НАУЧНАЯ БИБЛИОТЕКА

Александр Эткинд

ХЛЫСТ

Секты, литература и революция

OZON.ru

Александр ЭТКИНД

ХЛЫСТ

Секты, литература и революция

Москва
Новое литературное обозрение
2013

НОВОЕ ЛИТЕРАТУРНОЕ ОБОЗРЕНИЕ
Научное приложение. Вып. XII

Художник
Н. ПЕСКОВА

В оформлении книги использована работа С. Дали
«Первый этюд Мадонны Порт Лигат» (1949)

Эткинд А.

ХЛЫСТ (Секты, литература и революция) — М.: Новое литературное обозрение, 1998. — 688 с.

Книга известного историка культуры посвящена дискурсу о русских сектах в России рубежа веков. Сектантские увлечения культурной элиты были важным направлением радикализации русской мысли на пути к революции. Прослеживая судьбы и обычаи мистических сект (хлыстов, скопцов и др.), автор детально исследует их образы в литературе, функции в утопическом сознании, место в политической жизни эпохи. Свежие интерпретации классических текстов перемежаются с новыми архивными документами. Метод автора — археология текста: сочетание нового историзма, постструктуралистской филологии, исторической социологии, психоанализа. В этом резком свете иначе выглядят ключевые фигуры от Соловьева и Блока до Распутина и Бонч-Бруевича.

ISSN 0869—6365
ISBN 5—86793—030—0

© А. Эткинд, 1998
© Художественное оформление,
«Новое литературное обозрение», 1998

Предисловие

Секты — особая сторона русской истории, ее культурная изнанка и религиозное подполье. В эпоху Реформации и после нее религиозные секты играли ключевую роль во многих европейских странах. В России религиозное инакомыслие приняло необычайно радикальный характер. Оно породило уникальные идеи и формы жизни, но так и не сумело войти в основное тело культуры. Хлысты, духоборы, молокане, штундисты, баптисты — таковы лишь самые крупные из русских сект. Все они развивались в столкновении между национальной традицией и западными влияниями. В этом, как и во многом другом, культура народного сектантства разделила судьбу высокой русской культуры.

На протяжении всего 19 века народные культы и ереси вызывали постоянное беспокойство государства и заинтересованное внимание интеллигенции. Эпохе романтизма свойственен интерес к тайнам и влечение к народу. Народные тайны получали в романтической культуре едва ли не абсолютный приоритет. В этом восприятии искания народных сект обретали все более радикальный и экзотический характер, особую трагическую напряженность. Так выражался страх культуры перед силами, репрессированными ею и ушедшими в неведомое подполье, но продолжающими тревожить, как во сне.

«Мистические секты», как их стали называть в миссионерской литературе, совмещали в себе национальную подлинность и религиозную экзотику. Открывая виртуальную реальность тайных сект, русские историки и писатели воспроизводили тот самый ориенталистский жест, который западные интеллектуалы обращали к ним самим. Желанная комбинация национализма и экзотизма, складывавшаяся в восприятии интеллигенции, воплощала шанс для патриотической утопии. Все эти люди со странными названиями — хлысты, скопцы, бегуны, прыгуны, нетовцы, скрытники, дурмановцы, немоляки, катасоновцы, иеговисты, молчальники, чемреки, шелапуты — и были народом: русскими по языку, христианами по вере и, как правило, крестьянами по способу существования. Увлекшись поиском места для утопии на родной земле, наблюдатели находили среди сект все новые признаки Другой жизни — простой, справедливой и добродетельной: общинную собственность на землю; отказ от насилия; особый семейный уклад, вплоть до полного отказа от секса. Интеллектуалам казалось, что любимые идеалы европейских и русских утопистов уже осуществились, и даже веками осуществлялись, среди

собственного народа. Романтизм позволял делать подобные открытия ядром поэтического, а иногда и политического творчества.

Знания и фантазии о сектах распространялись по характерным для русской культуры прошлого века путям, от странствующих народников через толстые журналы к читающей публике. Она, публика, не считала себя народом и тем больше интересовалась им. Народ выключался из публичной сферы. Народ не мог писать по определению: тот, кто писал, переставал быть народом. Когда интеллектуалы записывали то, что говорит народ, то другие интеллектуалы могли верить или не верить их записям в соответствии со своими априорными представлениями. Народ приобретал свойства черной дыры, в которую проваливался дискурс и которой можно было приписывать любые значения. В сектах находили ответы на те же вопросы русской жизни, на которых сосредотачивались интеллигентские салоны и политические партии. Радикальные толки старообрядчества объявили царя антихристом, а Конец Света уже свершившимся. Хлысты жили общинной жизнью, вырабатывая особенные представления о частной собственности и семье. Они практиковали относительное сексуальное воздержание, иногда нарушаемое во время их ритуальных радений. Скопцы выделились из хлыстов, чтобы отказаться от этой нечистой практики; способом достижения своего идеала они считали добровольную кастрацию. Близкие к хлыстам бегуны в своем поиске утопии отказывались не только от семьи, но и от дома, и от всяких связей с государством. У всех них искали веру в особенного национального Христа, самые радикальные способы коллективной жизни, мистическую сосредоточенность на проблемах любви и смерти.

Попытки протестантской реформации в России не раз начинались на протяжении 19 века. Они пытались опереться на народные ереси, давая им свою интерпретацию. Важными этапами этой истории была организация Библейского общества в царствование Александра I и перевод Священного Писания на русский язык; деятельность английских проповедников в России середины века, приведшая к возникновению мощного евангелического движения, репрессированного в 1880-х; проповедь Льва Толстого и бурная история толстовского движения; и наконец, консолидация русского баптизма. Рассмотрение этих обширных областей выходит за пределы настоящей работы. За рамки моего исследования выходят и вопросы, связанные с происхождением и ранней историей русских ересей, их догматическими особенностями, их соотношением с православием. Я не буду заниматься обновленчеством и другими новейшими расколами внутри православия.

Мистические занятия интеллигенции — масонские ложи, оккультные науки, спиритизм, теософия, антропософия — также остаются за пределами моего рассмотрения. Их исторические связи с мистическими сектами, вероятные взаимовлияния между ними и типологические параллели составили бы тему для увлекательного исследования. Материал настоящей работы ограничен народными мистическими общинами и их восприятием в высокой культуре. Самосто-

ятельную проблему представляет история толстовства как социально-религиозного движения. Я буду касаться ее только в той мере, в какой Толстой или его последователи оказывались связанными с народными мистическими сектами. События и тексты 19 века вовлекаются в рассмотрение в той степени, в какой это необходимо, на мой взгляд, для понимания событий и текстов начала 20-го.

Русское сектантство переоткрывали много раз, но самым бурным способом — в Серебряном веке. В символистской и пост-символистской литературе разные люди объясняли свою жизнь и искусство правдой или выдумками о сектантах. Необыкновенные истории ушедшего в сектанты Александра Добролюбова, пришедшего из них Николая Клюева, похожего на них Григория Распутина потрясали воображение современников. О хлыстах и скопцах писали самые знаменитые и менее известные авторы. Рассказывая о сектах, все они говорили одновременно о чем-то другом — религии, национальности, революции, поэзии, сексуальности.

До последнего времени об этих слоях русской культуры — и народном сектантстве, и соответствующих литературных увлечениях — не вспоминали, за отдельными примечательными исключениями, ни в российской, ни в западной русистике. Как сказал Буркхардт, история — это то, что одно время замечает в другом[1]. Но культурная относительность не означает исторического произвола. Хотя я замечаю в моем материале, несомненно, другое, чем замечал Буркхардт в своем материале, — и наверно другое, чем заметил бы он в *моем* материале, — это не значит, что я пользуюсь вовсе другими процедурами или что моя работа подлежит другим критериям.

Радикальная историзация дает выход из идеологических и философских тупиков, с которыми по инерции ассоциируется пост-модернистская мысль. Можно сомневаться в существовании Гомера, апостолов или Шекспира; но нельзя сомневаться в том, что *Одиссея* была написана до *Гамлета*, или в том, что автор последнего читал *Евангелие*. Каждое поколение имеет свою историю; но оно продолжает читать старые книги, хоть и делает это по-новому. В этом смысле история продолжается — все та же, в новых чтениях, которые сами входят в историю.

Разные области циркуляции текстов — литература и политика, поэзия и проза, философия и религия — ничем не отделены друг от друга, несмотря на множество усилий выстроить между ними границы и что-то вроде таможен. На нашем материале это особенно ясно. Русские философы иллюстрировали свои рассуждения литературной критикой. Русские писатели занимались философией, теологией и политикой, продолжая писать стихи или романы. Увлечение сектами достигло своей кульминации в явлениях политического характера, которые рассматриваются в конце этой книги. Дискурсивный анализ соответствует единству этого потока в большей мере,

[1] Цит. по: Carl E. Schorske. *Fin-de-Ciecle Vienna. Politics and Culture*. London: Weidenfeld, 1979, XXV

чем традиционные история литературы, история идей, история религии, политическая история. Дискурс воплощается в людях, событиях, революциях; а потом снова возвращается в литературу.

Мой подход по необходимости междисциплинарен, но в целом, как я полагаю, остается внутри филологии и соответствует ее классическим определениям. Это история не событий, но людей и текстов в их отношении друг к другу. Я называю мой подход, по примеру Мишеля Фуко и в отличие от него, археологией текста. Эта методология является сочетанием интертекстуального анализа, который размыкает границы *текста*, связывая его с многообразием других текстов, его предшественников и последователей[1]; и нового историзма, который размыкает границы *текстов*, связывая текстуальность как таковую с многообразием предшествующей и последующей жизни[2]. Другими компонентами являются историческая социология, из которой для данного материала важны классические работы по социологии религии; некоторые представления психоанализа; и философия деконструкции вместе с ее филологическими приложениями. Последним по времени из этих теоретических слоев неожиданно для меня самого оказалась феминистская критика. Пол в разных его текстуальных ипостасях — пол героев, пол авторов, пол *как* герой — является важным материалом этой пирамиды, в основании которой русские сектанты, полуграмотные экспериментаторы прошедших времен; в теле ее множество авторов, соревнующихся и сочетающихся друг с другом в порождении все *новых способов письма* и чтения; а на вершине сейчас — читатель этой книги.

[1] Julia Kristeva. *Semiotike*. Paris: Seuil, 1969, Harold Bloom. *The Anxiety of Influence*. New York: Oxford University Press, 1973; Michael Riffater. *Text Production*. New York: Columbia University Press, 1983. Обзор и анализ этого подхода в славистике см.: Renate Lachmann. *Gedachtnis und Literatur. Intertextualitat in der russischen Moderne*. Frankfurt: Suhrkamp, 1990.

[2] Новый историзм, под этим своим названием, в основном развивался применительно к изучению английской литературы; см. Stephen Greenblatt. *Shakespearean Negotiations. The Circulation of Social Energy in Renaissance England*. Oxford: Clarendon, 1988; *New Historicism and Renaissance Drama*, ed. Richard Wilson and Richard Dutton. London, 1992; *The New Historicism Reader*, ed. A. E. Veeser. New York, 1994, а также журнал *Representation*. В славистике сходные, как мне представляется, подходы представлены в: Irina Paperno. *Chernyshevsky and the Age of Realism. A Study in the Semiotics of Behavior*. Stanford University Press, 1988; Richard Stites. *Revolutionary Dreams. Utopian Vision and Experimental Life in the Russian Revolution*. New York: Oxford University Press, 1989; Laura Engelstein. *The Keys to Happiness. Sex and the Search for Modernity in Fin-de-Siecle Russia* Ithaca. Cornell University Press, 1992; Svetlana Boym. *Common Places*. Cambridge, Mass Harvard University Press, 1994; Katerina Clark *Petersburg, Crucible of Cultural Revolution* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1995; Eric Naiman. *Sex in Public. The Incarnation of Early Soviet Ideology*. Princeton, New Jercy: Princeton University Press, 1997.

Благодарности

За многолетнюю поддержку моей работы кафедрой славистики университета Хельсинки я благодарен профессору Пекка Песонену. Я признателен профессорам Оге Хансен-Леве и Игорю Смирнову, согласившимся рецензировать этот текст и обогатившим его своей критикой.

Основная часть исследования выполнена в трех библиотеках: Российской национальной (бывшей Публичной) библиотеке в Санкт-Петербурге; Славянской библиотеке Университета Хельсинки; Widener Library в Гарварде. Использованы архивные источники, найденные в Отделе рукописей Российской Государственной библиотеки в Москве; Отделе рукописей Российской Национальной библиотеки в Санкт-Петербурге; личном архиве В. Д. Пришвиной в Москве; Гуверовском архиве в Станфорде, Калифорния. Здесь отражена также моя работа в Отделе рукописей Института русского языка и литературы в Санкт-Петербурге; Российском Государственном Историческом Архиве в Санкт-Петербурге; Бахметьевском архиве Колумбийского университета, Нью-Йорк; Houghton Archive в Гарварде; Русском архиве колледжа в Амхерсте, Массачусетс.

В журнальных вариантах отдельные части настоящей работы публиковались в периодических изданиях: *Новое литературное обозрение, Wiener Slawistischer Almanach, Revue des etudes Slaves, Минувшее, Знамя, Октябрь, Звезда, Лотмановский сборник, Studia Slavica Finlandensia, Studia Russica Helsingiensia et Tartuensia.*

Я использовал гранты фонда CIMO (Финляндия), Шведского института, Центра русских исследований Гарвардского Университета, программы «Антропология и литература» университета Констанц (Германия), Института гуманитарных наук в Вене, Центра Вудро Вильсона в Вашингтоне. Для выполнения разных частей работы я *располагал содействием, творческим или организационным,* сотрудников Института социологии в Санкт-Петербурге; кафедры славистики университета Стокгольма; кафедры славистики Гарвардского Университета; издательства «ИЦ-Гарант» (Москва); Европейского университета в Санкт-Петербурге.

Всем этим организациям, моим друзьям и коллегам в них — глубокая благодарность.

Часть 1

ВВЕДЕНИЯ В ТЕМУ

СКАНДАЛЬНОЕ

В мае 1905 года к Василию Розанову приехали друзья «с предложением всем завтра сойтись на собрание у Минского на квартире, с целью моления и некой жертвы кровной, то есть кровопускания»[1]. Это предложение исходило от хозяина «собрания» Николая Минского[2], и еще от Вячеслава Иванова, который был главным вдохновителем произошедшего. У Розанова тогда сидел Евгений Иванов, близкий друг Александра Блока. Он сообщил Блоку о памятном «предложении» и дополнял: «Действительно было то, что у Минского обещано было быть».

Евгений Иванов к Минскому не поехал. О происходившем мы знаем от падчерицы Розанова, которая рассказывала Иванову, а тот писал Блоку:

> решено произвести собранье, где бы Богу послужили, порадели, каждый по пониманию своему, но «вкупе»; тут надежда получить то религиозное искомое в совокупном собрании, чего не могут получить в одиночном пребывании. Собраться решено в полуночи [...] и производить ритмические движения, для [...] возбуждения религиозного состояния. Ритмические движения, танцы, кружение, наконец, особого рода мистические символические телорасположения[3].

Присутствовали Вячеслав Иванов, Бердяев, Ремизов, Венгеров, Минский (все — с женами), Розанов с падчерицей, Мария Добролюбова, Сологуб... Главные лица и исполнители художественно-исторического действия, которое вошло в литературу под названием Серебряного века. Гости сидели на полу, погасив огни. «Потом стали

---

[1] Воспоминания и записи Евгения Иванова об Александре Блоке. Публикация Э. П. Гомберг и Д. Е. Максимова — *Блоковский сборник-I. Труды научной конференции*. Тартуский государственный университет, 1964, 393.

[2] Роль хозяина этого вечера представляется недооцененной. Поэт-народник, ставший одним из старших символистов, автор философии 'мэонизма' и редактор леворадикальной газеты *Новая жизнь*, Николай Минский (1855–1937) заслуживает особого исследования. «Радение у Минского» состоялось примерно тогда, когда его газета печатала статью Ленина *Партийная организация и партийная литература*, а сам он заканчивал *Религию будущего* (Санкт-Петербург, 1905).

[3] Письма Александра Блока к Е. П. Иванову. Москва-Ленинград, 1936, 109; более полный вариант опубликован в. Л. А. Столюнина. «Так жили поэты...» — *Русское революционное движение и проблемы развития литературы*. Ленинград: изд-во ЛГУ, 1989, 176–180.

кружиться», — сообщал Е. Иванов, подчеркивая ключевое слово[1]. «Кружились — вышел в общем котильон»[2]. Потом Вячеслав Иванов («только благодаря ему все могло удержаться») поставил посреди комнаты «жертву», добровольно вызвавшегося на эту роль музыканта С. Этот С. был, как подробно и со значением писал Е. Иванов, «блондин-еврей, красивый, некрещеный». Он был «сораспят», что заключалось «в символическом пригвождении рук, ног». После некоей имитации крестных мук «(Вячеслав) Иванов с женой разрезали ему жилу под ладонью у пульса, и кровь в чашу...»[3] (в другом варианте «прирезал руку до крови»[4]). Кровь музыканта смешали с вином и выпили, обнося чашу по кругу; закончилось все «братским целованием». Такие собрания, сообщал Е. Иванов, «будут повторяться».

В переписке современников о случившемся говорится именно как о «радении»[5]; Е. Иванов употреблял глагол «порадеть». В этом эксперименте воспроизводилось хлыстовское радение, в котором видели новое воплощение дионисийской мистерии; на это указывает как употребление термина «радение», так и подражания элементам этого ритуала — кружение, жертвоприношение, общее целование. В частности, радение у Минского могло имитировать только что описанный в *Русском вестнике* ритуал инициации, принятый в южнорусской общине хлыстов-шелапутов: «Клятва эта той мрачной обстановкой, при которой она совершается, напоминает кровавые языческие мистерии [...] Клянущийся урезывает палец, берет на перо каплю крови и ею подписывает акт о своем переходе [...] в секту», — рассказывал в 1904 сумской епископ Алексий[6]; принят у шелапутов был и обряд братского целования. Важным могло быть и то, что наряду с кружениями епископ описывал социалистические начала жизни шелапутов — «общую кассу», «братские суды», «духовные браки».

Как любой переход от слов к делу, радение у Минского произвело взрывной эффект; оно часто и, как правило, с негативным оттенком упоминается в переписке и воспоминаниях современников. Для Блока, радение у Минского явилось поводом поставить «большой вопросительный знак» над Вячеславом Ивановым. Евгений Иванов видел здесь «бесовщину и демонически-языческий ритуал», но писал, что действие это «несколько удалось», «почувствовалась бли-

---

[1] Стоюнина. «Так жили поэты...», 179.

[2] Воспоминания и записи Евгения Иванова, 393.

[3] Стоюнина. «Так жили поэты...», 179.

[4] Воспоминания и записи Евгения Иванова, 393.

[5] Переписка Л. И. Шестова с А. М. Ремизовым. Публикация И. Р. Даниловой и А. А. Данилевского — *Русская литература*, 1992, *2*, 144.

[6] Алексий, епископ сумский. Шелапутская община — *Русский вестник*, 1904, *10*, 715. Принадлежала ли эта фантазия сектантам или их преследователям, сама она оказалась весьма устойчивой; ср. обряд инициации у пятидесятников-мурашковцев, который, согласно советскому *Спутнику атеиста*, практиковался в 1950-е: «с тела каждого поступающего в секту снимается 7 печатей надрезов в виде креста. Кровь из этих надрезов мурашковцы использовали для причащения, смешивая ее с вином [...] Молитвенные собрания проводятся по ночам в лесу, с танцами, которые нередко оканчиваются свальным грехом» — цит. по: Н. А. Струве. Современное состояние сектантства в Советской России. — *Вестник Русского христианского движения*, 1960, *3—4*, 30.

зость у всех, вышедших на набережную из квартиры Минского в белую ночь»[1]. Блок трактовал эту близость как характерный эффект всякого «любительского спектакля». Впрочем, он колебался: может быть, и такая близость «священна и строга»[2]. Жена Розанова взяла обещания с мужа и дочери на радения больше не ходить. Падчерица Розанова возражала против жертвоприношения, говоря, что оно принесено «рано» и потому сейчас является «кощунством»[3]. По-видимому, в ритуал закладывался апокалиптический смысл: жертвоприношение должно было быть приурочено к ожидавшемуся Концу Света или, возможно, призывало его скорейшее наступление, а с точки зрения Розановой, было еще «рано». Осуждала собрание у Минского и бывшая на нем С. П. Ремизова-Довгелло, которой после «кощунства [...] радений» было «плохо и мучительно»; Гиппиус утешала ее в письме: «Вы не зная пошли (не зная — м.б. и я бы пошла)»[4].

Само радение у Минского было интерпретацией чужого опыта; его, естественно, продолжали интерпретировать дальше. Андрей Белый в своих мемуарах использовал этот случай как пример деградации эпохи: «в каком-то салоне кололи булавкой кого-то и кровь выжимали в вино, называя идиотизм 'сопричастием' (слово Иванова)»[5]. Примерно то же делала и Гиппиус: «в хитонах, водили будто бы, хороводы с песнями, а потом кололи палец невинной еврейке, каплю крови пускали в вино, которое потом распивали»[6]. Интересно, что Гиппиус путала пол жертвы, но верно указывала ее национальность: если одни понимали этот ритуал как подражание хлыстовскому радению, то другие понимали его как подражание еврейскому жертвоприношению. Интерпретации множились, свободно сочетаясь с фантазией. В набросках Михаила Пришвина к незаконченной повести *Начало века* была главка «Неудавшийся опыт»:

> Что рассуждать о сладчайшем? Нужно действовать. Это был вихрь и готовность на всякие опыты (Ремизов, Блок, Кузмин). Собрались для мистерии. На всякий случай надели рубашки мягкие. Сели — на квартире Минского; ничего не вышло. Поужинали, выпили вина и стали причащаться кровью одной еврейки. Розанов перекрестился и выпил. Уговаривал ее раздеться и посадить под стол, а сам предлагал раздеться и быть на столе. Причащаясь, крестился. Конечно, каждый про себя нес в собрание свой смешок (писательский) и этим для будущего гарантировал себя от насмешек: «сделаю, попробую, а потом забуду»[7].

---

[1] А.Блок и А. Белый. Переписка — *Летописи Государственного литературного музея*. Москва, 1940, 7, 132.

[2] Письма Александра Блока к Е. П. Иванову, 35.

[3] Там же.

[4] Horst Lampl. Zinaida Hippius and S.P.Remizova-Dovgello — *Wiener Slawistischer Almanach*, 1978, *1*, 164.

[5] А. Белый. *Между двух революций*. Москва, 1990, 176; ценные комментарии А. В. Лаврова на 499

[6] З. Н. Гиппиус-Мережковская. *Дмитрий Мережковский*. Париж, 1951, 145.

[7] Архив В. Д. Пришвиной. Картон: Черновики к «Началу века», 3. Пришвин знал о радении у Минского только по пересказам (скорее всего, Ремизова); ни Блока, ни Кузмина на том собрании не было

АПОКАЛИПТИЧЕСКОЕ

Поколение за поколением люди — особенно интеллектуалы, но вслед за ними и многие из тех, кого историки любили называть «массами»,— ждали необычайного, чудесного события. В акте Апокалипсиса, по-русски Светопреставления, мир будет полностью изменен. История — страдания всех прошлых поколений и самого размышляющего субъекта — обретет свершение и смысл. Предначертанный сценарий остановится на своей высшей и лучшей точке.

Апокалипсис — самая радикальная из историй, какие знал западный мир, и самая распространенная из его радикальных историй. Имеет человек власть над грядущим преображением или нет, он может пытаться узнать о нем, предсказать его сроки, описать его характер. Так дело высших сил становится предметом письма. Уча о полной переделке мира и человека, постулируя чудо и не стесняясь соображениями реальности, хилиастические тексты показывают мир таким, каким сделал бы его автор, если бы был Богом; и авторы этих текстов с поразительной регулярностью объявляли себя богами. Некоторые из них в силу личного таланта и случайностей истории оказывались лидерами кружков, сект, а иногда и вооруженных масс. Тогда они получали подтверждение своей мистической власти над душами и телами. На пути к достижению столь великой цели никакие препятствия несущественны; и потому большие мечты часто вели к столь же большому насилию. Большие христианские конфессии иногда подпадали под влияние хилиастических пророков, но чаще осознавали их несовместимость со своей земной ролью.

Норман Кон в своей классической книге об апокалиптических движениях Европы прослеживал развитие одних и тех же идей на огромном историческом пространстве-времени — с конца 11 по середину 16 веков и от Англии до чешской Богемии[1]. Корни этих идей простираются в стоическую философию античной Греции и Рима, в Откровение Иоанна и в гностицизм первых веков христианства; а плоды средневекового хилиазма Кон находил в тоталитарных режимах 20 века. Самый известный из гностиков, Валентин, считал душу пленницей плоти, а задачей человека — ее освобождение. Этим он открыл путь тысячам последователей, освобождавшихся от плоти все более крайними способами. Некий Монтанус, фригийский мистик и визионер, во 2 веке н.э. объявил себя носителем Святого Духа; в его честь, больше полутора тысяч лет спустя, русских сектантов называли, среди других оскорбительных имен, 'монтанами'. Среди присоединившихся к тому раннему движению был знаменитый Тертуллиан, тоже удостоившийся видения Невидимого Града. Первым оппонентом хилиастов был не менее известный Ориген, пришедший к новому пониманию Преображения: Царствие Божие творится не в

---

[1] Norman Cohn. *The Pursuit of the Millennium*. London: Secker and Warburg, 1957; также Norman Cohn. *Cosmos, Chaos and the World to Come*. New Haven: Yale University Press, 1993.

земном пространстве и времени, а в душах тех, кто в него верит. Ориген оскопил себя на пике усилий достичь, в ожидании близкого Суда, полной чистоты. Шестнадцать веков спустя эта история повторится в далекой России. В середине 4 века были написаны первые Книги Сивилл, в которых содержатся подробные описания Последних Дней: скорое пришествие Антихриста, безуспешная борьба с ним христианского императора, а потом второе пришествие Христа. К этой истории множество раз будут возвращаться европейские писатели, и одним из последних — Владимир Соловьев.

Официальная церковь стремилась освободиться от излишней буквальности понимания. Святой Августин в 5 веке объявил Откровение Иоанна духовной аллегорией, а мечту о Царствии Божием на земле уже осуществившейся в христианской церкви. Собор в Эфесе заключил, что более буквальные трактовки Конца Света, как, например, принадлежавшая осужденному на этом Соборе Иринею, являются ересью. Не пройдет и полторы тысячи лет, как русское богостроительство в очередной раз вернется к идеям Иринея: «этот великий милленарист является глубоко реалистом», — писал большевик и богостроитель Анатолий Луначарский, честно видевший в Иринее своего «предшественника»[1].

В 12 веке к осужденным Августином идеям вернулся Иоахим Флорский, рассказавший грядущим поколениям о Трех Заветах: Ветхом Завете Бога-отца, Новом Завете его Сына и Третьем Завете, который будет дан Святым Духом. История, прошлая и будущая, тоже рассматривалась как состоящая из трех ступеней. Последний век — Век Духа — будет земным раем. Люди будут иметь духовные тела и не будут нуждаться в пище; все будут равны в своей нищете, и на земле не будет никакой власти. Историк называет Иоахима «самым влиятельным европейским пророком до появления марксизма»[2]. На фоне новых способов пророчества старые стали менее заметны, но не перестали практиковаться.

Европа раннего средневековья была полна религиозным инакомыслием. С 10 века здесь распространялась аскетическая секта вальденцев, которых считают ранними предшественниками Реформации. Ересь, зародившаяся в славянской Болгарии под названием богомильства, возрождала гностическое учение о двух началах: добром начале Христа и злом начале Люцифера. Тело, мясо, богатство и секс принадлежали к люциферову царству. В течение двух веков богомильская ересь захватила всю Южную Европу. В Италии она была известна под именем катаров, в южной Франции еретиков называли альбигойцами. Все они считали себя подлинными христианами, а римскую церковь обвиняли в разврате и корысти. Во второй половине 12 века Папа объявил их еретиками; в 1208 против альбигойцев начался крестовый поход. После этого богомильская ересь сохранилась лишь в Боснии, где жила до Нового времени.

[1] А. В. Луначарский. *Религия и социализм*. Санкт-Петербург: Шиповник, 1908, 2, 67.
[2] Cohn. *The Pursuit of the Millennium*, 99.

Подавив альбигойцев и вальденцев, католическая церковь не избавилась от своих повторяющихся кошмаров. В ее центрах вновь и вновь появлялись люди, проповедовавшие близкое пришествие Христа и начало новой прекрасной жизни. Ожидание скорого Конца вдохновляло протестные движения низов, не довольных экономическими отношениями, структурой власти и собственной природой. Люди города — мастеровые, монахи, студенты, нищие, проститутки — составляли базу апокалиптических движений на протяжении всей европейской истории. В случае максимальной интенсивности движений, часто обусловленной особыми причинами — голодом, эпидемиями, им удавалось увлечь за собой крестьян. Учителями и лидерами движений становились интеллектуалы — профессора университетов, отступившиеся священники, образованные монахи. Чтобы вести маргинальные низы, интеллектуал должен увлечь их не только нарративом, сформулированным на понятном им языке, но и собственной личностью, которая входила внутрь нового мифа как один из его центральных символов. Так действовал, например, фландрский нотариус Танхельм, который в начале 12 века основал мощное еретическое движение, объявив себя Христом, 12 своих учеников апостолами и бывшую при нем женщину Девой Марией.

Особое место в этой цепи занимает движение флагеллантов, которое родилось в Италии в 1260 году. Массовые процессии полуголых, рыдающих, бичующих себя мужчин и женщин прошли по городам Европы, означая собой пришедший Конец Света. История заканчивалась *в сладких муках, имитировавших страдания Христа.* Участники одновременно переживали массовый экстаз и подчинялись абсолютной дисциплине, поддерживаемой дополнительными бичеваниями за проступки. Организацией этих шествий занимались последователи Иоахима Флорского, вычислившие время Последних дней и считавшие, что бичеваниями они искупают грехи человечества. Попутно они избивали священников, учиняли еврейские погромы и разоряли богатых горожан. Один из лидеров флагеллантов, Конрад Шмид, объявил себя богом, а не подчинявшихся ему передавал дьяволу. Чтобы вступить в его секту, новичок исповедовался Шмиду, получал первое бичевание из его рук и принимал обет безусловного послушания. В 1349 году Папа запретил шествия, объявив флагеллантов еретиками; но секта продолжала существовать, и в середине 15 века флагеллантов все еще сжигали сотнями.

Мир апокалиптических мечтаний близок миру социального протеста, но не совпадает с ним. Чаяния Конца Света питались не только экономическим неравенством людей, но и их биологическим несовершенством. Люди бывают несчастны по разным причинам, и не только потому, что бедны. Столь же вечной причиной человеческих страданий было и остается то, что люди смертны и потому подвержены старению, болезни и греху; что они имеют пол и потому подвержены всем его причудам — любви, нелюбви, пороку, перверсии. Христианские церкви учат о Преображении в идеальном мире потусторонних сущностей; множество народных интерпретаций и сектантских

верований предполагают физическое Преображение человека в реальном и земном мире. В мире прикладного Апокалипсиса люди станут подобны ангелам; переменятся не только их верования и привычки, но и сами их тела; они обретут блаженство в самом страдании; недоступные болезням, греху и смерти, они будут вести жизнь свободную и счастливую, как любимые дети Бога и природы. Таким людям не нужно государство вместе с его надоевшими атрибутами. Под пером монахов и аскетов 14 века зарождается доктрина, которую через несколько веков назовут коммунизмом. Преображения надо дождаться; но можно и стараться приблизить его разными способами.

Великая мечта развертывалась на нескольких уровнях: мистическом уровне отношений с Богом, политическом уровне отношений с обществом и эротическом уровне отношений с телом. Измененная сексуальность участвовала в ней вместе с экономическим равенством, политическим анархизмом и биологическим бессмертием. Мистика, политика и эротика составляли три измерения этого самого большого из нарративов. Если они не сливались в учениях самих еретиков, сюжеты обвинения добавляли недостающую целостность. В первых же расследованиях инквизиция сформулировала стандартное обвинение против еретиков. Они поклонялись дьяволу, что означало соединение доктринального инакомыслия с социальной опасностью и с сексуальной девиантностью. Первое обвинение катаров в оргиях было сформулировано еще в 1022 году в Орлеане. Со временем совместные усилия инквизиторов и тех, кого они пытали, родили более изысканные плоды. В 1114 двух еретиков в Суассоне обвинили в гомосексуальном сожительстве. В 1240 некий Георг из Флоренции обличал еретиков в том, что они предпочитают содомский грех другим удовольствиям. Ересиарх Анри Лозанский обвинялся в бисексуальном разврате. Реймский собор 1157 года признал оргии частью катарской ереси. В 1233 откровенный сюжет с целованием срамных мест попал в Папскую буллу[1].

В подпольном брожении средневековой Европы развивались идеи и практики, которые потом будут бесконечно выявляться, обличаться и обсуждаться в литературных и философских текстах Просвещения, романтизма и модерна. Начиная с середины 12 века еретики Свободного духа, которые называли себя также спиритуалами и либертинами, проповедовали от Пикардии до Силезии, от Лондона до Любека. По поводу содержания их учений мнения расходятся. Самый решительный, но и самый авторитетный из историков видел в этих еретиках ранних предшественников Бакунина и Ницше; к ним можно добавить и таких учителей современности, как де Сад, Фурье и Распутин.

> Свободный дух был системой само-экзальтации, которая часто доходила до само-обожествления; попыткой тотального освобождения, которая на деле находила выражение в анархическом эротизме; а часто и

[1] Jeffrey Richards. *Sex, Dissidence and Damnation. Minority Groups in the Middle Ages*. London: Routledge, 1990. 59

революционной социальной доктриной, которая разоблачала институт частной собственности и пыталась отменить его[1].

Достигнув совершенства в результате многолетнего аскетического подвига, адепт Свободного духа верил в то, что отныне он равен Богу и, значит, не способен к греху. Все, что бы ни делал Совершенный, было в равной степени свято. Следствием являлся утонченный эротизм, который видел в физической любви символ духовного освобождения и был противоположен церковному пониманию секса как греха. В 1163 году 11 еретиков — 8 мужчин и три женщины — были схвачены под Кельном. Они отказались покаяться и были сожжены. Согласно обличениям инквизиторов, эти люди верили в то, что они и только они являются подлинными носителями Святого Духа. Отрицая церковь и ее таинства, они считали себя чистыми от греха и позволяли себе секс с кем угодно и любым способом. Эта ересь была преобразована в правильно разработанную теологическую доктрину под пером профессора Парижского университета Амори. Скоро все живущие станут спиритуалами и, подобно Христу, смогут сказать: Я — сын Бога, — учил он. Церковь же обвиняла аморитов в ars erotica особого рода: соблазняя женщин, они обещали им, что грех, совершенный с ними, наказан не будет[2]. Амори был принят в высшем свете, и наследник французского престола считался его учеником; но в 1215 секта аморитов была отлучена Папской буллой. В начале 14 века общины Свободного духа обнаруживались в Голландии, Баварии, Силезии, заходя на Восток вплоть до Вроцлава. В Германии спиритуалы смыкались с флагеллантами; их поздняя община под названием Кровавых Братьев была обнаружена под Эрфуртом в 1551 году. К Братству Свободного духа принадлежал Иероним Босх. Сила искусства в том, что оно способно воплотить страхи и надежды самых странных людей в образы, понятные столетия спустя.

В отличие от катаров и вальденцев, еретики Свободного духа не стремились образовать единой секты, устроенной наподобие церкви. Они существовали в форме оседлых или бродячих групп, часто связанных между собой. Обожествляя мир, наиболее последовательные отрицали загробную жизнь и считали рай и ад состояниями человеческой души. Человек, познавший Бога и несущий в себе Святой Дух, уже находится в раю. Свободный дух означает преображение человека в Бога. Согласно надписи, найденной в 15 веке в отшельнической келье на Рейне, «Совершенный человек и есть Бог [...] Он достиг того же союза с Богом, какой Христос имел со своим Отцом [...] Он является и Богом, и человеком»[3]. Состояние богоподобия достигалось годами аскетической жизни, в ходе которой ученик приобщался к разным мистическим, психологическим и эротическим техникам.

---

[1] Cohn. *The Pursuit of the Millennium*, 316; более сдержанную трактовку см.: Robert E. Lerner. *The Heresy of Free Spirit*. Berkeley: Berkeley University Press, 1972

[2] Cohn. *The Pursuit of the Millennium*, 160.

[3] Там же, 150, 174, 183.

Половой акт с тем, кто возвысился в духе, не является грехом, — таков повторяющийся мотив европейских либертинов от эллинистических гностиков 2 века до швабских еретиков 13-го, до английских рантеров 17 века и, наконец, до русских хлыстов 19 века. Инквизитор 14 века записывал такие, например, изречения еретика: «Тот, кто знает, что его ведет Бог, не творит греха»; «Ничто не является грехом, кроме того, что рассматривается как грех»; «Человек, который имеет совесть, является дьяволом и живет в адских муках»; «Все, чего желает моя природа, я делаю [...] Я человек природы»; «Пусть лучше целый мир будет разрушен и погибнет, чем свободный человек откажется от одного из тех желаний, к которым влечет его природа»[1].

Наряду с «живыми богами», которые уже достигли совершенства, существовал более широкий круг учеников и учениц, тела которых использовались их учителями, а души обретали благодаря этому большую чистоту. Благодаря близости с тем, кто совершенен, женщина не теряет, а обретает невинность; те, кто раньше потеряли девственность, вновь обретут ее. Сама способность к сексу без чувства вины рассматривалась как одно из доказательств достигнутого совершенства. Вожди Реформации видели в спиритуалах ту же опасность, что и их католические предшественники почти за пять столетий до того. В специальном трактате *Против фантастической и ужасной секты Либертинов, которые называют себя Спиритуалами*, Кальвин обличал некоего Квинтина, который был принят при дворе Маргариты Наваррской. Соблазнив многих знатных дам, этот мистик был изгнан, а через несколько лет сожжен. Кальвин оценивал численность последователей Квинтина во Франции в 10 тысяч человек. Столетие спустя подобное движение вновь возникло в Англии во времена Кромвеля; местные либертины называли себя рантерами. С ними боролся основатель квакерства Джордж Фокс, по словам которого у рантеров было только два лозунга: «все наше» и «все хорошо»[2].

Человек, который чувствовал себя Богом, отвергал социальные отношения, но ему все же требовалась еда, а то и имущество. Все вещи мира принадлежат тому, кто стал Богом; и все люди должны ему покориться. Епископ Страсбургский в 1317 рассказывал о еретиках, которые верят, что все вещи общие, и потому считают воровство законным делом. Примерно в этом же обвинял либертинов и Кальвин. В его обличении рассказано о культе Адама, которому предавались еретики, называвшие себя адамитами. Возвращаясь в рай, восстанавливая первобытное состояние человека и совершая первородный грех, еретики готовились к Концу Света. Мир всеобщего благополучия, братской любви и возвращения к природе — это мир общего пользования, в котором никто не может единолично владеть ничем. По естественным законам, известным множеству утопистов, хилиастов и революционеров, отвержение собственности происходит одновременно с отвержением семьи; если проект вдается в более специальные

[1] Там же, 187—191.
[2] Там же.

детали и собственность не отвергается, а обобществляется, то и это тоже происходит параллельно с обобществлением женщин.

В конце 14 века ректор Пражского университета Ян Гус возглавил движение, предупредившее Европу о неизбежной Реформации. Участвовала в восстании и довольно большая община еретиков Свободного духа, бежавших в 1418 из южной Франции; они вновь стали называть себя адамитами. Вместе с гуситами они верили в приближающиеся дни Нового Пришествия и торопили их всеми силами. Частная собственность была отменена вместе со всеми долгами и налогами. Адамиты считали Мессию уже воплотившимся в них самих, что вызывало беспокойство более умеренных гуситов. Гуситы оставались моногамны, адамиты практиковали промискуитет; секта увлекалась также пением гимнов и ритуальными танцами в голом виде. Заняв укрепленный остров, адамиты совершали ночные вылазки в окрестные деревни; кровь, верили они, должна залить землю до холки коня. В 1421 войска Жижки уничтожили убежище адамитов; а через год контрреволюция победила и в самой Праге.

Гуситы, бежавшие на запад и на восток, распространяли там разные варианты своего учения; в середине 15 века их следы зафиксированы по всей Германии. В начале 16 века Мартин Лютер начал великую Реформацию. В тени ее Томас Мюнцер, образованный интеллектуал и католический священник, обдумывал свой вариант Царства Божия на земле. Силой оружия избранные должны расчистить дорогу для Нового Пришествия. Ключевым вопросом в такого рода программах является кадровый: кого считать избранным? Подобно спиритуалам, Мюнцер различал между евангельским Христом и «живым», «внутренним» или «духовным» Христом, который рождается заново в достойной того индивидуальной душе. Для того, чтобы родить в себе образ Христа, надо пройти через страдания, подобные христовым; этому учили и католические мистики. Но — в этом своеобразие учения Мюнцера, почерпнутое им в подпольных доктринах,— кому Христос вошел в душу, тот становится богом и неподсуден человеческой морали. В 1525 году Мюнцер сумел поднять крестьянское восстание в Тюрингии. Лютер назвал его войско воровской бандой, и скоро Мюнцер был разбит. Под пыткой он признался в ереси и был казнен.

Фридрих Энгельс, а за ним и советские историки сделали из Мюнцера героическую фигуру, одного из главных предтеч «научного» коммунизма[1]. Кроме этих дальних последствий, восстание Мюнцера имело и непосредственных преемников. Вскоре после гибели Мюнцера его ученик объявил, что Христос вот-вот вернется на землю, чтобы основать царство равенства и любви. Теперь эта вера называлась анабаптизмом. В 1534 анабаптисты захватили власть в Мюнстере,

[1] Социологическую критику этих идей Энгельса см.: Malcolm B. Hamilton. *Sociology of Religion. Theoretical and Comparative Perspectives*. London: Routledge, 1995, ch.7. Обзор данных о «коммунистических сектах» Реформации как «практических утопиях» см Bob Schribner. Practical Utopias Pre-Modern Communism and the Reformation — *Comparative Studies in Society and History*, 1994, 36, 4, 743—774.

Библиотека иностранной литературы
Союза Писателей СССР
Инв. № 153215

который был переименован в Новый Иерусалим. Были переименованы также улицы и дни недели. Бюргеров перекрещивали сотнями; быть неперекрещенным стало преступлением, каравшимся смертной казнью. В городе начался террор. Выжившие называли друг друга «братьями» и «сестрами». Лидер восстания, бывший артист, объявил себя Мессией и королем Нового Израиля по имени Иоанн Лейденский.

Вооруженная диктатура нового короля осуществляла полный коммунизм. Все принадлежало всем, и различие между моим и твоим должно было исчезнуть. Сначала было обобществлено имущество эмигрантов, потом тех, кто перекрещивался позже других и, наконец, всех остальных. Хождение денег было отменено; сокрытие излишков было объявлено преступлением; двери домов должны были быть открыты днем и ночью. В общественных столовых горожане бесплатно питались под громкое чтение Ветхого Завета. Остальные книги были сожжены перед кафедральным собором. После краткого периода аскетизма в городе была установлена полигамия по образцу библейских патриархов. Женщины Мюнстера не имели права уклониться от нового брака; несколько самых упрямых были казнены. Иоанн Лейденский имел королеву и еще 15 жен. Город был осажден и успешно выдерживал осаду. Казни следовали ежедневно. Выжидая, анабаптисты надеялись на нечто вроде мировой революции и рассылали агентов-'апостолов' по соседним городам. Несколько восстаний анабаптистов вспыхнули, но были подавлены. Поразительно быстро, всего за полтора года, был пройден в Мюнстере весь исторический цикл — от аскетизма до промискуитета; от всеобщего равенства до царской роскоши одних и голода других. В 1535 город был взят[1].

В 1413 году близкий к Гусу Иероним Пражский побывал в Витебске и Пскове, но успеха его пропаганда не имела. В 1570 Иван Грозный имел диспут с представителем 'чешских братьев' Иваном Рокитой; царь не различал между Гусом и Лютером и не был склонен содействовать протестантской экспансии в Россию. К моравским братьям восходят, однако, идеи ранних русских утопистов 16 века[2]. В русском чине 17 века о принятии иноверных в православие от последователей Гуса и Лютера одинаково требовалось отречение от их веры, которая «превзошла еретичеством папежскую веру»[3]. В 19 веке — впервые у Тараса Шевченко — начинается новая традиция восприятия Гуса. Теперь в нем видели выразителя особенного славянского христианства. Славянофилы — Хомяков, Иван Аксаков, Тютчев — воспринимали гуситов как передовой отряд славян в их

[1] Cohn. *The Pursuit of the Millennium*, 306; о сексуальной утопии у анабаптистов и других общин ранней Реформации см.: Lyndal Roper. *Oedipus and the Devil. Witchcraft, Sexuality and Religion in Early Modern Europe*. London: Routledge, 1994, ch.4.

[2] А. И. Клибанов. *Народная социальная утопия в России. Период феодализма*. Москва: Наука, 1977, 60—70.

[3] А. В. Флоровский. Ян Гус в русской оценке (Справка из истории русско-чешских отношений) — *Научные труды Русского народного университета в Праге*, Прага, 1930, *3*, 30—32.

борьбе против Рима. В начале 20 века возникла даже идея православной канонизации Яна Гуса и Иеронима Пражского.

Уходя от преследований, последователи радикальных сект основывали свои утопические коммуны в Польше, России и Америке. На юге России и в Поволжье процветали большие колонии меннонитов, ведшие свое происхождение прямо от анабаптистов. Общины моравских братьев в Радичеве под Черниговом и гернгутеров в Сарепте под Царицыном благополучно существовали в России на протяжении большей половины 19 века[1]. Самой крайней по своим практикам была радичевская колония, восходившая к общине 16 века, когда гуттериты бежали в Моравию. Когда они добрались до Украины, русский маршал Петр Румянцев-Задунайский предоставил им убежище в своем имении; позднее они получили и государственную землю. В 1869 году этих колонистов в России описывали как «практиков, занятых вековой попыткой основать человеческое общежитие на иных началах, [...] более или менее противоположных тем, которые усвоены западно-европейской гражданственностью»[2]. Члены радичевской общины производили все работы сообща под руководством старшины, который избирался пожизненно. Они жили в общем доме, помещения которого были специализированы по полу и возрасту. Здесь реализовались общность имуществ и коллективный характер потребления. Весь жизненный цикл строго регламентировался. Люди жили в одном Братском доме — женщины отдельно, мужчины отдельно, по полтора десятка человек в комнате. «На каждых двух назначается по одной кровати», — сообщал свидетель. В отличие от ничем не регламентированных гомосексуальных отношений, гетеросексуальные контакты строго ограничивались. Для женатых пар были устроены специальные комнаты «временного пребыванья»; печей в них не было и жить в них было нельзя, а можно было, с разрешения общины, встречаться с целью размножения. Дети жили разделенные по возрастам под присмотром нянек; их отношения с родителями жестко ограничивались: «Матерям и отцам не воспрещается в свободное время приходить к детям», — гласили правила общины[3]. По выразительным словам очевидца, членов общины отличали «однообразие и безответная кротость»[4]. В более крупной общине гернгутеров не было полной социализации собственности, но личная жизнь членов находилась под контролем общины. Браки заключались «по усмотрению общинного начальства», причем «выбор невесты определялся по жребию»[5].

---

[1] Клибанов. *Народная социальная утопия в России. Период феодализма*, 68.

[2] А. Клаус. *Наши колонии*. Санкт-Петербург: типография В. В. Нусвальта, 1869, *1*, 25.

[3] Там же, 36.

[4] Там же, 51.

[5] Любопытно сравнить между собой два описания гуттерского братства, разделенные столетием. Русский историк Клаус в 1869 году считал, что братья оказались «плохими психиатрами»: они так и не поняли, что человеческая природа не может обойтись без семьи, частной собственности и свободы выбора. Советский историк Клибанов в 1978, основываясь на точно тех же фактах, писал о гуттерской общине с умилением и едва ли не с восхищением. Ученик Бонч-Бруевича, Клибанов оставил научное наследство, в котором множество уни-

ГЕНЕАЛОГИЧЕСКОЕ

Разница между Апокалипсисом и революцией — в субъекте действия, божественном в первом случае, человеческом во втором; но не в объекте и не в способе. Иными словами, разница в том, откуда предполагается импульс и от чьего имени вершится суд, но не в том, что и как подвергается переменам. Посетив Советскую Россию в 1920-х, немецкий филолог и историк Рене Фюлоп-Миллер описал происходившее там как победу воинственной хилиастической секты; в его воображении стояла картина Мюнстера. В своей книге *Дух и лицо большевизма* он иллюстрировал свое понимание множеством красноречивых, отчасти правдивых, отчасти вымышленных наблюдений[1]. Подобные же интерпретации созревали в эмиграции[2]. Г. Федотов в 1927 понимал судьбу России очень похоже на Фюлоп-Миллера: «по своей структуре революционный [...] марксизм является иудео-христианской апокалиптической сектой»[3]. Мы увидим, что концепция русской революции как победы особой религиозной традиции развивалась в таких литературных памятниках эпохи, как *Апокалипсис нашего времени* Розанова, *Чевенгур* Платонова, *Дневники* Пришвина, *Кремль* Всеволода Иванова. В 1932 автор эмигрантского журнала *Новый град* рассуждал:

> Сектантство более психологично, чем православие [...] Новая религиозная интеллигенция, формирующаяся в Советской России, [...] психологически близка сектантству [...] (Это) толкает многие ветви сектантства на путь быстрого сближения с развивающимися процессами до полной ассимиляции с ними. Эмоциональная романтика социально окрашенных сектантских чаяний соприкоснулась с эсхатологической одержимостью коммунизма[4].

Среди современных историков большевизма и советского коммунизма идея о религиозных корнях русской революции не является доминирующей. Политическая история не знает реального — массового, действенного, вооруженного — участия русских сект в революционной борьбе. Возможно, однако, что проблема лежит глубже. История идей потому и интересна как таковая, что идеи не являются отражением реальности. Идеи принадлежат к миру воображаемого и

кальных находок интерпретировалось в свете веры в особую предрасположенность русского народа к коммунизму: А. И. Клибанов. *Реформационные движения в России в 14-м — первой половине 16-го вв.* Москва: АН СССР, 1960; он же. *История религиозного сектантства в России.* Москва: Наука, 1965; он же. Из воспоминаний о В. Д. Бонч-Бруевиче — *Записки отдела рукописей ГБЛ*, 1983, 44, 66—88; он же. *Народная социальная утопия в России. Период феодализма*; он же. *Народная социальная утопия в России. 19-й век.* Москва: Наука, 1978.

[1] Rene Fuelop-Miller. *Geist und Gesicht des Bolschevismus.* Zurich: Amathea-Verlag, 1926 (английский перевод: Rene Fuelop-Miller. *The Mind and Face of Bolshevism.* New York: Harper, 1965). Этот автор и издатель, писавший также о Достоевском и Распутине, оказал влияние на ряд западных интеллектуалов, и в частности на Фрейда; см. о нем: James Rice. *Dostoyevsky and the Healing Art.* Ann Arbor: Ardis, 1985, 218—219.

[2] Особенно у Бердяева; см. далее, часть 2.

[3] Е. Богданов (Г. Федотов). Трагедия интеллигенции — *Версты*, 1927, *2*, 177.

[4] И. Лаговский. Бог и социальная правда в СССР — *Новый град*, 1932, *4*, 45.

в этом своем качестве обладают странной способностью изменять реальность. Когда такое вмешательство идей в жизнь приобретает особо крупные размеры, это называют революцией. Русская литература, философия и политическая мысль — не зеркала русской революции; скорее наоборот, революции совершались в текстах, а оттуда смотрелись в свое историческое отражение, тусклое и всегда неверное. Поэтому история текстов, разразившихся революцией, имеет самостоятельное значение. Среди прочего имеют значение и те идеи, проекты, обещания, которые вообще никогда не осуществлялись в политической действительности. Возможно даже, что такого рода фантазии имеют самое большое значение. Именно они привели тех, кто принимал их за реальность, к созданию новой реальности, радикально отличной от знакомых им реальностей, в том числе и от реальностей их воображения. В этих терминах, которые сегодня ассоциируются с Жаком Лаканом, революция есть переход Воображаемого в Реальное[1]. Механизмом такого перехода является символизация обоих, Воображаемого и Реального. В области Символического они поначалу и встречаются: в текстах, написанных кабинетными интеллектуалами; в сознании их читателей, будущих лидеров революции; в публичной сфере, в которой обращаются массы. В конце концов дело доходит до Реального, той самой истории, в ходе которой изменяется жизнь всех — авторов и читателей, лидеров и масс.

Явную и общепризнанную роль религиозные секты играли в английской и американской революциях, а не во французской и русской[2]; но революционная роль кальвинизма, квакерства, пуританизма питалась не Апокалипсисом. Макс Вебер описал пуритан и близкие к ним протестантские секты как аскетические религии индивидуального спасения[3]. В противоположность этому, апокалиптическая вера есть вера в коллективное Преображение. Этим она противостоит протестантской этике, которая полагается на индивидуальное спасение человека через его внешнюю деятельность. Дух капитализма и определяется, по Веберу, переходом от идеи чудесного, коллективного, внешним образом определенного спасения — к спасению личному, внутренне детерминированному и рационально-постижимому. Поэтому апокалиптические секты противоположны духу капитализма, хотя и могут иногда вступать в союз с силами, прола-

---

[1] Важным и забытым опытом психоаналитического понимания революции является статья Николая Осипова «Революция и сон» — *Научные труды Русского народного университета в Праге*, 1931, *4*, 175—203; подробнее см.: А. Эткинд. *Эрос невозможного. История психоанализа в России*. Санкт-Петербург: Медуза, 1993, гл.6 (Alexander Etkind. *Eros of the Impossible. The History of Psychoanalysis in Russia*. Boulder-London: Westview, 1997).

[2] См.: James H. Billington. *Fire in the Minds of Men. Origins of the Revolutionary Faith*. New York: Basic Books, 1980; специально о мистических идеях английской революции: Michael Walzer. *The Revolution of the Saints. A Study in the Origins of Radical Politics*. Cambridge: Harvard University Press, 1965; об американских утопических коммунах до и после революции: Lawrence Foster. *Religion and Sexuality. Three American Communal Experiments of the 19th Century*. New York: Oxford, 1981; Yaacov Oved. *Two Hundred Years of American Communes*. New Brunswick: Transaction Books, 1988.

[3] М. Вебер. *Протестантская этика*. Москва: Прогресс, 1987; он же. Протестантские секты и дух капитализма — в его кн.: *Избранные произведения* Москва. Прогресс, 1990, 273—302.

гающими ему дорогу; так английские рантеры на время революции присоединились к пуританам. Взаимное тяготение хилиазма и коллективизма[1] представляет собой важный феномен социологии религии, нечто противоположное веберовскому описанию протестантской этики. Если протестантские секты связаны с духом капитализма, то апокалиптические секты Нового времени — с борьбой против него; с надеждой на новый порядок, который придет ему на смену; и с попытками строить такой порядок, не дожидаясь Второго Пришествия или, наоборот, уже дождавшись его в собственной деревне. Капитализм оказался эффективным средством против Конца Света. Но те, кто не ценит плоды цивилизации и не верит в Дух капитализма, использовали и продолжают использовать образы Апокалипсиса как оружие борьбы. Хилиазм созвучен революции, а не труду, направленному в будущее; духу коллективной дисциплины, а не индивидуальной инициативы; и харизматическому лидерству. Идея коллективного спасения разворачивается в нарративах всеобщего преображения, тотальной революции, культа вождя, конца истории, суперкарнавала.

В *Социологии религии* Вебер трактовал православие как одну из «братских религий», которые полагаются на любовь к ближнему, а еще больше на любовь к ближним, как на залог спасения. Братские религии ведут к феномену, который Вебер обозначал цитатой из Бодлера: «священная проституция души»[2]. Кальвинизм с его идеей личного отношения с Богом ведет к эгоцентризму спасения, не менее поэтически формулировал сам Вебер. Читая русские романы, он чувствовал: «нам так тяжело понять самых выразительных их героев именно потому, что в основе лежит простая и древняя христианская идея о том, [...] что любовь к ближнему, кто бы он ни был [...], ведет к порогу вечного и святого»[3]. Воспитанный кальвинистом, Вебер признавался в своей чуждости этой идее. Но из собственного душевного кризиса он нашел выход в интересе к русским реальностям, литературным и политическим. Собрание его статей о революции 1905 года составляет объемистый том[4]. От своих русских студентов в Гейдельберге Вебер получил живую информацию о «русском мистицизме», более всего о Толстом и Владимире Соловьеве. Он толковал русские романы вместе с изучавшим их тогда Георгом Лукачем и даже выучил русский язык так, что читал на нем первичные источники[5]. В своем увлечении Россией он следовал за поздним Марксом и оказал-

[1] В славистике эта проблема исследована Оге Хансен-Леве; см.: Aage A. Hansen-Löve. Apokalyptik und Adventismus in russischen Symbolismus der Jahrhundertwende — R. G. Grubel (Hg.). *Russische Literatur an der Wende vom 19. Zum 20. Jahrhundert*. Amsterdam/Atlanta, 1993, 273.

[2] О напряжении, которое Вебер чувствовал между религиями спасения и культурными ценностями, см.: Marianne Weber. *Max Weber. A Biography*. Translated by Harry Zohn. New Brunswick: Transaction, 1988, 323

[3] Max Weber. *Gesammelte Aufsatze zur Soziologie und Socialpolitic*. Tubingen, 1924, 469—470.

[4] Max Weber. *Zur Russischen Revolution von 1905*. Tubingen: Mohr Verlag, 1996.

[5] Arthur Mitzman. *The Iron Cage. An Historical Interpretation of Max Weber*. New Brunswick: Transaction, 1985, 272; Marianne Weber. *Max Weber. A Biography*, 327

ся параллелен Фрейду, пойдя дальше их обоих[1]. Незадолго до своей смерти он собрался заняться изучением русских сект и затребовал нужные материалы[2]. В своей духовной эволюции Вебер отходил от апологии рационализма и искал более мягкие или, возможно, синтетические подходы к социологии современности[3].

В очерке 1909 года *Народное хозяйство и религиозная личность* Сергей Булгаков пересказывал *Протестантскую этику* Вебера, чтобы перейти к изложению собственного кредо.

> Нельзя не выразить сожаления, что подобного рода исследования почти совершенно отсутствуют относительно русской хозяйственной жизни [...] Известна, например, особенно близкая связь русского капитализма со старообрядчеством [...] Особенно интересно было бы специально выяснить экономические потенции православия[4].

Задача важная, но трудная именно потому, что Булгакова вел образец Вебера. В ключевых соотношениях между покаянием, мирской деятельностью и спасением православие и кальвинизм скорее противоположны друг другу. Развернутый православный ответ на *Протестантскую этику* Вебера был дан Булгаковым в *Философии хозяйства*. В терминах социологии религии, ответ был коллективистским и трансформистским. Булгаков верит и пишет как пророк общего спасения, виртуоз братской религии. Хозяйство, по Булгакову, — коллективное мистическое тело. Индивиды тут совсем не различаются друг от друга. Цель этого единого тела, или единой души, формулируется в терминах финального события — как борьба со смертью, очеловечение природы, подготовка к воскресению. Основа этих рассуждений — «философия общего дела» Николая Федорова, беспрецедентно радикальная, и соответственно фантастическая, попытка альтернативы капитализму[5]. Булгаков возвращал этот секуляризованный проект коллективного спасения-преображения обратно в православный контекст.

Федоров учил о близкой «победе над смертью» как о самодеятельном апокалиптическом акте, который будет произведен техническим гением человека. Этот проект на новом техническом языке выразил центральный принцип утопии и подлинную цель революции;

---

[1] Об отношении Маркса к России см.: B.Naarden. Marx and Russia — *History of European ideas*, *12*, 6, 1990, 783—797; об отношении Фрейда к России см.: Эткинд. *Эрос невозможного. История психоанализа в России*, гл.4; James L. Rice. *Freud's Russia. National Identity in the Evolution of Psychoanalysis*. New Brunswick: Transaction Publishers, 1993.

[2] Н. С. Плотников, М. А. Колеров. Макс Вебер и его русские корреспонденты — *Вопросы философии*, 1994, *2*, 74—78.

[3] Mitzman. *The Iron Cage*; L.A. Staff. *Fleeing from the Iron Cage. Culture, Politics and Modernity in the Thought of Max Weber*. Berkeley: University of California Press, 1989. Новые интерпретации веберовской социологии религии см.: Bryan S.Turner. *Max Weber. From History to Modernity*. London: Routledge, 1992; Ernest Gellner. *Postmodernism, Reason and Religion*. London: Routledge, 1992.

[4] С. Булгаков. Народное хозяйство и религиозная личность — в его кн.: *Сочинения*. Москва: Правда, 1993.

[5] Н. Ф. Федоров. *Философия общего дела*. Под ред. В. А. Кожевникова и Н. П. Петерсона. Верный, *1*, 1906; *2*, 1913. О проекте и его восприятии см.: M.Hagemeister. *Nikolaj Fedorov: Studien zu Leben, Werk und Wirkung*. München: Sagner, 1989.

суть великой мечты была, однако, все той же. По Федорову, люди вот-вот объединятся в общем деле, победят смерть, избавятся от пола, воскресят предков — и все благодаря науке; осуществлять науку на деле будет, впрочем, армия. Русская революция воспроизводила страшный суд и попыталась перейти к воскресению праведников; именно здесь, на выходе из Мавзолея, ее подстерегла неудача. Федоров был самым решительным из теоретиков русской революции; его проект вообще самый крайний из теоретически возможных. Понятно, что у него было много колеблющихся сторонников; к ним в разное время принадлежали ключевые литературные фигуры, от Толстого и Достоевского до Маяковского и Платонова. Последователи Федорова изучены[1]; этого нельзя сказать о его источниках. Среди московских сектантов были известны 'бессмертники', которые считали, что если не верить в то, что умрешь, то не умрешь[2]; документированы они, однако, лишь после того, как была написана *Философия общего дела*.

Между тем намерение Сергея Булгакова разобраться в «особенно близкой связи» между старообрядчеством и капитализмом осталось неосуществленным. На деле старообрядцы, придерживавшиеся крайних вариантов апокалиптической веры и этим выражавшие, как полагали они сами, дух восточного христианства, оказались эффективными и удачливыми капиталистами. Эти парадоксальные отношения интересны с любой точки зрения. Вебер собирался исследовать их, но ему помешала смерть[3]. Проект *Философии хозяйства* был подорван недоверием автора, бывшего марксиста, будущего священника, к обоим ключевым предметам, капитализму и старообрядчеству. Хотя в парижской эмиграции отец Сергей Булгаков спорил с хилиастическими крайностями, он знал: «религиозно-революционное апокалипсическое ощущение "прерывности" роднит меня с революцией, и даже — horribile dictu — с русским большевизмом»[4].

Знаменитая книга Вебера *Протестантская этика и дух капитализма* полна восхищения перед религиозными пророками буржуазной эпохи; но она заканчивалась грустным сравнением современного человека с узником, запертым в железной клетке правил, обязанностей и одиночества. Моя книга об этике русских сект и духе модернизма тоже будет заниматься интересными людьми и еще более интересными текстами; но их религия социального апокалипсиса, коллективного спасения и харизматического лидерства создала

---

[1] Irene Masing-Delich. *Abolishing Death. A Salvation Myth of Russian Twentieth-Century Literature*. Stanford: Stanford University Press, 1992.

[2] А. С. Панкратов. *Ищущие Бога. Очерк современных исканий и настроений*. Москва: скоропечатня А. А. Левенсон, 1911.

[3] Классической работой, в которой веберовское понимание протестантской этики соотносится с русским старообрядчеством, является: Alexander Gerschenkron. *Europe in the Russian Mirror*. Cambridge University Press, 1970, ch.2. Не найдя в учении старообрядцев догматических идей, сходных с кальвинизмом, гарвардский экономист делал вывод об ограниченности веберовской модели раннекапиталистического развития.

[4] С. Булгаков. *Автобиографические заметки*. Царьград, 1923, 78; horribile dictu — страшно сказать.

железные клетки иной природы. Федор Степун, ходивший на семинары Вебера в Гейдельберге, в своей попытке понять большевизм указывал на связь «мистической бесформенности русского пейзажа» с «сектантским фанатизмом коммунизма»[1]. Вряд ли Вебер удовлетворился бы констатацией этих полярных сил, со странной легкостью сомкнувшихся между собой. Скорее он подверг бы новому анализу апокалиптические движения прежних эпох и, воспроизводя ход Фюлоп-Миллера, на этой основе попытался бы понять большевизм. А может быть, по-новому оценил бы и протестантскую этику, осознав, насколько железная клетка как метафора лучше той же клетки как реальности.

Степун призывал к «углубленному религиозному подходу к большевизму» и в этом следовал своему гейдельбергскому профессору. Он, однако, ссылался не на Вебера, а на Достоевского и Кьеркегора, когда писал:

> Протестантизм будет выдавать себя за религиозное движение, но окажется движением политическим; коммунизм будет выдавать себя за движение политическое, но окажется движением религиозным[2].

ИСТОРИЧЕСКОЕ

Согласно хлыстовской легенде, однажды в 1631 году беглый солдат по имени Данила Филиппович выбросил священные книги в Волгу и учредил культ самого себя. Используя не дошедшие до нас источники, Данила Филиппович разом придумал и миф, и ритуал, и 12 заповедей. Первая из них гласила без лишних сомнений: «Я тот бог, который предсказан пророками, сошел на землю спасти род человеческий, другого бога не ишите». Среди общих моральных норм, повторенных Данилой в его заповедях, необычной была шестая. «Не женитесь, а кто женат, живи с женой как с сестрой. Неженатые не женитесь, женатые разженитесь». В ней, по-видимому, и был смысл нового Откровения.

Нормы надлежало выполнять, не объясняя своего поведения окружающим. «Сии заповеди содержите в тайне, ни отцу, ни матери не объявляйте», — учил Данила, разрывая связи не только между полами, но и между поколениями. Духовный поиск поощрялся, с самого начала приобретая космический масштаб. «Храните Заповеди божии и будьте ловцами вселенной», — гласила четвертая заповедь[3]. «Друг к другу ходите, хлеб-соль водите, любовь творите, Богу молитесь», — ничем более отношения в общине сначала не регламентировались. Следующий этим заповедям лишался почти всего, что

---

[1] Ф. Степун. Мысли о России — *Современные записки*, 1927, *33*, 361.

[2] Там же, 360.

[3] Н. В. Реутский. *Люди божьи и скопцы*. Москва: типография Грачева, 1872, 79; В. Андерсон. *Старообрядчество и сектантство*. Санкт-Петербург, б/д, 290.

имел,— старой любви, старой веры, старой семьи, старой культуры. Все это заменит небывалая эпистемологическая позиция «ловца вселенной» и новая социокультурная общность.

«На чем поставлены, на том и стойте», — проповедовал основатель хлыстовства, грамматически интерпретируя кредо протестантской реформации «На том стою и не могу иначе». Лютер говорил в единственном числе и от первого лица, как ответственный субъект своего рационального выбора: «на том стою». Данила внушал в императиве и множественном числе: «на том и стойте»; пассивный залог «на чем поставлены» подчеркивал мистический, не контролируемый субъектом характер связи с Откровением.

В решении Данилы Филипповича была своя, привязанная к историческому моменту ценность. Данила выбросил книги как раз тогда, когда никониане и их противники вчитывались в них, готовясь сделать мелкие варианты текста главным предметом смертной схватки. Данила поставил себя и своих последователей вне обеих иерархий, церковной и государственной, в тот момент, когда их элиты вступали в мучительную борьбу между собой. Не признавая таинств брака, крещения, исповеди и рукоположения, а взамен погружая всю жизнь общины в единую тайну, Данила освобождал своих последователей от множества духовных и светских зависимостей. *Обещая прямое* общение с Богом без посредства книг, законов и институтов, Данила переводил культурное творчество из политики в мистику, из церковно-государственного строительства в психологию экстатического переживания. Разрушая своей заповедью семью и перенося сексуальную энергию в общину, он открывал неограниченное пространство для экспериментов в самой закрытой области культуры.

Традиция считала Данилу учеником старца Капитона, крайнего аскета и одного из ранних расколоучителей[1]. Скупые сведения о нем и его последователях, которых звали в его честь 'капитонами', восходят к 1620-м годам. 'Капитоны' селились в лесах по вологодским и среднерусским рекам маленькими общинами по 20—30 человек. Они не признавали священников и сами служили в избах своему Богу. До нас дошли сведения об их необычайно жестоких постах и тяжелых веригах. В середине 1660-х годов пустынники под Костромой уже верили: «с нами де Христос с небеси сходя беседует». С ними связывают первые самосожжения, их считали зачинщиками Соловецкого восстания 1674 года и стрелецкого восстания в Москве в 1682 году. С другой стороны, 'капитоны' подвергались преследованиям за нечто такое, что донос 1639 года квалифицировал как «неистовство». Как писал в *Послании верным об Антихристе* (1669 год) староверческий дьякон Федор: «многая блядущих лживая и нечестивая учения [...] Гадко и слышати нам»[2]. По-видимому, в последней четверти 17 века,

[1] О старце Капитоне см.: С. Зеньковский *Русское старообрядчество. Духовные движения семнадцатого века*. München: Wilhelm Fink Verlag, 1970, 144—156; В. С. Румянцева. *Народное антицерковное движение в России*. Москва: Наука, 1986, 66—81.

[2] Румянцева *Народное антицерковное движение в России*, 201.

и именно в связи с учением Капитона, складывается новая для России культурная конструкция, соединяющая религиозную, политическую и сексуальную девиантность в одно неприглядное целое.

Историки не сомневаются в том, что Капитон начал свою деятельность до реформ Никона. Данила Филиппович создал общину, как полагают, в 1645[1]. По времени его проповедь почти совпала с более бурной деятельностью Никона, немного ее опережая. Исправления священных книг и обрядов Никоном в соответствии с современными ему греческими образцами были первым этапом строительства теократической утопии[2]. Кризис начался с активизации деятельности Московского печатного двора и исправления для печати священных книг специально. Противники Никона, самым известным среди которых стал протопоп Аввакум, отделились от возглавляемой им иерархии, начав раскол русской православной церкви. Реакция на Гутенбергову революцию, русский раскол был характерным феноменом Нового времени. Общество менялось, пытаясь справиться с рождающейся в нем новой культурой; церковь и государство вынуждены были меняться вместе с ним. Разные версии реальности соответствовали разным программам перемен. Отвергнув любые изменения текстов и любые контакты с государством, раскольники уходили в культурное подполье. В течение трех столетий они продолжали жить в мире, сознательно очищенном от политических и значительной части культурных институтов.

Исторический кризис, выразителями которого в равной степени стали Данила, Никон и Аввакум, перешел в государственные реформы Петра I. Если в первой трети 17 века разбросанные общины капитоновцев распространялись по центральным русским уездам, то к концу его «раскол» доминировал по окраинным областям России, и *особенно в Поморье, среди казаков Дона, Средней и Нижней Волги*, на Украине и в Сибири. Монастыри и скиты, «корабли» и «полки» раскольников поддерживали между собой связи благодаря странствующим монахам и юродивым, среди которых были и влиятельные фигуры. Отлученные соборами 1666—1667 годов, расколоучителя в свою очередь объявили антихристом сначала патриарха, а потом и царя. Некоторые организовывали сопротивление. Другие сжигали дома и себя, чтобы не попасть под власть антихриста. Третьи продолжали жить в обществе, имитируя православное благочестие и скрывая свою подлинную веру. Четвертые надеялись убедить в своей правоте царя, страну и мир. Все они ждали Царствия Божия; многие верили, что Конец Света уже произошел; иногда желанный Конец виделся результатом сознательных и даже организованных усилий.

---

[1] Реутский (*Люди божьи и скопцы*, 85) считал Данилу мифической личностью, но большинство историков 19 века соглашались с его историческим существованием; обзор см.: К. Кутепов. *Секты хлыстов и скопцов*. Казань: типография императорского университета, 1882, 41.

[2] Антон Карташев, бывший министр исповеданий Временного правительства, характеризовал патриаршество Никона как имевшее катастрофические последствия (см. его *Очерки по истории русской церкви*. Париж: YMCA-Press, 1959, *2*, 148). Противоположную оценку см., напр.: М. В. Зызыкин. *Патриарх Никон. Его государственные и канонические идеи*. Варшава, 1931, *1*; 1934, *2*

Впервые слово «раскольники» было употреблено ростовским митрополитом Ионой в 1652 году[1]. Церковь и власть одинаково употребляли этот термин по отношению к последователям Аввакума и Капитона, хотя первые и вторые очевидно не причисляли себя к одному движению. Скорее наоборот, различия между ними, с самого начала большие, потом увеличивались все более. Аввакум бранно отзывался о «лжехристах», а 'капитоны' хоть и крестились двумя пальцами, но не признавали никаких попов и творимых ими обрядов, ни старых ни новых. Отдельные общины столетиями пребывали в духовном поиске, не стесненном цензурой и иерархией; другие же, напротив, застыли в своем поклонении утерянным формам московской и византийской жизни, как они ее понимали.

Согласно выводу историка, «староверие было глубоко консервативным движением, которое парадоксальным образом стало движущим и даже революционным фактором русской жизни»[2]. До того, как стать вождем крестьянской войны, Степан Разин совершал паломничества в раскольничий Соловецкий монастырь. Крупнейший знаток этих вопросов в русской историографии, Афанасий Щапов даже возводил казачьи рады к раскольничьим (точнее, хлыстовским) радениям[3]. Одно время часть донских раскольников приняла эсхатологическое учение Кузьмы по прозвищу Косой; в 1686 году у него было 2 тысячи последователей. По мнению историка, Кузьма Косой отличался «полной свободой верований и разнузданностью жизни». Он пророчил Конец Света, учил, что «мы, по созданию Божию, все братья», и предлагал новые толкования библейских текстов[4]. Пытанный огнем, Кузьма перед смертью признался, что расколу своему научился в Соловецком монастыре. Видя себя Мессией, он собирался идти с казаками на Москву, чтобы внедрять там свою веру силой; Конец Света объяснялся им как «скончание неверным».

Царь Федор Алексеевич пытался провести церковную реформу как «широкую, почти революционную перестройку системы русской иерархии»[5]. Одной из немногих реализованных частей этого плана явилась казнь Аввакума и троих его сподвижников, которые были сожжены в 1682 году. За этим последовала смерть царя Федора. В этот день в Москве начался стрелецкий бунт, организованный боярами и монахами, придерживавшимися «старой веры». Примерно в одно время возникли крупные раскольничьи сообщества, не признававшие общения с государством и его церковью, не молившиеся за царя и не имевшие священников,— так называемые беспоповские согласия: радикальное филипповское согласие, основанное беглым

[1] Румянцева. *Народное антицерковное движение*, 3.

[2] Paul Avrich. *Russian Rebells*. London: Allen Lane Penguin, 1973, 143.

[3] А. Щапов. Земство и раскол — *Сочинения*, Санкт-Петербург: изд-е М. В. Пирожкова, 1908, *1*, 466. О Щапове как учителе русского народничества см.: А. Эткинд. Из Бездны: Афанасий Щапов и его читатели, в печати.

[4] В. Г. Дружинин. *Раскол на Дону в конце 17-го века*. Санкт-Петербург, 1912, 99, 272; Клибанов. *Народная социальная утопия в России. Период феодализма*, 117—119.

[5] Зеньковский *Русское старообрядчество*, 401

стрельцом и проповедовавшее самосожжение как средство спасения от государства-антихриста; более умеренное даниловское согласие, в котором появятся Выгорецкий монастырь и *Поморские ответы*; и федосеевское согласие, начавшее с общности имуществ и безбрачия, но вскоре превратившееся в ассоциацию крупных купцов, известных «развратом» и, с другой стороны, необычайной экономической эффективностью. Объединявшее всех их учение о государстве-антихристе создавало уникальную идеологическую среду. Конец Света уже произошел, и светская власть пока, в ожидании Суда, принадлежит антихристу. Верившие в это люди объединяли свои усилия в акте последнего сопротивления, который длился столетиями.

С редкой последовательностью уклоняясь от всяких отношений с властью, старообрядцы-беспоповцы сумели создать устойчивые, экономически эффективные городские общины, ставшие первыми независимыми субъектами российского рынка. Капитализм развивался здесь в своеобразных условиях, которые соединяли инициативу харизматических руководителей общины с полным подчинением индивидуальных производителей. Владелец собственности оказывался духовным руководителем и социальным лидером. Когда главным или единственным конкурентом было враждебное и неэффективное государство, религиозные факторы играли экономическую роль, обеспечивая целостность хозяйственных субъектов, перераспределяя доходы в пользу лидеров, формулируя экономические проблемы на доктринальном языке, замыкая конфликты внутри общины. В особенных условиях России социально-экономическая архаика играла парадоксальную роль в модернизации общества. Но эта роль менялась и с определенного момента стала невозможной.

Успешно разрешив проблемы власти и собственности, беспоповские общины с той же решительностью пытались справиться с проблемой сексуальности. Начиная с конца 17 века догматические дискуссии старообрядцев вновь и вновь обсуждали способы регуляции общения полов в своих общинах. Церковный брак не освобождал секс от греховности, потому что все акты церкви потеряли свою легитимность. В отсутствие священства община тщетно пыталась регулировать новые формы связи, которые стали практиковаться с ее санкции или в отсутствие таковой.

Тезисом в вековой дискуссии был полный аскетизм. Безбрачие входило в кодекс поведения множества хилиастических общин в раннехристианской и средневековой Европе. В царстве антихриста жениться не следовало сразу по нескольким причинам: потому, что нарушался спасительный в Последние дни идеал чистоты; потому, что в отсутствие священства правильные браки некому было освящать; и потому, что в результате лишь рождались новые слуги антихристу. В начале 18 века все беспоповские согласия призывали своих членов к полной абстиненции. С монашеского аскетизма начались и скиты на Выге. Постепенно, однако, рядом с мужскими скитами возникали женские, и вскоре лидеру поморского согласия, знаменитому Андрею Денисову, пришлось оправдывать существование семейного сожительства.

Церковь стала обвинять раскол в разврате. Мирясь с реальностью, учителя раскола пытались регламентировать неосвященные браки, ставя их под контроль общины и ее лидеров и вводя разные наказания за «блуд». Некоторые раскольники стали признавать браки, заключенные в церкви; другие выработали для этой цели самодеятельный ритуал. В раскольничьей среде появилась интересная идея, формулировавшаяся словами «брак хуже блуда»: в браке человек грешит и не кается, а соблудивший кается и тем самым спасает свою душу. Раскаяние имеет самостоятельную ценность; те же, кто состоят в браке, лишены ее, хотя грешат так же, как другие. Таинство брака заменялось таинством покаяния; физическую чистоту могли заменить исповедь, в некоторых случаях публичная, и наказания — пост, тысячные поклоны, финансовые пожертвования общине и т. д.

Нагнетая социальное беспокойство, раскол поднимал температуру культурной жизни. В конце 17 и в 18 веке умножается раскольничья литература; старообрядцы имели свои типографии и книжные лавки. Несмотря на видимую распыленность по разным согласиям и по огромной территории, сообщества были связаны между собой. Как замечал свидетель, «переходы из одной секты в другую совершались постоянно, иногда по нескольку раз»[1]. Регентша, царевна Софья, издала указ, которым запрещалось само существование религиозного инакомыслия в России. За выдачу раскольников назначалась денежная премия; пойманных предписывалось пытать на дыбе, раскаявшихся отправлять в тюрьму, нераскаявшихся сжигать. В ответ инакомыслящие стали проповедовать самоубийство, способы которого включали «пощение до смерти», самоуморение в ямах и самосожжение. По формуле Ключевского, которая была бы достойна Фуко, «тысячи совращенных жгли себя ради спасения своих душ, а церковные пастыри ради того же жгли проповедников самосожжения»[2]. До конца 17 столетия покончило с собой больше 20 тысяч человек. Самосожжения продолжались вплоть до начала 19 века, а коллективные самоубийства раскольников другими способами документированы и в 20-м. Более умеренные бежали в Керженские и Поморские леса, в донские и сибирские степи, в Турцию и Австрию. Последующие царствования были озабочены отношениями с этой необычной для России диаспорой. Доминировавшей идеей было приглашать раскольников вернуться в страну, не снижая уровня религиозных преследований.

В 1716 году указом Петра все раскольники обязывались к регистрации и к уплате двойных налогов; уклонившимся грозила пожизненная каторга. В *Духовном регламенте* епархиям предписывалось собирать сведения о числе раскольников, а господ, укрывающих у себя раскольников, следовало предавать анафеме. Раскольники были ограничены в правах, им запрещалось занимать начальствующие

[1] А. Вескинский. Филипповская старообрядческая часовня в Москве — *Православное обозрение*, 1864, январь, 83.

[2] В. О. Ключевский *Русская история*. Москва: Мысль, 1993. 2, 446.

должности, раскольники не допускались в свидетели по делам православных[1]. Потом был введен особый налог на ношение бороды, и старообрядцы обязывались носить поверх одежды особый медальон, знак низшего статуса. В 1723 году было предписано давать воинские команды для сыска и взятия раскольников. Политика Петра была направлена на изоляцию раскольников от остального населения и их уничтожение, примерно соответствуя стратегии борьбы с религиозными меньшинствами в позднесредневековой Европе. На осуществление этой программы правительство тратило больше, чем получало от двойных налогов с раскольников[2]. Трудно было и определить политику в отношении рекрутирования раскольников: государство нуждалось в рекрутах, но призывать их на общих основаниях значило признать их равноправие. Лишь в 1765 году раскольники были приравнены по отбыванию рекрутской повинности с православными, в 1782 были освобождены от двойных податей[3]. С 1785 раскольники могли быть избираемы в общественные службы; тогда же была образована единоверческая церковь, с помощью которой правительство надеялось обеспечить воссоединение русской церкви[4].

Внедряя Просвещение силой, Петр вызвал насильственное же сопротивление. «Учение о Петре, как антихристе, было общим ответом народа на его реформы», — обобщал популистски настроенный историк[5]. С тех пор и надолго вперед апокалиптическое преображение мира мыслилось как возвращение к допетровским временам. Инаковерие русских продолжало составлять политическую проблему в течение всего имперского периода. «Правительство никогда сект раскольнических законным актом не признавало и не признает, а токмо терпит оные», — формулировал в середине 19 века историограф Министерства внутренних дел[6]. Особые, так и не решенные проблемы возникали в связи с уклонением некоторых сект от военной службы. Другие группы раскола, наоборот, предоставляли режиму незаменимую поддержку в военной и экономической областях. После убийства Александра II стало известно, что его личная охрана состояла из казаков-старообрядцев; вряд ли, впрочем, они все еще считали царя антихристом.

Универсальный конфликт христианства и язычества принял разные формы на Западе и в России. В Европе язычество потеряло религиозный статус, но сохранило свое культурное значение, став ре-

---

[1] Н. Варадинов. *История Министерства внутренних дел*, кн. *8. История распоряжений по расколу*. Санкт-Петербург, 1863, 13—15.

[2] П. С. Смирнов. Правовое положение раскола при императрице Анне Иоанновне — *Христианское чтение*, 1906, январь, 116—117; Robert Crummy. *The Old Believers and the World of Antichrist*. Madison: University of Wisconsin Press, 1970, 82.

[3] Варадинов. *История Министерства внутренних дел*, *8*, 33—35.

[4] Там же, 47; см. также: Pia Pera. The Secret Committee on the Old Believers: Moving away from Catherine II's Policy of Religious Toleration — *Russia in the Age of Enlightenment*. London. Macmillan, 1990, 223.

[5] В. Фармаковский. О противогосударственном элементе в расколе — *Отечественные записки*, 1866, *23*, 515.

[6] Варадинов. *История Министерства внутренних дел*, *8*, 197

зервуаром для внехристианских символов Просвещения. В России оно, напротив, сохранило свое религиозное значение, но потеряло культурный статус, оказавшись оттесненным за пределы культуры и порождая разного рода низовые анти-религии[1]. Российское государство, пытавшееся отождествить себя с религией и культурой, либо боролось со всеми формами анти-культуры как с преступлениями, либо игнорировало их существование. Церковь Дмитрия Ростовского и Филарета Дроздова, Феофана Прокоповича и Победоносцева, и вера Капитона и Аввакума, Селиванова и Распутина — существовали в параллельных, лишь изредка пересекавшихся мирах. Культурная церковь и народная религия ограничивались смутными подозрениями в существовании друг друга, конструируя Другого как анти-культуру и анти-религию, царство антихриста и беснований.

СТАТИСТИЧЕСКОЕ

'Раскол' с трудом поддавался описанию в религиозных и, тем более, в политико-правовых терминах. В официальной переписке 18 века это слово употребляется по отношению к любым *видам религиозного инакомыслия*, включая, например, скопчество[2]. За словом стояла сложная, мозаичная реальность. Немедленно после своего образования 'раскол' стал дробиться на множество различных 'согласий', 'толков' и 'сект'. Под всем этим понималась совокупность трудно различимых между собой проявлений религиозного инаковерия, противостоящих как православной церкви, так и западным конфессиям. Изучение меняющегося значения этих понятий было бы полезным упражнением в области археологии знания; здесь мы можем очертить лишь те контуры, которые необходимы для восприятия дальнейшего материала.

Всякая конфессиональная группа именно себя полагает носителем церковной истины, а других считает еретиками, сектантами или, в русской терминологии, раскольниками. Слово 'раскол' употреблялось деятелями православной церкви для собирательного обозначения всей совокупности конфессиональных групп русского народа, 'отколовшихся' от этой церкви и не связанных с нею церковным общением. Сами 'раскольники' никогда не считали себя таковыми. Тем не менее слово *'раскол' вполне укрепилось* как в миссионерской, так и в этнографической литературе. Согласно дальнейшей классификации, 'раскол' подразделяется на старообрядчество и сектантство. К старообрядцам относили потомков тех православных,

---

[1] В. М. Живов. История русского права как лингво-семиотическая проблема — *Semiotics and the History of Culture*. Columbus: Slavica, 1988, 48.

[2] Арестованного в 1775 году основателя скопчества Кондратия Селиванова в полицейском рапорте именовали «раскольником» П. Мельников. Правительственные распоряжения, выписки и записки о скопцах до 1826 года. Материалы для истории хлыстовской и скопческой ересей. Отдел третий — *Чтения в Императорском обществе истории и древностей Российских*, 1872, 3, отд. 5, 40.

которые в 17 веке не согласились с реформами Никона. Сектантство, в частности хлыстовство, в России документировано с дониконовских времен; но в целом ему можно дать только отрицательное определение. Сектантами считали религиозных русских, не принадлежавших ни к православной церкви, ни к старообрядчеству, ни к существовавшим в России иноверческим конфессиям.

Бюрократии светская и духовная равно стремились слить этнические, религиозные и политические классификации, и лишь абсолютная невозможность сделать это заставляла считаться с реальностью. Действительно, многие из русских не были православными, и эта аномалия оказывалась еще более значимой, чем другая, тоже имевшая множество последствий, — что часть граждан Империи были нерусскими. Единственное, что объединяло 'раскольников' между собой, противопоставляя остальным, — то, что они не были православными, оставаясь русскими. Все в более явной форме раскол стали определять в этих смешанных религиозно-этнических терминах. Раскол нарушал линейность имперской политики, которую оказывалось невозможным сформулировать в понятных терминах бинарной оппозиции: православные русские против инаковерующих иностранцев.

Ни сектантство, ни старообрядчество не были внутренне однородными явлениями. Среди обоих разделов классификации были единицы чрезвычайно радикальные, как самосожженцы в старообрядчестве и скопцы в сектантстве; и группы гораздо более умеренные, так что их отличие от православия имело обрядовый характер. Разные группы 'раскола' были не согласны друг с другом так же, как и с никонианским православием. Устойчивые различения внутри этого поля (как разделение старообрядцев на поповцев и беспоповцев) были связаны не с культовыми, а с организационными особенностями общин. В историческом контексте противопоставление старообрядцев и сектантов друг другу бесперспективно; внутри них были значительные группы, тяготевшие друг к другу и различимые только в путаных и не раз менявшихся официальных классификациях.

В миссионерской литературе, русские секты принято было делить на две категории: мистические и рационалистические. К категории мистических сект относили хлыстов, скопцов, бегунов и более мелкие общины, как правило являвшиеся местными модификациями хлыстовства: шелапутов, прыгунов, русских мормонов, чемреков и *другие. От мистических сект были малоотличимы некоторые из* старообрядческих толков, в частности большие поволжские общины Спасова согласия. Впрочем, с ними же обычно связывали нехристианские секты, в частности жидовствующих и субботников[1]. С другой стороны, к категории рационалистических сект относили молокан,

[1] Эти древние русские общины к концу 19 века подверглись заметному вырождению, но продолжали существовать. Их члены переходили в другие секты и общались с интеллигенцией; к примеру, известный Тимофей Бондарев был обрезан как жидовствующий, а впоследствии стал крестьянским писателем и другом Льва Толстого. О состоянии общин жидовствующих в начале 20 века см.: С. Д. Бондарь. *Секты хлыстов, шелапутов, духовных христиан, Старый и Новый Израиль, субботников и иудействующих.* Петроград: типография В. Д. Смирнова. 1916.

духоборов, штундистов, баптистов, пашковцев и т.д. За этой классификацией стояла определенная, хотя и не всегда эксплицитная теория. 'Рационалистическими' именовались те секты, в которых предполагалось западное, и прежде всего протестантское, влияние. 'Мистическими' назывались секты более оригинальные и почвенные. Иноземных источников их культов с определенностью установить не удавалось (а когда исследователь задавался такой целью, то ему приходилось привлекать восточные влияния — мусульманские или даже буддистские). Понятно, что так называемые мистические секты более других отвечали националистическим и народническим настроениям.

Названия сект — их уместно называть *сектонимами* — чаще давались внешними и враждебными наблюдателями и несли оскорбительные коннотации. В этом качестве они отвергались самими сектантами. Впрочем, и слова 'сектант' или 'раскольник' ими не употреблялись. Сама проблема является универсальной: профессиональные обозначения реальностей народной культуры по своему происхождению принадлежат официальной культуре, и даже собственно дискурсу власти. Народная культура не вырабатывает самообозначений, либо считая свой мир универсальным, либо же, позднее, конспирируя его от внешней угрозы. Исследователи вынуждены пользоваться терминами и классификациями, которые несут в себе идеологическую нагрузку, часто враждебную к предмету исследования. Распространенным сектонимом 'хлыст' пользовались только миссионеры и их читатели, но не сами носители веры. Сами сектанты возводили название своей религии к имени Бога. Они называли себя 'христами', или еще 'божьими людьми', а слово 'хлысты' считали оскорбительным, видя в его происхождении издевательство и нечестную языковую игру: превращая 'христов' в 'хлыстов', враги намекали на роль бичеваний в их культе, которую сами верующие тоже отрицали. Чиновник МВД и известный писатель Павел Мельников полагал, что название 'хлыстовщина' было изобретено «некоторыми духовными лицами, считавшими неприличным при названии секты употреблять священное имя Спасителя»[1]. Более нейтральные наблюдатели для обозначения хлыстовства предпочитали пользоваться более нейтральными терминами, как 'духовное христианство' или даже 'христоверие'. Такого рода категории, однако, совсем размывали значение феномена; духовными христианами называли также молокан, духоборов и даже толстовцев.

Количественные оценки численности 'раскола' сходились в признании значительной его роли в народной жизни. Социалист Петрашевский на следствии в 1849 году называл численность 'раскола' в 7 миллионов[2]. «У нас раскол, несмотря на все правительственные преследования, сохранился почти у половины населения», — писал

[1] П. Мельников (Печерский). Тайные секты — *Полное собрание сочинений*. Санкт-Петербург— Москва: товарищество М. О. Вольф, 1898, 14, 281.

[2] *Дело петрашевцев* Москва-Ленинград изд-во АН СССР, 1937, *1*, 43.

Огарев в 1867[1]. Примерно то же читаем в *Кому на Руси жить хорошо?* Некрасова. Типический священник говорит:

В моем приходе числится
Живущих в православии
Две трети прихожан.
А есть такие волости,
Где сплошь почти раскольники,
Так как тут быть попу?[2]

По оценкам Министерства внутренних дел, которые само оно считало заниженными, в середине 1820-х в России было около миллиона раскольников[3]. При этом специальная экспедиция, направленная в начале 1850-х в Ярославскую губернию, обнаружила в 37 раз больше раскольников, чем числилось по официальным сведениям. По данным этой экспедиции, до трети населения Ярославской губернии являлось сектантами; в некоторых документах указывалось, что «целая половина губернии тайно или явно принадлежала к расколу»[4]. Участвовавший в экспедиции Иван Аксаков, впоследствии известный славянофил, утверждал, что раскольников было три четверти. При этом Аксаков полагал, что самые богатые купцы принадлежат к раскольническим толкам и на нужды раскола жертвуют «огромные суммы»[5]. По официальной статистике, во многих губерниях раскол оказывался более распространен между женщинами, что объяснялось гендерными стереотипами: «женщины впечатлительнее и восприимчивее, более поддаются постороннему влиянию [...] быть может, уступают мужчинам и в интеллектуальном отношении», — полагали министерские чиновники[6]. В 1862 году Министерство внутренних дел подсчитало, что сектантов и раскольников в России несколько больше 8 миллионов; в эту оценку не вошла распространенная в Поволжье и близкая к хлыстам община Спасова согласия, которая одна насчитывала 2 миллиона человек. Мельников говорил о «десятке миллионов русских людей» — приверженцев раскола, и еще «не одной сотне тысяч народа» за границей от Пруссии до Египта; это была одна шестая часть всего населения, числившегося православными[7]. Более осторожную оценку давал игумен Павел, перешедший в православие из старообрядчества и ставший церковным специалистом по расколу. Он объяснял, что министерские чиновники считали признаками раскола любые проявления народного православия, как, например, Иисусову молитву и восьмиконечный крест, а также записывали в раскол всех

[1] Н. П. Огарев. *Избранные социально-политические и философские произведения*. М. : ГИХЛ, 1952, 773.

[2] Н. А. Некрасов. *Полное собрание сочинений*. Ленинград: Наука, 1982, *5*, 23.

[3] Варадинов. *История Министерства внутренних дел*, *8*, 179.

[4] Там же, 528; А. Розов. Странники или бегуны в русском расколе — *Вестник Европы*, 1872, ноябрь, 260.

[5] И. С. Аксаков. Краткая записка о странниках или бегунах — *Русский архив*, 1866, *4*, 642.

[6] Варадинов. *История Министерства внутренних дел*, *8*, 182.

[7] П. Мельников-Печерский. Письма о расколе — *Собрание сочинений*. Москва: Правда, 1963, *6*, 195.

не ходивших на исповедь; то и другое вело к преувеличениям числа раскольников. По мнению отца Павла, количество раскольников в Империи составляло 3 миллиона[1]. Как всегда, за расхождением цифр стоит содержательная проблема. Собственно народные и, соответственно, массовые версии христианства могли быть равно далеки от старообрядчества и официальной церкви, которые столетиями конкурировали за их ассимиляцию.

Если в одних случаях влияние сект и толков по политическим и религиозным соображениям преуменьшалось, то в других случаях оно по тем же причинам преувеличивалось. «Новый, народившийся культ [...] становится огромной силой, угрожая подавить старый», — писал в 1881 году Алексей Пругавин, и это «новая эпоха, новая эра» в жизни народа[2]. Иосиф Юзов (Каблиц) в книге под любопытным названием *Русские диссиденты. Староверы и духовные христиане* оценил общую численность раскола в 13—14 млн. человек[3]. В 1882 году народник Я. В. Абрамов в *Отечественных записках* оценивал численность сектантов и раскольников в 15 миллионов[4]. По его мнению, «огромное большинство раскольников и сектантов стоит выше православного населения по своему нравственному развитию». В 1886 году сообщали, что «и крестьяне, и казаки целыми массами переходят в сектантство»[5]. В свете рассуждений о «русской душе» эти оценки претерпевали дальнейшие изменения. Датский литератор Георг Брандес, читавший лекции в России в 1887, увидел суть русской души в сочетании мистицизма, характерного для всех славян, с реализмом, который он считал особенностью русских. Со слов своих информаторов Брандес насчитал в России 15 миллионов сектантов, принадлежавших к 60 «разным религиозным и моральным системам»[6]. Консервативно настроенный Гиляров-Платонов писал в 1883, что «некоторые смельчаки» оценивали численность религиозных диссидентов в 20 млн. человек, что почтенному публицисту представлялось «положительным вздором»[7].

По официальным данным духовных властей, общее число всех старообрядцев и сектантов в России в конце 19 века не превышало миллиона. Всеобщая перепись 1903 года определила численность сектантов и старообрядцев в России в 2.1 миллиона душ обоего пола, из которых хлыстов было ничтожно мало, всего 4.217 душ. По этому поводу известный исследователь русского раскола Алексей Пругавин писал в 1904 году: «Наша статистика раскола и сектантства, без всякого преувеличения, всегда была в самом жалком состоянии»[8].

---

[1] Павел, игумен. О числе раскольников в Российской империи — *Братское слово*, 1876, *3*, 213.

[2] А. Пругавин. Значение сектантства в русской народной жизни — *Русская мысль*, 1881, *1*, 348.

[3] И. Юзов. *Русские диссиденты. Староверы и духовные христиане*. Санкт-Петербург, 1881, 46.

[4] Я. В. Абрамов. К вопросу о веротерпимости — *Отечественные записки*, 1882, *1—2*.

[5] П. Уймович-Пономарев, Пономарев. Земледельческое братство как обычно-правовой институт сектантов — *Северный вестник*, 1886, *10*, 1.

[6] G. Brandes. *Impressions of Russia*. New York: T.Y.Crowell Co, 1966, 19.

[7] Н. П. Гиляров-Платонов. *Вопросы веры и церкви*. Москва: синодальная типография, 1905, *2*, 368.

[8] А. С. Пругавин. *Старообрядчество во второй половине XIX века. Очерки по новейшей теории раскола*. Москва, 1904, 8.

Переводя эти хаотические сведения в связный исторический нарратив, даже умеренные авторы не удерживались от крайних выводов:

> История русского православия представляет своеобразную картину сосуществования двух вер в верхах и низах: утонченного богословствования культурных верхов и почти не задетой историческим процессом ритуалистической и магической религии масс [...] Массы с конца 17-го века ушли в раскол, а позднее в сектантство[1].

По расчетам Милюкова, к 1900 году количество раскольников (старообрядцев и сектантов) приблизилось к 20 миллионам человек, а к 1917 — к 25 миллионам. Сектантов из них было до 6 млн.[2]. Владимир Бонч-Бруевич на 2-м съезде Российской социал-демократической партии в 1903 еще увеличивал оценки: двадцать миллионов старообрядцев всех согласий плюс шесть миллионов сектантов всех толков. При этом он оговаривал, что ему известны цифры еще более высокие — до 35 миллионов раскольников в общей сложности[3]. Фюлоп-Миллер оценивал количество сектантов (сюда он включал и старообрядцев) в России до революции в одну треть населения[4]. Какова бы ни была степень сомнения в этих впечатляющих цифрах, современные оценки остаются очень высокими. Александр Гершенкрон оценивал численность раскольников в начале 20 века в треть населения Российской империи, Роберт Крамми в 12—15 процентов населения[5].

Согласно большинству оценок, хлыстовство во второй половине 19 века было третьей верой русского населения России, уступая по своему распространению только церковному православию и старообрядчеству. «Хлысты в действительности составляют весьма обширную и притом совершенно самостоятельную секту», — писал в 1862 году Мельников[6]. В 1869 Барсов писал о хлыстах как самом распространенном, после старообрядчества, виде «религиозного разномыслия» в России[7]. Быстрое развитие их общин во многих губерниях признавали и церковные власти. Синод в отчете за 1898 писал:

> хлыстовщина привлекает православных верою в живых богов, легкостью общения с христами, возможностью самим стать пророками и получить духа... Если прибавить к этому большое искусство, хитрость и осторожность, с которою хлысты ведут свою пропаганду, то понятно будет, почему по местам случаи совращений достигают и довольно значительной цифры[8].

---

[1] П. Милюков. Традиционная религия и свободная мысль — *Современные записки*, 1928, *37*, 396.

[2] П. Милюков. *Очерки по истории русской культуры*. Париж: изд-во «Современные записки», 1931, *2*, 157.

[3] В. Бонч-Бруевич. Раскол и сектантство в России — *Избранные сочинения*, Москва, 1959, *1*, 175.

[4] Fuelop-Miller. *Mind and Face of Bolshevism*, 85.

[5] Gerschenkron. *Europe in the Russian Mirror*, 136; Crummy. *The Old Believers and the World of Antichrist*, XII.

[6] Мельников-Печерский. Письма о расколе, 226.

[7] Н. И. Барсов. *Исторические, критические и полемические опыты*. Санкт-Петербург, 1879, 103.

[8] Отчет Обер-прокурора св. Синода за 1898 год — цит. по: Пругавин. *Старообрядчество во второй половине XIX века*, 16. Обзоры церковной политики Победоносцева см.: Robert F. Byrnes. *Pobedonostsev: His Life and Thought*. Bloomington: University of Indiana Press, 1968; Gregory L. Freeze. *The Parish Clergy in Nineteenth-Century Russia: Crisis, Reform, Counter-Reform*. New Jersey: Princeton University Press, 1983.

Протоиерей Буткевич в 1910 утверждал не без паники: «В настоящее время хлыстовство охватило всю русскую землю»[1]. Пругавин затруднялся определить численность хлыстов; он писал, однако, что наблюдатели могут указать «целый ряд» уездов в разных губерниях России, в каждом из которых хлыстов «значительно более 4—5 тысяч человек»[2]. В том же году Бонч-Бруевич оценивал численность 'Старого Израиля', то есть традиционного хлыстовства, в полмиллиона человек[3].

Скопцы, в силу наносимых ими телесных повреждений, подлежали анатомической экспертизе. В архивах Министерства внутренних дел уже к 1870-м годам накопилось порядка 5 тысяч делопроизводств, содержавших подобные документы[4]. Идентификация других сектантов представляла собой методологическую проблему. В отличие от духоборов и молокан, хлысты не жили компактными поселениями; к тому же в разных местностях хлысты были известны под разными названиями (шелапуты, мормоны, богомолы, прыгуны и т. д.). В 1870—1910-х годах из хлыстовства выделялись и быстро развивались секты с новыми названиями (катасоновцы, дурмановцы, воздыханцы, малеванцы и т. д.), удерживавшие большее или меньшее сходство с хлыстовством. Например, так называемых 'перфиловцев' в 1880-х годах было 25 тысяч; они практиковали экстатические ритуалы со свальным грехом и пророчествами, распространялись по югу России от Тамбова до Астрахани, разделялись на 'округа', руководимые 'апостолами', и поклонялись одному лидеру, равному Христу[5]. Многие мистические секты, давно известные под другими названиями (скопцы, бегуны, немоляки, неплательщики и т. д.), тоже имеют довольно близкое отношение к хлыстам. Крупная и особым образом организованная община 'Новый Израиль' насчитывала около ста тысяч человек; на ее съезде в Таганроге в 1906 году присутствовали представители двухсот местных организаций из разных губерний от Калуги до Закавказья и казацких областей[6]. По более умеренным подсчетам, количество хлыстов самого традиционного толка в начале века было около 100 тысяч человек; они жили рассеянно или компактными поселениями на территории 30 губерний, от Петербургской до Таврической[7]. Французский этнограф в 1906 по косвенным данным оценивал численность хлыстов в 175 тысяч[8]. По сведениям молоканских кругов, в 1910 году в России был 1 миллион 130 тысяч

[1] Т. И. Буткевич. *Обзор русских сект и их толков.* Харьков, 1910, 56.

[2] Пругавин. *Старообрядчество во второй половине XIX века*, 17.

[3] В. Д. Бонч-Бруевич. Новый Израиль — *Современный мир*, 1910, *9*, 2-й отдел, 13; то же в: *Материалы к истории русского сектантства и старообрядчества, 4.* Под ред. В. Д. Бонч-Бруевича. Санкт-Петербург, 1910, XLI.

[4] *Е. Пеликан. Судебно-медицинские исследования скопчества и исторические сведения о нем.* Санкт-Петербург: печатня В. И. Головина, 1872.

[5] Бондарь. *Секты хлыстов...*, 25.

[6] Бонч-Бруевич. Новый Израиль, 13.

[7] А. И. Клибанов. *История религиозного сектантства в России.* Москва: Наука, 1965, 84.

[8] J.-B. Severac. *La secte russe des Homme-de-Dieu.* These de Doctorat Paris: Cornely, 1906, 8—11, 122.

сектантов, большинство из которых принадлежало к «духовным христианам» — категории, трудно расшифровываемой[1].

Статистика эта столь противоречива по нескольким причинам. Каждая из оценок по-своему отражала политическую и религиозную ангажированность автора. Понятно, что церковь стремилась преуменьшить число сектантов, сведения полиции по этому вопросу часто были недостоверны, а этнографы сталкивались с нехваткой информации. К тому же, как мы видели, под собирательным понятием 'раскол' понимались не просто различные, но полярно противоположные явления. Когда подсчитываются явления, принадлежащие к определенной категории, ясно, что внутри этой категории они не вполне однородны; когда подводят сумму, об этом забывают. Итоговый результат зависит от того, какой субъективный образ держится в уме у того, кто оперирует с суммарными цифрами, и кого из подсчитываемых единиц на самом деле представляет этот гештальт. В данном случае понимание русских реальностей определяющим образом зависело от того, какой виделась масса людей, стоявшая за миллионными цифрами 'раскола': в целом похожей на консервативных и в большинстве своем лояльных старообрядцев; похожей на аскетичных, хозяйственных, рационально мыслящих сектантов типа духоборов или молокан; или, тоже в целом, похожей на радикальных сектантов типа хлыстов и скопцов, склонных к самым крайним экспериментам над телом, собственностью и семьей. Такого рода обобщение представляло собой ответственную процедуру, из которой следовали выводы политического и даже полицейского характера, всецело зависевшие от качества классификационной сетки. Как заметил английский путешественник Уильям Диксон:

> Устанавливая одни правила для тех и других, правительство ставит старообрядцев на один уровень с хлыстами и скопцами: самых консервативных людей в России — с самыми революционными людьми в Европе[2].

РИТУАЛЬНОЕ

Итак, оценки численности русского раскола в конце 19 и начале 20 веков варьировали от одного до 30 миллионов; оценки численности хлыстовства — от ста тысяч до «охвата всей русской земли». Сама возможность такого разброса зависела, конечно, от конспиративного характера некоторых групп раскола. В своей 10-й заповеди Данила Филиппович требовал: «Веру свою содержите в тайне и никому, ниже отцу родному, ниже отцу духовному, не объявляйте». Но хлысты дали этой заповеди особенную интерпретацию. Они не только сохраняли тайну собственного ритуала, но и аккуратно ходили в православную

[1] *Духовный христианин*, 1911, *1*, 52.

[2] W. H. Dixon. *Free Russia*. New York: Harper, 1870, 152.

церковь, соблюдая многие обряды и демонстрируя редкое благочестие. Знаток сектантства Н. И. Барсов писал об этом в 1869 году: «хлысты в глазах мира являются добрыми христианами — посещают церковь, исповедуются и причащаются и вообще бывают, по-видимому, лучшими прихожанами православных церквей, в душе презирая Церковь, ее таинства и обряды»[1]. Еще через 35 лет об этом же писал Пругавин: «Обыкновенно хлыст первым приходит в церковь, последним уходит оттуда; он молится горячее, чем настоящий православный»[2]. На вопрос статистика «хлыст непременно ответит, что он — православный из православных»[3].

Секретный характер секты хлыстов придавал особо таинственную атмосферу всему, что с ней было связано или казалось таковым. Правительство отвечало сходным образом, учреждая для борьбы с расколом и сектантством Секретные комитеты и принимая решения, не подлежавшие разглашению среди тех, для кого они были предназначены. Все это обостряло обоюдную подозрительность и, вероятно, имело значение в формировании конспиративной политической культуры, сыгравшей зловещую роль в российской истории двух последних столетий. С точки зрения светских и духовных властей, хлыстовство играло с ними в прятки самым опасным образом. Притворяясь православными с помощью способов, которые делали их изобличение почти невозможным делом, хлысты давали возможность подозревать в хлыстовстве, по сути дела, всякого православного. Для полицейского государства, любое действие которого зависит от надежности проводимых им классификаций, такая ситуация нетерпима. Нет более опасного беспорядка, чем тот, который выглядит как порядок, но при этом известно, что часть его, неизвестно какая, на самом деле есть беспорядок. Сектантство подозревалось в намеренном притворстве и вредительстве, в чем-то вроде злонамеренной порчи классификационных схем.

Трудно, однако, поверить, что тысячи людей регулярно занимались определенной религиозной практикой — и занимались ею истово, «горячее, чем настоящий православный» — исключительно из притворства и конспирации. По формулировке Бориса Успенского, для конфессиональной ситуации на Древней Руси было свойственно двоеверие, особым способом организованное «сосуществование христианского и нехристианского поведения»[4]. 'Нечистое' поведение не осознавалось как грех, если только оно совершалось в соответствующем 'нечистом' месте, как, например, баня. Выбор той или иной из

---

[1] Н. И. Барсов. Русский простонародный мистицизм — *Христианское чтение*, 1869, *9*, 443.

[2] Пругавин. *Старообрядчество во второй половине XIX века*, 15.

[3] А. С. Пругавин. *Бунт против природы (о хлыстах и хлыстовщине)*. Москва: Задруга, 1917, *1*.

[4] Б. А. Успенский. К проблеме христианско-языческого синкретизма. *Вторичные моделирующие системы*. Тарту, 1979, 59; см. также: Б. А. Успенский. Царь и самозванец: самозванчество в России как культурно-исторический феномен — *Язык средневековой культуры* Москва: Наука, 1982, 201—235; применительно к сектам идея «двоеверия» впервые, видимо, появилась в: В. Кельсиев. Святорусские двоеверы — *Отечественные записки*, 1867, октябрь, *2*; продолжение: *Заря*, 1869, октябрь.

этих форм поведения (и, очевидно, верований) происходил, по модели Успенского, ситуационно: в церкви кощунством было вести себя не по-христиански; в других же, 'нечистых' или 'грешных' местах, наоборот, кощунственным было поступать и говорить так, как это пристало в церкви. Уклад жизни формировался как предсказуемое чередование 'правильного' и 'неправильного' поведения, которое закономерно следовало за сменой локальных ситуаций.

Применяя эту модель, можно представить себе, что для хлыста хождение в православную церковь было важной частью его религиозной жизни. Специфически хлыстовская культура потому и сумела так далеко отойти от православной, что хлысты, в отличие от старообрядцев, с православием не порывали. Вместо того, чтобы оказаться вынужденными по-своему воспроизводить церковные службы, таинства и иерархии, — задача, с которой безуспешно боролись, каждое на свой лад, все старообрядческие согласия, — мистические секты продолжали использовать готовые структуры православной церкви, лишь дополняя недостающее собственными учениями и ритуалами. Логические противоречия между ними, обсуждаемые синодальными миссионерами, вряд ли особенно беспокоили сектантов. Из православной догматики они отбирали те элементы, которые были им ближе или понятнее. Ясные ситуационные ключи надежно отличали друг от друга церковь и корабль, священника и пророка, литургию и радение.

Общины русских сектантов называли себя 'кораблями'. Очевиден изоляционистский характер такого представления о собственной жизни: корабль чужероден своей среде и для своих обитателей является единственным средством спасения от нее[1]. Главным отличительным признаком хлыстовства был ритуал религиозных собраний — 'радений' вместе с входящей в состав этого ритуала практикой 'кружений'. Все свидетельства, которые мы имеем о радениях, записаны профессионалами, людьми официальной культуры — миссионерами, следователями, этнографами. Чаще они писали со слов сектантов, иногда им удавалось самим присутствовать на радении. В 1809 калужский священник Иван Сергеев, перешедший в православие из хлыстовства, сообщал о своих бывших единоверцах:

> Препровождают они праздники свои в беспрестанном посолонь кружении, останавливается токмо их круг во время обеда. [...] И если посмотреть на сию их жаркую сцену, когда хорошо сладят, то представится совершенно как бы и подлинно плавающий по воздуху или в воде круг, колеблющийся и из-тиха поднимающийся, как бы единою машиною. Оный круг знаменует у них чан или «купель духовную» [...] Но сей чан у них не из чувственных досок, но из плотей человеческих состоит[2].

[1] Другую интерпретацию см.: М. Б. Плюханова. Народные представления о корабле в России 17-го века — *Semiotics and the History of Culture*. Columbus: Slavica, 1988, 187, 191.

[2] Леонид, архимандрит. Изъяснение раскола, именуемого христовщина или хлыстовщина — *Чтения в Императорском обществе истории и древностей Российских*, 1874, 3, 69—70.

Со временем радение стало описываться в психологических и медицинских терминах. В этом русская традиция сектоведения соответствовала европейским стандартам: в Европе серединой 19 века датируются первые попытки медикализации необычных явлений религиозной и сексуальной жизни[1]. Чиновник и сектовед Павел Мельников, писавший романы под псевдонимом Андрей Печерский, в одном из них рассказывал о радении как об истерическом припадке:

> На Марью Ивановну «накатило». Она была в восторге, в исступленье [...] Всем телом дрожа и сжимая грудь изо всей силы, диким, но торжественным каким-то голосом запела она [...] Глаза ее закрылись, всю ее дергало и корчило в судорогах. Покрытое потом лицо ее горело, белая пена клубилась на раскрытых, трепетавших губах. Несколько минут продолжался такой припадок, и в это время никто [...] не потревожился — и корчи и судороги они считали за действие святого духа, внезапно озарившего пророчицу[2].

Иначе описывал кружения видевший их в начале века у сектантов 'Старого Израиля', считавшегося одной из традиционных общин, Владимир Бонч-Бруевич; с его хлыстовскими симпатиями нам еще предстоит познакомиться подробно:

> не имея в себе ровно ничего отталкивающего, эти священные пляски, сопровождающиеся несколько приподнятым настроением, бывают нередко весьма изящны, одушевленны, красивы, полны внутреннего огня и стремления[3].

Посмотрим еще на сцену радения, как она была увидена правительственным чиновником, не особенно заинтересованным ни в компрометации сектантства, ни в его прославлении. Автор с очевидностью стремился быть беспристрастным свидетелем, и результат его стилистических усилий напомнит описание церковного причастия в *Воскресении* Льва Толстого, классический пример остранения как литературного приема. Речь идет о 1911—1912 годах:

> В бытность свою в г. Боброве, Воронежской губ., я присутствовал на собрании «грачевцев» в слободе Азовке. Во время собрания все стояли. После пения церковных молитв [...], присутствующие стали петь церковные песни. В это время на одну из женщин сошел «Дух» и она долго прохаживалась по комнате, размахивая руками в такт пения. Нередко она подходила к кому-либо из стоявших, кланялась в ноги и целовала в уста. Среди пения по временам раздавалось сильное общее дышание, напоминавшее собою шипение паровоза. При этом некоторые из присутствующих «трепетали плотию», то есть судорожно подергивали телом. По окончании песни одна из женщин вышла на середину и начала говорить что-то несвязное, какие-то непонятные слова, причем одною рукою описывала круг в воздухе. Она говорила: Арчил... тир... тур... фир... кари... тира... тири... и т. п. Ей отвечал на таком же тарабар-

[1] Michel Foucault. *The History of Sexuality*. Vol. I. *An Introduction*. New York: Vintage Books, 1990, 118.

[2] П. Мельников-Печерский. *На горах*. Москва: Художественная литература, 1979, *2*, 18.

[3] *Материалы к истории русского сектантства и старообрядчества*, *4*, 204.

ском наречии один из участвовавших на собрании мужчин. Разговор продолжался около получаса, причем в него вмешались двое других участников собрания. Мало помалу разговор превратился в пение каких-то стихов на том же самом тарабарском наречии. Во время этого пения один из парней «пошел в духе», лицо его выражало необычайную радость [...] Одна из «ходивших в духе» залилась слезами; она плакала о душах грешных людей. [...] Собрание закончилось пением церковных молитв и общим целованием. По окончании собрания один из присутствующих пояснил мне, что говорившие на незнакомых наречиях не понимали того, что говорили [...]; но несомненно, что они говорили от Духа Святого о великих и дивных делах Божиих[1].

Согласно большинству отчетов, центральным и повторяющимся элементом ритуала в хлыстовских и скопческих общинах были кружения. Быстрое вращение тела вокруг своей оси вызывало измененные состояния сознания, иногда галлюцинации, судорожные припадки и другие психомоторные симптомы.

Один за другим вертятся направо [...] на одном месте столь проворно и скоро, что нельзя уже приметить лица; причем длинная и широкая белая рубашка, надувшись от воздуха, образует токмо как бы белый, махинально вертящийся, столб [...] На пятке правой ноги всякий скопец вертится неподвижно, а левою несколько опирается в пол, строго соблюдая такт[2], —

рассказывал видевший этот ритуал архимандрит. Согласно другому свидетельству,

Божьи люди к радению внутренно имеют охоту и чувствуют в сердце радость. Они подолгу вертятся и, отдохнувши, опять внутренно влекутся радеть; и при самых быстрых оборотах могут вдруг остановиться, и у них голова не кружится[3].

Скорость вращения свидетельствовала о степени благодати. Отдыхавшие хлысты смотрели на радеющих, пели и оценивали: «видят сильно удивительно скорое радение, то говорят, что на такого-то благодать накатила». Достижение измененного состояния сознания, а равно и повышение статуса в общине прямо зависело от успеха в этой моторной активности. Некая Устинья Ивановна, ставшая пророчицей скопческого корабля, рассказывала: «Когда в нее вселился дух, то тогда к радению в сердце почувствовала охоту и великую радость и, долго беспрерывно радевши, не имела усталости и была как вне себя, и точно начала пророчествовать»[4]. У других общин — прыгунов, трясунов и т. д. — практиковались другие упражнения, разного рода прыжки и бегания, а также дрожания и качания, доходившие до конвульсий и припадков падучей. Нередкими были имитации распятия и крестных мук Христа; особенно увлекались этим закавказские прыгуны и оренбургские хлысты-дурмановцы. Среди

[1] Бондарь. *Секты хлыстов*..., 84.
[2] Мельников. Соловецкие документы о скопцах, 151.
[3] Там же, 159.
[4] Там же, 160.

последних был в этом деле чемпион, Иван Утицкий, который мог стоять без движения, раскинув в стороны руки, с вечера до полуночи, а потом сваливался пластом; в это время «благодать спускалась на него в виде огненного клуба»[1]. Такого рода явления не редкость и у католических мистиков; но для хлыстовских общин важно сочетание мистического опыта с коллективной моторной практикой.

Как и при других измененных состояниях сознания, например, наркотическом, достижению экстаза во время радения учились. «Не навыкшего вертеться по кругу навыкший берет под руки, и оба вместе проворно вертятся на одном месте, а после не навыкший уже и один вертится». Без особого состояния сознания такая моторная практика была бы невозможна: «я знаю, что человек, не имевши в себе духа, так сильно и долго на одном месте радеть не может», — доносил в 1826 году раскаявшийся хлыст. При обучении употреблялись медитативные инструкции: «в беседах учитель мой приказывает Божьим (людям), чтобы во время радения человек вовсе замолчал и ничего бы не помышлял, то в такого человека Бог и вселится; а если кто с помышлениями радеет, то в такового Бог не вселит»[2].

К кружениям добавлялось особое, ритуально усиленное дыхание. «Скоро ходят кругом по солнцу [...] и сильно же дышат отрывисто, враз с топанием ног», — доносил некий Андреянов в 1834 году. «Вертятся на левой ноге до истощения сил [...] Потом бегают друг за другом; [...] потом, ставши по одному, прыгают на одном месте, дыша с сильным напряжением», — тогда же сообщали скопчихи из Тамбовской губернии. Пели в это время тоже о духе: «Ах, Дух, Святой Дух»; или «Ай, Дух! Царь Дух»; или просто непрерывно повторялось во время радения: «А! Духа, Духа»[3]. При вступлении саратовского купца Чекменева в общину саратовских скопцов пророк, по показанию купца, «пришел в исступление, начал часто дышать и едва было совсем не задохся», а потом стал пророчествовать[4]. Многие из физиологических феноменов, возникавших по достижении сектантами экстаза, — воздыхания, рыдания, всхлипывания, неудержимый хохот, икота, зевание, протяжные стоны, животноподобные крики — связаны именно с дыхательной функцией[5]. Пензенский священник с возмущением доносил, что местные хлысты и в церкви не молились, а только дышали особым образом: «простоит этак пеньком, а потом начнет голову кверху, глаза в потолок и сильно дыхнет грудью. И все они так: придут в церкву, да одно дыхание без молитвы и пущают»[6].

---

[1] Д. Г. Коновалов. *Религиозный экстаз в русском мистическом сектантстве*. Сергиев Посад, 1908, 69.

[2] Мельников. Свод сведений о скопческой ереси, 159—161.

[3] Там же, 127—128.

[4] Там же, 117.

[5] Описание их см.: Коновалов. *Религиозный экстаз*..., passim; об особой роли дыхания в хлыстовском ритуале см.: Aage A. Hansen-Löve. Allgemeine Haretik, Russische Sekten und Ihre Literarisierung in der Moderne — *Orthodoxien und Haresien in der Slavischen literaturen*. Wiener slawistische almanach, 1996, *41*, 214—224.

[6] Коновалов. *Религиозный экстаз*..., 34.

Из конспиративных соображений многолюдные радения устраивались в душных помещениях, часто в подвалах. По некоторым свидетельствам, окна в этих помещениях, если они были, специально закрывались. Радениям предшествовал, как правило, длительный пост. Все вместе взятое — физическое утомление, вестибулярный дисбаланс, гипервентиляция, недоедание и, конечно, истовая вера — вело к психомоторным эффектам, по своей интенсивности сравнимым с эффектами наркотического опьянения. Не зря сектанты называли радения своим 'духовным пивом'; что касается алкоголя, табака и наркотиков, то они не употреблялись. У участников возникали галлюцинации, эпилептические и истерические припадки, необыкновенные бредовые феномены, эйфория, радостное чувство объединения с группой. Это был максимально интенсивный эмоциональный опыт, 'религиозный экстаз', как назвали это явление вплоть занявшиеся психологией исследователи начала 20 века. Именно эти состояния ценились хлыстами более всего; и наоборот, в православной службе они не находили «будто бы никакой видимой перемены, ничего подобного тому, что испытывают хлысты во время своих радений»[1].

Эти люди, не знавшие ни кино, ни спорта, ни наркотиков, обнаружили, что определенная работа тела способна вести к самым необычным для их мира эффектам. Как формулировал свои размышления безымянный автор *Записки о хлыстах по Саратовской губернии 1839 года*:

> Могло статься, что движение несколько помогло вниманию к молитве. Затем телодвижения умерены, усилены, и вышло хлыстовское топанье, хлыстовское верченье [...] введшее в обман, в мечтательство, в исступление [...] От усиленного телодвижения обыкновенно кровь приходит в постепенное волнение, теплота часто приятная разливается по телу, мысли делаются живее, быстрее, какая-то светлость появляется в душе и человек становится веселее. Это [...] плотское действие счел первый хлыст за прилив благодати, за пришествие в его душу духа святого [...] Услаждение, происходящее от сей пляски, в самом грубом теле скоро проявляется, сильно дает себя чувствовать самым дебелым людям [...] От сего происходит, что когда такие люди сравнят то, что они чувствуют в церкви или дома при молитве, с тем, что они чувствуют при плясках, находят по неопытности своей, что хлыстовское дело слаще[2].

В попытке сравнить этот эффект с доступным опытом радение сравнивается с танцами: «Если бы хлыст был на мирских танцах, то с ним то же бы случилось». По вполне оригинальным размышлениям этого саратовского автора, хлысты поклоняются собственному телу и его эффектам («волнению крови»), они суть «самопоклонники и идолопоклонники», а «хлыстовское молитвословие есть демонослужение». Ни посты, ни трезвость, ни безбрачие не помогут хлыстам, потому что «бес и сам не ест, не пьет, не блудит».

---

[1] Барсов. Русский простонародный мистицизм, 447

[2] Айвазов. *Христовщина. Материалы для исследования русских мистических сект* Петроград, 1915. *1*, 95.

В 1871 году в Калуге начал быстро распространяться новый толк 'воздыханцев'. Конец Света уже наступил, и воздыханцы, не уважая священников, иконы и молитвы, заменили весь религиозный ритуал глубокими скорбными вздохами. Как писали *Санкт-Петербургские ведомости*, сектанты эти «во время своих собраний [...] не молятся, а воздыхают, поднимая при этом глаза к небу»[1]. Согласно священнику, наблюдавшему последователей петербургского пророка Михаила Рябова в последнее предреволюционное десятилетие, сектанты «то и дело все вздыхают, закатывают глаза и произносят краткие молитвенные воззвания»[2].

В свое время Фрейд писал о символическом значении учащенного *дыхания, с помощью которого его русский пациент приобщался* Святого Духа[3]. Позже американским терапевтом чешского происхождения Станиславом Грофом была открыта галлюциногенная эффективность гипервентиляции. Учащенное дыхание приводит к повышению содержания углекислоты в крови, что вызывает галлюцинации особого рода. От наркотических или психотических эти галлюцинации отличаются своим направленным характером: до некоторой степени они подчиняются словесным инструкциям терапевта. Они не амнезируются, как сновидения. По выходе пациента из измененного состояния сознания, он анализирует свои галлюцинаторные 'путешествия' вместе с терапевтом, что, как утверждают, имеет лечебный эффект[4]. Методы, сходные с 'кружением', применяются в так называемой неорейхианской психотерапии для достижения эффектов, которые называют катартическими. Современной психиатрии известна как рискованность, так и эффективность подобных техник.

У хлыстов 'кружения' переходили в следующий элемент ритуала, в котором отдельные члены общины начинали 'пророчествовать', то есть генерировать поток речи, необычный по своим воспринимаемым характеристикам. Сперва бывало 'слово' всему собранию (часто пророк отдельно говорил его для мужчин, а пророчица отдельно для женщин), причем собрание стояло на коленях перед пророками, крестилось и кланялось в землю. 'Слово' говорилось быстро, громко и часто стихами. Потом 'слово' говорилось порознь каждому присутствовавшему[5]. У закавказских скопцов общее пророчество называлось 'судьбой' и включало, например, предсказание погоды; индивидуальные же пророчества часто переходили в обличения чьих-либо прегрешений, и тогда уличенный молил пророка и всех присутствующих о прощении[6]. «Девки верчивались и, вертяся, сказывали, будто они через

---

[1] *Санкт-Петербургские ведомости*, 1873, *209*. Пругавин. *Раскол-сектантство*, 446.

[2] Коновалов. *Религиозный экстаз*..., 24.

[3] З. Фрейд. Из истории одного детского невроза — З. Фрейд. *Психоаналитические этюды*. Минск: Беларусь, 1991.

[4] Stanislav and Christina Grof. *Beyond Death The Gates of Consciousness*. London. Thames, 1980; Stanislav Grof. *Beyond the Brain: Birth, Death and Transcendence in Psychotherapy*. Albany: State University of New York Press, 1985.

[5] Мельников. Правительственные распоряжения, выписки и записки о скопцах, 297.

[6] Толстой. О великороссийских беспоповских расколах в Закавказье, 56

Духа Святого узнают все, что где происходит, и пророчествовали: кому разбогатеть, а кому обеднеть, и когда какой урожай хлебу будет»[1]. Согласно *Страдам* Кондратия Селиванова, хлыстовские пророчицы давали прямые практические советы — сеять ли хлеб, ехать ли ловить рыбу. По другим, даже враждебным свидетельствам, пророки действительно «могли нечто и предсказывать, а иногда, сами того не ведая, изрекали тайную мысль слушавших и обличали их в каких-либо преступлениях»; именно это убеждало соловецкого архимандрита, что скопцы одержимы дьяволом[2]. Конечно, такого рода успехи пророка оплачивали его общину более всего остального. Скрыть грех нельзя, потому что пророк на собрании его изобличит. За сбывавшимися предсказаниями стояла психологическая чувствительность лидера, основанная на знании общины и на налаженной сети информации. Может быть, такого рода сенситивность действительно повышалась благодаря постам и экстатическим состояниям: «на такого человека, истинно постившегося и соблюдшего себя, нападало рыдание, потом радость, [...] изобличение других в тайных помыслах и грехах и дар пророчества», — показывал хлыст на тамбовском следствии 1851 года[3].

Пророчества говорились особыми метрическими размерами и иногда в рифму. В явной форме требовалось, чтобы пророки свободно ассоциировали, говоря все, что приходило на ум, и не контролируя содержание своей речи: пророк «скоро и громко выговаривает речи стихами, и какая бы речь ни случилась в рифму, они в пророчествах их всякую выговаривают»[4]. Поэтической форме обучались довольно быстро; для этого требовался пророческий дар и, разумеется, чистота жизни. Качество поэтической импровизации, достигаемой пророками, воспринималось как еще одно свидетельство сверхъестественного характера происходящего. Как рассказывал генерал Евгений Головин, член великосветской секты Татариновой, с которой нам предстоит подробное знакомство:

> Излияние Духа [...] является большей частию в пении, но иногда и в простом глаголе на подобие речитатива, только всегда почти стихами правильной меры и в рифмах. Таковое словоизлияние может производиться безостановочно несколько часов сряду, с равною силою и даже *с телесным изнеможением прорекающего, в таком изобилии речи и с* такою быстротою, на кои [...] никакой способности естественной не достанет. Смысл речи [...] обращается к душе человеческой, проникает в сокровеннейшие ее помышления, иногда открывает их в строгих обличениях, большею же частью в выражениях, исполненных любви и сострадания, вливает в сердце слушающего покой и утешение [...] Слог речи был совсем простонародный [...] по большей части иносказательный и непонятный, что, однако ж, не мешало ему действовать с большою силою на сердечное и неудобоизъяснимое чувство[5].

---

[1] Высоцкий. *Первый скопческий процесс*, 264.

[2] Мельников. Соловецкие документы о скопцах, 154.

[3] Коновалов. *Религиозный экстаз*..., 2.

[4] Мельников. Свод сведений о скопческой ереси, 161.

[5] В. Фукс. Из истории мистицизма Татаринова и Головин — *Русский вестник*, 1892, январь, 14

С произнесенным уже пророчеством обращались по-разному. В одних случаях руководитель секты интерпретировал речь пророка, что усиливало власть лидера и низводило пророка на роль генератора случайных текстов. В 1886 году тамбовский хлыст показывал: «у нас на собрании [...] кому даден дар пророчества, те пророчествуют, притом на разные языки, но сами этих пророчественных слов своих не понимают; а кому дан дар толкования пророчеств, тот и толкует эти пророчества»[1]. В других кораблях, напротив, импровизация пророка принималась в ее первоначальной форме. «Мы никогда не толкуем пророческого слова, а принимаем через него любовь и верим, что оное тотчас исполняется в сердце, или в свое время исполнится», — показывал член секты Татариновой[2].

Иногда речь радеющих имела бессмысленный характер, что сектанты считали признаком говорения на древних и сакральных языках, а исследователи называли 'глоссолалией'. Иногда сектанты на радении кричали голосами птиц или животных, издавая кукареканье, кукование, воркование, мурлыкание, лай, блеяние, визг и даже «подражание звуку двигающегося локомотива»[3]. Это сближает описываемое явление с другим интересным феноменом крестьянской жизни, кликушеством. Иногда сектанты пользовались своего рода пантомимой, что называлось 'деяниями'. В своих импровизациях 'пророки' пользовались образцами метризованной речи, выработанными их предшественниками. Эти устные 'распевцы' составляли особую традицию. Они записывались самими сектантами, а затем вошли в сборники, издававшиеся в этнографических целях. Музыкальный ряд в них утерян. Между тем хлысты, по свидетельству очевидца, были «превосходнейшими, непревзойденными певцами, мастерами ритмической музыки»[4].

Православные миссионеры, а вслед за ними некоторые этнографы и литераторы считали, что в конце радения за кружениями и пророчествами следует сцена ритуального группового секса, так называемый 'свальный грех'. Достоверность этих обвинений не ясна. Скорее всего, такого рода крайности могли быть свойственны одним общинам и осуждаться другими[5]. Вследствие примитивности категориальной сетки в этой области одним и тем же сектонимом 'хлысты' назывались общины, практиковавшие существенно разный ритуал. Это ввергало наблюдателей в неразрешимые дискуссии о том, свойственен или не свойственен 'свальный грех' всем общинам, известным под словом 'хлысты'.

---

[1] Коновалов. *Религиозный экстаз...*, 162.

[2] Н. Дубровин. Наши мистики-сектанты. Е. Ф. Татаринова и А. П. Дубовицкий — *Русская старина*, 1895, январь, 10.

[3] Коновалов. *Религиозный экстаз...*, 41.

[4] И. П. Ярков. *Моя жизнь. Воспоминания*. Часть 5. Скитания, 374 — Рукопись принадлежит к коллекции Марка Поповского и хранится в Гуверовском архиве, Станфорд, Калифорния.

[5] Так рассуждали Пругавин, Бондарь и другие либеральные сектоведы-этнографы в 1910-х годах, и к этому же пришел Синявский в своем обзоре русского сектантства; см.: Андрей Синявский. *Иван-дурак. Очерк русской народной веры*. Париж: Синтаксис, 1991, 390.

В целом, модель тайного сообщества, производящего экстатические ритуалы, верящего в особую связь с небесным миром и практикующего необычные телесные и, в частности, сексуальные техники, напоминает средневековую идею шабаша ведьм с одной стороны, шаманистические культы с другой стороны. Похожими друг на друга, с отсрочкой в столетия, являются и истории восприятия шабаша и радения: от стигматизации инквизиторами и миссионерами до романтизации поэтами и дальнейшей политизации в новейшей радикальной мысли[1]. Карло Гинзбург в серии работ доказывает реальное существование ведьмовских культов, предполагает их общеевропейское распространение, считает связанными с христианскими ересями и верит в существование общих источников ведьмовства и шаманизма. Русское хлыстовство не вошло в его перечень европейских и кавказских культов, связанных с путешествиями на тот свет и призываниями духов. Хлыстовство, однако, важно здесь тем более, что заполняет пробел в теоретической конструкции Гинзбурга: шабаши ведьм не включали группового экстаза, и только далекие шаманистические обряды имели публичный характер[2].

СЕМИОТИЧЕСКОЕ

Догматическим содержанием хлыстовской веры была идея множественного воплощения Христа и представление о доступности личного отождествления с Богом — человекобожие, как стали формулировать в конце 19 века. Хлысты не различали между Богом-отцом, Богом-сыном и Святым Духом, соединяя три ипостаси в одну и, далее, сливая их с собственными лидерами[3]. В 1838 Синод писал о хлыстах, что «у них вкоренилась мысль, что посредством пророков, ими избранных, человек может сообщаться с небом и видеть божество в человечестве»[4]. Как пели сами хлысты:

> Послушайте, верные мои! — был голос из-за облака,
> Сойду я к вам бог с неба на землю;
> Изберу я плоть пречистую и облекусь в нее;
> Буду я по плоти человек, а по духу бог[5].

---

[1] Отношение к тайным культам древних германцев, свойственное нацистской историографии, похоже на отношение к тайным общинам русских сектантов, свойственное коммунистической историографии. Параллельность этих двух рядов идей, от Гердера до Хефлера и от Щапова до Клибанова, ждет своего исследователя. Важный в этом контексте анализ книги O. Höfler. *Kultische Geheimbunde der Germanen*. Frankfurt a. M., 1934 см. в: Карло Гинзбург. Образ шабаша ведьм и его истоки — *Одиссей*. Москва: Наука, 1990, 132—146.

[2] Carlo Ginzburg. *Ecstasies. Deciphering the Witches' Sabbath*. London: Roberts, 1990; историю новейшего восприятия ведьмовских культов см.: Diane Purkisse. *The Witch in History. Early Modern and Twentieth-Century Representations*. London: Routledge, 1996.

[3] Сведения о секте так называющихся в русском расколе Людей Божиих — *Православный собеседник*, 1858, март, 336; Бондарь, *Секты хлыстов...*, 8; о христологическом тропе в «личностном сознании» см.: М. Б. Плюханова. О некоторых чертах личностного сознания в России 17-го в. — *Язык средневековой культуры*. Москва: Наука, 1982, 184—200.

[4] Айвазов. *Христовщина*, *1*, 49.

[5] Е. И. Буткевич. *Обзор русских сект и их толков*. Харьков, 1910, 19.

Скопец и камергер Алексей Еленский писал в 1804 году: «следует каждому не довольно верою, но и житием, вообразить в себе Христа и в христа вообразиться»[1]. В этой характерной словесной игре тонко выражена как ключевая оппозиция, так и ее конъюнктивное решение: «вообразить в себе Христа» есть христианский идеал, «в христа вообразиться» — ересь. В оригинале имя Бога, вероятно, оба раза было написано одинаково; капитализация в одном из случаев скорее всего привнесена публикатором, который таким способом выражал свое понимание предмета. Православное и другие христианские учения, веря в единственность личности Христа, призывают каждого верующего к следованию за ним, «подражанию Христу», как называл долг христианина св. Фома Кемпийский. «Наши Божьи люди не старались, согласно с учением Христовым, вообразить в себе дух Христов, но отелесить в себе только личность Христа», — выразительно писало в 1862 году *Православное обозрение*[2]. Его автор противопоставлял «чувственное усилие воплотить в себе Христа», характерное для хлыстов, и способность «вообразить в себе дух Христов», к которой стремится православие. Это критически важная граница между подражанием Христу и отождествлением с ним, между репрезентацией и реинкарнацией. Теологическая проблематика тут формулируется на языке семиотики. Известный нам священник Сергеев рассказывал:

> веруя в переселение душ, они так тесно сближают небо с землею и смешивают небесную иерархию с земною, что земля, по их понятию, ничем не отличается от неба; сам Бог будто бы, сходя к ним с небес со всеми святыми ангелами [...] пребывает с ними во плоти, видимо, утешает и ублажает, и они пред ним ликуют и кружатся здесь на земле, думая, что также будут по смерти кружиться на небе [...] Духовное (они) прелагают на чувственное, и чувственное на духовное; представляют невидимое — видимым, неосязаемое — осязаемым, а видимое и осязаемое — невидимым и неосязаемым[3].

Согласно этим поэтическим словам, записанным в 1809, а опубликованным в 1869, хлысты кажутся подлинными художниками, причем самого романтического направления, почти что символистами. Все же теология хлыстов была примитивной, хотя даже миссионерское ее изложение несет отпечаток модернистских веяний:

> Вне человека, вне его интересов, Божество для хлыстов не существует [...] Упростивши таким образом свой взгляд на Божество, хлысты свели Бога с неба на землю [...] Он мыслим лишь в своем проявлении в каждом отдельном человеке, вне этого проявления Бог — что-то беспредметное [...] В этом смысле Бог находится в полном распоряжении [...] хлыстов. По их желанию, Бог может быть [...] призван к активному бытию [...] Такое «сманивание» Божества на людей и есть цель хлыстовской нравственности и хлыстовского богослужения[4].

---

[1] И. Липранди. Дело о скопце камергере Еленском — *Чтения в Императорском обществе истории и древностей Российских*, 1867, *4*, отд. 5, 80.

[2] И. Снегирев. Основатели секты «людей божиих» лжехристы Иван Суслов и Прокопий Лупкин — *Православное обозрение*, 1862, *8*, 325.

[3] Н. И. Барсов. Русский простонародный мистицизм — *Христианское чтение*, 1869, *9*, 442.

[4] П. Добромыслов. Несколько слов о современной хлыстовщине (по поводу тарусского дела о хлыстах) — *Миссионерский сборник*. Москва, 1895, 226.

Накатывание духа бывает временным — на радениях, и постоянным; на хлыстовских христов и богородиц дух «накатывает» пожизненно. Веру сектантов в таких лидеров эксперт называл «изумительной»: «на него молятся, как на Бога, к нему обращаются со всеми нуждами, он может располагать не только имуществом и честью, но и жизнью и смертью каждого члена общины»[1]. Хорошо знавший хлыстов в 1900-х годах народник Виктор Данилов видел эту ситуацию изнутри:

> Мы боги, говорят они, исходя из слов писания: будьте как боги. [...] Девиз хлыста пустыня, которую нужно пройти; а конечная цель это Христос-утешитель. Не отвлеченный Христос; а реальный в плоти и крови. Хлыст только тогда достигает, когда делается как Он. [...] И хлыст идет не к тому, чтобы молиться Ему, а к тому, чтобы сделаться подобным Ему. Это правда смешно для интеллигента, но если понять психику народа и его историю, полную угнетения и рабства; все отнято у народа [...] одно место и остается незанятым — это место Христа и Бога, и хлыст берет то, что не занято. [...] Радость Его в экстазе и хождении в духе доказывает, что он на пиру у Христа-утешителя — Бога светлого[2].

Когда сакральным Именем называли то одного, то другого конкретного человека, это не казалось кощунством (как кажется современному человеку, верящему в богочеловеческую сущность Христа) или искажением истории (как кажется современному человеку, считающему Христа исторической личностью). Это было обозначением особой социальной роли, высшего и уникального титула, сходного по своей природе с царским. Миф называет разные явления одним и тем же именем и сакрализует само имя[3]. В мистическом смысле, в который кто-то верил, а кто-то нет, евангельский Иисус, Данила Филиппович и его многочисленные преемники были одним и тем же Христом. В отличие от индуктивно-дедуктивной рациональности, не терпящей логического круга, мифо-логика вся построена на таком круге или, может быть, кружении. Имя определяет того, кто и до Имени достоин этого Имени; с другой стороны, его особые достоинства подтверждают сакральность Имени. Мифология омонимична. У Имени нет синонимов; но у него могут быть разные носители, особенно в разное время. «Разрушение мифологического сознания сопровождается бурно протекающими процессами: переосмыслением мифологических текстов как метафорических и развитием синонимии»[4]; в этом процессе и развивается свободная от вещей игра с их синонимическими именами — поэзия.

Для общины не важно, как описывает идентичность, связанную с Именем, культура и ее книги; важно то, подходит ли нынешний носитель имени самому Имени. В отличие от книжных споров вокруг раскола, вопрос о качестве хлыстовского Откровения был открыт для

[1] Там же, 293, 312.

[2] РНБ, ф. 238, ед. хр 55.

[3] Ю. Лотман, Б. Успенский Миф — имя — культура — в кн.: Ю. Лотман. *Избранные статьи в 3 томах*. Таллинн: Александра, 1992, *1*, 73.

[4] Там же.

суждения каждого члена общины: оно было воплощено в живом и доступном для общения человеке. Получалось, что ключевой вопрос веры носил до некоторой степени эмпирический и, поскольку речь шла о человеке (хотя и особом человеке), психологический характер. Власть в общине — мистическая, ритуальная, сексуальная, экономическая — принадлежала тому, кто сумел самым эффективным способом поставить в зависимость от себя состояние душ и тел своих единоверцев. Конкуренция шла на радениях и вне их. Успешные исцеления, сбывающиеся пророчества, убедительные интерпретации, эффективные обращения новых членов и удержания старых были доказательствами бытия Божия, божественной сущности лидера.

Христами и богородицами становились по общему признанию и, вероятно, в ходе конкурентной борьбы. Основой этому были ничем не регламентированные, но признанные общиной процедуры мистической демократии. Власть, не подкрепленная ни силой, ни законом, всецело зависела от психологического влияния на общину; а это влияние обеспечивалось лишь личностными качествами, талантами и умениями лидера. Понятно, что лидеры отбирались в соответствии именно с этими психологическими качествами и в свою очередь делали все для сакрализации тех качеств, с которыми связывали свой успех. Риторика нового Адама, преображенного человека или, как часто говорили хлысты вместе с масонами, «перерождения человека» постепенно занимала центральную позицию в усложнявшемся дискурсе хлыстовских христов. Миф перерастал (или вырождался) в идеологию, а среди многих составляющих последней — более всего в психологию. «Есть две психологии», — рассуждал в 1906 году хлыстовский пророк, друживший с петербургскими писателями: «одна психология крови [...], а другая психология — просто чистый янтарь, постав Божий»[1]. Психологическая заостренность русского сектантства воспринималась сочувствующими наблюдателями, пытавшимися осмыслить народный культ в терминах высокой культуры. Темпераментный Афанасий Щапов видел в хлыстовстве «болезненное выражение угнетенного, наболевшего сердца, духа народного [...]; экзальтация больных сердец, мечтания и грезы больных, разгоряченных, экзальтированных фантазий»[2]. Для Василия Розанова *русское сектантство было «явлением* более психическим, нежели только церковным»[3].

Оттачиваясь народным опытом так же, как совершенствовались в поколениях другие народные искусства, искусство психологического влияния соединяло техники, воспринятые из исторической традиции и заимствованные из высокой культуры: пророчества, имеющие корни в шаманизме; народные заговоры и другие языческие манипуляции нечистой силой; чудесные исцеления наподобие тех, которые практиковали православные и католические святые; христианскую исповедь с ее мистической тайной и отпущением грехов; интуицию

[1] М. Пришвин. *Собрание сочинений в 8 томах.* Москва: Художественная литература, 1982, *1*, 750.
[2] А. Щапов. Земство и раскол. II. Бегуны — *Сочинения*, *1*, 544.
[3] В. Розанов. *Апокалиптическая секта (хлысты и скопцы).* Петербург, 1914, 33.

православных старцев, которая согласно канону давалась не «знанием», а «благодатью»; магнетизм и гипноз, импортировавшиеся из Европы, в частности, через масонские круги и плавно налагавшиеся на народные умения; и, наконец, оригинальные методы группового экстаза, самостоятельно разрабатываемые поколениями людей Божьих. Микротехники власти оказывались профессиональным искусством хлыстовских лидеров, своего рода народным ремеслом, которое передавалось личным примером и оттачивалось столетиями. Всякое искусство имеет своих гениев, и имеет козлов отпущения; мы познакомимся с теми и другими.

СОЦИОЛОГИЧЕСКОЕ

Итак, хлысты и другие мистические сектанты обожествляли лидеров своих общин, считая мужчин христами, женщин богородицами. В момент распада общин за этим верованием уже могла не стоять развернутая религия реинкарнации. Имя Бога использовалось лишь как знак социального статуса, условное обозначение переходящего лидерства внутри общины. Описаны и любопытные варианты этой веры. Самарские хлысты-белоризцы, которые считались одной из самых старых общин, не признавали индивидуального воплощения Христа. «Христос во всех нас, а не в одном человеке»,— говорили эти хлысты. Этнограф видел здесь «демократическое понимание идеи перевоплощения Христа»[1], но всякому любителю русской литературы эти слова напомнят речи Шатова из *Бесов*. Между двумя этими пониманиями хлыстовского человекобожия — «Христос в нас» или «Христос в нашем лидере» — вряд ли было существенное различие. Община совмещала веру в свою божественность, воплощавшуюся во время радений в ее коллективном теле, с верой в божественность ее лидера, который организовывал радения и символизировал общину в перерыве между ними.

В радении хлысты достигали состояния, в котором переставали контролировать свои слова и действия так, как это было им свойственно в повседневной жизни. Ими владела высшая сила, которая творит свою волю через их послушные тела и души. В ритуале воплощаются нормы, которые действуют вне его, в бытовом поведении; ритуал воспитывает поведение, отвечающее этим нормам; и ритуал является риторическим тропом, метафорой или гиперболой в отношении повседневного поведения. Самоотдача божеству-общине-лидеру была безусловной. Повседневные отношения в общине так же основывались на передаче воли, инициативы, сознательного контроля в распоряжение лидера-общины-божества, как и сам экстатический обряд.

Функция подобных ритуалов есть собственный предмет социологии религии Эмиля Дюркгейма[2]. В ритуале общество/община вопло-

[1] Бондарь. *Секты хлыстов*..., 84.

[2] Emile Durkheim. *The Elementary Forms of Religious Life*. New York: Macmillan, 1915; Steven Lukes. *Emile Durkheim: His Life and Work*. New York: Harper, 1982, 482ff; о революционных

щает главные свои ценности и, через его эмоционально напряженное действие, входит внутрь сознания и бессознательного своих членов. Ритуал — это спектакль, в котором люди разыгрывают миф; в этот миф они верят потому, что он вновь и вновь осуществляется в ритуале. Ритуал есть способ индоктринации, самый эффективный из многих ее способов. Ритуальное действие эффективнее, чем используемые в нем символы; значение последних далеко не всегда известно участникам, но смысл ритуала для них ясен и важен. В ритуале воображаемый и реальный миры сливаются воедино, смешиваясь в едином наборе символических форм[1].

Несмотря на утопические и даже анархические ассоциации, которые вызывала идея общины, центральными в сектантском культе оставались идиомы 'владения', передачи индивидуальной воли вовне, восторженно принимаемой зависимости. «Мило-дорого глядеть, Как Господь стал нами владеть»,— пели хлысты[2]. Поразительно, как сходно, всегда в пассивном залоге, выражали свои ощущения хлысты из разных мест и даже из разных веков. В начале 18 века москвичка Фекла во время радения на Воробьевых горах «сидя на лавке трепеталась, и с той лавки бросало ее якобы ветром»[3]. Другой московский хлыст того же времени «вскочил с лавки высоко, якобы кем-то с той лавки оторван, и стал вертеться [...] и говорил: братцы и сестрицы! не моя теперь воля, но Божия». Сибирская хлыстовка рассказывала так: «с лавок на пол — неведомо каким случаем и кем невидимо — сдергивало и вокруг по солнцу [...] вертело [...] хотя она, сидя на месте, и крепится, но неведомо кем сдернет и вертит»[4]. Так же понимали происходившее с ними и высокопоставленные члены секты Татариновой, только они реагировали менее непосредственно, с опаской: «тайный советник В. М. Попов, слушая пророческое слово Татариновой, начал кружиться невольным образом, сам испугавшись столь сильного над собою духовного явления»[5]. По мнению миссионера Ремерова, сектанты различали произвольные и бессознательные действия и на радении предпочитали последние. «Хлысты ясно отличают того, кто не по 'духу' пошел, кто хотел бы подделаться под это их вполне непроизвольное хождение»[6].

У закавказских прыгунов два-три человека в общине прыгали на каждом собрании, на остальных же дух сходил только в торжественных случаях, причем тогда прыгали все до единого. Свидетель срав-

---

ритуалах в этом ключе см.: Lynn Hunt. The Sacred and the French Revolution — in: *Durkheimian Sociology: Cultural Studies*. Ed. by Jeffrey C. Alexander. Cambridge: Cambridge University Press, 1988, 25—43.

[1] Clifford Geertz. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, 1973, 112.

[2] Коновалов. *Религиозный экстаз*..., 91.

[3] И. А. Чистович. *Дело о богопротивных сборищах и действиях*. Москва: университетская типография М. Каткова, 1887, 4.

[4] Коновалов. *Религиозный экстаз*..., 86.

[5] Н. Дубровин. *Наши мистики-сектанты*. Е. Ф. Татаринова и А. П. Дубовицкий — *Русская старина*, 1895, ноябрь, 11.

[6] Ремеров, священник. Вероучение и культ хлыстов центральной России — *Миссионерское обозрение*, 1900, 2, 75—76.

нивал происходившее в тесной избе то с возней, то с гимнастикой, то с пантомимой. Наряду с этой физической активностью, многие собравшиеся громко рыдали или стонали; в паузах хором пели стихи, по сотне раз повторяя короткие строфы (стихи были рифмованными, *что отличало от распевцев хлыстов и скопцов*). Так продолжалось пять часов; окна были закрыты[1]. Прыгуны верили в близкий Конец Света, который трижды предсказывался на разные годы, начиная с 1857, основателем секты Максимом Рудометкиным. В тысячелетнем царстве царем будет он сам, разделяя власть с вернувшимся Христом. Болезней и печалей там не будет. Прыгуны будут начальниками над остальными людьми, и у каждого будут по две жены. Впрочем, несколько «духовных», то есть невенчанных, жен разрешалось иметь уже и в ожидании Пришествия. В ознаменовании Конца Света Рудометкин с 12 апостолами стал строить высокий столб, увешанный флагами и надписями. Поскольку Второе пришествие откладывалось, открытие этого монумента было приурочено к проезду мимо этой деревни двух великих князей. Этого власти вынести уже не могли, и в октябре 1858 года Рудометкина отправили на Соловки[2]. Скоро, однако, прыгунство распространилось среди пересланных на Кубань степенных меннонитов так же быстро, как незадолго до того оно объявилось среди рационалистов-молокан.

Все описанные явления не вполне уникальны. И кружения, и глоссолалия, и обожествление лидера, и послушание ему известны в практике разных ересей, христианских и мусульманских. Но разнообразие русских сект, необычный характер их ритуала, трудность их изучения, малая достоверность знаний о них должны были бы привлечь сюда солидные исследования. Однако интерес русских этнографов к народным сектам не был особенно пристальным. В 19 веке ими чаще занимались люди, испытывавшие к ним не столько научный, сколько религиозный или политический интерес — миссионеры, революционные агитаторы, писатели. Значительная часть имеющихся описаний, и наверняка самые яркие из них, принадлежат этим наблюдателям. Достоверность их свидетельств всегда подлежит сомнению. В первое десятилетие 20 века сектантские общины впервые подвергаются систематическому исследованию. К этому времени, однако, наиболее колоритные явления либо вовсе исчезли, либо оказались редуцированными. Огромное исследование дерптского профессора Карла Гросса вышло на немецком языке в двух томах общей сложностью 1700 страниц (первый, посвященный хлыстам — в 1907 году; второй о скопцах в 1914)[3]; оно, однако, целиком основано на обзоре материалов, публиковавшихся в России. В 1908 вышло исследование Дмитрия Коновалова *Религиозный экстаз в русском мистическом сектантстве*; суммируя множество миссионерских описаний и приводя их в

[1] Н. Дингельштедт. *Закавказские сектанты в их семейном и религиозном быту*. Санкт-Петербург: типография М. М. Стасюлевича, 1885, 8—10.

[2] Там же, 74.

[3] Karl K. Gross. *Die russischen Secten*. Leipzig: J.C.Hinrichs Verlages, 1907, *1*; 1914, *2*; 2nd ed.: Leipzig: Zental-Antiquariat, 1966.

феноменологическую систему, автор был бессилен проверить их достоверность. Французский этнограф Ж. Б. Северак посетил дважды, в 1903 и 1906 годах, кубанскую станицу Абинскую. Он наблюдал драматический упадок численности общин Божьих людей и забывание хлыстовского культа[1]. В 1911—1912 сотрудник Министерства внутренних дел С. Д. Бондарь обследовал общины Южной России. В отношении предшественников по изучению хлыстовства его выводы были скептическими:

> Секта хлыстов имеет за собой огромную специальную литературу. Несмотря на это, она недостаточно обследована [...] Нередко особенности, свойственные одному виду или толку хлыстовщины, приписываются всей хлыстовщине [...] Изучение хлыстовщины привело меня к убеждению, что она не представляет из себя однородного религиозного явления[2].

Быстрое распространение рационалистических и протестантских учений в России начала века вовлекало в себя старые мистические секты, быстро их трансформируя. По таким изданиям, как *Миссионерское обозрение*, видно, что хлысты меньше беспокоили православных миссионеров в начале 20 века, чем в конце 19-го. Описывались, впрочем, разного рода промежуточные культы, которые миссионеры обозначали искусственными понятиями 'новохлыстовство' или 'штундохлыстовство'. В 1890-х главным предметом миссионерских забот Синода становится 'штундизм' (от немецкого Stunde — час), быстро распространявшийся по югу России. Так в синодальных отчетах без разбору именовались все протестантские секты, членами которых были этнически русские. Этим актом классификации церковная бюрократия пыталась справиться с более чем реальной проблемой: инородцам, например немецким колонистам, она не могла запретить быть иноверцами, но пыталась воспрепятствовать конверсии русских. Церковь особенно боялась связей русских протестантов с их могущественными западными единоверцами. Называя сектантов 'штундистами', экзотизируя русские общины, описывая их похожими на хлыстов, церковь отрицала их родство с протестантскими сектами и пыталась нарушить их общение. На деле, в 'штундисты' оказывались зачислены русскоязычные евангелисты, адвентисты, а более всего баптисты.

Определенную роль в уменьшении реального влияния мистических сект сыграла эмиграция наиболее активных общин: часть меннонитов сумела уехать в 1874 в США, часть духоборов в Канаду в 1898—1900, часть хлыстов-новоизраильтян в Уругвай в 1912. Немалую роль в трансформации сектантских общин играло развитие толстовского движения[3]. В итоге революции 1905 года раскол добился свободы ве-

---

[1] J.-B. Severac. *La secte russe des Homme-de-Dieu*. These de Doctorat. Paris: Cornely, 1906, 8—11, 122. Об этом исследовании с одобрением отзывался Лев Толстой (Д. П. Маковицкий. Яснополянские записки — *Литературное наследство*, 1979, *90*, кн.2, 380).

[2] Бондарь. *Секты хлыстов...*, 5.

[3] О толстовстве как социальном движении см.: Edmund Heier. *Religious Schism in the Russian Aristocracy 1860 — 1900. Radstokism and Pashkovism*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1970; Alexander Fodor. *A Quest for a Violent Russia. The Partnership of Leo Tolstoy and Vladimir Chertkov*. New York: University Press of America, 1989.

роисповедования; но определяющую роль в этом событии играли старообрядцы, а не сектанты[1]. В событиях 1917 года и гражданской войне мистические секты заметного участия не принимали. После большевистской революции новая власть предпринимала систематические усилия по установлению союза с народными сектами[2]. Они, однако, не отзывались, либо не доверяя властям и предпочитая оставаться в подполье, либо будучи уже разрушенными. Отказ сектантов служить в армии определил невозможность сотрудничества между сектами и революционным правительством.

Для сект считается характерным взаимный антагонизм, отрицание другого, борьба за души и тела верующих. В тяжелые времена, однако, идейные разногласия уступали место сотрудничеству, которому способствовал постоянный переток членов между общинами. В 1883 Глеб Успенский наблюдал на Кавказе такую семью: «муж баптист, жена молоканка, мать ее православная, а отец 'общий'»[3]. В 1917 году в Самаре был «сектантский центр или клуб», которым управляла пожилая хлыстовка А. Т. Казокина. Она оказала помощь десяткам сектантов — субботникам, добролюбовцам, 'свободным', которые подвергались преследованиям за отказ от военной службы. На ее дочери, которая вперемежку посещала собрания баптистской и хлыстовской общин, женился толстовец И. Ярков[4]. Со слов этого мемуариста известна история Александра и Арины Баденковых, самарских хлыстов-'мормонов', которые около 1910 года сделались добролюбовцами[5]. Арина долго еще тяготела к «радельному колесу», но когда здоровье ее испортилось, она окончательно покинула хлыстов. Как видно, до некоторой степени сектантство было единым миром, скрепленным человеческими связями и общим отношением к окружающему.

Остатки мистических сект продолжали существовать. Последние процессы над скопцами прошли в тридцатые годы[6]; хлысты же в это время известны только по этнографическим опросам в сельской глубинке. В 1960 году численность сектантов и старообрядцев в России оценивали в 2—3 миллиона[7]. Антирелигиозная пропаганда советского времени была более всего озабочена протестантскими сектами, в наибольшей степени баптистами.

---

[1] О реакции сектантских и старообрядческих общин в 1905 см.: С. П. Мельгунов. *Церковь и государство в России (к вопросу о свободе совести)*. Москва, 1907.

[2] Эта история рассмотрена мной в: А. Эткинд. Русские секты и советский коммунизм: проект Владимира Бонч-Бруевича — *Минувшее*, 1996, *19*, 275—319, и ниже, часть 8.

[3] Г. Успенский. На Кавказе — *Собрание сочинений*. Москва: ГИХЛ, 1957, *8*, 191. 'Общими' называли одну из самых радикальных мистических сект; см. ниже, часть 7.

[4] И. Ярков. *Моя жизнь. Воспоминания*. Часть 5. Скитания, 365, 394.

[5] Там же, 179.

[6] О скопческих общинах советского времени см.: Claudio Sergio Ingerflom. Communistes contre castrats (1929—1920) — Preface de: Nikolai Volkov. *La secte Russe de castrats*. Paris: Les belles lettres, 1995.

[7] Н. А. Струве. Современное состояние сектантства в Советской России — *Вестник русского христианского движения*, 1960, *3—4*, 33. Однако уже в 1930 кинооператор, участвовавший в антирелигиозной экспедиции в Поволжье, смог заснять одних только баптистов; от хлыстов остались только живые легенды и полуразрушенные тайники — см.: Ан. Терской. *У сектантов. Путевые заметки*. Москва: Политиздат, 1965.

По-видимому, народные мистические секты к началу 20 века пришли в относительный упадок и не представляли из себя заметной социальной и, тем более, политической силы. В исторической борьбе за народное сознание они проиграли сначала рационалистическим сектам, ориентированным на религиозную реформу, а потом светским энтузиастам, ориентированным на политическую революцию. Возможно, развитие мистических сект в 18—19 веках надо интерпретировать как самостоятельный ответ низших классов на те же потребности, которые в странах Центральной Европы породили протестантскую Реформацию. Одним из механизмов успеха Реформации был союз между массовым религиозным движением и интеллектуальными усилиями религиозно-культурной элиты. В послепетровской России такого единства достичь не удалось. Интеллигенция не смогла стать лидером религиозной реформы общенационального значения. Несмотря на интерес отдельных интеллектуалов, протестная активность тысяч полуграмотных мистиков оставалась изолированной в своего рода культурных гетто, где подвергалась систематическим репрессиям церкви и не отделившегося от нее государства. Упадок мистических сект к началу 20 века определялся, наряду с глобальными процессами секуляризации, их поглощением протестантскими общинами.

В этом свете то значение, которое влиятельные лидеры культурной элиты как раз в это время стали придавать мистическим сектам, является парадоксом, требующим объяснения.

ЭТНОГРАФИЧЕСКОЕ

Проблема рецепции фольклора в русской культуре породила большой массив исследований[1]. Романтический подход к этой проблеме отлично уживался с ностальгическими интонациями поздней советской идеологии:

> Литература находилась в подвижническом искании новых путей общественного развития и соизмеряла свое искание с самобытным народным исканием. [...] Вторая половина прошлого века — время достаточно активной жизни классического крестьянского фольклора, [...] когда широко распространен тип писателя, великолепно знающего фольклор, окруженного им как элементом бытовой атмосферы. [...] Типичная для эпохи «повсюдность» фольклора [...] была предпосылкой многогранных взаимодействий литературы с подлинным народнопоэтическим искусством[2].

Такой образ — прямое наследие народнической традиции. Профессиональный литератор видится в роли рупора-усилителя, подхва-

[1] См., например: М. К. Азадовский. *Литература и фольклор*. Ленинград: Художественная литература, 1938; *Миф—фольклор—литература*. Ленинград: Наука, 1978; *Примитив и его место в художественной культуре Нового и Новейшего времени*. Под ред. В. Н. Прокофьева. Москва: Наука, 1983, и многие другие.

[2] А. А. Горелов. Введение — в кн.: *Русская литература и фольклор. Вторая половина XIX века*. Под ред. А. А. Горелова. Ленинград: Наука, 1982. 7—9

шивающего народную мелодию непосредственно из 'гущи жизни' и затем придающего ей высокую форму, сохраняя ее 'демократическое' содержание: Пушкина, слушающего в деревенской глуши сказки Арины Родионовны и потом переписывающего их веселым ямбом, или Мусоргского, перерабатывающего народную песню в монументальную оперу. *Действительно, нет оснований сомневаться в значении фольклора и* народной религиозности — сказок, легенд, песен, 'низких' жанров массовой культуры типа лубка и городского плаката и, наконец, разного рода неканонической и праздничной обрядности — для 'высокой' литературы Нового времени. Но это значение исторически менялось в соответствии с философскими идеями и литературной модой.

Романтические настроения усиливали ориентацию на народную культуру, которая воспринималась как носитель первичной, внелитературной, собственно национальной истины. Классические настроения разрывали эти взаимосвязи, предлагая условную античность, это космополитическое прошлое человечества, в качестве глобального подтекста. В литературной и политической борьбе народные примитивы использовались в целях, вполне чуждых их первоначальному бытованию. Их трансляция в высокую культуру всегда сопровождалась многократными и разнонаправленными изменениями. С другой стороны, профессиональная культура — религиозная, политическая, художественная — оказывала мощное и, в последнее тысячелетие, непрерывное влияние на культуру низших классов.

В России отношения интеллигенции и народа представляли собой специальный вариант колонизации и потом деколонизации. В отличие от классических империй с заморскими колониями, колонизация России имела внутренний характер. Империя осваивала собственный народ. Внутренняя колонизация совпала с эпохой Просвещения, с расцветом и упадком идеалов полицейского государства. Интеллигенция и бюрократия понимали 'народ' как объект культурного воздействия, радикальной ассимиляции, агрессивного преобразования по образцу доминирующей культуры. Миссионерство, этнография и экзотические путешествия, характерные феномены колониализма, в России имели преимущественно внутренний характер. Все это делалось не в отношении заморских дикарей, а в отношении своего народа.

Народ есть Другой. Отсутствие географических, этнических и лингвистических признаков для такой оппозиции лишь усиливало значение признаков собственно культурных (в частности, религиозных и эстетических). Народ надо учить; его надо изучать; и наконец, у него надо учиться. Во всех случаях 'народ' конструировался как инверсия основных значений, которые культура приписывала самой себе. В этом внутреннем варианте, русская культура испытывала на себе те влияния, которые оказывают процессы колонизации/деколонизации на культурный и политический дискурс[1]. В ожидании деколониза-

[1] О теориях имперского и пост-колониального дискурсов см.: Edward W. Said. *Culture and Imperialism*. New York: Knopf, 1993; *The Post-Colonial Studies Reader*. Ed. by Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, Helen Tiffin. London: Routledge, 1995.

ции, социальной эмансипации, политической революции приходит осознание привилегий 'народа', его моральной и метафизической ценности, его чистоты, безгрешности и несправедливой угнетенности. Классовые оппозиции переформулируются как оппозиции культурные. На закате империи чувства элиты принимают характер поклонения культуре Другого и отрицания собственной культуры. Если в ожидании географических потерь имперская культура окрашивается ориентализмом[1], то на фоне классовых конфликтов доминирующая культура окрашивается в иные, хотя часто похожие, цвета популизма. Русские революции были актами деколонизации 'народа': актами непоследовательными, как всякая имперская политика; противоречивыми в силу внутреннего ее характера; и закончившимися новой, беспрецедентной по масштабу попыткой имперского завоевания собственного народа.

К концу 19 века интеллигенция относилась к 'народу' так, как имперская элита в момент распада империи относится к бунтующей колонии: с чувством вины, с подавленным страхом и с надеждой на примирение. На 'народ' нельзя накладывать собственные культурные представления. 'Народ' живет своей особой жизнью, о которой верхи знают очень мало; более того, они не вправе давать моральные оценки тому, что знают, а обязаны принимать на веру то, во что верит 'народ'. Особенностью этого варианта постколониального дискурса было систематическое преувеличение культурной дистанции между 'народом' и образованными классами. Убежденная во вторичности и неполноценности собственной культуры в сравнении с 'народной', интеллигенция призывала саму себя преодолеть эту дистанцию за счет собственного 'опрощения', культурного самоуничтожения.

Между тем записи собирателей фольклора прошлого и этого века полны ситуациями, в которых неграмотные 'сказительницы' пели 'народные' песни, на деле оказавшиеся версией известных текстов Пушкина, Некрасова или Есенина[2]. Классический пример тому — превращение пушкинского стихотворения *Гусар* в представление народного театра *Царь Максимилиан*[3]. Гимны хлыстовской общины 'Новый Израиль' в Южной России пелись на мотив Марсельезы, революционной песни «Вы жертвою пали», стихотворений Некрасова[4]. Рецензент *Вестника Европы* сообщал в 1916: «Какие-нибудь самарские хлысты целыми сотнями выписывают себе стихи Клюева»[5]. Клюев расска-

[1] Edward W.Said. *Orientalism*. London: Routledge, 1978.

[2] Ср. сходный процесс в викторианской Англии: Dave Harker. *Fakesong: The Manufacture of British Folksong. 1700 to the Present Day*. Milton Keynes: Open University Press, 1985.

[3] П. Г. Богатырев, Р. Якобсон. Фольклор как особая форма творчества — в: П. Г. Богатырев. *Вопросы теории народного творчества*. Москва: Искусство, 1971, 167—296.

[4] Бондарь. *Секты хлыстов...*, 70, 72.

[5] П. Н. Сакулин (Рецензия) — *Вестник Европы*, 1916, 5, 201. Впрочем, удивительным это кажется только в том случае, если представлять себе «каких-нибудь самарских хлыстов» неграмотными изуверами. На деле лидером их в 1910-х годах был «скромный чиновник Самарского казначейства Петр Иванович Комлев» Он называл себя «самарским губернским христом», а в остальном, по характеристике водившего с ним знакомство толстовца Яркова, был «неглупый, приветливый человек»; см. Ярков *Моя жизнь. Воспоминания*, 181.

ывал Блоку в 1911, что стихи из *Нечаянной радости* «поют в Олонецкой губернии»[1]. По словам Яркова, изнутри знавшего жизнь поволжских сект начала века,

> стихи поэтов Никитина, Надсона, Плещеева, Хомякова, Сурикова, Мережковского и некоторых других можно было в свое время неожиданно услышать в самых глухих, затерянных, мордовских уголках самарского степного края, причем услышать не [...] в декламации и не в опытной, умелой аранжировке, а [...] в хоровом, песенном исполнении так называемого «простонародья», [...] глубоко слаженным хором «людей божиих» в сопровождении столь свойственной им ритуальной пляски[2].

Вычленить 'народные' произведения среди всего массива бытующих таким способом текстов оказывается сложной проблемой, и не только методической. На деле это означает, что собственно фольклорная традиция, как способ устной передачи текстов, уже в 19 веке неотделима от письменной литературы. Это не значит, что фольклора не существует. Та версия пушкинской сказки, которую бабушка рассказывает внучке и которая, возможно, со своими оригинальными деталями будет передана через поколение, и есть фольклор[3].

> Воспроизведение не означает пассивного заимствования, и в этом смысле между Мольером, переделывавшим старинные пьесы, и народом нет принципиального различия[4].

Иными словами, в значительной своей части фольклор есть обращение авторских текстов, снабженных искажениями, сокращениями и добавками разной степени. Такое понимание имеет мало общего с пониманием фольклора как внеисторического источника культуры, базы для романтического национализма[5].

Обрядовая поэзия русских сектантов составляет большой и важный массив народной культуры. В советской этнографии она, одна-

---

[1] Блок. *Собрание сочинений*, 7, 71.

[2] Ярков. *Моя жизнь. Воспоминания*, 496.

[3] О роли нянь в межпоколенной трансляции народной культуры внутри интеллигенции см.: Эткинд. *Эрос невозможного. История психоанализа в России*, гл.3.

[4] Богатырев, Якобсон. Фольклор как особая форма творчества, 377. Более свежий пример дают «садистские стишки», изученные Александром Белоусовым. Они бытуют в детской и молодежной среде как подлинный фольклор, не знающий авторства и передающийся исключительно устными средствами. При более внимательном исследовании «садистские стишки» оказались написаны профессиональным петербургским литератором; см.: А. Ф. Белоусов. Воспоминания Игоря Мальского «Кривое зеркало действительности» к вопросу о происхождении «садистских стишков» — *Лотмановский сборник*. Москва: ИЦ-Гарант, 1995, *1*, 680—691.

[5] Критику мифологической теории применительно к современному искусству см.: Mircea Eliade. *Symbolism, the Sacred, and the Arts*. New York: Crossroad, 1986. О значении фольклорных записей, пейзажной живописи, исторических романов для европейского национализма в сравнительной перспективе см.: Anthony D. Smith. *The Ethnic Origins of Nations*. New York: Blackwell, 1986, ch.7—8. Об использовании фольклорных и религиозных символов французской революцией: Mona Ozouf. *Festivals and the French Revolution*. Cambridge: Harvard University Press, 1988; Susann Desan. *Reclaiming the Sacred. Lay Religion and Popular Politics in Revolutionary France*. Ithaca: Cornell University Press, 1990. О присвоении культурной традиции в нацистской Германии: George L. Mosse. *The Nationalization of Masses*. Ithaca: Cornell University Press, 1991; о сходных процессах в большевистской России: Richard Stites. *Revolutionary Dreams. Utopian Vision and Experimental Life in the Russian Revolution*. New York: Oxford University Press, 1989.

ко, не классифицировалась ни как фольклор, ни как народная поэзия. За несколькими важными исключениями, ее изучение практически прервалось после 1910-х годов. От собственно фольклора сектантскую поэзию отличает ряд существенных признаков. В основном это стихи, которые исполнялись во время религиозных ритуалов-радений. Они произносились лидером-пророком или же распевались хором, подобно псалмам. Сектанты называли эти стихи 'распевцами'. В значительной части эти стихи были записаны, а иногда даже изданы, самими носителями сектантской традиции. В этом смысле, сектантская поэзия близка к профессиональной литературе. Распевцы, однако, не имеют авторства. Хлысты верили, что во время радения человек-пророк говорит *не своим голосом, в нем живут высшие* силы. В большей или меньшей степени пророки варьировали известные мотивы и формулы, изменяя и дополняя их в соответствии с требованиями момента. Поэтому записанные тексты нередко представляют собой серийные варианты. Многие распевцы мистических сект полны оригинального поэтического материала. Его своеобразие связано с подлинной необычностью верований и образа жизни сектантских коммун, производивших рискованные экономические, сексуальные и психологические эксперименты и выражавших свой опыт в религиозно-поэтическом творчестве.

Начиная с 1830-х годов и последующие полтора столетия, мистические секты считались «особо опасными» и подвергались полицейским репрессиям. Сектанты отвечали на репрессии особого рода конспиративностью, устраивая свои радения в строго секретной атмосфере. Посторонним людям редко удавалось бывать на них; к тому же к началу 20 века численность мистических сект и их активность находились в состоянии спада. За некоторыми важными исключениями, которые будут рассмотрены далее, знакомство интеллигенции рубежа веков с мистическими сектами не было основано на непосредственном общении и личном участии в народных культах. Напротив, чаще всего информация о хлыстах, скопцах, бегунах и прочих мистических сектах была книжной. Как правило, эта информация касалась не современных сект, а тех, которые существовали в 19 веке, и воспринятых так, как воспринимали их люди 19 века.

Журналы консервативного и официально-церковного направлений (*Русский вестник, Христианское чтение, Православное обозрение, Миссионерское обозрение, Русский инок)* были полны обличительных материалов о сектах. Не менее обильно печатали статьи о народных мистических сектах и толстые литературные журналы, традиционно доминировавшие в русской периодике. В особенности богаты такими материалами были популярные исторические издания (*Русский архив, Исторический вестник, Русская старина, Чтения в Императорском обществе истории и древностей Российских*) и журналы народнического и либерального плана (*Отечественные записки, Дело, Русское богатство, Вестник Европы, Современный мир, Русская мысль, Ежемесячный журнал*). Голос самих сект так и не вошел в профессиональный дискурс; единственным журналом, который регулярно издавал-

с и самими сектантами, был *Духовный христианин* под редакцией молоканина А. С. Проханова[1].

Библиография сектоведческой литературы, изданная Алексеем Пругавиным, уже в 1887 заняла целый том[2]. В последующие годы выходит обширная серия его книг, сочетавших профессиональное знание предмета с безудержной его романтизацией. Радикально настроенный интеллектуал, проходивший еще по нечаевскому делу, в будущем социалист-революционер, Пругавин доказывал здоровую сущность народного инаковерия, направленного в революционное будущее. Объясняя читателю 1895 года высокую степень просвещенности раскола (и, в сравнении со всем имеющимся материалом, сильно преувеличивая), Пругавин сравнивал русских сектантов с героем пушкинского *Пророка*:

> Сектантство представляет собой обширное поле для свободной умственной деятельности, и потому те личности из народа, [...] к которым можно применить слова поэта «Духовной жаждою томим» — обыкновенно идут в раскол. Здесь они находят целые общества людей начитанных, по-своему развитых, обширные библиотеки, читателей, издателей, переписчиков и все пособия для свободного общения мысли и слова[3].

Кульминацией сектоведения стали 1900-е и начало 1910-х годов, когда наряду с сотнями статей и брошюр всех направлений были изданы капитальные собрания сектантских документов и важные историко-теоретические исследования. «Все хотят изучать сектантство»[4],— записывал Михаил Пришвин в январе 1909. Тогда вышло пионерское (впрочем, до сих пор не нашедшее продолжателя) исследование Дмитрия Коновалова *Религиозный экстаз в русском мистическом сектантстве*[5]. Подготовленная для защиты в Московской Духовной Академии, а методологией своей основанная на *Многообразии религиозного опыта* Уильяма Джемса, эта диссертация сочетала анализ психофизиологических техник религиозного экстаза со сравнительно-историческим обзором поэтики и психологии мистических сект. В том же 1908 году глава о сектантских песнопениях впервые (и, кажется, в последний раз) появляется в *Истории русской литературы*; главу написал толстовец Павел Бирюков[6]. Лучшим собранием поэзии рус-

---

[1] За этим журналом следил Лев Толстой, который отзывался о Проханове как о «поразительно умном человеке» — Д. П. Маковицкий. Яснополянские записки — *Литературное наследство*, 1979, *90*, кн. 2, 423.

[2] А. С. Пругавин. *Раскол-сектантство. Материалы для изучения религиозно-бытовых движений русского народа. 1. Библиография старообрядчества и его разветвлений*. Москва: типография В. В. Исленьева, 1887.

[3] А. С. Пругавин. *Запросы народа и обязанности интеллигенции в области просвещения и воспитания*. Санкт-Петербург, 1985, 497.

[4] Архив В. Д. Пришвиной. Картон «Богоискатели», 76.

[5] Д. Г. Коновалов. *Религиозный экстаз в русском мистическом сектантстве*. Сергиев Посад, 1908. Диссертация была защищена, но вскоре Синод по представлению архиепископа Антония Волынского лишил Коновалова ученой степени. О полемике вокруг Коновалова и о связи его подхода с идеями Джемса см.: А. Эткинд. Многообразие религиозного опыта на фоне заката империи, в печати.

[6] П. Бирюков. Песни, псалмы и гимны русских сектантов, раскольников и мистиков — *История русской литературы*. Под ред. Е. В. Аничкова, *2. Народная словесность*. Санкт-Петербург: изд-во И. Д. Сытина, 1908, 396—421.

ских сектантов является специальный том *Записок Императорского Русского Географического общества по отделению этнографии*, изданный в 1912 году Т. С. Рождественским и М. И. Успенским. Более тенденциозными, но впечатляющими источниками были семь роскошно изданных томов *Материалов к истории русского сектантства и старообрядчества* под редакцией Владимира Бонч-Бруевича [1908—1916], подводившие итог многолетним симпатиям русских радикалов; и резко враждебное по отношению к своему предмету трехтомное собрание миссионера И. Г. Айвазова *Христовщина. Материалы для исследования русских мистических сект* [1915]. Квалифицированно написанные, снабженные большими библиографическими списками статьи о мистических сектах легко найти в русских энциклопедиях. Эти статьи, брошюры, книги и многотомные издания составляли обширный и расширявшийся поток, входивший в круг чтения двух поколений, которые участвовали в литературном и политическом процессе революционной России.

С политической точки зрения дискурс о сектах отчетливо делился на две противоположные линии[1]. Консервативная линия была представлена специалистами так называемой Внутренней миссии. Этот церковный институт, непосредственно подчиненный Синоду, ставил своей целью обращение русских сектантов и старообрядцев в православие. Его органами были *Миссионерское обозрение*, обильно печатавшее обличительные и часто очень агрессивные материалы о сектах, и газета *Колокол*. Миссионеры видели в сектантских общинах преступные и конспиративные группы, представлявшие непосредственную опасность для легковерных граждан, для православной церкви и для государства в целом. Другая линия сектоведческой литературы была, напротив, остро радикальной, и представлена она была этнографами. Традиция, передававшаяся от почвенника 1870-х годов Афанасия Щапова к социал-революционеру Алексею Пругавину и далее к большевику Владимиру Бонч-Бруевичу, интерпретировала мистические культы как проявления социального протеста, а сектантские общины — как огромный, тайный, перспективный ресурс грядущей революции. Нараставшее в течение всей второй половины 19 века противостояние этнографов и миссионеров в вопросе о сектах было, по-видимому, феноменом профессионализации культурного дискурса[2]. В оценочно-идеологической части две эти группы авторов расходились полярным способом; но они были согласны между собой в содержательной части своего интереса к сектам как к массовому религиозному движению, имеющему политическое значение.

Итак, знание о сектах — их идеях, нравах, ритуалах, поэзии — шло по развитым, высоко дифференцированным каналам письменной культуры: через журналы, книги, энциклопедии. Реальная картина

[1] Ср. обзор, в котором «обвиняющее» направление исследований сектантства в профессиональной литературе противопоставлялось «оправдывающему» направлению: Священник Георгий Чайкин. Современные искания в русском сектантстве (Опыт сектантской идеологии) — *Миссионерское обозрение*, 1913, *5*, 32.

[2] Ср. Engellstein *Keys to Happiness*, passim.

общения интеллектуала с народом оказывается весьма отличной от народнического, и впоследствии советского, образа поэта как этнографа-любителя, который черпает из копилки народного опыта. В тех достоверных случаях, когда этнографу действительно удавалось записать устные фольклорные тексты (как это удалось Николаю Рыбникову в отношении былин, Александру Афанасьеву в отношении сказок или Елпидифору Барсову в отношении причитаний), он публиковал их с соблюдением профессиональных норм и вовсе не пытался выдать за собственное литературное творчество. Но на каждую такую публикацию приходятся десятки или сотни псевдо-фольклорных текстов русской литературы. Механизм их, начиная с баллад Жуковского, сказок Пушкина, повестей Гоголя, былин Лермонтова и песен Кольцова, прямо противоположен этнографической записи. Создавая свой текст, профессиональный литератор перерабатывает другие письменные же тексты, публиковавшие (более или менее достоверно) русский или зарубежный фольклор, а затем выдает (более или менее настойчиво) свой текст за собственно фольклорный. При этом он может работать с источниками первичными или уже прошедшими многократную литературную переработку; он может относиться к ним более или менее критично; он может учитывать фрагменты подлинных фольклорных текстов, которые слышал в детстве от няни или в зрелые годы на даче; а может и вовсе не иметь такого опыта или его игнорировать. Литературный результат, понятно, зависит совсем от другого.

Когда Сергей Соловьев в *Весах* производил русский символизм от 'национального мифа'[1], он формулировал ситуацию в точных и профессиональных терминах. Литература есть основная форма существования мифологии Нового времени. Действенность национального мифа, или скорее мифов, мало зависит от их исторической достоверности. И в этом смысле русская культура не уникальна. В разноязычной литературной и политической культуре последних веков национальные мифы играли непременную роль, оживая перед революциями и умирая в диктатурах. Они питали собой несметное количество больших и малых текстов, от Сервантеса до Борхеса и от Андерсена до Вагнера; и сами питались этими текстами. Будучи частью целостного культурного дискурса, национальные мифы воплощают в себе основные настроения эпохи в других формах, чем это делает элитарная культура, по своему существу более космополитическая. Русский миф об общине, питавший надежды нескольких поколений радикальных политиков, соответствовал утопиям европейских социалистов. Русские истории о скопцах соответствовали раннекапиталистическим идеям пуританизма и аскетизма. Русские истории о хлыстах соответствовали романтической идее первобытного промискуитета. Русские истории о бегунах, босяках и, наконец, Распутине соответствовали идее сверхчеловека. Русская легенда о граде Китеже, на рубеже

[1] С. Соловьев. Символизм и декадентство — *Весы*, 1909, *5*, 53—56.

веков породившая тексты разных жанров от оперы до памфлета[1], соответствовала ницшеанской идее вечного возвращения.

Подражания, стилизации, освоения низших жанров и литературные воспроизведения народной жизни часто являлись последствием искреннего стремления к расширению читательской аудитории, к демократизации литературы как социального института. Не менее часто такого рода усилия приводили к самообману, являясь следствием идеализации 'народа' и революционной веры в то, что низшие классы являются носителями высших ценностей. Тяга к опрощению культуры, нашедшая свою кульминацию в этическом учении Толстого, в политической практике Николая II и, наконец, в культурном строительстве большевиков, вела к саморазрушению русской цивилизации. Писатели рубежа веков играли в этом ряду свою роль. Мифологизируя народ с помощью новых эстетических техник, они шли дальше своих славянофильских и народнических предшественников, и псевдо-фольклорных текстов здесь больше, чем кажется на первый взгляд. Как писала Лидия Гинзбург:

> Сочетание народнических, даже народовольческих тенденций с авангардизмом, модернизмом породило в начале XX века новую интеллигентскую формацию, которая привела бы в ужас честных народников 1870-х годов[2].

Псевдо-фольклорным текстом я называю литературное произведение любого жанра, содержащее фольклорные мотивы и, явным или неявным образом, претендующее на их подлинность и аутентичность. Крайним примером могут быть некоторые тексты Цветаевой, в частности ее *Молодец, Крысолов, Егорушка.* Все они представлены автором как поэтические пересказы сюжетов волшебных сказок. Более глубокие анализы находят тут иерархию текстуальных и жизненных слоев, среди которых занимает свое место и собственно фольклорный[3]. Например, былинный богатырь Егорушка оказывается портретом приятеля-художника, на время ставшего большевистским комиссаром[4]. Современные интерпретации таких псевдо-фольклорных текстов, как *Песня судьбы* Блока или его *Двенадцать,* обнаруживают в них едва ли не всю мировую историю религии плюс немалую часть классической литературы[5]. Несмотря на общераспространенный характер такого

---

[1] Ср. оперу Римского-Корсакова *Сказание о невидимом граде Китеже*, травелог Пришвина *В поисках невидимого града*, политическую брошюру Эрна и Свенцицкого *Взыскующим града*, книжку Дурылина *Церковь Невидимого града*, трактат Сергея Булгакова *Два града*, замысел романа Белого *Невидимый град*, сюжет о затонувшем Кэр-Исе в *Розе и Кресте* Блока, эмигрантский журнал *Новый град*.

[2] Л. Гинзбург. *Литература в поисках реальности*. Ленинград: Советский писатель, 1987, 314.

[3] Например, о *Крысолове* см.: Е. Эткинд. Флейтист и крысы — *Марина Цветаева. 1892—1992.* Нортфилд: Русская школа Норвичского университета, 1992; то же в его кн.: *Там, внутри.* Санкт-Петербург, 1996.

[4] Н. Катаева-Лыткина. «Большевик» и Марина Цветаева — *Вопросы литературы*, сентябрь—октябрь, 1996, 272—293

[5] И. С. Приходько. Образ Христа в поэме А. Блока «Двенадцать» (историко-культурная и религиозно-мифологическая традиция) — *Известия АН СССР. Серия языка и литературы, 50*, 5, 1991, 426—444; И. С. Приходько. Мифопоэтика «Песни судьбы» А. Блока — *Известия АН СССР. Серия языка и литературы*, 1993, *52*, 6, 38—51

рода наблюдений, их типология остается малоразработанной. Исследователей разоружает традиционный пиетет перед фольклорными основами творчества.

Наиболее очевидным случаем псевдо-фольклорного текста является *стилизация* — согласно словарному определению,

> намеренное построение художественного повествования в соответствии с принципами организации языкового материала [...], присущими определенной социальной среде, исторической эпохе, литературному направлению [...], которые избираются автором как объект имитации[1].

В отношении хлыстовских и скопческих распевцев, стилизациями являются рассматриваемые далее стихи Бальмонта, Кузмина, Черемшановой. В них, однако, происходит характерное смещение. Объектом имитации являются не собственно формальные принципы организации сектантских текстов (отсутствие рифмы, белый ритм, многочисленные рефрены), а их нарративное содержание. По сути дела, поэты не имитируют стиль распевца, а переводят его содержание на язык модернистской поэзии. Статус примитива в литературе модерна настолько высок, что оправдывает усилия, потраченные на такого рода конструкцию. Результат, конечно, уходит от собственно сектантских прототипов, которые становятся неопознаваемыми. В таких случаях нас, однако, снабжают признаками-якорями, которые явным образом связывают поэтический текст с образцами сектантской поэзии и тем самым маркируют его как стилизацию. Простейшим способом такого рода маркировки является название текста. Примером могут служить стихотворения Городецкого *Росянка (Хлыстовская)* и Кузмина *Хлыстовская*. Если бы не их названия, читатель либо вовсе не узнал бы их хлыстовской темы, либо был бы вынужден вдаваться по этому поводу в весьма гипотетические построения.

Во многих важных случаях текст предъявляется как стилизация, но более глубокий анализ делает такую характеристику сомнительной. Результат оказывается характерно модернистской игрой: подражание является свободным творчеством, которое настаивает на своем вторичном статусе. Очевидным примером являются многие стихи Клюева[2]. С одной стороны, в них демонстрируются многие приметы хлыстовской жизни. С другой стороны, мы увидим, как далеко его стихи уводят от этнографических образцов сектантской поэзии. Феномен такого рода был отмечен и Виктором Шкловским[3]: заумная поэзия русских футуристов похожа на образцы ритуальной речи русских сектантов. Но в отличие от Клюева, футуристы об этом говорили редко и мало.

Здесь проявляется теоретическая трудность, которая подводит к одной из специальных проблем настоящего исследования. Как хоро-

---

[1] *Лингвистический энциклопедический словарь*. Москва: Советская энциклопедия, 1990, 492.

[2] К. Азадовский. О «народном» поэте и «святой Руси» («Гагарья судьбина» Николая Клюева) — *Новое литературное обозрение*, 1993, *5*, 88—103; К. Азадовский. *Николай Клюев. Путь поэта*. Ленинград: Советский писатель, 1990.

[3] В. Шкловский. О поэзии и заумном языке [1916] — в его кн.: *Гамбургский счет. Статьи — воспоминания — эссе*. Москва: Советский писатель, 1990, подробности см. ниже.

шо знали инквизиторы и миссионеры, самоидентификация не может быть критерием для того, чтобы определить принадлежность человека к секте или ереси. Хлысты, к примеру, не называли себя хлыстами, и вообще сектанты редко признают себя сектантами. Народный пророк, производя свои тексты, менее всего заботился о том, чтобы включить в них приметы, указывающие на их конфессиональную принадлежность. Но также не обязан делать это и профессиональный поэт. В одних случаях он заинтересован в том, чтобы указать на источник своего вдохновения; в других случаях может не раскрывать его. Самоидентификация поэтического текста не является достаточной основой для понимания его религиозно-исторического подтекста. Мы вправе предполагать наличие такого подтекста и тогда, когда сам поэт, подобно Клюеву, охотно провозглашал его существование; и в тех случаях, когда, подобно Хлебникову в анализе Шкловского, поэт на него не указывает ничем, кроме самих своих стихов.

Такие случаи по сути своей отличны от стилизации, и я буду называть их *реконструкцией*. Если стилизации, как мы видели, включают в себя эксплицитную отсылку к Другому, то реконструкции стремятся воспроизвести опыт Другого как свой собственный. В стремлении приобщиться к народной жизни поэт от своего лица воспроизводит определенные структуры фольклорного, в данном случае сектантского опыта. В случаях реконструкции эти структуры обычно более глубоки, чем в случаях стилизации, и определяются не столько внешними признаками плана содержания (например, указанием на определенный элемент культа, символический ряд или сектоним), сколько самой позицией поэта, пророка, религиозно-поэтического лидера. Не используя этнографически конкретных мотивов, поэт воспроизводит саму ситуацию сектантского пророчества средствами высокой литературы. Так действовал, после своего ухода в секту, Александр Добролюбов. Эти рассуждения кажутся важными применительно к поэзии Блока. Несмотря на видимое отсутствие историко-этнографических ссылок в стихах Блока, их восприятие современниками, как мы увидим, загадочным образом насыщено отсылками к хлыстовству. Никто не называл хлыстом Бальмонта, насытившего одну из своих книг стилизациями на хлыстовские темы; действительно, в других своих книгах он с равным успехом подражал индусам или ацтекам. Задача реконструкции более интимна, она может затрагивать религиозные и собственно эстетические корни творчества[1].

Другой и по сути своей более прозаический тип псевдо-фольклорного текста я назову *тематизацией*. Народные, а в нашем случае сектантские мотивы выступают здесь как предмет литературного нарратива. Действие разворачивается на фоне сектантской жизни, в нем участвуют герои-сектанты, и фабула зависит от такой характеристики

[1] Так, Василий Кандинский на десятилетия сохранил свое увлечение шаманами Северной России, которых в молодости изучал в этнографической экспедиции, сохраняя свой интерес в мистической тайне и сочетая, конечно, со множеством других влияний; см.: Peg Weiss. *Kandinsky and Old Russia. The Artist as Ethnographer and Shamann*. New Haven: Yale University Press, 1995

действующих лиц. Изображенный сектант чаще принадлежит к одному из крайних, наиболее радикальных и потому литературно выразительных вариантов сектантства. Сектанту противостоит другой герой, обычный светский человек. Конфликт оказывается параболой религиозных, политических, философских проблем, далеко выходящих за рамки тех, что были знакомы русским сектам. Таких текстов, тематизирующих сектантство в рамках большого дискурса о народе, религии и революции, немало в классической литературе 19 века: *Сказка о золотом петушке* Пушкина, *Хозяйка* и *Идиот* Достоевского, *На горах* Мельникова-Печерского, *Бежин Луг* Тургенева, *Масоны* Писемского, отдельные сочинения Лескова, Майкова, Чехова, Глеба Успенского, Льва Толстого. Мы увидим, как обильно разворачивался этот дискурс в литературе начала 20 века.

УТОПИЧЕСКОЕ

Первая утопия содержится в *Книге Бытия*, и тут же описан механизм анти-утопий. Для сюжета нужны трое: мужчина, женщина и носитель власти. Райская жизнь продолжается до тех пор, пока люди не знают пола; обретение или осознание пола ведет к изгнанию из рая. Именно человеческая сексуальность и ее производные — любовь, семья и становящаяся нужной собственность — разрушает утопический мир. В самом деле, так разрушались утопические коммуны гернгутеров, сен-симонистов, толстовцев, когда кто-то из их членов находил себе пару и отгораживал свой угол.

Утопии свободны от историзма, но не всегда претендуют на универсальность; важный их класс — утопии национальные. Рай конструируется не для всех, а для особого народа, который имеет уникальную способность к райской жизни. Этот народ так близок к природе, что живет почти совсем как в Эдеме. Однако и этот народ оказывается поделен на два пола; а в этом виде ему не войти в рай. Поэтому всякий утопический дискурс граничит с эротикой с одной стороны, с мистикой с другой. *Преобразование жизни обязательно* должно захватить пол, и утопический народ имеет для этого некую молчаливую предрасположенность. В противоположность этому антиутопии романтичны, историчны и интертекстуальны; они утверждают непобедимость пола, личности, истории и литературы.

Мистицизм, в рамках религии или вне таковых, есть борьба с жизненным циклом человека как биологического существа: визиты в царство мертвых или призывания гостей оттуда; попытки воздействия на старение и умирание плоти; отрицание реальности и необратимости смерти. На этом пути мистицизм непременно сталкивается с другими компонентами жизненного цикла — полом, сексом, любовью, деторождением. Путь к бессмертию, или по крайней мере ко всеобщему счастью, лежит через искупление первородного греха, преодоление пола. В этих реальных или воображаемых историях пол оказывается

причиной всех страданий человека, вплоть до самой смерти. Такая трактовка *Книги бытия* — давнее изобретение христианской герменевтики; она часто, хотя и не всегда, граничила с ересью. Апокрифические евангелия древних гностиков учили: «Когда Ева была в Адаме, не было смерти. После того, как она отделилась от него, появилась смерть. Если она снова войдет в него и он ее примет, смерти больше не будет»[1]. О бессмертии совершенных, не имеющих пола людей мечтали в разных мистических традициях: Платон, апостол Павел, Якоб Беме, протопоп Аввакум и множество их читателей.

Мировые религии не отрицают реальности смерти, но предлагают верующему надежду на продолжение существования в иной форме, а также ритуалы, которыми отмечается каждое событие жизненного цикла. Христианство обуславливает спасение души тем, сумел ли верующий в своей жизни искупить, следуя за Христом, грех Адама. Христианские ереси понимали эту задачу разнообразно и иногда очень буквальным способом. В крайних их вариантах, искупление греха и достижение бессмертия связывается с жизнью тела, а не души; тогда в дело идут разного рода телесные техники спасения, с которыми нам предстоит на русских примерах познакомиться. Буквализация христианского дискурса шла против более распространенных в Новое время тенденций. Реформация придала идее спасения абстрактный, рациональный и вполне метафорический характер. Отрицание доктрины первородного греха было важной предпосылкой Просвещения[2]. Отцы церкви верили, что потомки Адама злы, порочны, греховны; отцы Просвещения учили, что человек по природе своей чист и, во всяком случае, способен к радикальному совершенствованию. Ему следует заботиться не о преодолении своей природы ради спасения души, а об устройстве лучшей жизни в соответствии с природой. Цивилизационный процесс формирует более спокойное отношение к жизненному циклу, который не освобождается от смерти, но до некоторой степени очищается от страдания, непредсказуемости и страха[3]. Зато человек остается один на один со своим жизненным циклом: без обязательного ритуала, без сопереживающего коллектива и без все объясняющего мифа.

Пытаясь заместить религиозные культы, утопические системы попрежнему обещали человеку преобразовать его отношения с властью и собственностью с одной стороны, с полом и телом с другой стороны. Разоблачая эту связь, анти-утопии всякий раз сталкивают социальный проект с реальностью жизненного цикла. Невозможность изменить биологическую сущность человека очевиднее, чем невозмож-

[1] М. К. Трофимова. *Историко-философские вопросы гностицизма*. Москва: Наука, 1979, 179; А. Л. Абрамян. Мир мужчин и мир женщин: расхождение и встреча — *Этнические стереотипы мужского и женского поведения*. Санкт-Петербург: Наука, 1991, 127.

[2] См.: Isaiah Berlin. The Counter-Enlightenment — in his: *Against the Current. Essays in the History of Ideas*. London: Hogarth, 1979, 20.

[3] Norbert Elias. *The Civilizing Process*. New York: Urizen, 1978; см. также: Mennell Stephen. *Norbert Elias. Civilization and the Human Self-Image*. New York: Basil Blackwell, 1989; *The Body. Social Processes and Cultural Theory*. Ed. by Mike Featherstone, Mike Hepworth, and Bryan S.Turner. London: Sage, 1991.

ность изменить политэкономические формы его жизни. Демонстрируя неосуществимость проекта, анти-утопия сосредоточена на любви и смерти. В этом пункте борьба идей с легкостью приобретает литературные формы. В классическом романе, начиная с *Кандида* и *Дон-Кихота*, любовная интрига тоже оказывается сильнее социальной власти и идей, выдуманных культурой. Поэтому анти-утопия принимает формы романа. Невозможность утопии демонстрируется любовной фабулой, которая помещается в утопическую среду и, по природе вещей, входит с ней в конфликт. Русский философский роман — *Мы*, *Чевенгур*, *Доктор Живаго* — показывал все то же: власть может сильно переделать жизнь, но отношения между мужчиной и женщиной не поддаются перестройке[1]. Таков и опыт реального социализма, который знал, как решать все проблемы, кроме любви и смерти, и пытался отрицать существование того, чего не мог регулировать.

Сексуальность и собственность оказываются нерасторжимо связаны и вместе ведут к невозможности коммунизма. Семья и имущество. любовь и корысть — две стороны одной луны; но, как водится, луна эта всегда повернута к наблюдателю одной из своих сторон. Пол чаще оказывался на обратной, невидимой стороне, а к энтузиасту обращена та, что связана с собственностью и ее перераспределением. Но обратная сторона луны существует, и заглянуть по ту сторону всегда казалось увлекательным и рискованным приключением. Если столпы социализма скорее гнушались им, то фанатики и поэты не уставали напоминать о том, что программа социализма выходит, и всегда выходила, за пределы экономики. «У всякого человека в нижнем месте целый империализм сидит», — говорил герой *Чевенгура*[2]. Автор *Левого марша* писал то же самое, но с противоположной интонацией: «Довольно жить законом, данным Адамом и Евой! [...] Левой!» Действительно, если «клячу истории» удастся загнать, то только так. Преодоление первородного греха есть ключ к подлинно левой политике; а тот, кто не признает этого, по-прежнему шагает правой, — утверждал Маяковский.

В свое время Карл Мангейм разграничивал идеологию, которой господствующие классы оправдывают свое господство, и утопию, в рамках которой эксплуатируемые классы формулируют свою жажду перемен[3]. В этих терминах, верования народных сект утопичны едва ли не по определению. Их желание перемен, однако, отличается от того, что выражено в более привычных утопиях литературного или философского жанра. Для сект характерен максимализм этого желания, его непосредственно-телесное выражение, немедленный переход идеи в действие, экстремальный характер порожденных всем этим практик. Отрицание частной собственности развивается параллельно с разруше-

[1] О русских анти-утопиях см.: Gary Saul Morson. *The Boundaries of Genre. Dostoyevsky's Diary of a Writer and the Tradition of Literary Utopia*. Austin: University of Texas Press, 1981; Krishan Kumar. *Utopia and Anti-Utopia in Modern Times*. New York: Basil Blackwell, 1987, ch.4; И. Смирнов. Антиутопия и теодицея в «Докторе Живаго» — *Wiener Slawistischer Almanach*, 1994, *34*.

[2] А. Платонов. *Чевенгур*. Москва: Советский писатель, 1989, 56.

[3] Karl Mannheim. *Ideology and Utopia* London: Routledge, 1991.

нием семьи и с концентрацией власти в руках духовного лидера. Когда проект становится реальностью, утопия превращается в идеологию. Самые чистые намерения, оборачиваясь экономической и сексуальной эксплуатацией, нуждаются в идеях, объясняющих состояние дел, и в ритуалах, благодаря которым эти идеи осваиваются общиной.

СЕКСУАЛЬНОЕ

Поиски нового социального порядка всегда связаны с поисками нового сексуального порядка. Начиная с аскетизма Капитона и заповедей Данилы Филипповича, русский раскол экспериментировал с семьей, полом и сексом. Опыты простирались от добровольной кастрации скопцов до ритуального промискуитета некоторых хлыстовских общин. Внутри этого диапазона разворачивались и более умеренные проекты, но стратегий поиска могло быть только две: либо ограничение сексуальности, мыслимым пределом которого является кастрация; либо же, наоборот, размыкание сексуальности до широких границ общины, мыслимым пределом чего является групповой секс. В мифологических терминах, однако, оба эти противоположные пути мыслились как искупление первородного греха.

Одной из причин для изменения брачного порядка было непризнание многими общинами православного священства: если нет священника, то некому ритуально оформлять браки, и индивидуальные желания напрямую сталкиваются с властью общины или ее лидера. Регуляция сексуальной жизни при недостатке религиозных институтов была одной из ключевых проблем, и к ней все вновь возвращалась мысль раскола. Именно в отношении семейного права более всего различались между собой разные ветви раскола. Борьба двух крупных старообрядческих общин — федосеевцев, не признающих брака, и поморцев, его признающих, — продолжалась веками, но стороны так и не смогли убедить друг друга. Один из основателей федосеевского согласия Илья Ковылин учил:

> Без греха нет покаяния, без покаяния нет спасения. В раю много будет грешников, только там не будет ни одного еретика. Ныне брака нет и брачующиеся в никонианских храмах — прелюбодеи, еретики. Живя как бы по закону, они не чувствуют угрызений совести за свой грех и не каются[1].

Отсюда пошли две знаменитые фразы, приписываемые раскольникам: «Брак хуже блуда» и «Не согрешишь — не покаешься, не покаешься — не спасешься».

Обвинения в сексуальном разврате сопровождали русские секты с момента их открытия высокой культурой. По сведениям Димитрия

[1] И. Нильский *Семейная жизнь в русском расколе. Исторический очерк раскольнического учения о браке.* Санкт-Петербург, 1869. *I*, 212—213

Ростовского, раскольники соблазняли и губили «жен, дев и отрочат»: завлекали их «на пустые места», «оскверняху их блудом» и так «сугубою смертию погубляху прельщенных, душу и тело убивающе: душу грехом, тело же огнем»[1]. Иными словами, лжеучителя раскола совмещали самосожжения с блудом. Согласно 'извету', то есть доносу, 1672 года, еретики-капитоны собирались по 10, а то и по 40 человек обоего пола, служили в избе обедню. «А по вечерам, как огонь погасят, творят блуд. А про тот блуд разговаривают: хто де блуд и сотворит и в том греха нет»[2]. Так 'капитонов' стали называть 'купидонами'.

История знает, как часто подобные обвинения формулировались против религиозных меньшинств. Как правило, их оказывается трудно подтвердить или опровергнуть, так как обвиняющая сторона не стеснялась в средствах, чтобы получить сведения, подтверждающие ее версию событий. Но и обычное отрицание самими сектантами того, что они использовали какие-либо сексуальные практики в своем культе, трудно принимать на веру. Вряд ли историография знает другие пригодные в таких случаях методы, кроме критики источников и опоры на здравый смысл. Как подчеркивал Норман Кон[3], приоритет в анализе сексуальных привычек еретиков имеют такие свидетельства, которые давались ими самими в пропагандистских или других целях, и во всяком случае без угроз и применения силы. Как раз таких свидетельств всегда оказывается мало. В основном мы имеем дело с материалами судебных расследований.

Самое известное из таких дел относится к Василию Радаеву, осужденному в 1853 году за хлыстовство и разврат. Он проповедовал свое «учение о таинственной смерти и таинственном воскрешении» в нескольких селах Арзамасского уезда. Радаев назвал следствию многих своих последовательниц, с которыми он был в связи, и объяснил: «соитие с ними имел я не по своей воле, а по воле Духа Святого, во мне во всем действующего». 17-летнюю девушку он «соблазнил на прелюбодейство, говоря, что это должно сделать по воле Божьей, а не его, ибо он своей воли не имеет, за что обещал ей огненные крылья, чему поверив, она впала с ним в предложенный грех с лишением ее девства». Другой девушке он во время собрания приказал раздеться и вместе с товарищем бил прутьями «по непристойным частям». Третья, когда Радаева взяли под арест, «бесстыдно обнажила себя и в таком положении днем ходила по улицам». При этом «во всем околодке он слыл праведником», сообщали о Радаеве[4]. В нашем арзамасском пророке особенно заметно сходство с братьями Свободного духа, исчезнувшими несколько столетий назад в ренессансной Европе; и о них, впрочем, мы знаем в основном по допросам.

Но вряд ли подлежит сомнению то, что беспоповские и хлыстовские общины отрицали брак и санкционировали альтернативные

[1] Димитрий Ростовский. *Розыск о раскольничьей бранской вере*... Москва, 1847, 301.

[2] Румянцева *Народное антицерковное движение*, 204.

[3] Norman Cohn. *The Pursuit of the Millennium*, passim.

[4] Айвазов. *Христовщина*, *1*, 114; Д. Коновалов. Религиозные движения в России 2. В. Радаев — *Ежемесячный журнал*, 1914, *3*, 103.

структуры сожительства: 'духовный брак', 'посестрие', 'сухая любовь' и пр. На эти самодеятельные институты возлагались, как правило, одни только несексуальные функции брака. «Хлысты допускают [...] и даже поощряют сожительство мужчины и женщины, но оно должно быть [...] без плотского греха», — писал Дмитрий Коновалов, обобщая множество сведений[1].

На деле, конечно, пара разнополых людей, жившая одним хозяйством и нередко воспитывавшая детей, практиковала и некие телесные отношения. Экспериментам способствовала узкая концепция сексуальности, характерная для традиционной культуры. 'Блудом' и, соответственно, 'грехом' признавалось одно лишь 'соитие', — иначе говоря, только генитально-генитальные отношения; другие же формы проявления сексуальности вовсе ничем не регулировались. На радениях закавказских прыгунов «на каждого брата и сестру приходится каждый раз minimum до сотни поцелуев», — писал светский наблюдатель, подозревавший за обрядом лобызания его сексуальную основу[2]; но сами лобызавшиеся не считали это грехом. Тамбовские хлысты считали, что совершение плотского греха разрушает способность к переживанию «чудных состояний»[3]. Женщины-хлыстовки, по много лет жившие со своими 'духовными мужьями', сохраняли свою девственность, что было подтверждено экспертизой. Филипп Копылов, сын основателя общины хлыстов-копыловцев, жил 18 лет вместе со своей духовницей, богородицей Анисьей; при медицинском освидетельствовании она оказалась девственницей. На следствии она показывала: с духовным мужем своим она «спала вместе, обнимал он ее и целовал, но соития с нею никогда не имел»[4]. Пожилая крестьянка, которая оставалась девственницей и, вероятно, приходила в мистический ужас от возможности «соития», вовсе не считала грехом то, что мужчина с ней «спал», «обнимал» ее и «целовал»: то, что она называла этими словами, неизвестно и оставляет желающему простор для фантазий. 19-летняя Прасковья рассказывала о своих отношениях с 'духовником' примерно то же: «мы с ним спим вместе, лежа друг у друга на руке, целуемся и друг в друга вдуваем дух [...] но греха мы с ним не имеем»[5]. Такая связь формировала чувствительность к необычным телесным феноменам, в определенной степени заменявшим секс: «мы с ним (духовником) сошлись по духу год тому назад, потому что и у него и у меня дух трепещется в животе; [...] это я знаю потому, что у себя я чувствую, а у него вижу, как он трепещется», — выразительно объясняла Прасковья. Другой член того же корабля рассказывал так: «мне самому случалось испытывать: лежа с своею женою (которая одного со мной союза), когда она спит, перекрес-

[1] Д. Коновалов. Религиозные движения в России. 1. Секта хлыстов — *Ежемесячный журнал*, 1914, *1*, 121.

[2] Дингельштедт. *Закавказские сектанты*, 10.

[3] Колоритные высказывания тамбовцев приведены в: Коновалов. *Религиозный экстаз...*, 115—116.

[4] Коновалов. Религиозные движения в России. 1. Секта хлыстов, 121.

[5] Коновалов. *Религиозный экстаз...*, 46.

тишь ее с любовью, приложишь руку к сердцу и чувствуешь, что внутри ее трепет; значит, Дух радуется слову Божию и любови»[1].

Есть немало свидетельств и более ординарного характера. В 1864 году лидер закавказской общины прыгунов женился при живой жене. По словам доброжелательного свидетеля, на женитьбе лидера настояли молодые члены общины, которые «нашли удобным, чтобы он первый завел себе две жены, а затем уже они»[2]. В 1882 году в Тверской губернии было описано 'любушкино согласие'. Его сторонники оставляли супругов ради новых партнеров, объясняя так: «плотские отношения между братом и сестрой почитаются великим грехом потому, что они родные друг другу. А жена и муж разве не родные?»[3] Таким рассуждением любушкино согласие снимало ограничения на половые связи, взамен распространяя запрет инцеста на супругов. В 1892 году состоялось два судебных процесса, на которых присяжные заседатели согласились с обвинением хлыстов в свальном грехе. В Екатеринославе судом присяжных было признано, «что во время молитвенных собраний сектантов для возбуждения половой страсти пред ними скачет и бегает обнаженная женщина, именуемая богородицей; что они изобличаются в свальном грехе во время их собраний и в развратном образе жизни». В Симбирске присяжные установили, что «в обряд ереси входил свальный грех, именуемый христовой любовью, т. е. половые совокупления без различия родства и возраста». Оба приговора были утверждены Правительствующим Сенатом. Сразу вслед за этим миссионеров, которые на таких процессах всегда стояли за прокурорами, постигла неудача. В 1893 году в Тарусе была выявлена большая хлыстовская секта, в которой следствие насчитало до 200 человек. Суду было предано 20 из них. Дело приобрело известность: по кассации, его рассматривала Московская Судебная палата, а потом Сенат. В конце концов императорский Указ отменил судебный приговор тарусским хлыстам, так как в данном случае отсутствовали вещественные доказательства совершения хлыстами «изуверных или противонравственных действий», а имелись лишь свидетельства религиозной пропаганды, суду не подлежавшей. Как разъяснил этот Указ 1893 года, секта может преследоваться судом как «изуверная», только если будут обнаружены такие действия, «как умерщвление блудно прижитых младенцев и причащение их кровью, свальный грех на радениях, половой разврат как замена брака и т. п.»[4]. Отмена приговора по кассации означала, что высшая инстанция нашла доказательства «полового разврата» недостаточными.

Но мы снова и снова встречаемся с подобными свидетельствами, причем даже в дружественных источниках. В 1900 году дело 'супоневских хлыстов' не выявило свального греха, но обнаружило «половую распущенность»: лидер секты практиковал половые акты в присутст-

[1] Там же.
[2] *Духовный христианин*, 1910, *10*, 75—76.
[3] Пругавин. *Раскол-сектантство*, 443.
[4] Айвазов. *Христовщина*, *1*, 384.

вии других женщин или даже мужа своей партнерши. Обвинение, стремясь рассматривать эти явления как культовые, поставило перед психиатром вопрос: являлась ли «половая распущенность [...] обрядовой стороной радений или заключительным, почти неизбежным, актом экстаза». Эксперт дал заключение, что подобное поведение было «несомненно патологическим явлением»[1]. В 1901 году свидетель, посетивший собрание прыгунов под Киевом, рассказывал о женщине, которая «у всех на виду начала выделывать сладострастнейшие действия, двигая руками к грудям и от грудей, как бы кого обнимая и похотливо привлекая [...] Раздалось пение псалмов [...] Женщина вдруг воскликнула: "отец позволяет плясать" и пустилась кружиться вокруг вожака»[2]. В описании радения закавказских прыгунов, риторикой своей напоминающем старинные ведьмовские процессы, «женский пол, как бы насилуемый духом бездны, кривляется телом, выдавая оное то вперед, то назад наподобие действий блудниц»[3]. Оренбургский хлыст Кожевников в экстазе радения прохаживался по моленной с тремя девицами, «целуясь с ними в губы и лаская их»; миссионерские сообщения полны подобными эпизодами, в которых усматривались, по выражению местного священника, «видимые признаки любострастия»[4]. Важнее других здесь точка зрения Алексея Пругавина, обычно защищавшего хлыстов от обвинений в сексуальных излишествах. Он цитировал своего информатора, участвовавшего в радениях:

> у хлыстов на их собраниях открыто допускаются ласки со всеми 'сестрами'. Поэтому у них нет лжи, нет фальши [...] Тут и объятия жаркие, братские лобзания, поцелуи горячие [...] Любовный восторг, духовный экстаз [...] Некоторые, не помня себя, хватают женщин на руки, качают их, любуются ими: «Красота Божия»[5].

В 1897 году в Самарском суде разбиралось дело местных 'мормонов', которые «радели совершенно по-хлыстовски» и верили в схождение Святого духа, в перерождение и в говорение на разных языках. В материалах фигурирует показание 12-летней девочки о свальном грехе, происходившем после радений этой секты[6]. В 1908 году в Смоленске судебный следователь прекратил дело против хлыстов деревни Угрицы на том основании, что «ни посягательства на жизнь, ни оскоплений, ни явно безнравственных действий в секте [...] не обнаружено». Согласно судебным документам, община именовала себя 'Новый Израиль', проповедовала «человекообожание и перевоплощение» и считала лидера «живым Богом» и 21-м Иисусом Христом. Женщины на радениях тряслись и махали руками; «после пения стихов, бабы садились на колена к мужчинам, не к своим мужьям, мужчины об-

[1] Там же, 572.

[2] Сопоцько. На собрании у штундовых прыгунов в с.Дешек Киевской губ. — *Миссионерское обозрение*, 1901, *1*, 661.

[3] Коновалов. *Религиозный экстаз*..., 77.

[4] Там же, 78.

[5] А. С. Пругавин. *Бунт против природы (о хлыстах и хлыстовщине)*. Москва: Задруга, 1917, *1*, 74.

[6] Коновалов. *Религиозный экстаз*..., 95.

нимали их, трогали за груди и угощали баб сластями»[1]. В 1910 году община духовных христиан в крымском селе Астраханка разделилась надвое: одни братья — «преимущественно в среде богатых» — ввели в обычай многоженство; другие же осудили их, назвав 'мормонами'[2].

Хлысты-белоризцы, описанные в 1911—1912 и придерживавшиеся «первоначальной формы русской хлыстовщины», избегали секса в браке, но иногда практиковали свальный грех. «В редких случаях падения белоризцев сопровождаются половым развратом, имеющим, по учению некоторых вожаков секты, спасительное значение», — рассказывал этнограф[3]. В хлыстовской среде ходили рассказы и об опытах еще более глубокой коллективизации частной жизни.

> В прежнее время все были братья и сестры. Однажды в экстазе любви решили жить общей семьей. Это было очень давно. Свезли всех детей в одно большое помещение. В помещении этом дети пробыли недолго. Плач по матерям, крик сделали из этого помещения скорей подобие ада, чем Царствия небесного. Наконец материнское чувство очень скоро одержало верх над порывами энтузиазма и матери разобрали детей. Также и [...] братья и сестры опять разошлись по семьям[4].

У народника Виктора Данилова, хорошо знавшего русское сектантство, не было сомнений в том, что сексуальные отношения в хлыстовских и других общинах часто оказывались дезорганизованными. Он называл это «больным вопросом части русского сектантства» и без успеха агитировал хлыстов за единобрачие. «Духовные влечения перепутались с плотскою страстью» — так объяснял он природу хлыстовских заблуждений[5]. При этом Данилов опровергал «всеобще распространенное мнение о существовании у Израиля на беседах свального греха»[6]. Но по его же словам, в крупной общине хлыстов-'богомолов' в 1880-х годах

> половая разнузданность в некоторых кругах дошла до крайних пределов. Прежде духовниц меняли, соблюдая трехдневное воздержание от пищи. Это было оставлено. Были круги (не желаю назвать их), где были духовницы «на час», под влиянием минутной страсти. [...] Даже попадались отдельные лица, жившие с дочерьми. «Я посадил древо, я первый и пользуюсь плодами», — оправдывали они животную похоть свою[7].

Как этнограф-любитель, Данилов был чувствителен к экзотике материала; в бытность свою в сибирской ссылке он выучил якутский язык и женился на якутке. Но его очевидная симпатия к хлыстам вряд ли позволила бы ему преувеличивать крайности их сексуальных обычаев. Его симпатии всякий раз на стороне женщин, страдающих от «животной» страсти мужских членов общины.

---

[1] Айвазов. *Христовщина*, *3*, 237.

[2] *Духовный христианин*, 1910, *11*, 10—11.

[3] Бондарь. *Секты хлыстов*, 7—13.

[4] В. А. Данилов. О хлыстах — *Духовный христианин*, 1910, *2*, 45, о Данилове см. ниже, часть 8.

[5] В. А. Данилов. О духовных женах — *Духовный христианин*, 1913, *5*, 23.

[6] Данилов. О хлыстах, 43.

[7] РНБ, ф.238, ед.хр.19. Фонд Данилова собран И. С. Книжником-Ветровым и в 1936 подарен «Дому Плеханова», отделу Публичной библиотеки в Ленинграде.

Я часто присутствовал на этих радениях. Часто томящиеся души, особенно женщины, бросались мне в объятия, желая найти утешение в черной скорби своей. Эта черная скорбь была следствием сознания своего падения, когда она, приходя за словом духовного назидания [...] к более влиятельному брату по духу, становилась жертвой его животно полового возбуждения.

По словам Данилова, примирения между женами и подругами сектантских лидеров происходят прямо на радениях. Такие «факты не единичные, не исключения», — утверждал Данилов.

Духовница падает к ногам жены, как бы сознавая свое преступление, просит прощение и в теплых братских объятиях получают они взаимное утешение [...] А в это время виновник ихних мучений безучастно смотрит на эту сцену примирения, обнаруживая этим безучастием всю грубость животности своей[1].

Данилов написал вопросы и ответы, освещающие эротическую жизнь хлыстов 1900-х годов с сочувственных позиций и в деталях, неизвестных по другим источникам.

1. Чем отличается женщина-хлыстовка от женщины мира? — [...] Женщине мира нужно тело, и она желает обладать телом, без отношения к духу. Хлыстовка, когда любит, думает о духе и забывает о теле и падает телом, ради духа. Поэтому падение женщины доходит до проституции, а падение хлыстовки никогда не доходит до этого. [...]
5. Борятся ли хлысты против этого чувства природы, если это чувство разрушает сложившиеся взгляды морали и обязанности мужа и жены? — Да, борятся; и на этой почве разыгрывается их особенная повышенная экзальтация, доводящая субъекта до невменяемого состояния, которая называется «хождение в духе».
6. Скрывают ли они свою любовь, если она идет против существующего закона? — Да, по отношению к закону и обществу людей скрывают, если это удается. Но не скрывают этого между собою. Да и невозможно скрыть, если бы и хотели; в этом их сила. Они напряженны и экзальтированны только тогда, когда любят.
7. Как относятся жена и муж к изменяющим брачному ложу? — В силу ревности, присущей животному миру человека, возникает скрытая глубокая ненависть, которая часто побеждается смирением, как перед законом необходимости.
8. Когда приходит примирение, вне собрания или на собрании? — Чаще всего во время собрания, когда душа, приподнятая и разогретая пением стихов, желает любить [...] Здесь бывают молчаливые трогательные сцены между любимой и обиженной. Любимая кланяется обиженной и плачет, обнимая ее и целуя и прося прощения [...] В эти минуты примирения небеса открывают свои объятия над людьми, как над детьми Божьими. [...]
12. Не восторжествует ли тогда в человеке его животное *я*, не сдерживаемое законом? — Животное опасней тогда, когда вне воли, и злей, когда привязано. Я думаю, тогда люди были бы нежней и лучше. И мир походил бы на влюбленного юношу. Только любовь прекрасна, ей одной принадлежит Царство свободы. Где нет любви, там немыслима свобода[2].

[1] РНБ, ф. 238, ед. хр. 126.
[2] РНБ, ф. 238, ед. хр. 55; архивная датировка 1910.

И Данилов, романтик старой школы, напрямую сравнивал хлыстовство с современной ему литературой, отдавая безусловное предпочтение первому:

> Вопрос отношения полов — роковой вопрос религиозной мысли. Одни хотят вычеркнуть его из жизни. Другие устраивают различные опыты, решения. [...] В литературе это направление известно под названиями модернизма или символизма, как вырождение чувства в слова; в народной жизни это — «хлысты», то есть то крайнее проявление, где духовность гибнет в переживании налетевшего ощущения[1].

КОРПОРАЛЬНОЕ

Московский хлыст 18 века говорил, а писарь записывал: «вертясь на сборищах, чувствовал [...] сошествие на себя Духа святого, потому что у него в то же время трепеталось сердце аки голубь»[2]. Эти слова, сказанные на дыбе, — продукт встречи двух телесных техник, в равной мере экстремальных — физической пытки и ритуального кружения. Следователь, пытавший сектанта, верил в то, что дыба и кнут исторгают правду; сектант, кружившийся на радении, верил в то, что призывал Духа святого; и оба верили, что манипуляции с телом суть способ приобщения к высшим силам. Текст был порожден последовательной работой культуры над телом — сначала на радении, потом на пытке.

Многое из того, что в высокой письменной культуре было религиозной проповедью и литературной метафорой, в культуре народных сект бытовало устно и осуществлялось буквально. Дискурсивное описание «буквальности», однако, представляет высшую трудность; само это слово противоречит собственному значению и оставляет нас внутри письма. Основатель хлыстовства, легендарный Данила Филиппович, выбросил книги в Волгу. Книга — тело письменной культуры — в культуре неграмотных заменялось телом как таковым. Так русский раскол, в основе которого была разная интерпретация сложных богословских и политических символов, стал символизироваться телесным жестом, двуперстием. Создавая риторику раскола, Аввакум пользовался телесными метафорами как одним из главных своих орудий. В «челобитной» царю он рассказывает о своих видениях, в которых тяжкие грехи Алексея Михайловича описываются как гнойные язвы у него на животе, а спина царя виделась «сгнивше паче брюха». Самого себя Аввакум ощущает мистическим телом мира: «и руки быша и ноги велики, потом и весь широк и пространен [...] распространился, а потом Бог вместил в меня небо, и землю, и всю тварь»[3].

Русские секты использовали телесные метафоры как символы главных интересов общины. «Церковью у нас почитается людское собра-

---

[1] РНБ, ф.238, ед.хр.181, л.40; текст не датирован, но вероятно, написан около 1910.

[2] Коновалов. Религиозный экстаз..., 5.

[3] *Житие Аввакума и другие сочинения* Москва Советская Россия. 1991, 96–97.

ние», — записано в *Обряде о духовных христианах*, найденном у рязанского сектанта в 1825 году[1]. «Вы есть храм Бога живого»,— учил наставник одной костромской общины хлыстов в 1826 году; «Господь нигде так любезно обитать не желает, как в чистой плоти человеческой»[2]. В следующем столетии хлыстовский лидер Кондратий Малеванный учил о том же: человеческое тело — «храм божества, в нем обитающего»[3]. Саратовские скопцы, которых допрашивали в 1834 году, первый пункт своего учения разъясняли так: «видимую церковь считают за ничто, место ее занимает у них каждого тело, в коем живет святая троица нераздельно»[4]. Соответственно, книги и иконы ими не почитались; «у нас есть живые образа и живые мощи», — говорили скопцы[5]. Существовавшие в середине 19 века коммуны 'общих', в которых социальный эксперимент был проведен с необычной решительностью, определяли иерархию, руководившую их жизнью, через органы тела: 1-й чин, судья, назывался «правая рука»; 2-й чин, жертвенник, назывался «правое ухо»; 3-й, распорядитель — «правая нога» и так дальше по порядку — правое око, левое око, язык, левая рука, левое ухо, левая нога[6]. Если здесь анатомия употреблялась как код бюрократической иерархии, то пророк-одиночка конца 19 века Василий Сютаев учил анатомическому толкованию Апокалипсиса. Он расшифровывал темные символы Откровения как органы тела вплоть до селезенки: «по его мнению природа человека и вселенной совершенно подобны друг другу»[7].

Проходили десятилетия, но менялись лишь метафоры. «Алексей и Фекла только аппараты от божественного телефона, в которых, когда они не загрязнены, слышно эхо Господне и голос Его, как в фонографе» — так учили в начале 20 века хлысты-постники[8]. Легенды о петербургских сектантах, от Селиванова до Распутина, содержат истории обожествления не только их тел, но и выделений тела. Впрочем, такого рода крайности возникали при столкновении высокой и народной культур, когда светские дамы с умилением подбирали объедки, стриженые волосы, грязные портки, понимая это как предел чаемого ими 'нисхождения'.

Русские сектанты поклонялись телу особенному, претворенному в коллективе, прошедшему радикальную переделку культурой и благодаря этому воссоединившемуся с Духом. В экстатическом радении отдельные тела участников сливались в одно большое тело. Содержа-

[1] Варадинов. *История Министерства внутренних дел, 8*, 236.

[2] Мельников. Свод сведений о скопческой ереси, 103.

[3] П. Бирюков. Малеванцы. История одной русской секты — *Что такое сектанты и чего они хотят?* Москва: Посредник, 1906, 23.

[4] Варадинов. *История Министерства внутренних дел, 8*, 369.

[5] П. Мельников. Свод сведений о скопческой ереси из следственных дел. Материалы для истории хлыстовской и скопческой ересей, Отдел второй — *Чтения в Императорском обществе истории и древностей Российских*, 1872, *2*, отд. 5, 86.

[6] А. И. Клибанов. *Народная социальная утопия в России. 19-й век*. Москва: Наука, 1978, 173.

[7] В. Рахманов. Крестьянин-коммунист (Воспоминания о В. К. Сютаеве) — *Минувшие годы*, 1908, август, 252.

[8] *Материалы к истории русского сектантства и старообрядчества, 3*, 130.

нием ритуала было не поклонение отдельному телу как воплощению индивидуальной личности, но наоборот, слияние тел в сверхличное коллективное тело. В этом, видимо, была социальная функция экстатического ритуала хлыстов, скопцов и других близких сект. К переживанию такого телесного, абсолютно реального соединения сводится и смысл всех входящих в радение ритуальных элементов — хорового пения, совместного кружения и, наконец, группового секса. Если последний элемент практиковался нечасто, а первый не является специфическим, то изобретение совместного кружения как социальной практики является особенным достижением хлыстов. В христианском мире хлысты делят этот приоритет только с американскими шейкерами[1] и еще с английскими квакерами (последние, впрочем, скоро отказались от кружений-танцев); вне христианства отчасти схожий ритуал практикуют суфи.

У русских скопцов, американских шейкеров, во многих хлыстовских общинах обряд был усечен и не заканчивался коллективным соитием; тем большая энергия вкладывалась в его центральную фазу. Коллективный экстаз на радении и коллективная жизнь в общине заменяли этим людям как физический секс, так и прочие аспекты парной по преимуществу функции, которую люди называют любовью. Смыслом радения было отречение от индивидуального тела с его страстями и страхами, приобщение к коллективному телу с его самодостаточностью и величием. Радея, кружась, впадая в свальный грех, сектанты приобщались к общинному чувству интенсивным и необычно буквальным способом. Всякого рода преследования только усиливали потребность в такого рода защитном единении.

Как механизм индоктринации коллективистских ценностей, радение логически и исторически связано с другой специально русской идеей — общиной. Радеющая хлыстовская община, верящая в тут же присутствующего Бога, вместе произносящая одни и те же тексты, слаженным способом кружащаяся в изолированном пространстве и, наконец, совместно переживающая общий оргазм, является одной из самых сильных метафор человеческой общности, какие только знает антропология и история. Земельная община с ее периодическим ритуалом перераспределения собственности 'всем миром' давала коллективному телу другой и, надо сказать, более слабый образ. Две эти идеи, радения и общины, связаны между собой сильнее, чем бывали готовы признать поклонники какой-либо одной из них. Совместное пользование землей предполагает интеграцию всех пользователей в особого рода целостность наподобие семьи; а для поддержания людей в такой общности нужен ритуал. Эксперимент над собственностью

[1] Шейкеры практиковали полное безбрачие, но в отличие от одновременно появившихся в России скопцов, не прибегали к помощи ножа. Основательница этой секты англичанка Энн Ли перебралась через океан в 1774 и быстро привлекла сотни, а потом тысячи сторонников в Новой Англии. Отсутствие сексуальной жизни шейкеры компенсировали групповой техникой религиозного экстаза, близкой к ритуалу русских хлыстов и тоже включавшей моторные упражнения (прыжки, верчения, конвульсии), пение, пророчества и призывание духов; см. Lawrence Foster. *Women, Family and Utopia. Communal Experience of the Shakers, the Oneida Community, and the Mormons*. Syracuse: Syracuse University Press, 1991.

неотделим от эксперимента над семьей; а для стабилизации этого единого и двустороннего опыта нужна религия. Экономическая целостность достижима только как целостность эротическая и мистическая. Лучше других это формулировал американский сектант Джон Нойез, лидер 'библейских коммунистов'. Социализм для него — учение о новом экономическом порядке, а коммунизм — учение о новом сексуальном порядке. Социализм без коммунизма обречен, — учил Нойез, учредив в середине 19 века общину промискуинного секса[1].

Понимание радения как торжества коллективного тела недалеко от того, как понимали его смысл сами участники радений и сочувствующие наблюдатели. Хлыст-'чемрек' Павел Легкобытов, известный в питерских кругах накануне революции, рассказывал об опыте радения не менее известному Владимиру Бонч-Бруевичу:

> Каждое их движение, вздох, плач — все это вместе было одно живое тело, живая картина. Точно все они были мускулами одного тела. И если мы начнем двигать своими мускулами, своими пальцами, то мы вызовем тень от них, которая будет неразлучна от нашего тела, так точно и здесь: присутствующие на этих собраниях были точно тенью того, что совершалось в чтении и пении[2].

Сравните с этой никогда не публиковавшейся записью самое популярное (или, по крайней мере, печатавшееся самыми большими тиражами) из литературных описаний радения:

> отдельные фигуры стали неразличимы, образовалось бесформенное, безрукое тело, — на нем, на хребте его подскакивали, качались волосатые головы [...] огромное буйствующее тело [...] бешеный вихрь людской[3].

ХИРУРГИЧЕСКОЕ

Поздняя ветвь русского сектантства, скопчество зародилось как ересь внутри хлыстовства. Один из сектантов — его звали Кондратий Селиванов — счел практику свального греха противной целям спасения и, чтобы избавиться от нее, нашел способ избавиться от секса как такового[4]. Скопцы продолжали на своих собраниях кружиться так же, как это делали хлысты. Но к той практике работы с телом, которая была существом хлыстовского ритуала, скопцы добавили еще одну, радикальнейшую. Делая это, они осознавали внутреннюю связь этих форм и выразили их преемственность в языковой игре. «Оскопление именуется крещением, а по совершении этого, человек победил змия, и

---

[1] John Hamphrey Noyes. *Strange Cults and Utopias of 19-th Century America* (первоначальное название: *History of American Socialisms*, 1870). New York: Dover, 1966, 624 и passim. О библейских коммунистах и их связях с русскими радикалами см.: А. Эткинд. The American Connection, или Что делал Рахметов, пока не стал Шатовым — *Знамя*. 1997, *1*.

[2] ОР РГБ, ф. 369, к.46, ед.хр.5, 59.

[3] М. Горький. *Полное собрание сочинений*. Москва: Наука, 1974—1976, *23*, 387.

[4] См. описание Селивановым своего протеста в *Страдах*: Мельников. Свод сведений о скопческой ереси, 197 и далее.

получает название белого голубя, почитается уже севшим на коня и сопричисляется к Новому Израилю», — рассказывал наблюдатель о символике закавказских скопцов[1]. По-видимому, скопцы считали себя высшим иерархическим уровнем, элитой хлыстовства, 'белыми голубями', 'Новым Израилем' в сравнении с хлыстами, 'серыми голубями', 'Старым Израилем' (позже эти формулы будут использованы хлыстами для обозначения других реформ внутри секты). Основная молитва скопческих радений начиналась хлыстовским распевцем: «Дай нам, Господи, к нам Исуса Христа», а заканчивалась языческой формулой, знаменитой в русской литературе: «Свет тобою спасен, Государь души нашей, на сырой на земле, на матушке, на кормилице»[2].

Первоначально операция оскопления проводилась путем отжигания яичек раскаленным железом. «Оскопление должно совершаться посредством железа, раскаленного до бела, коим отжигали у мужчин ядра, а у женщин соски», — доносили в Министерство внутренних дел[3]. Для этого использовались два раскаленных меча, что ассоциировалось с фигурой креста. Впоследствии скопцы стали прибегать к режущим орудиям — бритве, ножу, косе, — но по-прежнему употребляли раскаленное железо для остановки кровотечения. Так 'крещение огнем', то есть оскопление, соотносилось с 'крещением духом', то есть состоянием экстаза, которое достигалось во время радений[4]. Скопили и женщин: целью было не символическое изменение статуса того или другого пола, как при обрезании или подобных операциях, а ампутация пола как такового. Отрезывание грудей совершенно «до костей» производилось до 1830-х годов; потом этот вид оскопления стал производиться реже, хотя и не вышел из употребления. Производилась и клиторэктомия. Все эти повреждения половых частей у женщин не составляют препятствия к коитусу, зачатию и беременности. Известны примеры, когда изуродованные таким образом женщины благополучно рожали. Впрочем, по данным судебно-медицинской экспертизы, в большинстве своем скопчихи были девственны. Среди множества обследованных экспертами скопчих бывали и «очень красивые, румяные, цветущие здоровьем женщины»[5].

Ересь была специфически русской; в нашей эре почти никто, почти нигде добровольных кастраций в религиозных целях не производил. Даже генитальные операции австралийских аборигенов, которые поражают воображение исследователей, больше сходны с обрезанием, чем с кастрацией. Оскопления мальчиков для службы в турецких гаремах или для пения в итальянских хорах, очевидно, принадлежат к

[1] В. С. Толстой. О великороссийских беспоповских расколах в Закавказье — *Чтения в Императорском обществе истории и древностей Российских*, 1864, *4*, 60.

[2] Мельников. Правительственные распоряжения, 172.

[3] Там же, 80; Мельников. Соловецкие документы о скопцах. Материалы для истории хлыстовской и скопческой ересей, Отдел первый — *Чтения в Императорском обществе истории и древностей Российских*, 1872, *1*, отд. 5, 57; Е. Пеликан. *Судебно-медицинские исследования скопчества и исторические сведения о нем*. Санкт-Петербург: печатня В. И. Головина, 1872, 5—6.

[4] Пеликан. *Судебно-медицинские исследования* 80.

[5] Там же, 62—67.

раритетам иного мира, не религиозного, а скорее профессионального. В сочинениях православных миссионеров ближайшим аналогом русского скопчества признавался эллинистический культ Кибелы (2 век до н.э.), жрецы которого кастрировали себя во имя богини. Этот культ известен большей частью с восторженных слов поэтов — Катулла в Древнем Риме, Блока в большевистской России, историческое же его существование сомнительно. Стоит вспомнить еще индивидуальный акт Оригена (2—3 век н.э.), по своим мотивам сходный с русскими оскоплениями. Осужденный отцами церкви и вселенскими соборами, Ориген не имел последователей.

Согласно огромному большинству показаний в суде и разного рода экспертизам, оскопления были добровольными. Скопцы были вегетарианцами, не закалывали животных и не убивали насекомых, а также не сквернословили. Они не курили табак, не пили вина и пива. Их редкая воздержанность от алкоголя приводила к тому, что местные власти, бывало, рассматривали самый факт трезвенной жизни «как полное доказательство принадлежности к скопческой ереси»[1]. Кавказские скопцы готовили новичка к оскоплению долго и секретно, причем новичок участвовал в радениях, поначалу не зная, что имеет дело со скопцами (а думая, видимо, что общается с хлыстами). Те наблюдали за ним и постепенно раскрывали ему свои тайны, включая и само оскопление[2].

Концепция изначальной греховности человека реализовывалась в механическом методе избавления, очищения, искупления. Так и говорилось: искупление значит оскопление. Идея о том, что смерть была наказанием Адаму за совершенный им с Евой первородный грех, была и у русских сект с менее радикальными намерениями, например в учении Ивана Григорьева[3]. Не новой была и идея андрогина как пути к бессмертию. Но скопцы изобрели нечто такое, чего не было ни у кого: хирургическую технику искупления первородного греха. Антипросветительская метафизика скопцов в полную меру проявилась в сценарии первого падения. От лица Адама скопцы пели: «Где рай мой прекрасный, Пресветлый мой день. О, как я был счастлив, Когда обитал я в нем. В союзе жил с Богом, Бессмертен я был; Как родного сына Он меня любил». Но змей, предложив съесть запретный плод, сказал Еве: «Не бойтесь Отца. Готовьтесь сами Быть вместо Отца». Адам разделяет Евины желания, и вместе они «Чрез плод древа райского Впали в тяжкий грех. Широкий путь смерти Открылся сейчас»[4]. Смерть есть наказание за секс, который здесь тонко приравнивается к отцеубийству. Преодоление пола есть путь к победе над смертью.

---

[1] Мельников. Свод сведений о скопческой ереси, 141—145.

[2] Ср. похожую историю, возможно вымышленную, в начале 20 века: Н. Клюев. Гагарья судьбина. Публикация К. Азадовского — *Новое литературное обозрение*, 1993, *5*, 88—103.

[3] См.: И. Г. Григорьев. Послания — *Духовный христианин*, 1910, 7, 37; подробно о Григорьеве, американском гражданине и лидере новоузенских сектантов, см.: А. Эткинд. The American Connection...

[4] Рождественский, Успенский. *Песни русских сектантов-мистиков*, 585.

В более подробном изложении священника Арсения Рождественского, скопческая трактовка первородного греха выглядела так. Первые люди были бесплотными, то есть не имеющими половых органов. Они имели свободу и довольство во всем, не могли только трогать древо познания. За нарушение заповеди последовало тяжкое наказание: на телах Адама и Евы появились органы, копировавшие древо познания. Ствол его, учили скопцы, означал мужской член, а яблоки — женские груди. Уподобление частей тела частям древа изуродовало человека физически и извратило его нравственную природу. Будучи изгнаны из рая, люди стали размножаться, используя свои постыдные приобретения. Следствием стало распространение зла и смерти[1].

Практика скопцов сочетала архаические черты с острым предвестием модернистского отношения к человеку, его природе и телу. Как писал о скопцах Розанов:

> Именно потому, что они не рождают и не будут рождать, у них возникает, — *только у них рождается* — совершенно новое чувство тела, сахарного, золотого, сладкого, почти съедобного[2].

Отношение к телу у скопцов похоже на отношение скульптора к материалу: тело — то, что нужно изменить, средство для воплощения иных и высших значений. В России расцвет барочной скульптуры был одновременен зарождению и быстрому развитию скопчества. Бронзовые тела, созданные Растрелли и Фальконе, — современники живых тел, создававшихся Селивановым и его последователями. Особенная чувствительность к плоти, свойственная этой народной культуре, эквивалентна барочным телам современного ей высокого искусства, — телам напряженным, искаженным, часто уродливым или расчлененным. Европейское барокко переоткрыло универсальную экспрессивность человеческого тела, его способность выразить любые движения души, прекрасные и монструозные[3]. Напряжением мышц приобщаясь к высшим силам, барочная скульптура овеществляла те же открытия, что одновременная ей практика публичных телесных наказаний и доделанные, как произведения искусства, тела русских скопцов.

Человек — сырой материал, который можно и нужно переделать; дерево, один из суков которого плох и его надо устранить. «Вот тебе мой меч, ты будешь у многих древ сучья и грех сечь», — говорил Селиванов своему последователю. Его младший современник Клюквин, рассказывая о том, как уговаривали его оскопиться, говорил об оскоплении как о способе «лечения»[4]. В самом деле, если похоть — это бо-

---

[1] Арс. Рождественский, свящ. *Христовщина и скопчество в России*. Москва: изд-е Общества истории и древностей Российских, 1882, 185.

[2] В. Розанов. *Апокалиптическая секта (хлысты и скопцы)*. Петербург, 1914, 175.

[3] См., например: Ф. Арьес. *Человек перед лицом смерти*. Москва: Прогресс, 1992, 314 и далее; применительно к русскому материалу: М. Б. Ямпольский. Маска и метаморфозы зрения — *Тыняновский сборник. Пятые Тыняновские чтения*. Рига: Зинатне, 1994, 40—99.

[4] РГИА, фонд 1005, оп. 1, ед. хр. 70, л. 41.

лезнь, то кастрация — адекватное лечение. И сегодня, в век пластической хирургии и генной инженерии, кастрация кажется максимальным из вмешательств человека в свою собственную природу; тем большее значение имела такая операция сто и двести лет назад. Парадоксальным способом, анти-просветительская идея тяжкой греховности человека соединялась с гипер-просветительским проектом радикального, необратимого, механического лечения человека от его греха.

В отличие от своего конкурента-хлыста, который «ходил в слове бойко», скопец Селиванов подчеркивал свою молчаливость: «был нем, и не слышал, и никогда не отверзал уст своих». Его чистота — в теле, а не на словах. В *Страдах* Селиванов молча побеждает хлыстовскую пророчицу в мистическом соревновании: «накатил на нее мой дух, и она сделалась без чувств, упала на пол». Она, впрочем, была неисправима: придя в себя, стала

> сказывать, что от меня птица полетела по вселенной возвестить, что я бог над богами, и царь над царями, и пророк над пророками. Тут я ей сказал: «Это правда. Смотри же, никому об этом не говори, а то плоть тебя убьет»[1].

Скопческий дискурс бесстрастен и бессловесен. Пол, особенно женский пол, связан с речью. Освобождение от пола, скопчество, приравнивается к освобождению от слова, немоте. Хлысты звали Селиванова «молчанкой»; он не возражал. Однажды в бытность Селиванова в Петербурге некая пророчица так громко «радела с женским полом», что Селиванов «спрятался под стол и оттуда сказал ей: "Если что мир слышит, того Бог не слышит"». В воздержании и молчании состоит само учение: «удаляйтесь злой лепости, и не имейте с сестрами, а сестры с братьями, праздных разговоров и смехов, от чего происходит уже лепость». Старая вера, хлыстовство, многословна, полна 'лепости' и имеет женскую сущность; новая вера, скопчество, молчалива и полна чистоты, и сущность ее мужская. Селиванова мало интересовало спасение женщин; есть даже указания на то, что сам он ввел только оскопление мужчин, а оскопление женщин распространилось в 1816 году «вопреки будто бы желанию Селиванова»[2]. Последняя реформа Селиванова состояла в отделении мужчин от женщин во время радений. Новшество не привилось, скопцы и скопчихи радели вместе[3].

Первые добровольные кастрации в России документированы в век Просвещения, во времена Екатерины Великой. В случаях оскоплений прослеживается вертикальная социальная динамика, которая идет обратным порядком, снизу вверх. Нижний по статусу кастрирует верхнего. В 1807 году унтер-офицер оскопил штабс-капитана; в 1818 году дворовый человек сослан за оскопление своего господина, графа; в 1827 чиновник оскоплен отставным матросом; в 1829 помещик ос-

[1] Мельников. Свод сведений о скопческой ереси, 198.
[2] Пеликан. *Судебно-медицинские исследования*, 62.
[3] Мельников. Соловецкие документы о скопцах, 138.

коплен рядовым артиллеристом[1]. Селиванов, крестьянский пророк, предлагал скопиться царю. Такой восходящий порядок трансляции новой культурной практики не характерен для Нового времени, когда педагогические, медицинские и религиозные нововведения распространялись, как правило, сверху вниз, от высших классов к низшим. Но скопцы охотно называли себя «простецами», то есть людьми социального низа. Потому они и появились в России в царствование Екатерины II, что 'разврат' социальных верхов был тогда не только интенсивен, но, что более важно, демонстративен. И позднее отказ от 'лепости' ставил их в сильную позицию по отношению к имперской власти, когда она (особенно при Александре I) тяготилась своей роскошью и эротизмом. *Политика скопцов на десятилетия опережала* настроения только еще формирующейся российской интеллигенции с ее народолюбием, чувством вины и стремлением к опрощению.

Для скопцов отказ от секса был равнозначен отказу от власти и собственности. Скопитель потому так часто оказывался ниже по социальному положению, чем скопимый, что оскопление было равнозначным опрощению, спуску вниз по лестнице статусов, схождению в народ: скопясь, новичок добровольно спускался до социального уровня своего учителя и хирурга. Селиванов всячески подчеркивал эгалитарную природу основанной им утопии (чему, как и во множестве других случаев, не мешал единоличный характер его собственной власти). Его этический и эстетический идеалы — в актах последовательного самоуничижения. Это настоящая утопия, в которой последние станут первыми, кто был ничем,тот станет всем:

Царство ты царство, духовное царство
Во тебе, в царстве, благодать велика:
Праведные люди в тебе пребывают
Они живут, не унывают [...]
Построено царство ради изгнанных
Которые в свете были загнаны,
Они правдой жили, верою служили
От чистого сердца Бога возлюбили[2].

Все это, равнозначное раю на земле — или мировой революции, — обеспечивается одним-единственным актом: всеобщей кастрацией. Наличие пола, секса и сексуальности — единственное, что мешает установлению мировой справедливости. Не отказ от собственности, а отказ от пола дает ключ к новому миру.

ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКОЕ

Добровольный характер массовых оскоплений представляет собой теоретическую загадку. Фрейд и его последователи так много говори-

[1] Данные из: Варадинов. *История Министерства внутренних дел*, 8, 244; М. Колчин. *Ссыльные и заключенные в остроге Соловецкого монастыря*. С предисловием А. Пругавина. Москва: Посредник, 1908, 95 и далее.

[2] Мельников. Свод сведений о скопческой ереси, 123.

ли о кастрации, что вся эта проблематика ассоциируется с психоанализом. Любопытно, однако, что в богатой истории русского психоанализа скопцы внимания не удостаивалась. Причина, возможно, в том, что психоанализ говорит о страхе кастрации; влечение к ней представляет собой, с этой точки зрения, теоретическую аномалию. Впрочем, все содержание анализа состоит не в показе тех путей, которыми влечение реализуется, а наоборот, тех, на которых оно отклоняется от своей цели. В этом смысле добровольная кастрация русских скопцов — уникальный, теоретически предельный феномен сексуальной репрессии.

Любое подавление желания исходит от власти других людей, родительской или социальной, но транслируется через символический аппарат самого человека. Так анализ трактует и угрозу кастрации — как максимально возможное символическое наказание, препятствующее кровосмешению с матерью. Эта угроза обычно исходит от отцовской фигуры. Переворачивая такое рассуждение, добровольную кастрацию можно представить как влечение к матери, реализованное вплоть до отождествления с ней, — второе рождение, которое производится без участия отца. Такой сын останется с матерью навсегда; и в отличие от более тривиальных случаев инцеста, в которых родитель просто оказывается в роли партнера и потому может быть заменен другим, кастрация делает измену абсолютно невозможной. Кастрация сына есть условие соединения с матерью. Индивидуальная мать с легкостью замещается социальной системой, у скопцов общиной. Оскопление связывало человека с общиной так сильно, как это не может сделать никакая зависимость экономической или идеологической природы. Зависимость от общины всегда наталкивается на силу половой любви — любви к личности, а не к общине. Кастрация разрубает эту проблему, о которой знали Нойез и Вебер, Достоевский и Фрейд, Замятин и Оруэлл. Кастрация закрывает для партнера и раскрывает для коллектива. Кастрация делает коммунизм возможным и необходимым.

Русские сектанты, не только скопцы, так и говорили о вхождении в общину: перерождение. Проходя обряд оскопления, имеющий все признаки ритуальной инициации, человек получал второе рождение. В роли материнской фигуры выступала скопческая община; она и кастрирует, в соответствии с одной из теоретически мыслимых материнских ролей, и она же дает приют и утешение. Зато вся отцовская проблематика психоанализа переворачивается: отцовская власть, вместо того чтобы угрожать кастрацией, парадоксально и бессмысленно угрожала наказанием за кастрацию. В роли игнорируемого, бессильного отца выступало государство, которое так и не смогло найти наказания людям, которые наказали сами себя максимальным из теоретически мыслимых способов.

Физиологический эффект кастрации зависит от возраста, в котором она произведена. В целом, однако, последствия оскопления приводили не просто к изменению телесной организации мужского или женского тела, но к взаимному их уподоблению. Судебно-медицин-

ские эксперты утверждали, что мужчина, оскопленный в детстве, проходит период наступления половой зрелости так, что уподобляется женщине даже по своей физиологии: «телесное развитие его в то время всего ближе подходит к женскому организму, не придавая, однако ему ни одной из тех прелестей [...], которыми природа так щедро наделяет молодую, созревающую девушку»[1]. Независимо от того, насколько верными были рассуждения женолюбивого эксперта, в них звучит древняя идея, которую разделяли и сами скопцы. Кастрация не просто лишает мужчину признаков его пола, но и делает его женоподобным, наделяет его женскими признаками. Катулл, рассказывая об оскопившем себя Аттисе, жреце древней богини Кибелы, с момента кастрации начинал писать о нем в женском роде[2]. Согласно стилистическим наблюдениям Василия Розанова, литературная манера первого скопца в его *Страдах* обличает в нем женское начало: «Селиванов — девушка! Вот чего он не знал о себе»[3].

На рисунках и фотографиях, дошедших от судебных процессов над скопцами, видно, какими схожими оказывались тела оскопленных мужчин и женщин. Мужчины с отрезанными яйцами и членом и женщины с отрезанными грудями почти неразличимы; и даже для современного, привычного к наготе и уродствам глаза такое физическое отождествление полов выглядит шокирующим. Это — андрогины; но сделаны они не мистическим, а хирургическим путем. Как писал исследователь, знавший скопцов по процессам 1930-х годов: «молодой скопец по внешнему виду, голосу и мягким движениям сильно напоминает девушку [...] В 50—60 лет старого скопца трудно отличить от старухи»[4]. Оскопленные мужчины и женщины освобождались не только от различия своих половых органов, но и от асимметрии половых ролей. Священник Сергеев, наблюдавший хлыстов в начале 19 века, писал с удивлением: «между мужчинами и женщинами нет никакого различия, все одно»[5]. Скопцы и скопчихи радели вместе, ритуальной разницы между ними не было. «Женский пол ничем не отличается от мужского в радении и действует во всем подобно мужскому»[6]. Ампутация половых органов была частью более широкого проекта: ампутации пола как такового, во всем многообразии его физических, психологических, социальных, культурных манифестаций.

Оскопление эффективно решало проклятые проблемы человеческого бытия, причем не только гендерные. В представлении скопцов грех состоит «единственно в плотском смешении, и якобы от сего только греха смерть простерлась на весь род человеческий»[7]. Кто не грешит, тот не умрет. Но кто имеет пол, тот грешит. По-видимому,

---

[1] Пеликан. *Судебно-медицинские исследования*, 79.
Стихотворения Катулла в переводе и с объяснениями А. Фета. Москва: типография А. И. Мамонтова, 1886, 69—75.
Розанов. *Апокалиптическая секта*, 135.
[2] П. Н. Волков. *Скопчество и стерилизация*. Москва-Ленинград: изд-во АН СССР, 1937, 82.
Рождественский. *Христовщина и скопчество в России*, 144.
[3] Мельников. Свод сведений о скопческой ереси, 129.
Рождественский. *Христовщина и скопчество в России*, 72.

именно обещание физического бессмертия и было тайной странного успеха, которым сопровождался прозелитизм скопцов. За этим была жесткая логика, воспроизводившаяся и в других контекстах. Смерть есть наказание за грех; грех есть неизбежное следствие пола; таким образом, избавление от пола есть способ сделать людей бессмертными. Физическое бессмертие требует избавления от физических признаков пола. Желание личного бессмертия оказывалось сильнее влечения к продолжению рода; соблазн культуры — сильнее природного инстинкта. В психоанализе влечение к смерти связано с влечением к сексу; скопцы инвертировали эти отношения, соединив их в иное целое, состоящее из отрицания смерти и отрицания секса. Желание бессмертия вело к абсолютному подавлению сексуальности. Для осуществления этой тотальной программы нужен только нож. В сравнении с метафизическими образами чистых и вечных тел, приносимая жертва не казалась столь уж большой:

В отличие от большинства религий, окончательное вознаграждение ожидалось скопцами не на том свете, а непосредственно на этом. Живыми в этой секте называли скопцов, мертвыми — всех остальных[1]. Как писал в Святейший Синод архимандрит Досифей:

> скопцы мудрствуют, что бытие видимого сего мира продолжится бесконечно, и изменение оного состоять будет якобы не в обновлении стихий, но в перемене образа жизни людей, то есть что все люди будут такими же скопцами как и они, и будучи уже облечены бессмертием, в сем земном местопребывании, которое должно преобразиться в райское поселение, блаженствовать будут вовеки[2].

Скопцы «не верят в воскресение мертвых», потому что не верят в смерть. «Христос никогда не умирал, он постоянно блуждает по земле, бесполый, в различных образах» — так передал центральный догмат скопчества Гакстгаузен[3]. «Смерти нет. Смерть — дело мнимое, кажущееся», — писал о вере скопцов Кельсиев[4]. Скопцы не грешат и потому бессмертны. Второе пришествие уже произошло, Христом является Селиванов, и люди уже живут в апокалиптическом мире. Рай и ад соседствуют на этой земле, но разделены ясной границей: оскопленные оказываются в раю с самой минуты оскопления, прочие живут в аду. Страшный суд творится не в конце времен, как считает церковь, и не в момент смерти, как склонна была считать народная культура, а еще при жизни, здесь и сейчас. Такое решение эсхатологической проблемы вообще характерно для русского раскола; беспоповцы разных толков считали, что живут уже после Конца Света[5]. Скопцы отличались от других точным знанием того, как спастись и кто является спасенным.

---

[1] Мельников. Соловецкие документы о скопцах, 71.

[2] Там же, 144.

[3] Август Гакстгаузен. *Исследования внутренних отношений народной жизни и в особенности сельских учреждений России*. Москва: типография А. И. Мамонтова, 1869, 224.

[4] В. Кельсиев. Святорусские двоеверы — *Заря*, 1869, октябрь.

[5] А. Ф. Белоусов. Последние времена — *Aequinox. Сборник памяти отца Александра Меня*. Москва: Carte Blanche, 1991, 9—33

Смерть оставалась на долю тех, кто соблазнялся лепостью. «Поминайте смертный час», призывал Селиванов и обещал: «Отставьте плотяное утешение [...] — плоти ваши будут нетленными». Иногда обещание бессмертия могло быть буквальным, иногда — символическим. В любом случае путь назад был невозможен, и скопцу приходилось искать свое место в доступной ему социальной иерархии, а значит, ценить свое новое положение и связанные с ним нормы. Первые иллюзии, конечно, рассеивались быстро: скопцы умирали не реже и не чаще остальных людей. К смерти, однако, в скопческих кораблях относились просто, как бы стараясь ее игнорировать, сделать по возможности незаметной; этой легкости не раз удивлялись православные миссионеры. Каждое радение было общением с высшими силами, путешествием на тот свет и духовным возрождением. В сравнении с этим опытом физическая смерть теряла свое значение.

Между мужчинами-скопцами, единомышленниками и людьми общей судьбы, возникала особая близость. Любовь Селиванова сосредоточена на кастрированном им Александре Шилове, о котором в *Страдах* рассказано довольно откровенно, как о фаворите. Для него одного Селиванов не жалеет слов: «и много с ним беседовал, и ни с кем так много не беседовал, как с ним». Когда им пришла пора разойтись, Селиванов провожает Шилова своей ритмической прозой, которая в кульминационные моменты начинает рифмоваться:

> я благословляю тебя идтить в ночь, а Господь пойдет на восток, и будет у нас между собою истекать один живой исток; дух мой будет в тебе вовеки пребывать, и обо мне возвещать. И мы с тобой хотя будем плотями врозь, но духом пробудем неразлучно вместе. И кому будет ночь, а тебе — день, и не возьмет тебя никогда лень[1].

Донской есаул Евлампий Котельников, основавший секту 'духоносцев' и содержавшийся на Соловках вместе со скопцами, в покаянном письме рассказывал о «масонах, карбонарах и скопцах» как о самых «злодатных» еретиках. По его мнению, все они «живут между собой в любовной связи», или в «попарном блудострастии между собою». Подробно разработал эту тему архимандрит Досифей, настоятель Соловецкого монастыря, в котором в 1820-е годы содержалась группа сосланных скопцов, в ученой записке под названием *Открытие тайностей, или Обличение ереси скопцов*. Согласно его выкладкам, скопцы «лютейшею одержимы бывают похотью и весьма часто подвергаются беззаконнейшим студодеяниям. Известно, что отрезавший токмо ядра скопец естественно может иметь совокупление с женщиною и растлить девицу». Но и отрезав «детородный ствол», скопцы, по наблюдениям Досифея, «подвергают себя еще злейшему осуждению, соединяясь друг с другом беззаконным дружеством». Сошедшись друг с другом, скопцы лобызаются и спят на одном ложе. Как рассуждал изобретавший сексологию архимандрит, «под видом не-

[1] *Страды* здесь и далее цитируются в редакции Розанова; см. его: *Апокалиптическая секта*, 134–152; о текстологических ошибках этой публикации см. в рецензии А. Ремезова в: *Богословский вестник*, 1914, 5, 188

винной дружбы скрывается токмо нечистая порочная любовь, питаемая друг к другу, которую не стыдятся применять к духовной, братской». Между такими скопцами бывали ссоры и разводы, с дележом имущества и вступлением в новый союз[1].

Мы вряд ли можем различить, сожительствовал ли кто из соловецких скопцов таким способом, или это творческая фантазия начальства. Во всяком случае, идея тайной сексуальности скопцов и дальше разворачивалась в культурной истории секты. В 1869 году в Моршанске был открыт очередной скопческий корабль; лидер его, Максим Плотицын, на поверку оказался неоскопленным, но жившие в его доме женщины разного возраста были прооперированы. Эксперт, обследовавший моршанских скопцов, предполагал существование тайного учения скопцов, согласно которому кормчие, в отличие от рядовых членов общины, не оскоплялись[2]. Газетные сообщения намекали на извращенную сексуальность таких лидеров.

Лишение пола имело первостепенное значение для консолидации общины. По разным свидетельствам известно о мирном характере скопческого сожительства, свободного от конкуренции. Народник и этнограф Н. М. Ядринцев общался с пятью ссыльными мужчинами-скопцами в сибирском заключении. «Братство и полный коммунизм вполне осуществлялись в этой семье [...] Искренне и страстно любили они друг друга, не имея других привязанностей в жизни», — рассказывал он[3]. Этот же процесс описывал Фрейд, пытаясь разобраться в сексуальной динамике больших групп. Он приходил к выводу, что образующее их либидо «не дифференцируется по полу» и «не предусматривает целей генитальной организации». В экстатической толпе «для женщин как сексуального объекта места нет. [...] Даже там, где образуются массы смешанные, состоящие из мужчин и из женщин, половое различие не играет роли»[4]. Фрейд писал это в начале 1920-х и имел в виду не скопческие общины, а пугавшие его революционные массы. Скопчество дает особый случай для иллюстрации метафорических рассуждений интеллектуала. Скопцы, лишая пола мужчин и женщин, создавали фрейдовскую «массу» или, говоря более выразительными словами Ядринцева, «*полный коммунизм*», самым эффективным из теоретически мыслимых способов. В зловещем нарративе Фрейда вождь подавляет желание, и в этом условном смысле кастрирует, членов своей общины с тем, чтобы одному пользоваться их пассивными телами; соответственно, он один остается целым и гетеросексуальным. На долю масс остаются одни гомосексуальные отношения, которые вождь не контролирует. Так, почти за столетие до Фрейда, конструировал скопческую «извращенность» ее обличитель

[1] Мельников. Соловецкие документы о скопцах, 162, 59; см. там же донос слепого духобора, написанный в тех же выражениях и вызывающий особое недоумение, 78.

[2] Пеликан. *Судебно-медицинские исследования*, 70.

[3] Н. М. Ядринцев. *Русская община в тюрьме и ссылке*. Санкт-Петербург, 1872, 259, 261.

[4] З. Фрейд. Психология масс и анализ человеческого Я — в его кн.: *Психоаналитические этюды*. Минск: Беларусь, 1991, 478.

архимандрит Досифей; и так, в буквальном хирургическом смысле, была устроена моршанская община Максима Плотицына.

Очень часто говоря о кастрации, Фрейд почти никогда не имел в виду этой операции как буквального, хирургически осуществленного акта. Его герои и пациенты боятся кастрации, которую никогда не видели у других и подавно не переживали сами. Они боятся того, чего нет. Этим страх кастрации радикально отличается от страха смерти. Все умрут, но никто не будет кастрирован. Все знают о смерти, но только психоаналитики знают о кастрации. Поэтому страх кастрации 'бессознателен': согласно теории, его чувствуют все, но знают о нем только аналитики. В этом качестве 'страх кастрации', как понятие, идеально приспособлен для того безграничного обобщения, которое осуществил психоанализ. 'Кастрация' в психоанализе — это и лишение какого-либо (не обязательно телесного) признака; и любой барьер на пути осуществления желания; и вообще любая неприятность, которая случается на путях между субъектом и миром, между желанием и предметом, между субъектом и желанием. От Фрейда до Лакана область применения этого понятия расширялась подобно воронке; соответственно, психоаналитики все чаще говорили о кастрации[1].

В общем, страх кастрации, как он понимается в психоанализе, совсем не является опасением физической кастрации. Когда психоаналитик говорит о страхе кастрации, это не значит, что она действительно может быть произведена над телом, что аналитик знает об этой угрозе, а субъект ее боится. В психоанализе термин 'кастрация' больше похож на метафору, с помощью которой описывается неосознаваемое, а потому не описываемое словами чувство: о чем нельзя сказать прямо, о том, как в поэзии, можно говорить метафорами. Понятие, имеющее вполне определенное значение, используется для характеристики явлений, которые не принадлежат к его предметной области; но такого рода метафорическая характеристика важна, потому что выделяет в явлении особую сторону, которая иначе осталась бы вовсе неизвестной. Классик, возражая против такого рода метафоризации, сказал знаменитое: «Иногда трубка является просто трубкой».

Иногда член является просто членом. Это показывает нам уникальный пример скопцов. Пенис и кастрацию они знали не как метафоры, а как первичные факты. Постоянно имея дело с буквальной, телесной реальностью кастрации и находя в этом высшую свою ценность, скопцы нуждались в аппарате для ее описания. Тем интереснее, что у них не было технического термина для акта или состояния кастрации. Занятые производством кастрации, они постоянно говорили о ней, но не называли ее. В этом смысле скопцы — психоаналитики наоборот. Они пользовались восторженными поэтическими метафорами, но не оценочно нейтральными понятиями. Самым частым названием ритуальной кастрации было 'сесть на пегого коня'; самая пол-

[1] Идеи Фрейда о кастрации см. в его Inhibitions, Symptoms and Anxiety (1926) — S.Freud. *The Standard Edition of the Complete Psychological Works*. The Hogarth Press, 1972, 20, 87—156. Идеи Лакана о кастрации см. в его The Signification of the Phallus — J.Lacan. *Ecrits. A Selection*. Translated by Alan Sheridan. London: Routledge, 1977, 281—291.

ная хирургическая операция, синоним богоподобного совершенства, называлась 'сесть на белого коня'. Идея всадника, связанная с Апокалипсисом, с древними индоевропейскими символами власти и еще с центральными образами барочной культуры, имела важное значение для скопческой символизации тела. Впрочем, скопцы пользовались и другими метафорическими рядами. Кастрация называлась также 'огненным крещением' или еще 'убелением' (ср. 'Белый царь' в русском фольклоре): «Сей человек значит убеленный: как Христова пелена, так и плоть его убелена»[1].

Главное, что мы знаем о Селиванове — это то, чего у него нет и как прекрасно это отсутствие. Для метафоризации отсутствия молчаливые скопцы не жалели слов:

Под ним белый храбрый конь,
Хорошо его конь убран,
Золотыми подковами подкован,
Уж и этот конь не прост,
У добра коня жемчужный хвост,
А гривушка позолоченная,
Крупным жемчугом унизанная,
В очах его камень маргарит,
Из уст его огонь-пламень горит.
Уж на том ли на храбром на коне
Искупитель наш покатывает[2].

В этом скопческом гимне легко увидеть барочную конную статую. Самозванный Петр III, Селиванов обозревается на своем храбром коне, как зритель смотрит на Медного всадника: от хвоста и подков коня к голове и глазам. Как мощь царя передается барочным скульптором через тело его невероятного коня — так же, в красочном великолепии конского тела, метафоризируется богоподобие скопца. Но 'белый конь' означает полное удаление мужских органов. Скопцы описывают здесь могущественную и прекрасную сущность не самого своего царя, а его отсутствующего члена. Все сказанное здесь говорит о пустом месте. Воображение пустоты снабжается все новыми метафорами, которые заполняют небытие, наделяют отсутствие позитивными, избыточно-зримыми признаками.

О пенисе, пока он еще на месте, скопцы тоже никогда не говорят прямо; но их язык описания человеческой природы знает нечто подобное психоаналитическому понятию 'фаллоса'. Его именуют 'врагом', 'лепостью', 'плотью', но не разъясняют, что это и где находится; посвященные знают и сами, для посвящаемых же важно создать новые, неведомые раньше значения. В скопческом фольклоре идет любопытный процесс инверсии древних и прозрачных символов, таких, как конь или копье. Они используются по-прежнему охотно, но несут значения, прямо противоположные обычным, фаллическим:

[1] Липранди. Дело о скопце камергере Еленском, 81.
[2] Мельников. Соловецкие документы о скопцах, 60.

Конь ваш добрый — умерщвленная ваша плоть,
Узда на нем — воля Божия,
Копье вострое — смирение[1].

Мужская фаллическая одержимость своеобразна здесь своей обратной, негативной направленностью. Подытоживая опыт психоанализа, *Лакан определил фаллос как универсальное означающее. Для* скопцов, фаллос был универсальным означаемым. Борясь с лепостью, скопцы непрерывно к ней возвращаются.

Хоть грех и стонет
А сам ничего не стоит.
Наш Владыка удостоит,
Своих детушек на белых коней посадит
И даст в руки повода,
Не зальет вас мутная вода[2].

Именно буквализм дискурса делает скопцов исторически уникальными. Феноменален технический способ, которым пользовались скопцы в отличие от методов других религиозных меньшинств, создававших ранний капитализм, — иудеев, протестантов, масонов, старообрядцев. Кастрационный идеал скопчества был бы вполне зауряден на фоне своего времени, если бы он ограничивался учением и не переходил в делание; иначе говоря, если бы он был риторическим тропом, а не хирургической операцией. Так называемые 'духовные скопцы' во всем разделяли образ жизни скопцов, но старались достигнуть его без хирургической кастрации[3]. Иными словами, они стремились жить в соответствии с метафорой, одновременно понимая и ее императивный смысл, и ее метафоричность: жить так, как будто ты скопец, но скопцом не становиться. Половая жизнь в их общине эффективно избегалась, но боролись с ней разными способами. Более сильным и, соответственно, достойным большего уважения считался тот, кто преодолевает влечение без оскопления. Операция оставалась на долю «слабых, изнемогающих в борьбе». Люди — все братья, включая и женщин, учили духовные скопцы, подобно множеству сектантов, утопистов, революционеров. Но в этот раз аргументы были своеобразны:

> плотские требования вызывают разделение на богатых, бедных, знатных, простых, мужчин, женщин [...] Первые христиане так были совершенны, что могли спать на одном ложе с христианками и не осквернять друг друга блудом. Так же должны жить и те, кто живет с женами[4].

Не отличаясь любовью к книгам, духовные скопцы знали и ценили Льва Толстого. «Особенно им нравится отношение Толстого к по-

---

[1] Рождественский, Успенский. *Песни русских сектантов-мистиков*, 272.

[2] Мельников. Свод сведений о скопческой ереси, 56.

[3] Народник Иван Ковальский, этнограф-любитель и профессиональный террорист, в 1870-х приветствовал духовных скопцов: «появлением этого толка началась новая эра прогрессивного развития как хлыстовщины, так и [...] скопчества»; см. [И. Ковальский]. Рационализм на юге России — *Отечественные записки*, 1878, март, 209.

[4] С. Фарворовский. Упование духовных скопцов — *Материалы к истории русского сектантства и старообрядчества*. Санкт-Петербург, 1910, *3*, 71—75.

ловому вопросу», которое, надо сказать, мало чем отличалось от их собственного. «Давая цельное, стройное мировоззрение, секта эта удовлетворяет все несложные запросы крестьянина; особенно молодежь охотно вступает в секту»,— с энтузиазмом сообщал исследователь, близкий к Бонч-Бруевичу[1].

Скопцы не только отрицали и отрезали. Их миф позитивен и утопичен. У них был большой нарратив, историческая перспектива, глобальный проект. То, что было природой, становится культурой; то, что было данным и вечным, оказывается возможным изменить. Недовольство жизнью, как она есть, выливается в неудовлетворенность самой природой человека и веру в скорое преображение глубочайших ее основ — пола и смерти. Победа идеала над смертью есть бессмертие; победа идеала над полом есть бесполость. Эти две задачи культуры укладываются в одну. Подлинная победа культуры над природой есть сотворение нового человека, бесполого и бессмертного. Религия коллективного спасения и харизматического лидерства оказывается логически связанной с идеей кастрации.

ДИАЛЕКТИЧЕСКОЕ

Купец Клюквин оставил в своем дневнике 1827 года живой образчик скопческой агитации. Неофитам обещали, что после оскопления «чисто жить бы стали на этом свете, якобы в раю, не было бы у нас плотской нечистой похоти»[2]. Когда Клюквин пришел в «израильскую комнату», в которой проходили радения, его попросили читать из Евангелия. Тут жена его знакомого спросила:

> почему ей с мужем вместе не спать на постелях, и в баню ходить грех? Они ей говорили: потому что ты теперь воскресла, а воскресенные не женятся, не посягают, а живут как ангелы. Этот текст я и читал[3].

Цитируя и перекладывая на свой лад те же строки Писания, протопоп Аввакум писал нежно любимой им старице Каптелине о той же великой мечте. Конец Света приведет к уничтожению пола: «Вот каково хорошо! Смесимся в одно стадо с горними силами и мужики, и бабы, и пареньки, и девушки. Во славе великой и крепкой силе летать станут иноки как пернатые»[4]. Это — картина радения. В полете (у хлыстов — в кружении) снимаются все оппозиции, мучающие человека в его повседневной жизни — между небом и землей, мужчиной и женщиной, молодостью и старостью. Мы не знаем, является ли эта картина плодом личного воображения гениального протопопа или записью коллективного опыта, к которому он был приобщен.

---

[1] Там же, 67.

[2] РГИА, фонд 1005, оп.1, ед.хр.70, л.41.

[3] РГИА, фонд 1005, оп.1, ед.хр.70, л.3. Клюквин читал Матфея, 22, 30.

[4] *Житие Аввакума и другие сочинения*, 196 (в современной орфографии). Аввакум опирался на Послание ап. Павла к галатам, 3; Матфей, 22, 30.

Потеряв свою первую жену, Достоевский записывал: «Человек есть на земле существо, только развивающееся, след[овательно], не оконченное, а переходное»[1]. Сущность нового человека пока неизвестна. «Мы знаем только одну черту будущей природы будущего существа», и эта черта определена в Евангелии: «Не женятся и не посягают, а живут, как ангелы божии». Эта «глубоко знаменательная» черта будущего человека диктуется очевидными для Достоевского требованиями общественной, общинной жизни: «семейство [...] все-таки ненормальное, эгоистическое в полном смысле состояние»; «женитьба и посягновение на женщину есть как бы величайшее оттолкновение от гуманизма». Здесь видно, что Достоевского волнует не физиология, а социология; отвращает не грязь половой жизни, а ее избирательность, неизбежное следствие самой природы секса как парной функции. Любовь одного человека к другому отвлекает их от любви к общине в целом. Поэтому земной рай определится преодолением пола: «Это будет, но будет после достижения цели, когда человек переродится по законам природы окончательно в другую натуру, который не женится и не посягает»[2]. На высоте личного горя Достоевский формулирует со всей возможной решительностью: антигуманны не только посягновение на женщину, но и женитьба; изжит должен быть не только секс вне брака, но секс и брак как таковые. В этом рассуждении религиозные идеи, осуществимые только в иных мирах, приобретают реальный, осуществимый характер: так из мистического учения прорастает утопическое. Община, главная ценность русских мечтателей, когда-нибудь одолеет семью, эгоистический и антигуманный институт старого общества. Для этого надо отменить пол, изменить природу человека, осуществить перерождение. В *Бесах* подобные рассуждения, и с той же евангельской ссылкой, отданы Кириллову: знак того, что идея уже не была столь близка автору.

О том же и наверняка на основании того же евангельского источника мечтал Чернышевский. «Когда-нибудь будут на свете только "люди": ни женщин, ни мужчин (которые для меня гораздо нетерпимее женщин) не останется на свете. Тогда люди будут счастливы»[3]. Действительно, политэкономические программы обречены на провал, если не включают в себя манипуляций над полом, сексом и семьей. Существование семьи делает невозможным ликвидацию имущества; пока люди объединяются парами, это будет разрывать общину; обобществление собственности невозможно без нейтрализации пола.

> Верный признак совершенства есть целомудрие не на деле только, но и в душе, то есть полное освобождение от половой похоти. Если бы люди достигли совершенства и стали бы целомудренны, род человеческий бы прекратился [...] люди стали бы как ангелы, которые не женятся и замуж не идут, как сказано в евангелии[4], —

[1] *Неизданный Достоевский — Литературное наследство, 83.* Москва: Наука, 1971, 175; евангельский источник тот же.

[2] Там же, 174.

[3] Чернышевский. *Полное собрание сочинений.* Москва: ГИХЛ, 1950, *15*, 152.

[4] Письма Толстого параллельно, но с разночтениями публиковали Чертков (Л. Толстой. *О половом вопросе.* Под ред. В. Черткова. Лондон, б/д, 69 и далее) и Бонч-Бруевич; оба верили

писал в 1897 году Лев Толстой в письме, направленном якутскому скопцу Гавриилу Меньшенину. Автор этого письма верит вместе с адресатом, что в достижении именно такого бесполого «совершенства» состоит смысл истории. «Если люди влекутся к половому общению, то это происходит для того, чтобы то совершенство, которого не достигло одно поколение, было бы возможно достигнуть в следующем». Поскольку мы теперь знаем определение совершенства, то все рассуждение означает, что люди предаются половому общению для того только, чтобы его отменить. «Пока люди не достигли совершенства, они производят потомство и потомство это совершенствуется». Скопцы торопят события и, имитируя совершенство, в душе не достигают его, считал Толстой. Таким образом, скопцы не только сами не достигают совершенного Конца, но и соблазном своим представляют угрозу остальному человечеству: «если же бы люди поступали так, как скопцы, то род человеческий прекратился бы и никогда не достиг бы совершенства, не исполнил бы воли Бога»,— писал Толстой, которому пришлось пользоваться здесь чем-то вроде диалектики.

В полной мере свои размышления о кастрации Толстой воплотил в знаменитом *Холстомере*. В ранних своих вариантах, начиная с 1861, эта повесть называлась *Хлыстомер* (название было изменено в 1885)[1]. В заглавиях возникает сложная игра слов, проигнорированная комментаторами. *Хлыстомер* связан с обоими значениями слова 'хлыст': это *мера* страдания и хлыстовства. *Холстомер* связан с 'холостить'; в этом последнем варианте кличка героя, и заглавие текста, означает *меру* кастрации. Конь лучших кровей, Хлыстомер-Холстомер был кастрирован в своей лошадиной молодости. Это поистине совершенный Другой, соединение невозможных противоречий в одном художественном целом: мера неизмеримого, «живая развалина», «история лошади». Теперь этот мерин стар и ничем, кроме своего прошлого, не интересен. Толстой воспроизводит здесь главный из своих идеологических жестов, опрощение. Кастрации, голоду, тяжкому труду подвергается конь, который может о себе сказать: «по происхождению нет в мире лошади выше меня»[2]. Лишение пола и тяжкая, простая жизнь должны бы сделать мерина еще молчаливее остальных лошадей. Но автор, последовательно лишивший своего героя-рассказчика пола, красоты и силы, не может лишить его, и себя, только одного: речи. Мерин рассказывает:

> На другой день после этого я уже навеки перестал ржать [...] Весь свет изменился в моих глазах. Ничто мне не стало мило, я углубился в себя и стал размышлять. [...] Во мне сделался решительный переворот [...] Я задумывался над несправедливостью людей, я задумывался о непостоянстве [...] любви [...] Я никак не мог понять, что такое значило то, что *меня* называли собственностью человека[3].

в их авторство. Далее цитируется по Письма Л. Н. Толстого о скопчестве — *Материалы к истории русского сектантства и старообрядчества* (под ред. В. Бонч-Бруевича), *1*, 70.

[1] А. А. Стахович. Несколько слов о «Холстомере», рассказе графа Л. Н. Толстого — *Литературный вестник*, 1903, *5*, 255—257; Л. Д. Опульская. Творческая история повести «Холстомер». Ранняя редакция — *Литературное наследство*, 1961, *69*, 1, 257—266.

[2] Л. Толстой. *Собрание сочинений*. Москва: Художественная литература, 1964, *12*, 18.

[3] Там же, 24—25.

Но даже кастрация не спасает от разлитой в мире сексуальности: силы мерина подорваны любовью, правда не его собственной, а его хозяина-развратника. В *Холстомере* Толстой относится к кастрации с неразрешимой амбивалентностью. Из сочиненной им фабулы как будто следует, что кастрация — благо: если бы Холстомера не выхолостили, он вряд ли пришел бы к своим моральным прозрениям. На этом основан центральный для повести контраст мерина с его хозяином, развратником Серпуховским (чья фамилия, происходя от 'серпа', еще раз отсылает к мотиву кастрации). Оба были сильны в молодости, больны и дряхлы в старости; но кастрат жил и умер достойно, а «бывший шестящий богач-красавец» был только «затруднением для людей». Похоже, если бы в юности оскопили Серпуховского, ему и другим было бы лучше. Сама кастрация представляется Толстому как нечто злое, но ее последствия скорее добрые и для героя, и для автора с читателем. Только благодаря кастрации этого коня мы имеем необыкновенный нарратив, любимый читателями и исследователями. *Холстомер* был одним из главных примеров 'остранения' в формальной школе, и он дает повод задуматься над внутренней связью этого процесса с кастрацией. Остранение лишает желания текст; кастрация лишает желания тело. В обоих случаях, однако, что-то приходит взамен.

Розанов сравнивал *Крейцерову сонату* Толстого со *Страдами* Селиванова[1]. Толстой все же утверждал, что хоть блуд и оскопление одинаково греховны, оскопление хуже блуда[2]. Когда он, однако, объявил брак «нехристианским учреждением»[3], то против оскопления, которое тоже «противно духу христианства», оставались одни диалектические аргументы. В самом деле, трудно объяснить людям, цель которых всецело разделяешь, что безусловно дурными являются как раз те из средств, которые самым верным путем ведут именно к этой цели. Толстой обращал к скопцам тонкие психологические рассуждения:

> невозможность совершения греха только разжигает похоть к греху, и потому скопчество кроме того, что противно духу христианства, не достигает цели. Я не хочу этим сказать, что скопцы не могут быть целомудренны в душе. Я, напротив, думаю, что люди, решающиеся на такой страшный поступок, должны иметь сильное стремление к целомудрию и потому вероятно и достигают его. Но достигают они этого состояния не благодаря лишению себя детородных членов, но несмотря на это лишение, так как такое лишение не содействует, но скорее препятствует достижению истинного целомудрия[4].

Сюжет *Отца Сергия* показывает, что в русской культуре рубежа веков идея кастрации была понятна как в своем прямом скопческом значении, так и в тонком символическом смысле, который придал ей психоанализ. Борясь с влечением, монах отрубает себе палец. Вряд ли какой-либо элемент этого нарратива является 'бессознательным'

---

[1] Розанов. *Апокалиптическая секта*, 164, 18.

[2] Толстой *О половом вопросе*, 75.

[3] Там же, 90.

[4] Л. Толстой. Письма о скопчестве — *Материалы к истории русского сектантства и старообрядчества*, 1908, *I*, 173.

в психоаналитическом смысле этого слова. Писатель наверное понимал, что делает его герой и какой акт он замещал своим действием; понимали это, вероятно, и читатели. Настаивая на кастрации, скопцы пользовались той же метафорой, вполне осознавая ее значение: «Плоть свою следует мучить, — говорят скопцы, — чем только можно. Палец доброе дело отрубить, чтобы кровь за Господа пролить, смирить ее надо, надо пострадать»[1].

В *Отце Сергии*, однако, герой и с отрубленным пальцем не способен удержаться от соблазна. Поздние повести и письма Толстого полны надежды на то, что заранее признается невозможным: на построение рационального мира, в котором природа человека будет прогрессивно изменяться, пока не достигнет совершенства, и желание будет прогрессивно уменьшаться, пока не будет уничтожено как таковое. Критикуя скопцов и утверждая, что «невозможность совершения греха только разжигает похоть к греху», Толстой обрекает на неудачу не один скопческий, но и собственный проект ограничения желания: ему не объяснить, почему его вывод относится только к телесным границам желания, которые ставят скопцы, и не относится к духовным границам, которые ставит он сам.

Желание не поддается объяснению; в этом важный тезис романтизма и, более того, романа как жанра. Тематизируется не природа желания, сексуальная или какая-либо еще, а наоборот, его несводимость к частным определениям — страсти к женщине, любви к власти, страху смерти. Влечение отца Сергия к дурочке не более и не менее понятно, чем влечение Наташи Ростовой к красавцу-гвардейцу; желание Мышкина, которое кончается болезнью, не более и не менее понятно, чем желание Рогожина, которое кончается убийством. Скопец в *Сказке о золотом петушке* предпочитает женщину половине царства. Но и царь, его соперник, за нее готов заплатить столько же. В итоге оба они отдают за нее жизнь, так и не ответив на вопрос «И зачем тебе девица?». Желания царя более понятны, чем желания скопца; но оба хотят, и желания их суть первичные факты, из которых следует все остальное. Такая природа желания, или такая вера в его природу, делает бессмысленным всякий проект его рациональной организации. В *Онегине* героиня находит способ подчинить желание разуму, но на этом роман должен закончиться. Сексуальное или иное, фрейдовское или гегелевское, желание есть собственная сфера иррационального: вещь в себе, конечная причина, последнее убежище от слишком яркого света Просвещения.

Для собственного желания Толстой нашел выход в особого рода трансформизме. Своей формой эта идея обязана Дарвину и, конечно, Ницше; происхождение же ее восходит к пророчествам Иоанна. Человеческий род прекратится, если люди будут следовать заветам Толстого?

> Пускай его прекращается. Мне так же мало жаль этого двуногого животного, как ихтиозавров и т. п., только бы не прекратилась жизнь истинная, любовь существ, могущих любить. А это не только не прекратится,

[1] В. Кельсиев. Святорусские двоеверы — *Заря*, 1869, октябрь, 13.

> если [...] люди из любви отрекутся от наслаждений похоти, но увеличится в бесчисленное количество раз, так увеличится эта любовь, и существа, испытывающие ее, сделаются такими, что продолжение рода человеческого для них нужно не будет[1].

Другой вариант этой диалектики оставил Владимир Соловьев в знаменитом *Смысле любви*. «Пребывать в половой раздельности — значит пребывать на пути смерти»[2]. Для перехода на иной путь надо избавиться от признаков пола, *но не от желания как такового. Желание имеет* иные источники, кроме пола, влияние которого только мутит эти чистые воды. Конечно, и Соловьев, подобно Толстому, настаивал на исключительно духовном смысле своих рассуждений. Но было бы ошибочно думать, что разница между его андрогинным идеалом, восходящим к Платону и Беме, и русским скопчеством — в технике достижения цели. Разница не в том, что русские скопцы осуществляли идеал своим способом, а немецкие или русские неоплатоники осуществляли его другим способом; разница в том, что первые осуществляли идеал, не говоря о нем, а вторые говорили, не осуществляя. Практические рекомендации Толстого не шли дальше вегетарианства, а Соловьев и вовсе не оставил таковых. Николай Федоров призывал обратить на службу своей утопии бесполого и бессмертного человечества всю мощь цивилизации; но и он недалеко продвинулся с техническим обоснованием своего проекта. Зинаида Гиппиус потратила много страниц и еще больше, вероятно, часов салонной беседы на свою идею третьего пола[3], явление которого увязывалось с торжеством Третьего Завета. Но и ее рассуждения не шли дальше «бесстрастного целования и любви чистой», как говорили скопцы[4]; что-то подобное, надеялись в кругу Мережковских, в конце времен заменит половой акт. Георгий Чулков вкладывал ту же идею — физическое изменение тела на этом свете, преображающее пол и избавляющее от смерти — в свой проект «мистического анархизма». В его рассуждении на редкость плавно сливаются между собой мистика, политика и эротика, и все самого радикального толка.

> Экстатическое состояние при каком-либо совместном оргиастическом действии может также рассматриваться, как один из видов мистического опыта; таков, например, трагический момент революционной борьбы [...] Отсюда, допуская идею *преображения*, как единственное, что может вывести мир из состояния трагического хаоса, мы должны признать, что «новая земля» явится не как «духовный» мир, чуждый нашей жизни, а как мир, *освобожденный от смерти*, как выявление преображенного пола. [...] Если мы будем связывать идею преображения исключительно с идеей конца и «страшного суда», мы впадем в ту роковую ошибку, которая погубила апокалиптиков[5].

---

[1] Толстой. *О половом вопросе*, 101—102.

[2] В. С. Соловьев. Смысл любви — *Сочинения в 2 томах*. Москва: Мысль, 1988, *2*, 513; подробнее см. ниже, часть 2.

[3] Кельсиев в свое время писал о скопцах как о «людях третьего полу» — В. Кельсиев. Святорусские двоеверы — *Отечественные записки*, 1867, октябрь, 587.

[4] Мельников. Правительственные распоряжения, 170.

[5] Г. Чулков. О мистическом анархизме — *Вопросы жизни*, 1905, *7*, 201; то же с сокращениями в: Г. Чулков. *Мистический анархизм*. Санкт-Петербург: Факелы, 1907, 42. В последнем варианте нет слов «которая погубила апокалиптиков»

Хождение подобных идей отнюдь не ограничивалось светскими кругами; скорее наоборот, интеллигенция получала их через людей духовного звания, транслировавших народную культуру. Распутин проповедовал так:

> Любовь есть идеал чистоты ангельской и все мы братья и сестры во Христе, не нужно избирать, потому что ровные всем мущины и женщины и любовь должна быть ровная, бесстрастная ко всем, без прелести[1].

Возможно, с его слов епископ Феофан, бывший ректором Духовной Академии в Петербурге, духовником царской семьи и покровителем Распутина, поучал:

> Когда-нибудь соединение полов будет не через совокупление, а как-нибудь иначе... Бог сотворит иной способ отношения, близости, соединения, — не теперешний. Потому что теперешний — мерзость [...] Люди будут жить и множиться, но не через совокупление, а иначе... Бог устроит[2].

На вершине пореволюционного и предсмертного разочарования в идеях своего века Василий Розанов вновь обратится к евангельской строке, любимой нашими героями. Теперь она вызывает один страх: «в Евангелии уже не "любят", а живут, "как Ангелы Божии" [...] О ужасы, ужасы»[3]. Революция — это *Апокалипсис нашего времени*, а Конец Света преобразит человека в существо, которое не женится и не посягает. Значит, делал вывод свидетель, ужасно такое понимание христианства, которое открыло путь революции. Этот взгляд на вещи давал возможность не только объяснения, но предвидения. «Страшный дух оскопления, отрицания всякой плоти [...] сдавил с такою силою русский дух, как об этом на Западе не имеют никакого понятия»[4], — писал Розанов еще в 1906.

ТРАНСГРЕССИВНОЕ

Хлысты и скопцы мало говорили и еще меньше писали; они делали, и в этом делании создавали материал, артикуляцией которого будет заниматься не одно поколение русских интеллектуалов. Все четыре стороны русского квадрата — мистическое сектантство, религиозная философия, модернистское искусство, революционная политика — неполны и не вполне стыкуются друг с другом. В одном случае задача интерпретации — зная дискурс, догадываться о соответствующей ему практике; во другом случае она прямо противоположна — зная практи-

---

[1] О. А. Платонов. *Жизнь за царя (Правда о Григории Распутине)*. Санкт-Петербург: Воскресение, 1995, 289.

[2] Слова Феофана дошли до нас в изложении Розанова; см. его *Мимолетное*. Москва: Республика, 1994, 165.

[3] Там же, 438.

[4] В. Розанов. *Русская церковь и другие статьи*. Париж: изд-во Д. Жуковского, 1906, 8.

ку, мы пытаемся восстановить соответствующий ей дискурс. В сравнении со средневековой Европой, в России Нового времени взаимодействие народной и письменной культур усложнялось влиянием западного Просвещения. Но все же и тут, по крайней мере в некоторых случаях, оказывается справедливым наблюдение историка: «в сознании даже наиболее образованных людей [...] не мог не таиться, пусть в угнетенном, латентном виде, пласт народных верований»[1]. Этот «угнетенный» пласт функционировал не как содержательное знание и, конечно же, не как жизненная привычка; скорее это был интерес, тяготение и особая чувствительность к явлениям и формам народной культуры. Получив первоначальные импульсы из трогательных воспоминаний детства, из городских праздников, из остатков фольклорной культуры и из неуловимого духа времени — интеллектуалы дополняли недостававшее своими профессиональными занятиями в сфере культуры. Продуктами такого рода интереса становились не одни фольклорные стилизации и любовь к цыганам. Таково же происхождение больших идей, придающих русской интеллектуальной истории ее своеобразие: идеи общины, идеи народа, идеи преображения тела.

Кастрация — вершинная победа культуры над природой; именно в этом смысле психоанализ рассматривает страх кастрации как механизм социализации человека. И потому оскопление (этот термин адекватнее, чем кастрация, потому что в русской традиции он относился и к мужчинам, и к женщинам) — предельная метафора, выражающая абсолютную победу общества, власти, культуры над отдельным человеком с его полом, личностью и любовью. Так преображается глубочайшая сущность человека, центральный механизм человеческой природы. Как мы видели, в отношении кастрации скопцы и психоаналитики строго симметричны: психоаналитики говорили о кастрации и не видали ее, а скопцы делали кастрацию и не говорили о ней. Любопытно, что ни в одной из классических антиутопий о кастрации не сказано прямо. Авторы искали ей литературные паллиативы, вроде розовых талончиков Замятина или разного рода химии. Для западного читателя идея всеобщего хирургического оскопления была бы чрезмерной. Зато в России историческое существование скопчества облегчало формулировки[2], и это в равной степени относилось как к утопическим мечтаниям, так и к идущим им навстречу антиутопическим предупреждениям. Но само по себе скопчество, эта полярная крайность Нового времени, одно из ярких его проявлений, так и осталось непонятным фактом из области русской экзотики. В истории русских сект есть характерная запредельность, которая выводит их за рамки теории, — например, фрейдовского психоанализа, веберовской социологии религии или фукоанской историзации тела. Если

[1] А. Я. Гуревич. *Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства*. Москва: Искусство, 1990, 13.

[2] В 20 веке скопцов еще встречали наяву (например, Л. Троцкий. *Моя жизнь*. Москва: Панорама, 1991, 225) и продолжали упоминать в романах из современной жизни, например, в *Воскресении* (Л. Толстой. *Собрание сочинений*. Москва: ГИХЛ, 1953, *14*, 26) и в *Климе Самгине* (М. Горький. *Полное собрание сочинений*. Москва: Наука, 1974, *22*, 17).

представить себе теорию как шкалу, то случай скопцов ее зашкаливает. Скопчество трансгрессивно не только религиозно и этически, но и теоретически. Тем оно и интересно: оставаясь релевантным многим дискурсам, но выходя за их пределы, оно позволяет увидеть ограниченность их диапазона. Все они, теоретически ничем не ограниченные, имеют, оказывается, *свои эмпирические максимумы*.

На фоне скопчества по Селиванову, сублимация по Фрейду или пуританизм по Веберу кажутся литературой. Скопцы продолжали там, где пуритане останавливались, считая, что они дошли до самого конца. То, о чем пуритане проповедовали, скопцы осуществляли; то, на объяснение чего психоаналитики тратили множество слов, скопцы делали одним движением ножа. Скопчество развивалось молча, в зловещей тишине русского подполья; а проповеди пуританских учителей, лишь частично эффективные, как любые слова, нуждались в бесконечном повторении, усилении, переработке. Слова, произносимые с трибун, множились в типографиях, создавая бесконечное разнообразие европейских дискурсов. К словам можно вернуться; от слов можно отречься; слова можно опровергать другими словами — а действие ножа необратимо.

На фоне русского сектантства с его изощренными техниками интеграции тел, коммунистические проекты кажутся робкими, недодуманными и недоделанными. Вожди революции не могли дать последователям и малой части того, чего достигали хлысты в своих конспиративных общинах; не только делать, но и мечтать о подобном человеку письменной культуры затруднительно. Дойдя до семьи, секса и быта, русская революция оказалась беспомощной и ретроградной; ее предшественницы, русские секты, были куда изобретательнее. Расширяя диапазон возможного, опыт русского сектантства должен быть оценен по достоинству.

Идеи Просвещения, входя в жизнь народа, принимали в ней своеобразные формы. В сравнении с первоисточниками формы были искаженными, но в этом была внутренняя логика, в итоговом безумии — система. Как писал в 1809 году о русских хлыстах священник Иоанн Сергеев, сам бывший хлыст: «Будучи весьма омрачаемы мглой невежества, берут в прямом разумении иносказательные писания»[1]. В отличие от подлинно неписьменных цивилизаций типа южноамериканских, народная культура Нового времени непрерывно взаимодействовала с текстами, деметафоризируя письменный дискурс[2]. Результат оказывался трансгрессивным. Он выходил за пределы, мыслимые для письменных идей в письменной культуре; но особенными были не эти идеи, а способы их восприятия. Как рассказывал в 1910 Лев Толстой со слов своего приятеля, бывшего поэта-символиста, ныне жившего среди хлыстов Леонида Семенова:

---

[1] РГИА, фонд 1473, оп.1, д.70, л.13.

[2] Сходное рассуждение применительно к раннему христианству см. в: Peter Brown. *The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*. New York: Columbia University Press, 1988; применительно к старообрядчеству: Б. А. Успенский. Раскол и культурный конфликт 17-го века — *Сборник статей к 70-летию проф. Ю. М. Лотмана*. Тарту, 1992, 90—129.

> когда он читал крестьянам художественные произведения, то они спрашивали: «А что, это правда?» И если он отвечал им, что это вымысел, то на них это не производило уже никакого впечатления. И это совершенно понятно. Рассказ должен быть правдивым описанием или притчей[1].

Хлыстовство и скопчество уникальны своими практиками и не столь своеобразны своими теориями. Множество утопистов мечтали о коллективном теле; хлысты осуществили мечту в ритуале, который кажется радикальнее, буквальнее других решений. Множество утопистов мечтали об аскезе; скопцы осуществили мечту в ритуале, который наверняка является самым радикальным и буквальным из решений. Попав в неписьменный контекст, идеи высокой культуры теряют свою сложность, условность, многоальтернативность. Зато они обретают плоть, как сказано: *слово плоть бысть*. Сослагательное наклонение передается повелительным; будущее время переводится как настоящее; поэтический троп воспринимается как норма поведения. Средневековое уподобление короля Христу переходит в народное отождествление царя с Христом, и на телах желающих стать царем ищут кресты, царские знаки[2]. Идея подражания Христу переходит в мифологию многократного воплощения Христа, и каждый сектантский корабль обретает живых богов и богородиц. Идея коллективного тела осуществляется в групповом экстазе радения. Сравнение общины с семьей, характерное для любой романтической доктрины, ритуализуется в хлыстовском обычае свального греха. Пуританский идеал чистоты осуществляется в скопческой кастрации. Утопия равенства и справедливости реализуется в тотальной революции.

В 1861 году в Лондоне, на квартире у Бакунина, принимали старообрядческого епископа Пафнутия. Обстановка была обычная: «накурено было донельзя, разговор шел о политике, о народе, о революции». Но гостю казалось иначе: «Да здесь судьбы мира решаются!», — восклицал Пафнутий с чрезвычайной серьезностью. На реакцию старообрядца смотрели с изумлением: «ему казалось, что он присутствовал чуть не на Конвенте, что приговор миру [...] произнесен был не на шутку». Пафнутий «никак не мог отличить фраз от дела» — так лондонский сектовед Василий Кельсиев разобрался в этом расхождении, которое выявилось при первой же встрече интеллигентных революционеров с тем, кого они называли народом. Кельсиев два дня убеждал Пафнутия, «что тут нет ничего серьезного, [...] что никто из них и не думает даже об осуществлении высказанных желаний»[3]. На третий день Пафнутий понял, а поняв, отказался от всякого сотрудничества с лондонскими

---

[1] В. Булгаков. *Л. Н. Толстой в последний год его жизни*. Москва: ГИХЛ, 1957, 234.

[2] О христоподобном теле короля см.: Ernst H.Kantorowicz. *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*. Princeton University Press, 1957. Обзор проблемы 'царских знаков' в России см: К. В. Чистов. *Русские народные социально-утопические легенды*. Москва: Наука, 1967; В. М. Живов, Б. А. Успенский. Царь и Бог. Семиотические аспекты сакрализации монарха в России — *Языки культуры и проблемы переводимости*. Москва: Наука, 1987, 47—154. Гипотезу о связи 'царских знаков' со скопческой идеей тела см.: А. Эткинд. Русские скопцы: Опыт истории — *Звезда*, 1995, *4*, 131—163.

[3] В. Кельсиев. Исповедь — *Архив русской революции*. Берлин, 1923 (Москва: Терра, 1991), *11*, 109.

эмигрантами. Но на смену Кельсиеву пришли люди более циничные. В той серьезности, с которой народ воспринимал фразы, не отличая их от дела, они нашли свой уникальный шанс на успех.

Буквальность осуществления является характерной чертой русской истории. Эта идея не нова. «Русский романтизм так отличается от иностранных романтизмов, что он всякую мысль, как бы она ни была дика или смешна, доводит до самых крайних граней, и при том на деле [...] Мысль у нас не может еще как-то разъединяться с жизнью»[1],— писал Аполлон Григорьев. Вячеслав Иванов утверждал эту особенность «русской идеи» все с тем же романтизмом: «ее потребность идти во всем с неумолимо-ясною последовательностью до конца и до края, ее нравственно-практический строй [...], ненавидящий противоречие между сознанием и действием»[2]. Рассказывая в 1916 о русских сектах, Бердяев чувствовал в них одно из проявлений «русской жажды претворить литературу в жизнь, культуру — в бытие»[3]. Еще полвека спустя Юрий Лотман писал: «Просвещение, которое на Западе означало изменение *строя мыслей* общества, в России стремилось к перемене *типа поведения*»[4].

Идеальный символ становился телесным знаком. Утопия осуществлялась как императив; философия — как политика; метафора как реальность; идея — как тело. Но и это не все. «Мы пустим легенду получше, чем у скопцов», — надеется у Достоевского лидер *Бесов*. Конец можно еще раз интерпретировать как начало.

ЛОГОЦЕНТРИЧЕСКОЕ

Троя, как известно, сохранилась в тексте, а потом была найдена в раскопе. И действительно, определенного рода филология похожа на археологию текста. В тексте хранятся следы прошлого, которые становятся доступны лишь в итоге интертекстуальных раскопок; в тексте, как в раскопе, выявляются культурные слои, нанесенные предыдущими чтениями. Слои разных эпох связаны между собой живыми и продуктивными взаимодействиями. Задача археологии текста не в том, чтобы очистить его как мертвую окаменелость, а в том, чтобы отделить друг от друга разные его пласты, сохраняя их в собственных значениях, и показать механизм их взаимодействия, порождающий все новые интерпретации. По отношению к историям автора, протагонистов и читателей, текст работает как оптический прибор вроде телескопа — возможно, *текстоскоп*. Через текст с его историей видна история как таковая, иногда обобщенно, иногда в мелочах. Степень увеличения и охвата зависит от силы текста и еще — от силы чтения.

---

[1] А. Григорьев. *Воспоминания*. Москва—Ленинград: Academia, 1930, 116.

[2] В. Иванов. О русской идее — в его: *По звездам*. Санкт-Петербург: Оры, 1909, 328.

[3] Н. Бердяев. Духовное христианство и сектантство в России — в его: *Собрание сочинений*, Paris: YMCA-Press, 1989, *3*, 444.

[4] Ю. М. Лотман. Архаисты-просветители — в его: *Избранные статьи в 3 томах*, *3*, 362

Отражая события прошлого, текст предсказывает или даже определяет события будущего, и в этом качестве придает смысл их загадочному течению. Литература в широком смысле слова — проза и поэзия, философия и социальная мысль, религиозная проповедь и политическая пропаганда — развертывает мифы, которые иногда осуществляются в жизнь ее читателями. Сила текста определяется, в частности, его способностью быть посредником между предшествующими и последующими ему событиями. Этот аспект исследования литературы, сближая ее с историей, выходит за пределы обеих. История больше декораций, на фоне которых действуют литературные герои; но и литература больше слов, которые пишут писатели и иногда повторяют политические деятели. У истории своя фабула, которая разыгрывается на фоне литературы и, в некоторых случаях, только на этом фоне и становится понятной.

Археология текста центрирована на людях в их отношении к текстам. Такой подход является скорее традиционным, чем общепризнанным. После Мишеля Фуко, значение биографии и психологии автора стало модным скорее отрицать, чем подчеркивать. Но подпись все еще важна для восприятия текста. Биография остается самым популярным жанром того, что по-английски называется non-fiction, а по-русски еще не нашло своего термина. Интертекстуальный анализ размыкает границы между текстами, включает их в гипотетический интертекст и, по мере успеха, перестает нуждаться в индивидуальном авторе. Применительно к нашему материалу такой подход представляется важным, но недостаточным. Понятие дискурса, как некоего коллективного действия в духовной области, и соответствующая ему идея смерти автора выражает левые устремления, свойственные русскому формализму и французскому структурализму. В теории и истории литературы, изменение интеллектуальной атмосферы ведет к реабилитации старых индивидуалистических концептов, связанных с историзмом и психологизмом; с реалистической идеей о том, как жизнь отражается в текстах, и романтической идеей о способности текста воплощаться в жизни.

Занимаясь филологией, мы находимся внутри логоцентричной вселенной. Но и тут существуют реальности разного уровня. Биография есть текст особого рода, и он имеет определенные привилегии по отношению к текстам литературы. Люди, которые имели биографии, были сделаны из плоти и крови, а не из букв и вымысла, как литературные герои. Люди из плоти связаны с людьми из букв определенными отношениями. Авторы и прототипы суть гипотетические точки пересечения между литературными текстами и историческими биографиями. Исследовать их и есть дело истории литературы. Занятие это ведет за границы текста. Мы имеем дело с *экстратекстуальностью* как предельным и, возможно, трансгрессивным феноменом интертекстуальности. Я отталкиваюсь здесь от постструктуралистской традиции Жака Деррида, давшей образец чувствительности к внутренней механике текста; к его зазорам, складкам и противоречиям; ко всему тому, что надо не заполнять, разглаживать и разрешать, но обна-

жать, выявлять, деконструировать[1]. В отличие от Деррида, однако, я верю в то, что вне текста существуют иные реальности, политические и эротические, если не мистические. Они наполняют текст своим бытием или, точнее, бытиями. Впрочем, обо всем этом мы знаем, как правило, из текстов.

Формально говоря, экстратекстуальные ходы рассматриваемых ниже текстов остаются в пределах текстуальности. Чтобы читать, как Марина Цветаева сравнивает Андрея Белого с героем его собственного романа, не обязательно верить в то, что Цветаева и Белый существовали в некотором ином смысле, чем Петр Дарьяльский. Я, однако, считаю, что такого рода гипотеза облегчает дело. Отношения литературных текстов к биографическим или историческим реальностям, которые известны из других текстов, являются не более чем рабочими гипотезами. Их, однако, легче и экономичнее разрабатывать, веря в историческое, плотское существование эпох, авторов, прототипов[2].

Если мы обнаруживаем, что сектантский герой некоего романа похож на описание сектанта в миссионерской или этнографической статье, перед нами две альтернативные гипотезы, и обе они заслуживают проверки. Согласно интертекстуальной гипотезе, автор романа читал эту или аналогичные статьи. Согласно экстратекстуальной гипотезе, авторы романа и статьи на самом деле видели похожих сектантов, или слышали о них, или еще как-то знали об их существовании. Две эти гипотезы не являются равновероятными. Занимаемся ли мы людьми, профессионально связанными с литературой, философией или политикой, — все это люди, воспитанные на письменном слове и с его же помощью добивающиеся своих целей. Это люди, делом жизни которых является переводить слова в слова, тексты в тексты. Бывает, что от этого зависит больше, чем слова.

В логоцентричном мире встреча с необычным человеком менее вероятна, чем встреча с необычным текстом; и необычные тексты чаще опираются друг на друга, чем на жизненные впечатления их авторов. В той степени, в какой герои текстов не являются плодом чистой фантазии, а опираются на некую реальность — эта реальность чаще всего известна автору из других текстов. Это относится к героям самого разного типа — сектантам или масонам, преступникам или политикам, и просто к мужчинам или женщинам. В расследованиях такого рода отношений должен, как мне представляется, существовать особого рода догматический принцип: *презумпция интертекстуальности*. Занимаясь текстами, мы должны исходить из того, что сюжеты или герои этих текстов являются переработанными сюжетами или героями каких-то других текстов. Большая часть усилий интерпретатора как раз и уходит на то, чтобы выяснить такого рода отношения между текстами. В некоторых случаях, однако, удается выяснить отношения текста к внетекстовой, жизненной реальности. До-

[1] Jacques Derrida. *Of Grammatology*. Translated by G.C.Spivak. Baltimor: Johns Hopkins University Press, 1976.

[2] В позднейших работах, в частности в *Postcard*, Деррида вернулся к более традиционному пониманию связей между жизнью и текстом.

казательство экстратекстуальной гипотезы является редкой и весомой удачей интерпретатора. Она должна осознаваться на фоне известной нам презумпции, которая действует до тех пор, *пока не доказано обратное*. Презумпция интертекстуальности не означает отрицание реальности вне текста. В отличие от вето, которое Деррида накладывает на экстратекстуальные гипотезы, моя презумпция лишь диктует последовательность интерпретативных процедур.

Но тексты, по крайней мере некоторые из них, имеют особенность воплощаться в жизни, преобразовывать ее, менять ее образ. Текст действует как лазер: вбирая в себя распыленную энергию текстуальной вселенной, он концентрирует ее, фокусирует и направляет в одну точку — в читателя. Пока идея бесплотна — она бессильна; а плоть идеи — тексты и их читатели. Идея овладевает массами тогда, когда массы читают тексты. Если массы совсем неграмотные, то они слышат и видят некие суррогаты текстов. Во всяком случае подлинные субъекты идеологии, ее авторы и творцы — производители текстов; не только писатели, но часто именно они.

Если слова воплощаются в жизнь, то конечной станцией этого пути является плоть — человеческое тело. Воплощения происходят в текстах, но стремятся к плоти последнего порядка, к телу. Строго говоря, в человеческих делах существуют только две эмпирические реальности: тела и тексты. Все огромное пространство между текстами и телами заполнено нашими спекуляциями (которые в свою очередь воплощаются в тексты). С позиций радикального эмпиризма не следовало бы говорить вовсе ни о чем другом. Нам, конечно, придется говорить еще о многом. Религия, идеология и литература; мистика, эротика и политика все осуществляются в череде текстов, которые в конце концов осуществляются в череде тел.

Логоцентричная вселенная состоит из текстов разного уровня, окруженных разными уровнями жизни. Попытка навести порядок в этой сфере, окружающей слова, естественно принимает форму неологизмов. Здесь мыслимы два направления, два пути; авторы и читатели постоянно их отслеживают и по ним ходят.

Один вектор ведет от жизни в текст, от периферии к центру; я буду называть его *текстостремительным*. Таково, например, толкование сновидения как вызванного переживаниями реальной жизни; чтение романа как зеркала его эпохи; или гипотеза о том, что прототипом некоего героя является приятель автора.

Другой вектор ведет от текста в жизнь, от центра к периферии; я буду называть его *текстобежным*. Таково толкование сновидения как предвестия, которое воплотится в жизнь; чтение романа как руководства к действию; или гипотеза о том, что автор либо читатель в определенных своих поступках реализовал написанный или прочитанный текст[1].

[1] Моя формулировка текстобежности (textifugality) до некоторой степени соответствует теории речевых актов, являясь самым расширительным и «мягким» из ее вариантов; ср. J. L. Austin. *How to Do Things with Words*. Oxford, 1961; *Foundations of Speech Act Theory. Philosophical and Linguistical Perspectives*. ed. S.L.Tsohatzidis. London, 1994.

ПОЭТИЧЕСКОЕ

Русские литераторы 19 и начала 20 века принимали на себя внелитературные роли, описание которых представляет собой трудную и увлекательную задачу для исследователя. Представление о поэте как пророке, создателе нового культа, сменялось представлением о поэте как вожде нации и, наконец, представлением о поэте как творце языка. Творчество осознавалось как дар высших сил, привилегированный канал связи с иными мирами, лидерство в коллективном преобразовании природы, культуры, сознания и речи. Религиозные самоопределения постепенно вытеснялись политическими и, так сказать, лингвистическими. Идеи и дефиниции менялись, но роль литературы в секуляризованной культуре оставалась особенной и, кажется, постоянной. Согласно Юрию Лотману, литература в России заняла «традиционное место церкви как хранителя истины» уже со второй половины 18 века[1]. Согласно Григорию Фрейдину, светский поэт начала 20 века, как Мандельштам, продолжал претендовать на харизматическое лидерство[2]. Этот термин принадлежит социологии религии. Он был выработан Максом Вебером для описания того типа лидерства, которое свойственно основателям радикальных сект, а потом его чаще применяли к вождям тоталитарных режимов.

Харизма принадлежит к области веры, а не знания. Она превосходит рамки повседневного опыта и к ним нередуцируема. Те, кто следуют за харизматическим лидером, делают это не потому, что заботятся о своей пользе; они следуют за ним потому, что верят ему. Эту веру нужно поддерживать особыми средствами, эстетическими по форме и мистическими по содержанию. Харизма иррациональна по определению. Поэт, не нуждаясь в определениях, наполняет свой текст таким пониманием жизни и литературы, которое поддерживает его неповторимую роль. Эстетикой текста он вызывает чувства, далекие от пользы и корысти, а его мифологией вновь воспроизводит центральный сюжет самопожертвования и воскрешения. Как короля делает свита, так харизму делает публика; но инициатива нового служения принадлежит все же самому поэту. Особый дар харизматического лидера позволяет ему видеть то, чего не видят другие, указывать им путь и самому быть примером на этом пути.

Роль, на которую претендует поэт-пророк, близка к роли религиозного лидера; и все же она кардинально отличается от последней. Оба они хотят изменить не только идеи и вкусы своих приверженцев, но и их действия. Такая роль выводит текст за пределы литературы. Вне ее поэт, однако, остается без источника своей силы, своего единственного преимущества — поэтической формы. На этом пути саморазрушения его ждет лишь мученическая смерть, важный компонент лите-

---

[1] Лотман. Архаисты-просветители, 362.

[2] Концепция русской поэзии как харизматического лидерства сформулирована в: Gregory Freidin. *Coat of Many Colors. Osip Mandelstam and his Mythologies of Self-Presentation*. Berkeley: University of California Press, 1987.

ратурного бессмертия. Русская литература, взятая в целом, есть нечто в веберовских терминах невозможное: *институт харизмы*, механизм ее расширенного воспроизводства — и, понятно, гибели. Как Пастернак говорил о любимом поэте и о собственном идеале:

> Поэт с захватывающе крупным самосознанием, дальше всех зашедший в обнаженьи лирической стихии, [...] в безмерной росписи которой поэзия заговорила языком почти сектантских отождествлений[1].

Роль харизматического поэта противопоставлена модернизации культуры с ее спутниками — секуляризацией, рационализацией, дифференциацией. Поэт-пророк вновь сливает в себе функции, которые цивилизация, на основе тысячелетнего своего развития, все эффективнее отделяет друг от друга. Он олицетворяет пророка и вождя, судью и жертву, язык и речь. Его роль потому и уникальна, что в других областях культуры эти функции давно разделились. Поздно, в 1947 Вячеслав Иванов с прежней тоской рассказывал о «судьбе вдовствующего поэта-провидца, обреченного после того, как замолкли откровения первых дней, отражать в своих произведениях disjecta membra мира, сорвавшегося со своих петель и расколовшегося, многоцветного, но потерявшего единство и высший смысл»[2]. Вдовство и ностальгия является важными чертами харизматического поэта. Он одновременно основатель, служитель и пережиток своего культа. При этом он вовсе не отказывается от роли профессионального литератора, который живет со своего успеха. Скорее напротив, его гонорары зависят от того, в какой степени читатель верит в сверх-литературные дары автора.

Православная церковь редко относилась с доверием к пророческим идеям русских литераторов. Сколь банально сравнение поэта с пророком для русской литературной традиции, столь же недопустимо оно для официальной религиозности. Ортодоксальное служение скорее запрещало поэту и писателю выполнять его учительскую миссию; примерами могут служить судьбы тех, кто переставал писать по мере своего религиозного обращения — Гоголя, Константина Леонтьева, Сергея Соловьева. С точки зрения институционально организованной религии, поэт-пророк закономерно оказывается еретиком.

Духовный поиск приобретал внеконфессиональный характер. Но выход литературы за пределы институциональной религии не равнозначен ее секуляризации. Автору необходимы предшественники, тексту — подтексты. Харизма в светской культуре строится из символов отживших религий, как новый текст — из старых слов. Чтобы текст читали в настоящем и помнили в будущем, его следует ориентировать на прошлое; только глубина времен создает ощущение вечности. Историзм заменяет собою магизм. В этой новой мистерии автор воскрешает в себе, в своих жестах и текстах, умершего Бога. Логика символических обменов, которой подчиняется литературное бессмертие,

---

[1] Б. Пастернак. Охранная грамота — *Собрание сочинений в 5 томах*. Москва: Художественная литература, 1991, *4*, 224.

[2] Вяч. Иванов. О Лермонтове — *Собрание сочинений*. Брюссель, 1987, *4*, 375.

определяет выбор далекого исторического — или псевдо-исторического — материала с жесткостью, которую поэт далеко не всегда готов признать. Осваивая доступный материал, русские литераторы обращались к архаизирующим идеям, заимствованным из разных эпох и мифов — к шаманизму, язычеству, античным культам, иудаизму, раннему христианству, русскому фольклору, народному сектантству.

Парадигмой пророческой роли поэта является стихотворение Пушкина *Пророк*.

Духовной жаждою томим,
В пустыне мрачной я влачился.

Герой встречает серафима, который совершает некие операции над его органами чувств, — глазами и ушами. После этого герой оказывается способен воспринимать то, что не могут чувствовать другие люди.

И внял я неба содроганье, [...]
И дольней лозы прозябанье.

Акт религиозного обращения конструируется как выход из культуры и растворение в природе. Эти необыкновенные способности обеспечиваются особым качеством телесной (ре)организации. Операции над телом героя продолжаются дальше, теперь серафим заменяет ему язык и сердце. Вырывание «грешного языка» психоаналитик трактовал бы как символическую кастрацию; так это или нет, но телесная операция удаления или замены органов прямо рассказана в тексте. После трансплантации герой лежит «как труп в пустыне» и слышит голос Бога, определяющий его новую роль в мире:

Восстань, пророк, и виждь и внемли.
Исполнись волею моей,
И, обходя моря и земли,
Глаголом жги сердца людей.

В результате обретенной близости к природе пророк оказывается способен к выполнению новой функции. Пророческая миссия определяется глубоким преображением тела и непрерывным перемещением в пространстве. В стихотворении отсутствует важная часть темы: описание тех людей, с которыми будет иметь дело пророк, и тех речей, которые он к ним обратит. Все это мы находим в очевидном подтексте пушкинского *Пророка*, в 6-й главе *Книги пророка Исайи*. Ее автор встретил серафима, который тоже коснулся углем его глаз и ушей, чтобы послать его пророчить.

> Ибо огрубело сердце народа сего, и ушами с трудом слышат, и очи свои сомкнули, [...] и не уразумеют сердцем, [...] доколе не опустеют города, и останутся без жителей, и домы без людей, и доколе земля эта совсем не опустеет (*Исайя*, 6, 10—13).

Как обычно, подтекст говорит то, о чем умалчивает текст. Пророк предупреждает народ о его скорой гибели. Дар слышать голос природы дан пророку для того, чтобы рассказать народу о нем самом. У природы и народа общая судьба, а пророк-поэт связан с ними своей особой чувствительностью.

Тема развивается в мистическом стихотворении *Странник*. Герой одержим желанием уйти из семьи и культуры в народ и природу; там он станет пророком, странником или, может быть, бегуном. Безумный или святой, на пороге ухода он удостаивается апокалиптического видения — или смерти. Жуковскому принадлежит версия, что *Странник* — перевод из *The Pilgrim's Progress* Джона Беньяна. Потом, однако, сходные преображения описывались как нечто специально русское (например, в стихотворении Некрасова *Влас*, которым Достоевский иллюстрировал свои любимые идеи). У самого Пушкина, на вершине его разочарования в романтических ценностях, тема пророка с вырванным языком зловеще осуществится в башкирце с отрезанным языком из *Капитанской дочки*, — и еще в скопце, человеке с отрезанным членом, из *Сказки о золотом петушке*[1].

Если в Германии протестантская Реформация свершилась в реальной истории, а потом давала сюжеты для романтической поэзии, то в России, наоборот, романтическая поэзия давала образцы для энтузиастов религиозных перемен. Василий Лубков, лидер самой большой хлыстовской общины в России, называл себя «сыном вольного эфира» по лермонтовскому *Демону* и рассказывал историю своего обращения по пушкинскому *Пророку*:

> Я увидел в блеске солнца свет Бога моего, который шел навстречу мне: я упал [...] Земля колебалась, деревья тряслись, вода всюду спешила вся вспять [...] когда тот, который все веки сотворил, приблизился ко мне, ничтожному существу [...] Он могущ, силен, лицо его приятно, глаголы его страшны [...] Я пал без чувства, мне было хорошо. Долго ли я лежал, не объясню. И когда я пришел в себя, то почувствовал его в себе. Мы в то время соединились с ним — он во мне, я в нем, — отец, сын и слово. [...] Когда я вернулся в дом отца моего и матери, меня не узнали [...] Я сказал, что рожденный от Бога не может называться сыном вашим, [...] что того нету, кого вы родили и назвали именем своим: я не тот отныне и не принадлежу ни вам, ни всей земле. Да им казалось страшно, (они) думали, что со мной сделалось умопомешательство. Но я стал говорить им, что мне надлежит идти против всего мира и что я должен возвестить свет, вывести из тьмы народ, совершить многое[2].

Романтическим манифестом отождествления природы и народа является стихотворение Лермонтова *Родина*.

> Люблю отчизну я, но странною любовью!
> Не победит ее рассудок мой.

[1] Борис Гаспаров в своем анализе *Пророка* выделяет «характерную деталь, игравшую огромную роль на всем протяжении творческого развития Пушкина — мотив физической "отмеченности" пророка»; среди симптомов последней исследователь указывает на увечье, хромоту, одноглазие. «Носитель пророческой миссии наделяется физическим недостатком, который служит печатью его встречи с божественной силой». Недостаток может амбивалентно пониматься как «инфернальная печать» и еще как «сочетание похоти и импотенции». Финальным воплощением всего этого является скопец-пророк из *Сказки о золотом петушке*; но ее Гаспаров не анализирует (Б. М. Гаспаров. *Поэтический язык Пушкина как факт истории русского литературного языка — Wiener Slawistischer Almanach*, 1992, *27*, 246, 204).

[2] Айвазов *Христовщина*. *3*, 3—4.

Любовь противостоит рассудку, который в этой важной борьбе обречен на поражение. Любовь поэта — не к русской культуре, а к русской природе. Оппозиция выстроена последовательно: в качестве возможных предметов патриотического чувства автор перебирает и отвергает военную славу, «купленную кровью»; исторические предания «темной старины»; политическую стабильность («полный гордого доверия покой»). «Странная любовь» его адресована степям, лесам, рекам. Но природа увидена здесь глазами не натуралиста, а этнографа. Описание ландшафта незаметно, через плавную систему медиаторов (спаленная жнива, обоз в степи, березы среди нивы, гумно — все это совмещает природу и культуру) перетекает в описание народной жизни: «печальные деревни», «пляска с топаньем и свистом», «говор пьяных мужиков». Все это — разные формы одного явления: «праздник, вечером росистым», главное из смешений культуры и природы. Итак, обычаи и язык народа оказываются частью природы, а не культуры, и в этом перемещенном качестве они любимы наряду с лесами и реками. Волшебный мир подлинной природы состоит из природы физической — полей, лесов, изб — и из природы человеческой — языка, обычаев, верований простого народа. Городская культура или, как будут позднее говорить, цивилизация разом противопоставляется обеим природам.

Народничество, совмещенное с натурализмом, обязательно нуждается в дополнительной поддержке мистического свойства. Классический образец мистического натурпопулизма — стихотворение Тютчева.

Эти бедные селенья,
Эта скудная природа —
Край родной долготерпенья,
Край ты русского народа!
Не поймет и не заметит
Гордый взор иноплеменный,
Что сквозит и тайно светит
В наготе твоей смиренной.
Удрученный ношей крестной,
Всю тебя, земля родная,
В рабском виде царь небесный
Исходил, благословляя.

Как у Лермонтова, «селенья» лишь запятой отделены от «природы», которая здесь уже прямо рифмуется с «народом». Главное же в мистической сущности, которая объединяет их все. Вновь вернувшийся на землю Христос — «царь небесный» — прошел по этой земле и благословил этот народ, никак не различая их между собой. В такого Христа, вновь и вновь возвращающегося именно в родную деревню, верили 'люди божьи'. Всего этого иностранец «не поймет и не заметит». Русского Христа видят только русские люди; и только русский поэт может выразить увиденное. Пушкинский Пророк, который обходит моря и земли, замещен здесь самим Христом, исходившим родную землю. Одна из пророческих функций поэта, однако, и здесь удержана автором за самим собой. Это он чудесным образом видит то, что «тайно светит» в

смиренном народе и в скудной природе. Поэт свидетельствует о высшей силе, которую представляет мистическое единство между природой и народом. Благословенному единству мешает лишь взгляд иностранца, который, впрочем, все равно ничего не видит.

Достоевский не раз цитировал это стихотворение в качестве решающего доказательства[1]. Мать Блока повторяла эти стихи «с бесконечным умилением», а Блок использовал в качестве эпиграфа к одному из центральных стихотворений националистического цикла *Русь* и повторял в своих эссе[2]. Вячеслав Иванов с воодушевлением цитировал «Эти бедные селенья» в своей речи *О русской идее*. У Бердяева тот же мотив звучит с обдуманным сомнением[3]. Наконец, Розанов в предсмертном *Апокалипсисе нашего времени* дважды цитирует это стихотворение Тютчева, оба раза комментируя его с горькой иронией[4].

Народ снимает оппозицию между природой и культурой в желанном синтезе[5]. Но народ имеет этническую определенность, которая в этой системе тоже оказывается фактом природы, а не культуры. Идущий с верхов культуры примитивизм непременно связан с национализмом. Равнодушная природа, многоязыкий народ и вселенский Бог — все это обретает единую идентичность, которая формулируется в национальных терминах. Харизма русского поэта зависит от его способности создать замкнутый миф, объясняющий всем — русской природе, русскому народу, русскому богу, русскому языку — их самих и, среди них, роль поэта.

В борьбе за лидерство, которую литература ведет с другими социальными институтами — церковью, государством, университетом, — собственным ресурсом литературы является национальный язык вместе со всей совокупностью написанных на нем текстов. Язык принадлежит народу, это тоже часть национализированной природы. Но этот ресурс нужно охранять так же, как любой другой. На него покушаются конкуренты внутри и вне данной культуры. Национализм развивается как культурный протекционизм. Подобно тому, как протекционистские меры защищают внутренний рынок от конкурентов в других областях жизни — утверждение уникальности национального характера и языка защищает внутренний рынок культуры. В экономике известно, что протекционистские меры снижают качество производимого продукта. В литературе способы такого рода измерений

---

[1] Но близкий к Достоевскому Аполлон Майков посвятил Тютчеву свою поэму *Странник* [1866], в которой как раз сектант-бегун обличается в лжи, корысти и преступлении (А. Майков. *Избранные произведения*. Ленинград: Советский писатель, 1977, 461—488). В примечаниях Л. С. Гейро рассказано о бегунах и о знакомстве Майкова с материалами о них, но не прояснено отношение этой поэмы к Тютчеву.

[2] М. А. Бекетова. *Воспоминания об Александре Блоке*. Москва: Правда, 1990, 318. Цитатой из «Этих бедных селений» Блок защищал *Исповедь* Горького от обвинений в обожествлении народа: А. Блок. *Собрание сочинений в 8 томах*. Москва—Ленинград, 1963, *5*, 323.

[3] Н. Бердяев. О святости и честности — в его кн.: *Судьба России*. Петроград, 1918, 75.

[4] В. Розанов. *Мимолетное*. Москва: Республика, 1994, 436.

[5] Подробнее об историко-культурных импликациях этой оппозиции в русской культуре начала века см.: А. Эткинд. *Содом и Психея. Очерки интеллектуальной истории Серебряного века*. Москва: ИЦ-Гарант, 1995, гл.4.

отсутствуют. Опасность того, что национализм снижает качество национальной культуры, незначительна в сравнении с угрозой потерять власть над читателем.

В соответствии с формулой Эрнеста Геллнера, не нации создают национализм — национализм создает нацию. В формировании европейского национализма Нового времени ключевая роль принадлежала системе образования, которая вся зависит от национального языка и больше других институтов заинтересована в его воспроизводстве, контроле над ним и охране[1]. В России двух последних столетий писатели были куда известнее профессоров, хорошие книги заменяли хорошие школы (а плохие книги, соответственно, заменяли плохие школы), и роль университета казалась меньше, чем роль толстого журнала. Действительно, русский национализм в большой степени создан русской литературой. Она же пыталась его регулировать и ограничивать сугубо литературными средствами.

Наследник и завершитель многих традиций, Александр Блок осознавал ситуацию в четких структурных терминах: «между "интеллигенцией" и "народом" есть "недоступная черта" [...] Это — та же пропасть, что между культурой и природой»[2]. Две оси сливаются в одну, народ приравнивается к природе, а интеллигенция — к культуре. Народ-природа несет в себе высшую ценность, Вечную женственность; культура и интеллигенция соответствуют вырождающемуся мужскому началу. Но пропасть между ними можно перейти, утверждает Блок; делать это нужно революционным путем, и Блок знает его направление. «Один из основных мотивов всякой революции — мотив о возвращении к природе»[3]. Революция — улица с односторонним движением: от культуры к природе, от интеллигенции к народу, от мужественности к женственности. Речи Блока 1908 года содержат в себе этот мотив, доведенный до последней крайности и вполне переворачивающий свой исходный «просветительский» смысл:

> Люди культуры [...] строят машины, двигают вперед науку, в тайной злобе, стараясь забыть и не слышать гул стихий земных и подземных [...] Есть другие люди [...], которые знают стихию и сами вышли из нее [...] Земля с ними, и они с землей, их не различить на ее лоне, и кажется порою, что и холм живой, и дерево живое, и церковь живая, как сам мужик — живой. Только все на этой равнине еще спит, а когда двинется — все, как есть, пойдет: пойдут мужики, пойдут рощи по склонам, и церкви, воплощенные богородицы, пойдут с холмов, и озера выступят из берегов, и реки обратятся вспять; и пойдет вся земля[4].

Блок пророчит как Исайя; и действительно, наказание уже близко. «Стихийные люди» и есть народ, часть природы; природа же — другое проявление народа, и все вместе противопоставлено жалким потугам

---

[1] Философское и социологическое обоснование этой теории см.: Ernest Gellner. *Nations and Nationalism*. Oxford: Blackwell, 1983; Ernest Gellner. *Reason and Culture*. Cambridge: Blackwell, 1992.

[2] *Письма Александра Блока к родным*. Ленинград: Academia, 1927, *1*, 228.

[3] Блок. *Собрание сочинений*, *6*, 103.

[4] Там же, *5*, 356—357.

интеллигенции. Блок воспроизводит позицию, с которой написана лермонтовская *Родина*: текст устремлен от истории и культуры к природе и фольклорному народу — танцующим мужикам в одном случае, одухотворенным массам в другом. В революционном возвращении к народу-природе-женственности и заключается крушение гуманизма. Думать, что с ходом истории «массы вольются в индивидуализирующее движение цивилизации» — значит совершать роковую ошибку, потому что массы были, есть и будут «носительницами другого духа». Прекрасно все, что возвращает человека к земле, народу, природе: не в том простом смысле, что кто-то переехал из города в деревню, а в ином, вдохновенном и окончательном. «Человек становится ближе к стихии; и потому — человек становится музыкальнее. Человек — животное; человек — растение, цветок»[1]. Смысл не в интересе к природе как таковом, а в отождествлении природы и народа, вместе противопоставленных культуре; не в натурализме, а в натурпопулизме.

Современники понимали такой жест прежде всего в религиозных терминах. «Буйство природы, перенесенное в религиозное стремление, есть хлыстовство. Тончайшие начала его соблазнительно вскрыты у Блока», — писал Андрей Белый[2]. Он указывал в самое сердце проблемы. Народ не природа: у него есть своя культура. Впоследствии и в некоторой связи с русской традицией, эту культуру стали называть народной культурой, противопоставляя ее высокой или официальной культуре[3]. Народная культура разнообразна и многоуровнева. Недифференцированное восприятие 'народа' как единой натуральной сущности ведет к его отождествлению лишь с одним из множества слоев народной культуры. В случае Блока таким привилегированным феноменом оказалось, с точки зрения Белого, хлыстовство.

Метафизическая оппозиция природы и культуры питала *Переписку из двух углов*. Михаил Гершензон уподоблял культуру рогам доисторического оленя, от чрезмерности которых род его вымер, и все пытался сбросить постылый груз; под напором этих рогов даже Вячеслав Иванов, вообще-то охотно веривший в «великий, радостный, все постигающий возврат», превращался в почтительного сына истории и адвоката культуры[4]. История этой темы завершилась тогда сильными словами Михаила Кузмина, вскользь оброненными в его рецензии на *Переписку*: «дух Руссо, обычно сопутствующий всем добродетельным разрушителям и насильственным печальникам о человечестве»[5]. У Кузмина есть стихи *Природа природствующая и природа опроиденная*; это перевод названия не только трактата Спинозы, но и

[1] Там же, *б*, 103.

[2] А. Белый. Поэзия Блока [1917] — в его: *Избранная проза*. Москва: Советская Россия, 1988, 388.

[3] Применительно к средневековью и Ренессансу, проблема взаимодействия народной и «высокой» культур была поставлена в России Михаилом Бахтиным, а во Франции школой *Анналов*; обзор в применении к русскому расколу см.: Robert Crummy. Old Belief as Popular Religion: New Approaches — *Slavic Review*, 1993, *52*, 700—712.

[4] Вяч. Иванов, Мих. Гершензон. Переписка из двух углов — Вяч. Иванов. *Родное и вселенское*. Москва: Республика, 1994, 130—131, 133.

[5] М. Кузмин. *Условности*. Петроград: Полярная звезда, 1923, 156

поэтического цикла Александра Добролюбова, и в любом случае такой русский перевод звучит издевательски. Кузмин отвечал здесь на надоевшие призывы возвращения к природе — предпочтением культуры, какая она есть:

Сказал я тихо: «не пойду!
Зачем искать зверей опасных,
Ревущих из багровой мглы,
Когда на вывесках прекрасных
Они так кротки и милы?»[1]

Между тем Пушкин в свои последние годы, наполненные разочарованием в романтизме и занятиями историей, написал чрезвычайной силы предупреждение против того, что составит самую суть русского народничества: стихотворение «Не дай мне Бог сойти с ума». Поэт был бы рад расстаться с разумом и пуститься в темный лес; он там пел бы в бреду, слушал волны, и небеса были бы пусты — пересказывает автор столь знакомые мечты. Но этот путь самоубийственен; уведя от культуры, он разлучит с тем, что есть прекрасного в природе, и столкнет с худшим злом, которое есть в людях и власти.

А ночью слышать буду я
Не голос яркий соловья,
Не шум глухой дубров —
А крик товарищей моих,
Да брань смотрителей ночных [...]

Мережковский интерпретировал это стихотворение как первооткрытие «русского возвращения к природе — русского бунта против культуры»[2], и отсюда производил позднейшее развитие темы вплоть до Толстого. Кажется, однако, что Мережковский проигнорировал ключевую интонацию, с которой Пушкин писал эти стихи: мольбу о том, чтобы возвращение к природе *не* состоялось.

ДЕМОНИЧЕСКОЕ

В *Демоне* Лермонтова мистическая драма развертывается еще в одном измерении. На месте серафима из пушкинского *Пророка*, посредника между высшей и низшей сферами, оказывается демон, в прошлом «чистый херувим». Его сущность не ясна: он не бог и не человек, но наверняка мужчина. Он воплощает в себе мужское начало культуры, которое своим вторжением губит женское, природное начало. Пространство между полами оказывается параллельно пространствам между небом и землей и между культурой и природой[3]. Фундамен-

[1] М. Кузмин. *Избранные произведения*. Составление А. Лаврова, Р. Тименчика. Ленинград: Художественная литература, 1990, 295.

[2] Д. Мережковский. Пушкин — в его: *В тихом омуте*. Москва: Советский писатель, 1991, 163.

[3] Отождествление женского начала с природой, а мужского начала с культурой подвергалось исследованию и критике на материале викторианской культуры; см.: Sherry B. Ortner. Is

тальные оппозиции конвергируют так, что 'сверхъестественное' сближается с 'мужским' и 'культурным', 'естественное' с 'женским' и 'природным'. Впрочем, лермонтовский Демон, в отличие от многих его последователей, «сеял зло без наслажденья». Вот он обозревает прекрасную природу вместе с утопическим народом: «счастливый, пышный край земли», где пенье соловьев сливается с пением красавиц, развесистые чинары уподобляются сеням дома, а «стозвучный говор голосов» только запятой отделен от «дыханья тысячи растений». Но в Демоне, сыне власти и носителе культуры, «природы блеск» не возбуждает «новых чувств». На это способна женщина, олицетворяющая народ и природу одновременно. Демон созерцает ее сверху, с небесной позиции всевидения; акт зрения преображает его, он возвращается к своей подлинной сущности херувима:

> В нем чувство вдруг заговорило
> Родным когда-то языком.
> То был ли признак возрожденья?[1]

Но он хочет большего — не зрения, а осязания; его касания и лобзания убивают красавицу. Если пушкинский Пророк после телесного контакта с серафимом остался живым и преображенным, то Тамара после контакта с Демоном безнадежно мертва.

На рубеже нового века этот сюжет Лермонтова был визуализирован кистью Врубеля и обрел новую жизнь. Он давал образ главной тревоги эпохи, суммировал ее истерическую мифологию[2]. Демоны, вампиры, дракулы, джеки-потрошители олицетворяли мужскую силу, соблазняющую женщину и убивающую ее самой своей любовью[3]. Любовь опасна, она ведет к смерти. Но теперь вечный эротический сюжет использовался для освоения новых реальностей, мистических и политических. Евгений Иванов в 1905 году искал плавный переход между двумя любимыми им образами, евангельского Христа и лермонтовского Демона:

> Представьте себе, если бы мы по-человечески всем сочувствовали, [...] впитывали бы в себя все скорби мира, как губка впитывает воду в себя,— представьте как бы исказилось [...] наше лицо [...] и не стало ли бы оно

Female to Male as Nature is to Culture? — *Women, Culture and Society*. Ed. by Michele Z. Rosaldo and Louise Laphere. Stanford: Stanford University Press, 1974, 67—87; R.A.Sydie. *Natural Women, Cultured Men. A Feminist Perspective on Sociological Theory*. Keyned: Open University Press, 1987; Liudmila Jordanova. *Sexual Visions. Images of Gender in Science and Medicine between the 18th and 20th Centuries*. Madison: University Press, 1989, ch.2.

[1] М. Лермонтов. Демон — *Полное собрание сочинений*. Москва—Ленинград: ОГИЗ, 1948, *2*, 141.

[2] Об истерии в культуре Серебряного века см.: И. Смирнов. Символизм, или Истерия — в его: *Психодиахронологика. Психоистория русской литературы от романтизма до наших дней*. Москва: Новое литературное обозрение, 1994, 131—170.

[3] Об этой теме у Блока см.: Хенрик Баран. Некоторые реминисценции у Блока: вампиризм и его источники — в его кн.: *Поэтика русской литературы начала 20-го века*. Москва: Прогресс, 1993, 264—283; у Кузмина см.: Этхинд. *Содом и Психея. Очерки интеллектуальной истории Серебряного века*, гл. 1. Обзор классических вампиров в английской литературе связывает эту тему с сифилисом и страхом заражения; см.: Alexandra Warwick. Vampires and the Empire: Fears and Fictions of the 1890 — *Cultural Politics at the Fin de Siecle*. Ed. by Sally Ledger, Scott McCracken. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, 202—220.

> лицом Демона. [...] Лицо Бого-человека, прошедшего ад, не сродни ли было лицу обожженного адом Демона?[1]

Адский загар Демона он различал на лице своего ближайшего друга, Блока[2]. Аналогичным способом видела Блока Ахматова в *Поэме без героя*: «Демон сам с улыбкой Тамары». Синтез между тем, кто принес себя в жертву, и тем, кто ее принял, вряд ли возможен; но *Демон* дает возможность для идентификации в обоих направлениях — с соблазнителем и соблазненной, с хищником и жертвой. Героиню своей драмы *Песня Судьбы* Блок называл «раскольница с демоническим»[3]. В 1917 году, работая над допросами членов последнего царского правительства и размышляя о недавно убитом Распутине, Блок писал матери: для понимания этих событий, и вообще русской истории, нужна «демоническая» точка зрения[4]. Фабула *Демона* выражала амбивалентность интеллигенции, влекшие ее соблазны, неразличимо смешавшиеся со страхами. Как мы увидим, *Стихи о Прекрасной даме* воспроизводили структуру *Демона* с переменой гендера, а *Возмездие* и поздняя проза Блока распространяло тему на отношения поколений. Отцы, жившие в «вампирственном веке», были демонами; поколение сыновей искупит их грех революционным, анти-демоническим способом. Так оживают метафоры: у лермонтовской Тамары детей от Демона, конечно, не было.

В истории демонов и дракул, западные влияния на русскую литературу пересекаются со славянскими влияниями на западные литературы. Демон — нерусское слово, сюжет взят Лермонтовым из Байрона, так что вмешательство демона в женскую жизнь переживается и как вмешательство западной культуры в русскую жизнь. С другой стороны, самый популярный из британских сюжетов о вампирах, *Дракула* Брэма Стокера, подчеркивал южно-славянское происхождение залетевшего в Англию монстра[5]. В обоих случаях демоническое влияние переживается как внешнее, иностранное или, точнее, инокультурное; жертвами же оказываются подлинно природные люди — невинные женщины, живущие среди аутентичных отечественных пейзажей.

Примерно тогда же, когда демонический сюжет занимал Лермонтова, архимандрит Фотий рассказывал о хлыстовских радениях у Екатерины Татариновой:

> По ночам собирались у нее и и днем девицы и прочие [...] обычай кружения делать, вертелись, падали потом на землю от безумия, *демон* же

---

[1] Воспоминания и записи Евгения Иванова об Александре Блоке. Публикация Э. П. Гомберг и Д. Е. Максимова — *Блоковский сборник-I*. Тарту, 1964, 392.

[2] Там же, 373.

[3] А. Блок. *Записные книжки* 1901—1920. Составление В. Н. Орлова. Москва: Художественная литература, 1965, 103.

[4] Блок. *Собрание сочинений*, *8*, 492.

[5] Сегодня эта проблема оживлена фильмом Копполы, который еще сильнее, чем роман Стокера, подчеркивает восточные корни Дракулы и сталкивает британскую рациональность со славянским мистицизмом; о русских вариантах *Дракулы* см.: А. Амфитеатров. *Одержимая Русь*. Демонические повести 17-го века. Берлин: кн-во Медный всадник, 1928; *Повесть о Дракуле*. Исследование и подготовка текста Я. С. Лурье Москва-Ленинград: Наука, 1964.

входил в них, производил глаголы, предсказания, и потому называлась секта их пророков и пророчиц, а Татаринова главою всех. Потом были различные смешные песни, стихи, без толку сочиненные, где духовное с плотским было смешано и более имелось плотское, любодейное[1].

В начале 20 века по крайней мере двое хлыстовских пророков — Василий Лубков, лидер 'Нового Израиля', и Алексей Щетинин, лидер питерских чемреков, пользовались лермонтовскими словами «сын вольного эфира» как своего рода титулом. Идентифицируясь с Демоном, они предоставляли желающим фантазировать о последствиях реализации сюжета в жизни. Женское чтение, конечно, предпочитало идентификацию с Тамарой. По свидетельству мемуариста, строфы *Демона* были любимыми стихами молодой Гиппиус[2]. В позднейших сюжетах и даже заглавиях, например в *Крылатом госте* Радловой и в *Молодце* Цветаевой, очевидно развитие ключевой темы *Демона*.

Героиня повести Лу Андреас-Саломе *Феничка*, гуляя по Петербургу вместе с немецким другом, видит в витрине иллюстрации к *Демону* Лермонтова. На картинках показана вся история: мужской соблазн, взаимные ласки, смерть женщины. Эти картинки у нас везде, в каждом доме, — рассказывает Феничка. Глядя на них, она вслух переводит *Демона* на немецкий, как, возможно, это делала Саломе, гуляя с Ницше. «Очень подходящие картинки для юной девушки», — иронизирует немецкий друг. «Разве они не заставили Вас представлять любовь как нечто демоническое? Полет с ангелом, адские наслаждения, бенгальские огни, Конец Света». Но Феничка возражает. Любовь — это «совершенно другое»: слияние с миром, которое возвращает к самой себе; не страшный Апокалипсис, придуманный мужчинами, а обратимое, нарцистическое соединение тела и души[3]. Спор актуализируется именно *Демоном*, в котором гендер играет роль центральную и фатальную. Различие между мужскими и женскими перцепциями одного и того же материала окажется важным для нашего анализа.

ПРОЗАИЧЕСКОЕ

Сюжеты, связанные с демоническим присутствием, с его призыванием или, наоборот, экзорцизмом, большей частью дуальны. Такие сюжеты не нуждаются в третьем участнике, роль которого выполняет читатель. На этой биполярной структуре 'неземное-мужское-культурное *vs.* земное-женское-природное' базировались большие конструкции; в русской литературе таковы *Бесы* и *Мастер и Маргарита*. Но

---

[1] Автобиография юрьевского архимандрита Фотия — *Русская старина*, 1894, *9*, 226; курсив мой.

[2] Vladimir Zlobin. *A Difficult Soul: Zinaida Gippius*. Berkeley: University of California Press, 1980.

[3] Lou Andreas-Salome. *Fenitschka*, ed. E.Pfeiffer. Frankfurt-am-Main: Ullstein, 1982, 45; о Лу Саломе и о возможном значении *Демона* Лермонтова, в ее исполнении, для *Заратустры* Ницше см.: Эткинд. *Эрос невозможного*, гл. 1.

обычно роману нужен еще один партнер. Чтобы породить нарратив, желание нуждается в медиаторе[1].

Триангулярные сюжеты восходят к *Книге Бытия*, к истории райской жизни и изгнания из рая. В рассматриваемых ниже фабулах этот метанарратив падения и наказания уточняется. Его гендерная структура пересекается с классовой. Мужчина оказывается двойником автора, Слабым Человеком Культуры. Мистическая власть принадлежит народу, и носитель ее, преемник Бога-отца и медиатор мужского чувства — Мудрый Человек из Народа. Женщина же — просто Русская Красавица, бесклассовый, но национальный объект желания. В разных текстах эта ядерная структура подвергается трансформациям, сплющиваясь по гендерной или классовой стороне.

Такая структура была выстроена в пушкинской *Сказке о золотом петушке*[2]: слабый царь, мудрый скопец и прекрасная царица. Царю Дадону нужна помощь в военных делах; скопец помогает, но так, что царские сыновья убивают друг друга. Потом скопец требует от царя, в оплату услуг, отказаться от любимой женщины. Он убивает скопца, а Дадона убивает Золотой петушок, отчужденная от скопца и самая могущественная его часть. Принципиально важно здесь то, на что многочисленные исследователи этой сказки обращали меньше всего внимания: Мудрый Человек из Народа — скопец[3]. В этом весь смысл

[1] Rene Girard. *Deceit, Desire and the Novel. Self and Other in Literary Structure*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1965.

[2] *Золотому петушку* посвящена обширная литература. Особенностью классических работ является игнорирование того, что магический помощник в этой сказке назван скопцом: А. Ахматова. Последняя сказка Пушкина — *Сочинения в 2 томах*. Москва: Панорама, 1990, *2*; М. К. Азадовский. Источники сказок Пушкина — в его кн.: *Литература и фольклор*. Ленинград: Художественная литература, 1938, 65—105; Р. Якобсон. *Статуя в поэтической мифологии Пушкина* — в его кн.: Работы по поэтике. Москва: Прогресс, 1987, 145—180; М. П. Алексеев. Пушкин и повесть Ф. М. Клингера «История о золотом петушке» — в его кн.: *Пушкин и мировая литература*. Ленинград: Наука, 1987, 502—541. Следуя за Ахматовой, советские и американские исследователи видели в сказке политическую сатиру: Г. П. Макогоненко. *Творчество А. С. Пушкина в 1830-е годы*. Ленинград, 1982; В. Непомнящий. *Поэзия и судьба. Статьи и заметки о Пушкине*. Москва, 1983, 143—209; Андрей Коджак. Сказка Пушкина «Золотой петушок» — *American Contributions to the 8-th International Congress of Slavists*. Columbus, Ohio, 1978, *2*, 332—374; Sona Hoisington. Pushkin's Golden Cockerel: A Critical Re-examination. — *The Golden Age of Russian Literature and Thought*. Selected Papers from the Fourth Congress for Soviet and East European Studies. St.Martin's Press, 1992, 25—33. Критика этого подхода содержится в: Элиаш Галайда. *Сказки Пушкина*. Братислава, 1975. Более разнообразные интерпретации последних лет в удивлении останавливаются на пушкинском скопце: Е. Погосян. К проблеме значения символа «Золотой петушок» в сказке Пушкина — *В честь 70-летия профессора Ю. М. Лотмана*. Тарту, 1992, 99—106; М. Безродный. Жезлом по лбу — *Wiener Slawistischer Almanach*, 1992, *30*, 23—27; В. Э. Вацуро. «Сказка о золотом петушке» (Опыт анализа сюжетной семантики). — *Пушкин. Исследования и материалы*. Санкт-Петербург: Наука, 1995, *15*, 122—133. Интересно, что эта сказка не упоминается в современных исследованиях эротического и мистического мира Пушкина: Игорь П. Смирнов. Кастрационный комплекс в лирике Пушкина — *Russian Literature*, 1991, *29*, 205—228; Б. М. Гаспаров. *Поэтический язык Пушкина как факт истории русского литературного языка* — *Wiener Slawistischer Almanach*, *27*, 1992.

[3] Об особом интересе Пушкина к кастрации см.: Игорь П. Смирнов. Кастрационный комплекс в лирике Пушкина; его же: Романтизм, или Кастрационный комплекс — в его кн.: *Психодиахронологика. Психоистория русской литературы от романтизма до наших дней*. В отличие от меня, Смирнов не стремится историзовать проблему, но психологизирует ее, и потому в его рассмотрении реже упоминаются скопцы (см., однако, стр.31) и совсем не упоминается *Сказка о золотом петушке*. Я думаю, что в этом своем тексте Пушкин осознавал и остранял тему, подвергая ее сильному, заслуживающему уважения самоанализу.

простой и кровавой фабулы. Если бы Дадон отдал свою даму скопцу, он бы и сам стал таковым, а в его царстве установился бы бесполый рай справедливости и безопасности. Но Дадон не хочет.

В аристократической историософии Пушкина[1] царское звание всецело принадлежит культуре. Культурная роль царя сродни культурной роли поэта, оба призваны вносить в мир недостающий ему порядок. Но Дадон, ленивый царь и влюбчивый мужчина, обретает силу только под конец пушкинской истории. «Всему же есть граница»,— решает он и отказывается вернуться в рай под охраной Золотого петушка. Этот пушкинский текст демонстративно обращен к мужчинам: «Добрым молодцам урок». Тот, кто принял помощь скопца, будет вынужден расстаться со своей сексуальностью; тому, кто хочет изменить природу ради власти, придется иметь дело со своей собственной природой — таков «урок» сказки. Его серьезность показана символикой чисел, вообще важной для Пушкина, а здесь выдержанной с редкой последовательностью. Сюжет сказки организован цикличеcким, пятикратно повторенным восьмидневным ритмом[2]. Петушок каждый раз кричит на восьмой день, дав обоим сыновьям Дадона по неделе на то, чтобы насладиться царицей, а потом умереть; «неделю ровно» гостит у нее и Дадон, чтобы отправиться в путь и быть убитым на восьмой день[3]. Итак, сыновья Дадона и сам он друг за другом, по очереди получали удовольствие по 7 дней, чтобы быть наказанными за него в 8-й день недели. Цифровой символизм *Сказки* взаимодействует с ее страшной развязкой в нагнетании чувства Конца[4]. Это не первый из апокалиптических текстов русской литературы, но наверняка самый короткий из них: самый эффективный из инструментов, превращающих пророчество в нарратив.

Подобно другим петербургским текстам Пушкина — *Домику в Коломне, Пиковой даме, Медному всаднику*, эта *Сказка* восходит к *Уединенному домику на Васильевском*. Как показал Владислав Ходасевич, все эти сюжеты включают небогатого молодого человека, любимую им девушку и еще мистическое вмешательство, которое отнимает девушку и воплощает в себе особенные, демонические силы петербургской культу-

[1] О скептическом историзме позднего Пушкина, далеком от веры в прогресс и амбивалентном к Просвещению, см.: William Mills Todd III. *Fiction and Society in the Age of Pushkin. Ideology, Institutions and Narrative*. Cambridge: Harvard University Press, 1986, 123—126.

[2] В иудеохристианской традиции восьмой день после семи дней творения — день мессианского свершения и высшего суда. В рамках недельного цикла восьмой день есть символ выхода из времени, перехода во вневременное состояние бытия. В Евангелье от Иоанна (20, 26) воскресший Христос является через восемь дней. На восьмой день как день Апокалипсиса или Евхаристии указывают Откровение Иоанна, Книга Еноха, св.Василий Великий, св.Августин Блаженный. Обзор см.: А. Шмеман. *Введение в литургическое богословие*. Париж: YMCA-Press, 1961, 90—93.

[3] Подробнее см.: А. Эткинд. Молодцы: От *Золотого петушка* к *Серебряному голубю* и обратно в *Петербурге — Wiener Slawistischer Almanach*, 1995 *36*, 5—48.

[4] Обзоры апокалиптической традиции в русской литературе не упоминают *Золотого петушка*; см.: David M. Bethea *The Shape of Apocalypse in Modern Russian Fiction*. Princeton University Press, 1989; Aage A. Hansen-Love. Apokalyptik und Adventismus in russischen Symbolismus der Jahrhundertwende — R. G. Grubel (Hg.) *Russische Literatur an der Wende vom 19. Zum 20. Jharhundert*. Amsterdam/Atlanta, 1993, 231—325.

ры[1]. Жаль, что Ходасевич не продолжил свой анализ до *Золотого петушка*. Он мог бы показать, как единый сюжет, которым поэт занимался со времен *Руслана и Людмилы* — треугольник из молодого человека, красавицы и мистического злодея — развивался и видоизменялся, находя все более определенные культурные формы. Как сказано в *Уединенном домике*, «откуда у чертей эта охота вмешиваться в людские дела?». В последней версии, реализованной в *Золотом петушке* и в *Капитанской дочке*, потустороннее вмешательство воплощается в форме, самой важной для русской истории: в человеке из народа. Мистический конфликт между человеком и дьяволом приобретает форму исторического конфликта между аристократической культурой и крестьянским народом. Но смысл пушкинского подхода в том, что став классовым, конфликт не лишается мистических и этических измерений.

Отношения между героями *Сказки* до их ссоры очень похожи на отношения между героями пушкинской *Сцены из Фауста*: но под конец Дадон совершает выбор, который хочет, но не может сделать пушкинский Фауст. Персонажи напоминают о готических романах и сформированной ими поэтике союзов с нечистой силой; но динамика этой истории направлена в будущее, предсказывая анти-утопические романы 20 века. В самом деле, *Золотой петушок* столкнул между собой центральные проблемы Нового времени: власть и любовь; революцию и сексуальность; мечту о тотальной переделке человека и реальность его жизненного цикла. Утопии рассчитаны на бессмертных и бесполых. Но люди не таковы, они рождаются и умирают, а посредине сталкиваются с тайной половой любви; и именно это делает утопию неосуществимой. Как мы видели, русские скопцы честнее и буквальнее отнеслись к этой проблеме, чем другие экспериментаторы мировой истории. Ссорясь с бесполым искусителем и предпочитая его услугам земные любовь и смерть, Дадон вырастает из готического героя сразу в героя модерна, из Фауста — в Фаустуса.

Возвращаясь к реалиям, можно утверждать, что у скопца из *Золотого петушка* был исторический прототип[2]. В 1795 году основатель русского скопчества Кондратий Селиванов вернулся в Москву из сибирской ссылки, по-прежнему называя себя Петром III и Иисусом Христом. Павлу I рассказали, что его отец объявился живым и оскопленным. Селиванов был разыскан и, по словам осведомленного современника, «император довольно долго, но тихо говорил с ним в кабинете»[3]. В одной из скопческих песен подробно рассказывалось об этой встрече: как в пушкинской *Сказке*, царь здесь зовет скопца отцом; тот предлагает царю скопиться, а в ответ царь «крепко осерчал» и посадил скопца в крепость[4]. Вскоре царя убили. Замечу, что как раз тогда, когда писался *Золотой петушок*, Пушкин работал над историей Павла I. Придя к власти, Александр I немедленно освобо-

[1] В. Ходасевич. Петербургские повести Пушкина. — в его кн.: *Статьи о русской поэзии*. Петербург: Эпоха, 1922, 58—97.

[2] Подробнее об историческом прототипе скопческого героя *Золотого петушка* см.: Эткинд. *Содом и Психея*, гл.3.

[3] Ф. П. Лубяновский. Воспоминания. *Русский архив*, 1872, *1*, 151.

[4] Рождественский, Успенский. *Песни русских сектантов-мистиков*, ном.28.

дил Селиванова и потом, как гласит скопческая легенда, консультировался с ним всякий раз, отправляясь на войну с Наполеоном.

В этом свете удается разобраться с загадочным словом, каким описана здесь красавица: она названа шамаханской царицей. В пушкинских черновиках и скопец назывался шемаханским скопцом. Шемаха — область Закавказья, куда ссылали скопцов из разных мест России, и под Шемахой образовались известные их поселения[1]. В песнях скопцов их герой-искупитель Селиванов часто символизируется птицей, как правило золотым орлом, или райской птицей, которая трубит в золотую трубу[2]. Все это было фольклорным и историческим источником для пушкинского *Петушка*, который по понятным причинам предпочли не видеть специалисты[3].

Сказка о золотом петушке — не только первый в русской литературе текст о сектантстве. Это и первая русская анти-утопия[4]. Она с полной ясностью формулирует центральную идею жанра: благополучие человека не может быть обеспечено переделкой его природы, и в частности, потерей им сексуальности. Точно как герои замятинского *Мы*, пушкинский Дадон противопоставляет свою личность и сексуальность — кастрирующей надчеловеческой власти; и гибнет он так же, как гибли его литературные последователи — вместе с властью. Можно увидеть в *Сказке* злую пародию на то, что позднее будут называть русской идеей: мистику правления «лежа на боку», оборонительный союз царя и пророка, страх и поклонение женскому началу, скопческий эротизм власти. Все это обещает, но не принесет счастья ни царям, ни добрым молодцам. Так «урок» *Сказки* и воспринимался в предреволюционной России. Пастернак вспоминал Москву 1914 года: «превратности истории были так близко. Но кто о них думал? Аляповатый город горел финифтью и фольгой, как в *Золотом петушке*»[5].

---

[1] В. С. Толстой. О великороссийских бесполовских расколах в Закавказье — *Чтения в Императорском обществе истории и древностей Российских*, 1864, *4*, 52.

[2] «Золотой орел», ном. 38, 44—46, 48, 51, 64; «золотая труба», 33; также «золотой сокол» (54—57) и «райская птица в златых своих крыльях» (65) из коллекции Рождественского и Успенского.

[3] Проблемой фольклорных источников этой *Сказки* специально занимались Ахматова (Последняя сказка Пушкина) и особенно М. К. Азадовский (Источники сказок Пушкина — в его кн.: *Литература и фольклор*. Ленинград: Художественная литература, 1938, 65—105). Еще одно свидетельство того, что этот сюжет отсутствовал в местном фольклоре, см.: *Сказки и легенды пушкинских мест*. Записи на местах, наблюдения и исследования В. И. Чернышева. Москва-Ленинград: АН СССР, 1950, 286. Марк Азадовский, не найдя золотого петушка в сборниках русских сказок, перешел к редким сюжетам, но так и не нашел источник, который бы ему самому казался убедительным. У скопцов, однако, свой фольклор; наличие в пушкинском тексте скопца должно было натолкнуть на поиск его источников в сборниках скопческих текстов. Неудача Азадовского представляет собой чистый случай исследовательской слепоты, вызванной идеологическими мотивами.

[4] Такое понимание связано с традицией изучения литературных анти-утопий, начало которой в славистике было положено Морсоном (Gary Saul Morson. *The Boundaries of Genre*, op.cit). Согласно Морсону, анти-утопические идеи сродни жанру романа; в нашем рассмотрении, ряд прозаических сюжетов оказывается восходящим к поэтическому нарративу. Впрочем, *Сказка о золотом петушке* хоть и написана стихами, но содержит в себе фабулу романа, редуцированную почти до структурной схемы.

[5] Б. Пастернак. Охранная грамота — *Собрание сочинений в 5 томах*. Москва: Художественная литература, 1991, *4*, 218.

Поразительно, что образцовые работы Анны Ахматовой и Романа Якобсона, занимавшихся этой пушкинской *Сказкой*, оставили без комментариев самое очевидное и, как кажется, самое глубокое в ней: то, что магический помощник царя был скопцом; и еще то, что в союзе царя Дадона и скопца-мудреца в деталях предсказана трагичнейшая страница русской истории — союз Николая II и Распутина.

С опытом скопцов Пушкин был знаком по свежим петербургским легендам и из рассказов друзей, будущих сектоведов. Два его приятеля, Иван Липранди и Владимир Даль, впоследствии стали чиновниками Комиссии по делам раскольников, скопцов и других сект при Министерстве внутренних дел. Липранди, который знакомился со скопцами вместе с Пушкиным во времена его южной ссылки[1] (а потом в качестве следователя отправил на сибирскую каторгу Достоевского), в 1855 году классифицировал «русские расколы, ереси и секты» по следующему признаку. Одни ожидают блаженства лишь в будущей жизни и являются сугубо религиозными; другие ждут торжества в этой жизни и являются, соответственно, политическими. Хлысты, бегуны, скопцы принадлежат ко второй, политической части раскола[2]. Все они связаны между собой в некую «конфедеративно-религиозную республику», численность населения которой Липранди оценивал в 6 миллионов. Это единая община, имеющая связь со всеми концами государства и обладающая «огромными капиталами». Липранди обвинял секты в разврате и в отрицании частной собственности. «Не чистый ли это коммунизм?» — спрашивал он. Липранди делал здесь неожиданно острый идеологический ход: он объявил раскольниками самих славянофилов. Липранди предупреждал, что славянофилы могут «внезапно слиться» с радикальными сектами; в этом состояла даже, по его выражению, «тайная, может быть и *бессознательная» цель славянофильства*[3].

Иван Аксаков, один из лидеров славянофилов, был членом правительственной комиссии, направленной в Ярославскую губернию в 1849 году для расследования секты бегунов. Действительно, сектанты показались ему мудрыми людьми из народа. В лесах и пустынях, писал Аксаков, крестьяне «находят особого рода общества людей ученых [...] обширные библиотеки [...] и все пособия для свободного общения мысли и слова». Европейское просвещение, наоборот, вошло в народ «соблазном, развратом, модой, дурным примером, подражанием», и в итоге «народ не просветился, а развратился», считал

---

[1] На Пушкина там произвел «сильное впечатление» суд над капитаном Созоновичем, собственноручно оскопившем 30 своих подчиненных; см.: И. Липранди. Из дневника и воспоминаний — *Русский архив*, 1866, *10*, 1462. Созонович был выслан на Соловки и продолжал там свою агитацию словом и делом: Мельников. Соловецкие документы о скопцах, 52—59; М. Колчин. *Ссыльные и заключенные в остроге Соловецкого монастыря*. С предисловием А. Пругавина. Москва: Посредник, 1908, 96.

[2] И. Липранди. Краткое обозрение русских расколов, ересей и сект — *Чтения в Императорском обществе истории и древностей Российских*, 1870, *2*, отд. 5, 76.

[3] Там же, 139—140. Полвека спустя эту идею воспроизведет Андрей Белый: «Славянофилы — сектанты России», — писал он в 1917 (А. Белый. Поэзия Блока — в его: *Избранная проза*. Москва: Советская Россия, 1988, 292).

Аксаков. Итак, разврат приходил в Россию с Запада, а религиозный раскол есть истинно русский способ протеста против Просвещения. Что непонятно Аксакову — это «почему же только в раскольниках, а не во всем народе возник подобный протест?»[1]. Аксаков, однако, обнаружил среди ярославских сект случаи разврата, и это составило для славянофила особую проблему. Согласно его рассуждениям, разврат сектантов есть влияние «трактирной цивилизации», которая добралась уже до последних глубин русской души.

Липранди и Аксаков олицетворяют две реакции высокой культуры на народное сектантство, реакции противоположные друг другу по вектору и по сути. Один видел в сектах центральную угрозу русской цивилизации; другой, наоборот, источник надежды. Различие этих идей не сводится к традиционному противопоставлению западников и славянофилов. Более глубоким источником различий является отношение к Просвещению как таковому. Для Липранди русское Просвещение — хрупкое острие, погруженное в незнакомую плоть страшного народного тела. Делая важное и желанное дело, Просвещение подвержено всяческим угрозам и опасностям. Аксакову Просвещение представляется в сходном фаллическом образе; но девственность народной плоти дорога ему больше, чем целостность вторгающегося в нее постороннего члена. Липранди боится как юноша, Аксаков как девушка. Носители молодой и быстро зреющей цивилизации, они одержимы инфантильной тревогой и, подкрепляя страхи друг друга, проецируют их на центральные фигуры культурного дискурса.

Обе позиции, не раз воспроизводившиеся на протяжении 19 века (иногда у одного и того же автора, например у Лескова), нашли свое продолжение в прозе 1900-х годов. Просветительская позиция, в которой люди русской культуры выступают в роли защитников и помощников в отношении сектантского 'народа', запечатлена в *Воскресении* Толстого. Такую роль пытается выполнить Нехлюдов. Базовый треугольник в этом романе сохранен, но одна из его сторон редуцирована. Мы читаем о Русской красавице, о Слабом Человеке Культуры и об абстрактных сектантах, которым Нехлюдов пытается оказать юридическую помощь. Связь между этим 'народом' и Красавицей, однако, разорвана. Нехлюдов и Маслова разыгрывают свою любовь один на один, без медиаторов, и конфликт, в соответствии с законами романного действия, не работает. В романе нет Мудрого Человека из Народа, вроде литературного Платона Каратаева из *Войны и мира* или одного из реальных друзей Толстого, Василия Сютаева.

Этот «крестьянин-коммунист»[2] учил «духовному», то есть аллегорическому, толкованию Евангелия и «телесному» толкованию Апокалипсиса (например, «семь церквей» он трактовал как семь органов человеческого тела). При таком интересе к телу понятно, что аскетические идеалы *Крейцеровой сонаты* не были близки Сютаеву, и он

[1] И. С. Аксаков. Краткая записка о странниках или бегунах — *Русский архив*, 1866, *4*, 636.

[2] В. Рахманов. Крестьянин-коммунист (Воспоминания о Василии Кирилловиче Сютаеве) — *Минувшие годы*, 1908, *8*, 250—260.

критиковал безбрачие интеллигентов-толстовцев. Зато он учил об общности имуществ и о том, что детей тоже надо воспитывать всем сообща. «Родственным связям он не придавал особенного значения. Родными между собою по духу он признавал людей, которые согласны начать новую жизнь, основанную на общности имущества»[1]. У себя в деревне Сютаев основал общину, не признававшую собственности, насилия и дверных замков. Когда ее члены перессорились между собой, судить их пришлось мировому судье, которым оказался младший брат более известного анархиста, Михаила Бакунина[2]. Согласно легенде, которая ходила в толстовских кругах, в 1885 крестьяне Ясной Поляны на сельском сходе тоже «приговорили начать жить всем сообща по слову Евангелия и ничего своим не называть, и снести все в одно место и миром жить и работать». Этот процесс должен был начаться с графской собственности, но ему воспрепятствовала графиня. За это Сютаев обиделся на Толстого: «Большой грех взял ты, Лев Николаевич, на свою душу, — сказал он, — нешто женское это дело устроять Царство Божие?»[3] В *Воскресении* Нехлюдов делает то, чего не смог сделать Толстой, — отдает свою землю крестьянам. Герой учится на ошибках автора, и в трудном деле коллективизации ему не нужна поддержка ни любимой женщины, ни мужского авторитета; может быть, поэтому история его жизни повисает в пустоте.

Историческое толстовство, массовое религиозно-политическое движение интеллигенции, активно взаимодействовало с народными сектами, претендуя на роль интеллектуального лидерства. Религиозное учение Толстого представлялось его последователями в качестве литературной переработки тех самых идей, что были выношены сектантами как лучшими представителями русского народа; враги же рассматривали толстовство как новую секту, одну из множества других[4]. Наблюдатели не уставали повторять о взаимной зависимости между двумя этими явлениями, великим писателем и народным движением. Автор парижских *Современных записок* писал в 1923:

> Толстой в своих религиозных писаниях и суждениях лишь отразил сдвиги и поиски народных глубин. И не только отразил, но и несомненно влиял. Все более грамотное в этих глубинах так или иначе связано с толстовской проповедью. Менее грамотное и вовсе неграмотное связано с многообразными сектантскими [...] течениями [...] Религиозные брожения эти заполнили почти весь 19-й век, переплелись с социальными влияниями и волнениями пятого года, прочно вошли в мысль и жизнь народа [...] Это интимное народной души пряталось от казенных блюстителей православия. В 17-м году затаенное и подспудное, естественно, пожелало стать открытым, проверить и утвердить себя[5].

---

[1] Там же, 255.

[2] А. С. Пругавин. *Сютаевцы*. Санкт-Петербург, 1910, 14.

[3] Богоискатели из народа (В. К. Сютаев) — *Духовный христианин*, 1914, *6*, 41—42.

[4] Т. В. Буткевич, В. М. Скворцов. Толстовство как секта — *Миссионерское обозрение*, 1897, *1*, 807—831; о. Иоанн Кронштадтский. *Против графа Л. Н. Толстого, других еретиков и сектантов нашего времени и раскольников*. Санкт-Петербург, 1902.

[5] А. Петрищев. О корабле православия — *Современные записки*, *14*, 1923, 409—416. Ср. попытку толстовца Михаила Муратова переосмыслить сектантские движения как аналог толстов-

Действительно, Толстой оказывал влияние на сектантов как литературным творчеством, так и специально направленными акциями, например финансовой помощью, оказанной им для эмиграции духоборов. Его последователи Владимир Чертков, Дмитрий Хилков, Иван Трегубов надеялись привлечь к учению большие сектантские общины. Известны попытки организации ими переговоров между представителями разных сект с надеждой объединить их на основе минималистской догматики и под руководством толстовской элиты.

Сам акт предсмертного 'ухода' Льва Толстого можно было понять как его присоединение к одной из сект, известных интеллигенции. Чтобы спастись, учили бегуны, надо уйти из дома хотя бы перед смертью, в последний момент порвать с миром, умереть в дороге. Пришвин в 1907 году рассказывал, как бегуны-'христолюбцы' живут в миру обыкновенной жизнью, а перед смертью обязаны для спасения уйти в бега и стать скрытниками[1]. Что-то подобное Толстой изобразил в конце *Отца Сергия*, а также в повести о предсмертном 'уходе' Александра I, который согласно легенде не умер, а стал святым странником[2]. Повесть *Посмертные записки старца Федора Кузьмича* осталась недописанной, но автор собственной смертью закончил путь своего героя. «Толстой ушел в мир!» — радостно восклицал в 1910 году М. С. Саяпин, выходец из секты 'общих'. Весть об уходе Толстого, рассказывал он, «была встречена народом со стихийным, неосознанным восторгом [...] Буквально, что-то мистическое пронеслось в воздухе». Саяпин лишь сомневался в том, «удастся ли всему народу, в чаянии лучшей будущности, так переродиться», как это удалось умиравшему Толстому[3]. С высоты культуры Борис Садовской провозглашал в 1912 в символистском журнале:

> Неизбежен для нас уход. Это всего искусства нашего символ, всей жизни русской! Все мы от природы бегуны. [...] Всколыхнувший наше болото уход Толстого накануне смерти — вспомните этот бесцельный, ненужный, нелепый и оттого еще более дорогой нам подвиг — и вы поймете меня. Это завещание Льва Толстого[4].

Такого же рода толкование ухода и смерти Толстого предлагал Сергей Дурылин, близкий одновременно к толстовцам и символистам, а потом и к добролюбовцам. Объездивший сектантские места Севера и Заволжья, свои заветные чувства Дурылин выразил в неожиданном

ства, стирая различия между ними: М. В. Муратов. *Неизвестная Россия (О народной вере и народном подвижничестве)*. Москва, 1919; М. В. Муратов. *Русское сектантство*. Москва: Общество истинной свободы в память Л. Н. Толстого, 1919.

[1] Пришвин. *Собрание сочинений*, *1*, 172. Впрочем, это знание было общедоступным. О бегунах, любимой секте народников, толстые журналы рассказывали начиная с 1870-х годов: напр., А. Розов. Странники или бегуны в русском расколе — *Вестник Европы*, 1872, *11—12*; 1873, *1*. Статья «Странники, или бегуны» в *Энциклопедическом словаре* Брокгауза и Ефрона (Санкт-Петербург, 1901, *31*, 723—725) содержит полную информацию об обычаях и обрядах бегунов, в частности о смерти в странствии; здесь же см. список литературы.

[2] Л. Толстой. Посмертные записки старца Федора Кузьмича (с послесловием Вл. Короленко и примечанием В. Черткова) — *Русское богатство*, 1912, *1*, 9—36.

[3] М. С. Саяпин. Бегство графа Толстого — *Духовный христианин*, 1910, *11*, 35.

[4] Борис Садовской. О «Синем журнале» и о «бегунах» — *Труды и дни*, *4—5*, 1912, 135.

жанре, в апологии Вагнера. Дурылин сближал его с Толстым: оба «великие опростители», в обоих автор видит выразителей истинных чувств 'народа'. Уход и смерть Толстого трактуются как переход от слов к делу, осуществление истинной мечты народа, последнее опрощение[1]. Андрей Белый в своих воспоминаниях упомянет Толстого между Добролюбовым и Клюевым в одной череде великих странников, обитателей «молитвенных чащ»[2]. Позже Вячеслав Иванов в *Переписке из двух углов* и Сергей Булгаков *На пиру богов* назовут бегунами себя и вообще всех русских; для обоих это было связано, однако, с бегством не к смерти, а за границу.

В 1902 году либеральный *Вестник Европы* печатал повесть Петра Боборыкина *Исповедники*[3], в которой автор пытался создать позитивный образ интеллигента, близкого к народу. Его Булашов добродетелен и деловит; как супермен, он возвышается над множеством лишних людей отечественной прозы. Он сын сектанта-евангелиста, очевидно, пашковца. Но он отступает от догматической ограниченности сектантской веры и исповедует лишь одну прекрасную идею — свободу совести. Вслед за Нехлюдовым, героем *Воскресения*, Булашов раздает землю крестьянам и разъезжает по стране, становясь профессиональным защитником сектантов и старообрядцев всех толков. Враги называют его «коммивояжером по части сектоведения». Сам себя он видит писателем в духе своего автора; его мечта — собрать факты сектантской жизни и написать «своего рода *Хижину дяди Тома*». Прототипами Нехлюдова и Булашова служили одни и те же исторические фигуры: Владимир Чертков (подобно Булашову, он был сыном известного пашковца и претендовал на роль защитника сект) и Дмитрий Хилков (князь подобно Нехлюдову, он раздал свою землю крестьянам-сектантам, подобно Нехлюдову и Булашову)[4].

Есть здесь и Слабый Человек Культуры, друг Булашова по фамилии Костровин. Его портрет написан как символ «психического вырождения» русского дворянства. Костровины вышли из староверов (фамилия героя, вероятно, напоминает о самосожжениях), но последние поколения этого рода полны случаев помешательства и эротомании. Жена его водит знакомство с поэтами. Узнав о ее романе с лидером «модного мистического символизма», Костровин исчезает, присоединившись к народным странникам. Сюжет следует за *Что делать?* Чернышевского и параллельно *Живому трупу* Толстого, только Костровин уходит не из жизни, а из культуры. Он ходит по Руси, подобно сектанту-бегуну, и этот его выбор вполне одобряется автором. Образ жизни и чувства героя напоминают об *Исповеди* Горького, которая уже названием соотносится с *Исповедниками* Боборыкина.

---

[1] С. Н. Дурылин. *Рихард Вагнер и Россия. О Вагнере и будущих путях искусства*. Москва, 1913.

[2] А. Белый. *Воспоминания о А. А. Блоке*. München: Fink, 1989, 88.

[3] П. Боборыкин. Исповедники — *Вестник Европы*, 1902, *1*, 5—79; *2*, 482—551; *3*, 21—94; *4*, 449—512.

[4] Повесть Боборыкина, очевидно, нравилась Толстому; как раз в 1902 Толстой предложил Боборыкина к избранию в почетные академики — Д. П. Маковицкий. Яснополянские записки — *Литературное наследство*, 1979, *90*, кн.1, 318.

«Ему стало казаться, что толпа несет его, и он — одна тысячная этого громадного тела, одна ячейка, — вроде как в теле мириады ячеек тонут в общем телесном составе»[1]. Стать клеткой народного тела — вот выход для интеллигента, которому изменила жена и надоела культура. Но и Булашов, олицетворяющий стабильность и компетентность, тоже хотел бы слиться с сектантским 'народом'. Лучше всего он чувствует себя среди молокан; все человечество кончит чем-то подобным, говорит он. После неудачной связи с графиней-феминисткой Булашов предполагает связать свое будущее с одной из чистых, здоровых молоканских красавиц. Сектантские общины изображаются как центры силы, добра и рациональной ясности; и наоборот, разврат и мистицизм в повести *Исповедники* приписываются сообществу поэтов-символистов, которые описываются как секта:

> У них — свой толк, свое особое исповедание. Они считают себя, свою ничтожную кучку призванной «возродить» все русское общество, а потом и весь мир! [...] Они объявляют себя преисполненными особой, высшей мистики. Для них должно произойти великое слияние тела и духа, Христа и Антихриста[2].

Сюжет ухода в народные странники, который приобрел новое значение после ухода Толстого, пытался развить Николай Гумилев в своей предсмертной повести *Веселые братья*. Ее герой — еще один Слабый Человек Культуры по фамилии Мезенцов. Он этнограф, багаж которого состоит из папирос и томика Ницше. Он даже занимался психоанализом, но ему ничто не помогает. «Гонимый вечной тоской бродяжничества, столь свойственной русским интеллигентам», герой бессилен противостоять народному соблазну. Так он сталкивается со зловещей сектой, давшей свое название повести. Герой, занятый любительской этнографией в народническом духе, становится свидетелем убийства; жертвой его стала очаровательная крестьянка, соблазненная коварным сектантом и покончившая с собой. «Мужики только с виду простые»[3], — говорит новый Демон; «но Мезенцов слишком мало знал Россию, чтобы придавать значение этому пришельцу». В своем странствии (дело происходит в Пермской губернии, в самой середине чудесной страны) путники сталкиваются с чудесами, напоминающими то *Повесть о Петре и Февронии*, то *Мертвые души*. «Веселый брат» ходит по стране на манер бегунов, осуществляя связь и надзор по заданию общины, а по пути соблазняет девок только для того, чтобы их оттолкнуть: в тексте рассыпаны указания на его гомоэротические интересы. Мезенцов, в очередной раз поддавшись чаре, идет с ним искать «город, которого нет на карте и который поважнее будет для мира, чем Москва». Замысел сектантов тонок, хотя и труден для исполнения: чтобы вернуть людям веру в Бога, надо вселить в них недоверие к нынешним их учителям. Для этого сектанты находят деревенского чудака, любителя науки и обеспечивают его реторта-

[1] Там же, *4*, 450.

[2] Там же, *3*, 37.

[3] Н. Гумилев. *Собрание сочинений в 4 томах*. Москва: Терра, 1991. *2*, 101 и далее.

ми — пусть опровергнет законы химии; и пишут *Слово о полку Игореве* и подкидывают ученым, чтобы опровергнуть законы истории. Ученые люди верили, сами же сектанты тем временем «целыми неделями ржали да плясали». Секта, придуманная Гумилевым, осуществляет самые фантастические обвинения, которые адресовались тайным обществам на протяжении веков. Веселые братья ставят своей задачей возврат мира к порядкам средневековья. Русская экзотика показана здесь как альтернатива всем ценностям Нового времени. Эта притча о России и Просвещении осталась недописанной, и вряд ли только по внешним причинам. Похоже, автор так и не смог решить, на чьей стороне его интересы — злых, но сильных и веселых братьев или доброго, но беспомощного интеллигента.

Оба мужских полюса нашего литературного треугольника получили бурное и ироническое развитие в реальной жизни революционной России. Патетический образ политика, надеющегося на союз с сектантами, амбивалентно колебался на пространстве от Дадона до Ставрогина и потом до Самгина, достигнув своей кульминации в исторической фигуре Бонч-Бруевича. Гротесковая линия, идущая от пушкинского скопца до голубей Андрея Белого, получила свое финальное развитие в исторической фигуре Распутина. Захмелев, Распутин и сам начинал рассказывать сказки. По словам очевидца, сказки его обычно начинались зачином *Золотого петушка*, только пол главного героя был характерным образом изменен: «В некотором царстве, в тридевятом государстве, жила-была царица...»[1]

Для интеллигенции мотивы *Сказки о золотом петушке* оживлялись, наряду с детским чтением и перечитыванием Пушкина, оперой Римского-Корсакова *Золотой петушок*. В 19 и начале 20 века опера играла роль, которую можно сравнить разве что с позднейшей ролью кино; и более чем символично, что великое столетие русского оперного искусства завершалось именно этим пушкинским сюжетом. Римский-Корсаков прошел в своем творчестве полный цикл от апофеоза русской утопии в *Садко* и *Сказании о невидимом граде Китеже* до отчаянной сатиры на нее в *Золотом петушке*. Постановке оперы сопутствовали цензурные неприятности: в ее сюжете слишком легко читался союз царя и старца, главное политическое действие эпохи. После борьбы с цензурой, в ходе которой композитор умер, премьера состоялась в 1909 году. На оперное действо и дальше накладывались актуальные события. В опере застрелили Столыпина, поссорившегося с Распутиным; пели другую сказку Пушкина и Римского-Корсакова, *Царя Салтана*. Оперу *Золотой петушок* продолжали обсуждать и в конце 1920-х[2]. Звездочет в ней поет редким голосом альтино, тем самым, которым пели итальянские кастраты. Своим голосом кастрата оперный мудрец рассказывал о победе женственно-оскопленного начала на сцене и в культуре:

---

[1] Борис Алмазов *Распутин и Россия (Историческая справка)*. Прага, 1922, 221.

[2] См. любопытные воспоминания о постановке *Золотого петушка* приятелем Кузмина Виктором Панфиловым: John E. Malmstad. Mixail Kuzmin: A Chronicle of his Life and Times — М. Кузмин *Собрание стихов* München: Wilhelm Fink, 1977, 3, 312.

Вот чем кончилася сказка,
Но кровавая развязка
Сколь ни тягостна она,
Вас тревожить не должна.
Разве я лишь да царица
Были здесь живые лица,
Остальные — бред, мечта,
Призрак бледный, пустота[1].

МАЗОХИСТСКОЕ

Процесс изобретения народа имел характер диалогический, или скорее триангулярный, и был похож не на излучение в пустоте, а скорее на игру в мяч: не односторонний вклад славянофилов, окрашивавших своими текстами пустое культурное пространство, а сеть обменов между западными представлениями о России, русскими представлениями о 'народе' и наблюдаемыми феноменами народной культуры. Метафоры игры или обмена не вполне передают ситуацию, поскольку предполагают физическую независимость партнеров, как твердых и отдельных тел. В нашем случае, они находились в непрерывном перетекании друг в друга, взаимном превращении и перетасовке. Как писал Борис Гройс,

> Начиная со славянофилов, русская мысль [...] начинает приписывать русскому бессознательному свойства высшего, мистического сознания. [...] Христианство было понято ими [...] как дорефлективный и внеисторичный образ жизни русских крестьянских масс[2].

Этому анализу не хватает исторических якорей. Какое именно христианство было воспринято описанным способом? Если Россия есть подсознательное Запада, то есть ли в России свое собственное подсознательное? Что именно в России было интерпретировано как Другое? Если функция принята и осознана, то ее надо выполнять; если справиться трудно, то ее можно делегировать кому-то другому; если же его нет, то можно его выдумать. Кто, когда, кому и зачем передал описанные функции, и как все это менялось, и чем оборачивалось, и к кому возвращалось?

Приезжие наблюдатели включали Россию в череду ориенталистских фантазий. Местные интеллектуалы снабжали их воображение нужным материалом и с удовольствием предавались потоку фикций, воспринимая их как твердый фундамент для строительства национальной идентичности. Собственная жизнь по определению не соответствует дискурсу о Другом, и русские интеллектуалы реинвестировали романтическую фантазию в самые экзотические из проявлений

---

[1] М. Янковский. *Римский-Корсаков и революция 1905 года*. Москва—Ленинград: Государственное музыкальное издательство, 1950, 205.

[2] Б. Гройс. Поиск русской национальной идентичности — *Вопросы философии*, 1992, *1*, 56; см. также: Б. Гройс. Россия как подсознательное Запада — в его: *Утопия и обмен*. Москва: Знак, 1993, 245—259; Boris Groys. *Die Erfindung Russlands*. München: Hanser, 1995.

народной жизни. Популистский дискурс формировался на протяжении всего 19 века и плодами своими наполнил немалую часть 20-го. Не справляясь с ролью подсознательного в отношении рассчитывающего на них Запада, русские европейцы стали искать и, конечно, находили соответствующие референты внутри 'народа'. Открывая тайные секты и, таким образом, изобретая свой отечественный Восток, русские историки от Липранди до Бонч-Бруевича, вместе с писателями от Достоевского до Горького, воспроизводили тот самый жест, с которым обращались к ним западные интеллектуалы.

В этом месте нашего краткого обзора мы встречаем фигуры энергичных иностранцев, которые в своем интересе к России натолкнулись на экзотику сект и нашли в ней секрет русской души, а также возможность для собственного самовыражения. Этот путь проложил немецкий чиновник и путешественник Август Гакстгаузен, открывший для Запада, а во многом и для самой России важнейшие ее реальности — крестьянскую общину и религиозное сектантство. В своей книге *Исследования внутренних отношений народной жизни*, написанной под влиянием славянофильского кружка и полной восторга перед истинно русской жизнью, Гакстгаузен приобщился к кровавому и эротическому воображению, которое связывалось с русским хлыстовством. Со слов своих информаторов он описывал ужасную сцену, которую потом повторяли самые агрессивные из русских писателей-сектоведов, в частности Мельников и Кельсиев. У голой, сидящей в чане девушки под пение псалмов и хороводы ножом отсекают одну из грудей, причем девушка не чувствует боли; грудь разрезают и съедают, а девушка становится женским лидером общины, или богородицей. Ни в одном расследовании эта легенда не подтвердилась, и в последней четверти 19 века даже миссионеры высказывались о ней с недоверием. Сам Гакстгаузен, однако, умело аранжировал свое лжеэтнографическое открытие важным политическим предсказанием:

> Хлыстовство считается безвредною сектою [...], однако никто еще до сих пор не проследил этого странного, психологически замечательного заблуждения человеческого ума [...] Россия должна бы взглянуть на это дело очень серьезно; она не воображает, какие опасности грозят ей с этой стороны[1].

Английский путешественник Уильям Диксон в 1870 году со слов своих русских знакомых характеризовал раскол во вполне фантастических выражениях. Согласно его информации, к расколу принадлежали почти все крестьяне северного края, донские казаки, больше половины населения Поволжья и большая часть московского купечества. Раскол составляет в России народную религию, православие — государственную религию, — писал Диксон[2]. Согласно более острой

---

[1] Август Гакстгаузен. *Исследования внутренних отношений народной жизни и в особенности сельских учреждений России*. Москва: типография А. И. Мамонтова, 1869, 228, 279. Мельников подтверждал достоверность рассказа Гакстгаузена: П. Мельников. Белые голуби — *Русский вестник*, 1869, *3*.

[2] Ср. анализ аналогичной формулы в: Robert Crummy. Old Belief as Popular Religion: New Approaches — *Slavic Review*, 1993, *52*, 700—712.

его формулировке, это старообрядцы составляют в России народ, а православные — столичную секту. Он считал старообрядцев важной политической силой: «старообрядцы содержат шпионов, владеют секретными фондами, помещают своих друзей при прессе, посылают ко двору агентов»[1]. С увлечением первооткрывателя Диксон писал о том, *что проблема раскола* —

> величайший из домашних вопросов России [...] В Совете министров обсуждение каждого вопроса, как мне передавали, начинается вопросом: а что скажут старообрядцы [...] Люди, которые владеют капиталами и наживают капиталы, двигатели промышленности и коммерции, финансовые гиганты — все это члены народной церкви[2].

Наиболее красноречиво описаны Диксоном скопцы.

> Они появляются в магазинах и на улицах как привидения [...] Они не играют и не ссорятся, не лгут и не воруют. Секта секретна [...] Ее члены кажутся такими же, как все люди, и не обнаруживают себя в течение [...] всей жизни; многие из них занимают высокие посты в этом мире; их принципы остаются неизвестны тем, кто считает их своими друзьями [...] Известно, что они богаты; говорят, что они щедры [...] Все банкиры и ювелиры, сделавшие большие деньги, подозреваются в том, что они — Голуби[3].

Итак, британскому читателю предлагалось верить, что богатые русские принадлежат к секретной секте. Русские банкиры, особенно те из них, кто успешны и щедры, — кастраты; но об этом не знают даже их друзья. Эти идеи включали Россию в чудесный восточный мир, в котором и благодаря которому возможно все, и в первую очередь — удовлетворение автора и привлечение читателя[4].

В своей попытке найти культурную основу для формирующегося русского национализма, местные авторы приписывали своему народу не менее экзотические черты. В *Дневнике писателя* за 1873 Достоевский писал знаменитое:

> Я думаю, самая главная, самая коренная духовная потребность русского народа есть потребность страдания. [...] Страданием своим русский народ как бы наслаждается [...] Немцы — народ по преимуществу самодовольный и гордый собою. [...] Пьяный немец несомненно счастливый человек и никогда не плачет. [...] Русский пьяница любит пить с горя и плакать. [...] Что в микроскопическом примере, то и в крупном. [...] Повторяю: можно очень много знать бессознательно[5].

Главным примером было стихотворение Некрасова *Влас*: герой очень грешит, но раскаивается, перерождается и становится святым

---

[1] William H. Dixon. *Free Russia*. New York: Harper, 1870, 348. О Диксоне и его книге см. подробно: Эткинд. The American Connection...

[2] Там же, 287.

[3] Там же, 136.

[4] О природе ориентализма, небескорыстной как на классовом, так и на индивидуальном уровне, см.: Edward W. Said. *Orientalism*. London: Routledge, 1978.

[5] Ф. Достоевский. Дневник писателя. 1873 — *Полное собрание сочинений*. Ленинград: Наука, 1980, *21*, 36—38. Эта тема прослеживается от *Записок из подполья* до *Братьев Карамазовых*; обзор см.: Г. С. Рылькова. Жажда страдания — *Russian Literature*, 1997, *XLI*, 37—50.

странником. Почти полвека спустя примерно то же, только с еще меньшей иронией, утверждал Блок: «Грешить бесстыдно, беспробудно [...] Три раза преклониться долу [...] Да, и такой, моя Россия, Ты всех краев дороже мне»[1].

Если другие народы стремятся к максимизации счастья, то русский народ стремится к максимизации страдания. Таким радикальным способом можно отменить или, точнее, объявить неприменимыми к своему народу все принципы западной политэкономии и юриспруденции. Если народ «бессознательно» — здесь это цитата из Достоевского — любит страдать, ему незачем уменьшать количество страданий; ведь тогда жизнь станет такой же, как у самодовольных немцев. Толстой отозвался на это насмешливой фразой *Холстомера*: «мне не в новости страдать для удовольствия других. Я даже стал уже находить какое-то лошадиное удовольствие в этом»[2].

Так психологическому субъекту, будь то народ или лошадь, придается особый орган, трансформирующий страдание в наслаждение. Так утверждается особое значение 'психологии', а соответственно и значение ее знатоков. Лидия Гинзбург, умевшая ощущать историческую необычность психологической прозы как культурного явления, объясняла: психология начинается не с внимания к душевной жизни, а с ощущения ее парадоксальности.

> В самом деле, у Карамзина хотя бы [...] переживание шло по прямой линии, то есть когда герой собирался жениться на любимой девушке, он радовался, когда умирали его близкие, он плакал и т. д. Когда же все стало происходить наоборот, тогда и началась психология[3].

Когда все происходит наоборот, это называется перверсией. В ее полярных крайностях воплощается непобедимая иррациональность отдельной человеческой души. Именно здесь находит свое прибежище психология, этот заповедник в распаханном мире модерна. Ясность этого мира — прямое следствие Просвещения и порожденных им метафор — заканчивается на границах психологического заповедника. Внутри его, в запущенном пространстве между перверсиями, царит мерцающая полутьма. Поэтому националистические идеи русских литераторов имели успех у западных наблюдателей, связывавших с ними свои не менее парадоксальные эпистемологические интересы. Фрейд в своем эссе о Достоевском писал: «Кто попеременно то грешит, то, раскаиваясь, ставит себе высокие нравственные цели [...] напоминает варваров [...] эта сделка с совестью — характерная русская черта»[4]. Он с легкостью обобщал с героев писателя на всех его соотечественников:

---

[1] Блок. *Собрание сочинений*, *3*, 274.

[2] Л. Толстой. *Собрание сочинений*. Москва: Художественная литература, 1964, *12*, 10. Эта фраза была и в первой версии *Хлыстомера* [1861], так что ирония Толстого предшествовала пафосу Достоевского; см.: Л. Д. Опульская. Творческая история повести «Холстомер». Ранняя редакция — *Литературное наследство*, 1961, *69*, 1, 268.

[3] Л. Гинзбург. *Литература в поисках реальности*. Ленинград: Советский писатель, 1987, 177.

[4] З. Фрейд. Достоевский и отцеубийство — Фрейд. *«Я» и «Оно»*. Тбилиси: Мерани, 1991, *2*, 408.

даже те русские, которые не являются невротиками, весьма заметно амбивалентны, как герои многих романов Достоевского [...] Амбивалентность чувств есть наследие душевной жизни первобытного человека, сохранившееся у русских лучше и в более доступном сознанию виде, чем у других народов[1].

Когда человек ведет себя так, что стремится к максимуму удовольствия и минимуму страдания, он не нуждается ни в какой психологии. Во вполне рациональном мире психология была бы бессмысленной; ее заместила бы элементарная экономика желаний. Арифметика основана на различимости единиц счета. Аддитивность удовольствий и страданий, возможность их складывать и вычитать есть условие рациональной психологии, которая в свою очередь дает единственное основание рациональному праву и такой же политике. В начале 19 века это яснее других говорил Иеремия Бентам[2], и 'бентамизм' стал пугалом для нескольких поколений русской интеллигенции.

Как только страдание приравнивается к удовольствию, счет становится невозможен. Садизм и мазохизм суть решающие аргументы против бентамизма, прагматизма, рационализма. Разрушая саму возможность эмоциональной арифметики, садизм и мазохизм подрывали корни Просвещения. Иными словами, мазохизм вместе с садизмом антибуржуазны; и потому справедливо преследовались, наказывались и лечились обществами, стремившимися пропитать себя духом побеждающего класса. Соответственно, к идеям садомазохизма закономерно прибегали те, кто — каждый по своей причине — сражался с ненавистной буржуазностью и искал убежище от истории.

И снова нравы русских сект предоставляли буквальный эквивалент метафорическим рассуждениям интеллектуалов. Взаимные и самобичевания издавна приписывались хлыстам, причем подробность этих описаний очевидно коррелировала со степенью враждебности автора. До сих пор на европейских языках 'хлысты' переводятся как 'флагелланты'; это и сегодня не помогает западным коллегам понять то, во что они верили и чем занимались. Впрочем, в ритуал некоторых хлыстовских общин действительно входили бичевания. К примеру, на московском хлыстовском процессе 1745 года 'сектаторы' обвинялись, среди прочего, во взаимных избиениях. Хлысты били себя железными цепями и обухами топоров, а также «секлись ножами и бились ядрами», произнося при этом Иисусову молитву; два укрепленные в холстинах ядра действительно нашли при обыске, причем на холстине были следы крови, а на спинах 'стариц' — сеченые и битые раны. К этому прибавлялись полученные на дыбе (перверсии бывают, как известно, не только у обвиняемых) показания, согласно которым после пророчеств, кружений и избиений сектаторы ложились спать все в одной комнате, и «кто с кем любился, [...] плотскую любовь, яко в темном месте, и чинили»[3]. Более того, согласно формуле

[1] По-русски опубликовано там же, *I*, 395.

[2] См.: И. Бентам. Введение в основания нравственности и законодательства — *Избранные сочинения*. Санкт-Петербург, 1867, *I*.

[3] Показания И. Ф. Чуркина цит. по: Н. В. Реутский. *Люди божьи и скопцы*. Москва: типография Грачева, 1872, 58.

обвинения, зачатых в свальном грехе младенцев мужского пола ритуальным образом убивали, выпускали из них кровь, пекли на ней хлебцы и использовали эти хлебцы для причастия; впрочем, в эту версию, судя по материалам процесса, не верил сам суд. Священник Сергеев, раскаявшийся хлыст, в 1809 так пытался объяснить легенду о бичеваниях и само название 'хлысты':

> в продолжение же кружения и скакания поют сочиненные ими песни весьма согласно и приятно, а иногда [...] производят гоготанье и какой-то необычный тихий свист [...], чем наводят на слушателей даже некоторый ужас. И если послушают их гоготанье из-за стены, то представится совершенно, что они якобы чем-то секутся или хлыщутся; может быть не от того ли и молва в народе носится, будто бы они, ходя вокруг чана, хлыщутся [...] Не удалось ли кому-нибудь из посторонних подслушать их действия и заключить, что верно они чем-нибудь секутся[1].

Сравните с этим описание хлыстовского радения в романе Писемского *Масоны*, данное от лица подсматривающего мальчика, будущего архиерея: «это сборище бегало, кружилось и скакало вокруг чана, [...] причем все они хлестали друг друга прутьями и восклицали: "Ой, Бог!... Ой, дух"»[2].

В 1769 году основатель русского скопчества требовал:

> отнюдь никому с женщинами плотского сожития не иметь, почитая оное за тягчайший грех; но как человеческая плоть, невзирая на то запрещение, принуждала иногда искать женского пола, от которого и самое жестокое бичевание отвесть было не в силах [...], от греха того разве только одним оскоплением избавляться можно, приводя тому в пример скот, который по лечении уже блуда не делает[3].

Бичевание противопоставляется оскоплению, как старый и неэффективный метод борьбы с плотским влечением — новому, эффективному. Используясь в эротическом контексте, бичевание осознавалось не как способ обострения, а как средство подавления влечения. Согласно донесению, поданному Александру I в 1825 году, в общине хлыстов «пророки их, во время пророчества, били некоторых, по полу таскали за волосы и по ним ходили. Небитые битых не укоряли, напротив говорили между собою, что то Дух Святой [...] сегодня накажет одного, а завтра другого»[4]. Тем же занимались и члены московской школы-общины Александра Дубовицкого, соединявшей хлыстовский ритуал с масонскими символами и весьма своеобразной педагогикой; материалы следствия 1833 года полны актами бичеваний[5]. «Когда Алексей замечал, что Фекла или Матрена ослабевают духом, он заставлял их бить его Демьяновыми розгами», — вкратце

---

[1] Леонид, архимандрит. Изъяснение раскола, именуемого христовщина или хлыстовщина — *Чтения в Императорском обществе истории и древностей Российских*, 1874, *3*, 70.

[2] А. Ф. Писемский. *Собрание сочинений в 9 томах*. Москва: Правда, 1959, *8*, 85.

[3] Н. Г. Высоцкий. *Первый скопческий процесс*. Москва: печатня А. И. Снегиревой, 1915, 220.

[4] Мельников. Правительственные распоряжения, выписки и записки о скопцах, 307.

[5] Н. Дубровин. Наши мистики-сектанты. Е. Ф. Татаринова и А. П. Дубовицкий — *Русская старина*, 1895, январь, 39.

пересказывал Бонч-Бруевич шокировавший его эпизод из повествования хлыста-постника[1]. Саратовский психиатр Н. И. Старокотлицкий около 1911 года проводил экспертизу некоего фанатика-хлыста, жертвой которого была женщина, погибшая во время «неистовых радений, сопровождавшихся взаимными истязаниями»[2]. Распутин учил при молитве «ударять себя [...] чтобы даже пол дрожал»[3].

В литературе вершиной этой контр-просветительской традиции стали романы Леопольда Захер-Мазоха, профессионального историка и любителя русской литературы. Сын австрийского дворянина, служившего во Львове начальником полиции, он с детства знал русский язык. Кормилица Мазоха, малороссийская крестьянка, рассказывала ему славянские легенды и пела русские песни. Русскими мотивами насыщены его эротические повести: здесь члены русских сект и герои русских романов, в описанных им будуарах стоят бюсты Пушкина и Лермонтова, его жестокие красавицы цитируют Гоголя, Тургенева и Чернышевского. Один из героев, воспитывая себе возлюбленную из собственной крепостной, переводит для нее Фауста на малороссийский. Выйдя замуж за графа, только что научившаяся грамоте крестьянка пишет письма в таком духе: «Единственный свет в мире есть свет интеллигенции, говорит Артур Шопенгауэр»[4]. Русской является и Ванда, ужасная героиня самого знаменитого из романов Захер-Мазоха *Венера в мехах*. О России напоминает и имя мужского героя, австрийца Северина, которое построено по образцу русских фамилий и содержит выразительный русский корень. Меха на Ванде тоже специфически русские, соболиные.

Ранние произведения Захер-Мазоха рассказывали не о болезненной страсти, а о странном ритуале; не о перверсии, а о секте. В своих романах *Пророчица, Завещание Каина* и *Душегубка*, сразу переведенных на русский[5], Захер-Мазох рисовал прочувствованную картину жизни закарпатских сектантов. Герой *Пророчицы* (в оригинале называвшейся сильнее, *Die Gottesmutter*, Богородица) влюбляется в титульную героиню и отдается бичеваниям и прочим унижениям; в конце концов его распинают на кресте[6]. Захер-Мазох описывал хлыстовские ритуалы, как он их себе представлял, чтобы создать приемлемый культурный контекст для собственной перверсии. Автор психологи-

---

[1] *Материалы к истории русского сектантства и старообрядчества*. Под редакцией В. Д. Бонч-Бруевича. Санкт-Петербург, 1908, *3*, 129.

[2] Н. И. Старокотлицкий. К вопросу о воздействии полового инстинкта на религию (в связи с описанием случая религиозно-эротоманического помешательства) — *Журнал невропатологии и психиатрии им. С. С. Корсакова*, 1911, *2—3*, 284.

[3] Г. Распутин. Житие опытного странника [1907] — цит.по: О. Платонов. *Жизнь за царя*. Санкт-Петербург: Воскресение, 1995, 241.

[4] Л. Захер-Мазох. Венера в мехах — *Демонические женщины*. Москва: Республика, 1993, 314.

[5] Л. Захер-Мазох. Душегубка — *Приложение к газете «Свет»*, ноябрь, *11*. Санкт-Петербург, 1886 Л. Захер-Мазох. Завещание Каина — *Галицийские рассказы*. Москва, 1877; Л. Захер-Мазох. Пророчица — *Нива*, 1880, 3—6; подробнее см.: Эткинд. *Содом и Психея*, гл.1.

[6] Научные исследования карпатского фольклора, конечно, не выявили ничего похожего ни в обшей, ни в свадебной обрядности; см.: П. Г. Богатырев. Магические действия, обряды и верования Закарпатья [1929] — в его: *Вопросы теории народного творчества*. Москва: Искусство, 1971, 167—296.

ческого открытия, Захер-Мазох выдавал его за открытие этнографическое[1]. Трудно сказать, кому принадлежал приоритет в открытии этой операции, подменявшей авторскую наклонность национальным мифом, — Мазоху или Достоевскому. Эти авторы гораздо более отличны друг от друга как писатели, чем как психологи.

Захер-Мазох издавался в России много и по-разному — в самых популярных журналах, отдельными брошюрами, толстыми книжками. Первые переводы помечены 1876 годом; за последующее десятилетие Мазох издавался по-русски 17 раз; потом интерес к нему то спадал, то вновь подхлестывался все более откровенными сюжетами его поздних романов, вплоть до *Венеры в мехах* (русский перевод 1908) и скандальных воспоминаний жены Мазоха. В предисловии к *Галицийским повестям* народнический журнал *Дело* писал о Захер-Мазохе как о писателе, немецком лишь по языку: симпатии его «принадлежат не немецким, а русским галичанам»[2]. Один из переводчиков Захер-Мазоха на русский язык представляла его как «национального писателя Галицкой Руси» в одном ряду с Гоголем, Тургеневым и Шевченко: «интересующий его новый кругозор — наш [...]; выводимые Захер-Мазохом новые типы — наши [...] русские типы; [...] по вере и языку, по своему нравственному и интеллектуальному складу все они русские»[3]. Чернышевский прочитал эти переводы в сибирской ссылке и горячо рекомендовал их сыну так: «Во всяком случае Цахер-Мазох много выше Флобера»[4]. Николай Шелгунов и сам идейный лидер русского народничества Николай Михайловский откликнулись на первые русские переводы Захер-Мазоха объемистыми рецензиями[5]. В восторге, однако, был и противоположный лагерь. В 1882 году благочестивый профессор Казанской духовной Академии Константин Кутепов писал о Захер-Мазохе: «заслуживает внимания повесть *Пророчица* по тому спокойствию и беспристрастию, какие составляют отличительные качества этого писателя»[6]. Даже в 1903 солиднейший Брокгауз ссылался на Мазоха как на серьезный источник сведений о хлыстах[7].

Природная перверсия Мазоха снабдила его культурной метафорой универсального значения. В этом карпатском варианте русского народничества классовый и сексуальный дискурсы сливаются до не-

---

[1] Кажется, что этнизация психологического конструкта вновь воспроизведена в недавней гипотезе об особом сродстве «русской души» с «моральным мазохизмом» — Daniel Rancour-Laferriere. *The Slave Soul of Russia. Moral Masochism and the Cult of Suffering.* New York University Press, 1995.

[2] Л. Захер-Мазох. Галицийские повести. Предисловие — *Дело*, 1876, *10*, 209.

[3] Предисловие переводчика к: Л. Захер-Мазох. *Завещание Каина. Галицийские рассказы.* Москва, 1877.

[4] Н. Г. Чернышевский. *Полное собрание сочинений.* Москва: ГИХЛ, 1950, *15*, 286. Это свидетельство литературных вкусов цитируется в *Даре*; и правда, оно убедительно соответствует мазохистскому образу Чернышевского, который выведен в романе Набокова.

[5] Н. Языков (Н. Шелгунов). Утратились ли идеалы? — *Дело*, 1877, *6*, 32—55.

[6] К. Кутепов. *Секты хлыстов и скопцов.* Казань: типография императорского университета, 1882, 16.

[7] *Энциклопедический словарь.* Санкт-Петербург: Брокгауз и Ефрон, 1903, *37*, 408

различимости. Сюжеты Захер-Мазоха обычно включают австрийского (или, во всяком случае, немецкоязычного героя) и русскую (или русскоязычную) героиню. В такой ситуации половой акт непременно сопровождается этнокультурным обменом, а сексуальная перверсия имеет свой эквивалент в необычной конфигурации политико-литературных штампов. Поклонение народу принимает эротическую форму, извращенную с точки зрения культуры, но совершенную и замкнутую, возвращающую к природе. Народ прекрасен, как природа, и жесток, как женщина; интеллигент с наслаждением служит всем им, выполняя односторонний договор и становясь в позу добровольного застывания[1]. Инверсированная форма сексуального поведения используется как способ описания нового социального порядка. Образ властной и прекрасной женщины из народа, мучающей влюбленного в нее интеллигентного героя, открывал возможности для своего развития и в сексуальную перверсию, и в социальную революцию, в любом случае сохраняя требуемое пространство для иррационального. При необходимости мистика русских сект добавляла сюжету еще одно дискурсивное оправдание. Странные пристрастия австрийского историка, его русофилия и мазохизм в равной мере были инкарнациями народнической идеи; последняя же воплощала в себе, в исторически приемлемой форме, общеромантический анти-буржуазный дискурс. Сливая эротический, политический и мистический коды, Мазох добивался фундаментального упрощения речи.

Не в первый и не в последний раз хлыстовский опыт оказался важен для европейских любителей сильных ощущений. Перемножая русскую экзотику на мистику тайных сект, хлыстовство создавало необычайно удобную среду для концентрации свободно плавающих эротических зарядов. Реальность, с одной стороны, вполне историческая, а *с другой стороны, совершенно загадочная, русское сектантство* идеально соответствовало целям контекстуализации желаний. Это было время расцвета и краха народнического движения. За позитивистским языком 'нигилистов' скрывались самые мистические значения. Сакральной жертвой во имя религиозного культа народа стал русский царь. Именно в это время интеллигенция вновь почувствовала интерес к народным сектам с их нетрадиционным мистицизмом, культом общинной жизни и предполагаемой у них практикой ритуальных убийств. В романе Захер-Мазоха *Душегубка* (русский перевод 1886 года) перверсивное желание вкладывается в сложный контекст, соединяющий религиозное сектантство с политическим протестом и связывающий эту смесь со стереотипом экзотической России: «В этой стране случается так много невозможного. Сама природа тут какая-то загадочная и ежедневно готовит нам сюрпризы»[2]. Дело происходит в Киеве и окрестностях, в роскошных салонах местной знати. Раде-

[1] О застываниях см. у Делеза, который, однако, вполне игнорирует исторические контексты: Жиль Делез. Представление Захер-Мазоха — в кн.: Л. фон Захер-Мазох. *Венера в мехах*. Москва: Культура, 1992, 189—313.

[2] Захер-Мазох. Душегубка, 167.

ния секты в изображении Захер-Мазоха полны, естественно, мазохизма: тридцать человек, выслушав назидательную речь и спев псалмы, каются друг перед другом в грехах и умоляют избить их плетью, что и исполняется. После бичеваний радеющие переодеваются в белые одежды и пляшут около алтаря, а однажды торжественно закалывают графа, который успел стать мужем их богородицы. Таинственная секта опасна: ее члены «убивают своих ближних во имя Бога живого»[1].

Этот редкий антураж дает возможность сконструировать женский образ, напоминающий или, может быть, даже пародирующий демонических героинь русской литературы; интересно здесь то, что если одни из этих героинь, в *Египетских ночах* или в *Идиоте*, предшествовали *Душегубке*, то другие, в *Песне судьбы* или в *Климе Самгине*, следовали ей. Герой *Душегубки*, молодой офицер, влюбляется в сектантскую богородицу, которая тем более загадочна, что мучит и убивает без ненависти: она «так же таинственна и жестока, как древние сфинксы»[2]. В своей общине она не одна такая; напротив, «в большинстве русских сект, например у духоборцев, беспоповщины и других, женщины играют главную роль», — рассуждает автор, когда-то занимавший кафедру истории в университете[3]. Гомо- и гетеросексуальные избиения и казни откровенно эротичны, но за ними стоят и политические цели: на трупах находят прокламации, подписанные «Тайным правительством Киевской губернии». Интерпретирует происходящее некий детектив-иезуит: «тайные религиозные секты стараются приобретать сообщников в аристократических семействах и делают их орудиями для достижения своих пагубных целей»[4]. Иезуит этот воплощает в романе рациональность Запада и, естественно, влюбляется в русскую красавицу.

Как и многое здесь, идея необычной привлекательности сектантских женщин принадлежит давней традиции и одновременно — близкому будущему. Основатель Саровской пустыни иеросхимонах Иоанн пытался в самом начале 18 века обратить в православие заволжских раскольников-'капитонов' (которых, как мы знаем, враги звали 'купидонами'). Так он встретился с раскольницей, некоей Меланьей: «даже и до днесь о том присно мя мысль стужаше и всячески мя распаляше». Меланья жила в скиту с 15 другими монашками, и Иоанн знал, что «они бесящеся и мятущеся яко пьяные». Меланья приглашала Иоанна к себе в монастырь; это «дьявол мя блазнит», понял монах, познавший или изобретший эротическую прелесть женского иноверия[5]. В новых условиях эта идея соединила в себе два радикальных интереса — к сектантству и феминизму. Главные героини отечественной словесности, предметы роковой страсти русских литераторов — Аполлинария Суслова, подруга Достоевского и жена Розанова,

[1] Там же, 106.

[2] Там же, 155, 200.

[3] Там же, 110.

[4] Там же, 125.

[5] Иоанн, иеросхимонах. Сказание об обращении раскольников заволжских — *Братское слово*, 1875, *3*, 550—551.

и Любовь Менделеева, жена Блока и подруга Белого — обе сравнивались современниками с раскольничьими богородицами. «Железная женщина» Мария Закревская, подруга Горького и других, в подобном же образе вошла в большую литературу. И, наконец, Анна Радлова завершила традицию, сама написав портрет великолепной сектантки былых времен.

Под влиянием Мазоха, воспринятом через его русских переводчиков и имитаторов, новая стилистика утвердилась в анти-сектантской пропаганде. В 1905 году хлыстовское радение описывалось так:

> Все братья-корабельщики и сестры-корабельщицы спустили с плеч по пояс свои 'радельные рубашки' и [...] стали вокруг чана в два круга [...] Вот взвился в руке Евдокима палкой скрученный жгут и со свистом опустился на обнаженную спину скакавшего перед ним Максимки [...] Этот последний хватил через правое плечо Романа, [...] Авдотья — Феклу [...] Жгуты с визгом впивались в обнаженные вспотевшие спины; спины покраснели, побурели, вздулись [...] А люди Божьи, как безумные факиры-самоистязатели, все еще вертятся вокруг чана, все еще колотят друг друга[1].

Как справедливо писал этот же автор в другом месте: «чудилось, что находишься не в русской земле, [...] а где-нибудь в глубине Африки, на каком-нибудь неисследованном острове Полинезии»[2]. Сначала контекст русского сектантства понадобился Мазоху для литературного оправдания своей перверсии; потом, наоборот, мазохистский контекст приспособили для литературного переложения русского сектантства. Контекстуальное творчество Захер-Мазоха имело и более важные результаты. Занимаясь соединением эротики с психологией, он показал возможность соединения сектантства с политикой. По сути дела, он соединял собственное влечение с не менее темными пророчествами Гакстгаузена. Но в России образам *Душегубки* Захер-Мазоха суждено было соединиться с идеями *Бесов* Достоевского. Эта двойная перспектива открывала дорогу — четверть века спустя — *Серебряному голубю* Андрея Белого[3] и ряду последующих опытов.

«Сердцу закон непреложный — Радость-Страданье одно!» — пел герой Блока, подавивший восстание бюргеров и умерший от сладких мук любви[4]. В первые годы 20 века поклонники Алексея Щетинина, лидера хлыстовской секты 'чемреков', уже знали, как понимать особенности своего вождя: он «наслаждался страданиями его окружающих», — писал грамотный, но не очень образованный сектант из питерских рабочих[5]. С верхов книжной культуры Мережковский

---

[1] Д. М. Березкин. *Во тьме вековой. Повесть и рассказы из быта хлыстов, скопцов и бегунов.* Санкт-Петербург: Общественная польза, 1905, 90.

[2] Там же, 27.

[3] В недавней статье Рената Деринг-Смирнова впервые, насколько мне известно, указала на сходство сюжетных линий между романами Захер-Мазоха и *Серебряным голубем*: Renate Döring-Smirnov. Сектантство и литература (Серебряный голубь Андрея Белого). — *Christianity and the Eastern Slavs, v. 2. Russian Culture in Modern Times.* Berkeley: University of California Press, 1994, 191—199.

[4] Блок. Роза и Крест — *Собрание сочинений, 4*, 169—171.

[5] *Материалы к истории русского сектантства и старообрядчества*, т. 7. *Чемреки*, 367.

примерно говорил то же в Религиозно-философском обществе: «Хлыстовство есть высшая форма плененности [...] Весь народ становится женщиной. [...] И чем царь неправеднее, тем он слаще. Пример: щетининские хлысты»[1]. Иными словами, женщины, хлысты и весь народ любят своих властителей тем сильнее, чем они неправеднее: парадоксальная логика мазоховской психологии применялась теперь к объяснению глобальных проблем, но парадигмой, как для самого Мазоха, оставались хлысты.

Щетинин приглашал примкнуть знакомых интеллигентов, — а знали его, как мы убедимся, многие: «Жизнь наша — чан кипящий, мы варимся в этом чану, у нас нет ничего своего отдельного [...] Бросьтесь к нам в чан, умрите с нами, и мы вас воскресим. Вы воскреснете вождями народа»[2]. Именно это пытался сделать герой повести Белого *Серебряный голубь*, но неясно, удалось ли ему воскреснуть. В описанную здесь страсть Человека Культуры к Русской Красавице вложено нечто большее, чем любовь: вера в то, что осуществление желания имеет мистическое значение для судеб страны. Народ спасется, если страсть осуществится. Эротический сюжет неразличимо сливается с мистическим и политическим. Как писал Белый в одном из вариантов *Петербурга*: «В социализме, так-же, как в декадентстве, идея непроизвольно переходит в эротику. В терроризме тот же садизм и тот же мазохизм»[3].

Использование внешних обозначений желания — признак внутреннего освобождения от него, или по крайней мере желания такового. *Серебряный голубь* кончается ужасной сценой, когда герой перед смертью лишается всех своих иллюзий. Как мы увидим, на демистификацию сюжета повлиял контакт Белого с авторами *Вех*. Знаменитый сборник — тоже анти-утопия, только не литературная. Не нуждаясь в эротических метафорах, авторы *Вех* критиковали мистический популизм интеллигенции в политических и религиозных терминах. Но в литературной фикции подобные идеи требовали переплетения мистического, эротического и политического сюжетов. За *Серебряным голубем* последовала серия полномасштабных реплик-вариаций, следовавшая, как мы убедимся, вплоть до 1930-х: интеллигентные герои общаются с мудрыми людьми из народа, как правило сектантами, и влюбляются в их красавиц, в результате чего гибнут. Мистическая сила русского народа и эротическая притягательность его женщин ведут героя к гибели; но за этой мрачной картиной сохраняется вера в народную утопию. Как писал один из этих авторов о самой России: «Многострадальная! Шайка убийц и воров, бездарных искателей темных приключений, надруга-

---

[1] Запись М. Пришвина датирована 28 ноября 1909 — Архив В. Д. Пришвиной. Картон «Богоискатели», 118.

[2] М. М. Пришвин. *Дневники*. 1918—1919. Москва: Московский рабочий, 1994, 26. История общения Пришвина, Блока, Бонч-Бруевича с этой общиной рассмотрена мной в: А. Эткинд. Русские секты и советский коммунизм: проект Владимира Бонч-Бруевича — *Минувшее*, 1996, *19*, 275—319; А. Эткинд. Хлысты, декаденты, революционеры: *Начало века* в архиве Михаила Пришвина — *Октябрь*, 1996, *11*, 154—176, и далее в настоящей книге, части 7—9.

[3] Текст из рукописной редакции *Петербурга* опубликован в: Р. Иванов-Разумник. *Вершины. Александр Блок. Андрей Белый*. Петроград: Колос, 1923, 149.

лась над самою тайною и целомудренною ее мечтою»[1]. Так — отделяя идею от ее осуществления, воплощая ее в садомазохистскую эротику и все же веря в целомудрие пострадавшей — автор продолжает надеяться на тайную мудрость русской мечты.

ФИЛОЛОГИЧЕСКОЕ

Для людей, родившихся в 19 веке и участвовавших, на той или другой стороне, в революциях 1905 и 1917, народное сектантство представляло далеко не академический интерес. Речь шла о главных вопросах русского прошлого и настоящего, — вопросах, от ответа на которые зависело будущее. Писали об этом и те, кто родился поколением позже и кому выпало разбираться в ответах, которые были даны,— и задавать новые вопросы. Классики русской филологии внесли свой вклад в тему, который достоин изучения.

ОВСЯНИКО-КУЛИКОВСКИЙ

В серии статей, появившихся в 1878—1880 годах, Дмитрий Овсянико-Куликовский пытался поставить исследования русского сектантства на «строго-научную» основу. Это были первые работы будущего автора *Истории русской интеллигенции* и составителя многотомной *Истории русской литературы 19 века*. Нельзя «отделять мысль от учреждения», то есть духовное содержание социальных процессов от их институциональной формы, — формулировал Овсянико-Куликовский свою методологию[2]. Но главное увлечение его молодости было совсем в другом.

> Однажды меня вдруг осенило: залог лучшего будущего скрывается в самом народе, — в его культурной [...] самодеятельности. Признаки же народной самодеятельности я усматривал исключительно в расколе и в сектантстве[3].

Борьба, которую ведут секты против враждебного окружения — борьба не религиозная и не социальная, а культурная. «Всегда в сектах совершается интересный процесс реформирования семейных отношений», — считает Овсянико-Куликовский. Древние славянские еретики-богомилы отрицали государство и упразднили всякие половые отношения, заменив их «побратимством и посестримством». Благодаря этому они не нуждались не только в римском, но и в собственном обычном праве, и их общины стали «крепкие, братские, дружные, у пределов которых останавливались все средневековые начала»[4]. За этим, по мысли Овсянико-Куликовского, следовало реформиро-

---

[1] Г. Чулков. *Сатана*. Москва: Жатва, 1915, 39—40.

[2] Д. Н. Овсянико-Куликовский. Культурные пионеры (этюд о религиозных сектах) — *Слово*, 1878, *4*, 97.

[3] Д. Н. Овсянико-Куликовский. Воспоминания — в его: *Литературно-критические статьи в 2 томах*. Москва: Художественная литература, 1989, *2*, 326.

[4] Там же.

вание всех общественных отношений. «Это — действительная борьба за жизнь и счастье». Он называет сектантов культурными пионерами и еще — революционерами. В человеческом мире постоянно происходят революции; этим он и отличается от органического мира, который подчиняется закону эволюции. «Быстрые изменения социальных форм, которые мы наблюдаем в сектах, служат [...] типическими выразителями того революционного процесса», который и интересует автора[1].

Итак, делает вывод филолог, занявшийся историей революционных ересей, «мистическая секта является политической силой»[2]. Она оказывает «магическое действие на высшие классы», к ней присоединяются рыцари и благородные дамы. Этот процесс особенно занимает Овсянико-Куликовского, потому что в него проецируется его собственный интерес к современным ему народным сектам. «Мистические секты так легко захватывают представителей высших привилегированных классов»[3] потому, что высшие классы вообще неспособны к культурному творчеству. «Узы солидарности разрушены между людьми, и человек, оторванный от человека, брошен в пучину сталкивающихся антагонизмов» — такой видится автору их жизнь. Для выживания людям требуются специальные средства, которыми они пытаются возместить естественную солидарность: мистицизм, пьянство, политика, наука и, наконец, семья. Все это одно и то же: «суррогаты, которыми люди думают восполнить недостаток общественности, заморить гнетущее чувство одиночества, выйти из заколдованного круга изолированности и пустоты»[4]. Для 1878 года такая анти-капиталистическая риторика далеко не оригинальна. Своеобразна ее задача: автору надо выразить свою симпатию к русским сектам самым научным способом. Ему особенно по душе ограничения собственности, существующие у молокан, и возможности вмешательства общины в частную жизнь своих членов. «Если, например, муж оскорбит жену, то последняя жалуется общине, которая и призывает виновного к ответу». Тех своих читателей, которым такое вмешательство может показаться «неудобным», Овсянико-Куликовский обвиняет в индивидуализме и эгоизме, порочных следствиях цивилизации. «Мы охотнее перенесем всевозможный общественный гнет, чем то простое, разумное, братское вмешательство общины в нашу нравственную жизнь, которое мы наблюдаем в религиозных сектах»[5].

В этом описании русские секты, а именно хлысты и молокане, оказываются как раз посредине между средневековыми болгарскими богомилами и новейшими американскими 'библейскими коммунистами'. У последних наш автор находит свою подлинную утопию. О

[1] Там же, 98.
[2] Там же, 123.
[3] Там же, 126.
[4] Д. Н. Овсянико-Куликовский. Секта людей божьих. (Очерки русского народного мистицизма) — *Слово*, 1880, *9*, 74.
[5] Овсянико-Куликовский. Культурные пионеры, 66

них он прочел в *Новой Америке* Уильяма Диксона[1], которая незадолго до того была переведена на русский. Овсянико-Куликовского особенно привлекает описанный там способ сексуальных отношений, который он по-русски назвал «всебрачием»: «сложный брак всех членов между собою, каждого с каждым и каждого со всеми»[2].

Община библейских коммунистов, или перфекционистов, была основана Джоном Хемфри Нойезом, выпускником Йейла и сыном конгрессмена. Он верил, что спасение человека состоит в достижении совершенства; что этого богоподобного состояния человек может достичь при жизни; и что способы достижения этого состояния имеют нечто общее с христианством и с коммунизмом, как он понимал оба эти слова. Члены его общины практиковали особую форму половой жизни: сложный брак («complex marriage»). Он предполагал постоянную смену партнера, которая ограничивалась только размером группы. В общине Нойеза было примерно 200 членов, так что разнообразия хватало. Своими изобретениями Нойез не вовсе снимал ограничение с половой жизни, а переносил его с начальных звеньев на самый конечный момент. Мужская половина общины практиковала особый способ коитуса, который назывался «мужским воздержанием» («male continence«); это значило, что мужчине воспрещалось заканчивать акт семяизвержением. Эта сложная поведенческая машина поддерживалась особым психологическим механизмом, тоже изобретенным Нойезом. Он назывался «групповой критикой» («group criticism»). Члены коммуны периодически собирались вместе и высказывали все замечания о совершенных товарищем ошибках, а также наблюдения по поводу еще существующих у него недостатков[3]. Несмотря на крайности достигнутого совершенства, Нойез обеспечивал стабильность своей общины в течение нескольких десятков лет, начиная с 1846. Овсянико-Куликовский воспринял все это так:

> у этих сектантов личность рассматривается не как самодеятельная особь, а как член большой семьи, подчиненный ее контролю [...] Общество представляет большую семью, где все — братья и сестры, связанные между собой половыми отношениями, общностью имущества и труда и [...] психической связью симпатии и солидарности. Организация коммунистического брака необходимо предполагает и общность по отношению к орудиям и продуктам труда[4].

Он считает, что это та же система, что и у молокан, но развитая в большей степени. Народническая идея общины, подчиняясь логике нарастания, неизбежно ведет к подобной кульминации: коллективизация собственности развивается в коллективизацию семьи, черный передел — в свальный грех. Этот путь, много раз пройденный уто-

---

[1] В. Диксон. *Новая Америка*. Санкт-Петербург, 1867, 351; см. также: Эткинд. The American Connection...

[2] Овсянико-Куликовский. Культурные пионеры.

[3] Lawrence Foster. *Religion and Sexuality. Three American Communal Experiments of the 19th Century*. New York: Oxford, 1981.

[4] Овсянико-Куликовский. Культурные пионеры. 71.

пическими коммунами разного сорта и всегда используемый их критиками как решающий аргумент против них, ничуть не смущает нашего автора; напротив, он относится к «всебрачию» сектантских общин с той же умиленной симпатией, с которой его современники относились к коллективному землевладению. Промискуинные коммунистические секты, «эти нежные создания культурного творчества», в которых действует «общинно-устроительное» начало[1], — таков идеал нашего автора.

В *Воспоминаниях*, написанных сорок лет спустя в пореволюционной Одессе, Овсянико-Куликовский возвращался к этим юношеским переживаниям, обо многом умалчивая. В изучении раскола и сект, *полагал Овсянико-Куликовский*, сказался «натуральный психологизм» его мышления. Рассказывая об этом с некоторой иронией, Овсянико-Куликовский живо показывал психологическую подоплеку своего народничества, но опускал эротические фантазиии молодости, которые довольно ясно чувствуются за текстом *Культурных пионеров*. Согласно *Воспоминаниям*, Овсянико-Куликовский знал тогда, в конце 1870-х, что «раскольников весьма много, миллионов десять, если не больше», они «трудолюбивы, трезвы, грамотны, честны» и «при самых неблагоприятных условиях [...] умеют создавать свое материальное благосостояние». В общем, в расколе и сектантстве он видел нечто «органическое, самобытное, подлинно народное», что вызывало «особливое внимание и сочувствие» и казалось «залогом прогрессивного развития народной культуры»[2].

Чувствуя, что ход истории не вполне подтвердил его юношеские мечты, Овсянико-Куликовский не включил эти ранние статьи в свое *Собрание сочинений*. Но тогда, вскоре после *Культурных пионеров*, он написал диссертацию *Вакхические культы индоевропейской древности, в связи с ролью экстаза на ранних ступенях развития общественности*[3]. Так развивалась история русской интеллигенции: от 'вакхических культов' Овсянико-Куликовского через 'дионисийский экстаз' Вячеслава Иванова к 'ренессансному карнавалу' Бахтина. Опережая позднейшие стратегии, Овсянико-Куликовский искал в ином культурном материале адекватный фон для рассмотрения тайных обычаев собственного 'народа'. В 1919 он был, конечно, разочарован; но его интерес филолога и этнографа по-прежнему питался старыми народническими идеями.

> Интеллигенция бессильна повлиять на массу и сдвинуть ее с мертвой точки. Социальная революция — утопия. Спасение только в самобытном культурном развитии народа, в его самочинном религиозном и моральном оздоровлении[4].

---

[1] Там же, 77.

[2] Там же

[3] Ю. Манн. Овсянико-Куликовский как литературовед — в кн.: Д. Н. Овсянико-Куликовский *Литературно-критические статьи в 2 томах*, 1989, *1*, 5.

[4] Овсянико-Куликовский. Воспоминания, 327.

ЖИРМУНСКИЙ

«Может быть, в их словах выразился массовый бред, подчиненный каким-нибудь невыясненным законам сознания», — писал Виктор Жирмунский в 1914 году о немецких поэтах-мистиках 18 — начала 19 века. Даже в этом случае, считал филолог, они заслуживают изучения: «с психологической точки зрения, во всяком случае, бред является таким же состоянием сознания, как и другие, и нашей целью является исследование его психологического же содержания»[1]. Просвещение, по Жирмунскому, пыталось отвергнуть мистику при помощи «рассудочных соображений»[2]; ему пришел на смену романтизм, который определялся Жирмунским как «форма развития мистического сознания»[3]. Родоначальником мистического чувства в высокой литературе был Гете; потом литературная мистика была перенята немецкими романтиками от Шеллинга до Брентано. Для русского филолога важны были и те исторические формы, в которых существовало «мистическое чувство» до своего проникновения в высокую культуру. Он отмечает, что Гете был дружен с Юнгом Штиллингом, одним из мистических пророков эпохи, и что Новалис и Шлейермахер «вышли из герренгутеровских кругов»[4], то есть были связаны с одной из радикальных сект 18 века.

Ранние работы Жирмунского о мистике в литературе — образец исследования на границе между филологией, историей и психологией. Его метод свободно сочетал анализ внутрилитературной преемственности с изучением внелитературных — исторических, религиозных, биографических — влияний. Ефим Эткинд обозначил такой подход как «экстризм», в противоположность «интризму» формальной школы[5]. Сам Жирмунский определял свой подход еще смелее — как «чисто психологический». Этим словом обозначалась весьма широкая область, которую Жирмунский называл еще «способом переживания жизни»[6].

Психологическая ориентация первой книги Жирмунского продолжала классическую для русской филологии «психологическую школу» А. А. Потебни и Д. Н. Овсянико-Куликовского, которую дополнила ставшая популярной в России 1910-х годов книга американского психолога Уильяма Джемса *Многообразие религиозного опыта*. Психологизация мистического опыта позволяла придать исследованию позитивно-научный характер. Утверждая правомочность изучения определенного рода литературы как «бреда», Жирмунский защищался от критики академического мира, сохранявшего позитивистские традиции 19 века. Столь сильная формула должна была бы необратимо перенести литературную мистику в круг психологического или даже психиатрическо-

---

[1] В. Жирмунский. *Немецкий романтизм и современная мистика*. Санкт-Петербург, 1914, 13.
[2] Там же, 8.
[3] Там же, 10.
[4] Там же, 26.
[5] Е. Г. Эткинд. Историзм В. М. Жирмунского (1910—1920-е годы) — *Известия РАН. Серия языка и литературы*, 1992, *51*, 2, 12.
[6] Жирмунский. *Немецкий романтизм и современная мистика*, 25

го анализа. Но была ли эта позиция искренней? Действительно, исследовать бред — натуральная задача психолога; но человек старается не пользоваться тем способом речи, который он сам считает бредом. Между тем Жирмунский, начав свой труд в неуязвимо позитивистском ключе, в конце его сам включается в поток мистического дискурса.

Анализ Жирмунского направлен на поиск адекватного контекста — религиозного, философского и исторического — для актуального и спорного явления, которым была литература русского символизма[1]. Все построение книги, включая и ее название — *Немецкий романтизм и современная мистика,* — ориентировано на конечный вывод: «русский символизм имеет за собой богатое и великое мистическое предание»[2]. Несмотря на прошедшее столетие, «между романтизмом и символизмом не существует перерыва мистической традиции», хотя между ними и легла полоса позитивизма[3]. Более того, в России именно благодаря воспринятому влиянию натуральной школы мистика символизма стала более ясной и сознательной; о чем немецкие романтики говорили как о странной мечте и невоплотившемся чаянии, то русские символисты способны увидеть как различимую реальность. Все это имело, по мнению Жирмунского, универсальный характер; те же закономерности перехода от романтизма через реализм к символизму находил он и в других европейских литературах. Но «всего сложнее и интереснее история современной мистики сложилась в русской литературе»[4]. Здесь влияние немецкого романтизма шло через Жуковского, старших славянофилов и молодого Белинского, достигнув кульминации в лирике Тютчева; через Фета и Соловьева «эта струя романтической лирики подготовляет наступление символизма».

Здесь в стройные рассуждения неожиданно и не к месту — на предпоследней странице большого труда — включается новая тема. В русском символизме, наряду с его заимствованной у немецкого романтизма формой,

> проявляется подлинно религиозный дух, развивающийся из глубин русского народного сознания [...] своеобразное мистическое предание, идущее чисто национальным путем и достигающее своего завершения в религиозной вере, унаследованной от отцов и в то же время такой подходящей для самых смелых и самых новых религиозных исканий[5].

Это «предание» характеризуется даже как дух «Святого Востока». «Это новая вера, земная и небесная одновременно»; эта вера — та самая, которую искали романтики, и она же оказывается «тожественной с глубочайшими основами исторического христианства». Это тождество между небом и землей, старым и новым, Западом и Востоком олицетворялось для Жирмунского в знакомых фигурах русского

---

[1] «Жирмунский прямо опрокидывает в прошлое, на романтизм, свое понимание русского символизма», — писала З. Г. Минц. Блок и русский символизм — *Литературное наследство*, 92, 1, 165.

[2] Жирмунский. *Немецкий романтизм и современная мистика*, 198.

[3] Там же, 190—191.

[4] Там же, 197.

[5] Там же, 197—199.

символизма — Александра Добролюбова, Мережковского, Вячеслава Иванова, Блока и Андрея Белого.

Конечно, сочетание «глубин русского народного сознания» с «самыми смелыми [...] исканиями» указывает на мистическое сектантство. Проблема, которую книга Жирмунского оставляет нерешенной, состоит не в видимом противоречии между германскими источниками русского символизма и его отечественной традицией, идущей «чисто национальным путем»: разные влияния совместимы друг с другом, и филолог знал о множественности источников любого культурного целого. Проблема видится в неравновесии между теоретически продуманной и тщательно написанной картиной западных влияний — и неожиданно всплывающей и странным образом оборванной историей русского «мистического предания».

Книга Жирмунского выполняла партийный заказ и именно в таком качестве была оценена. Эта книга «своевременна и необходима», — писал в рецензии Дмитрий Философов. Ценность исследования Жирмунского в том, что оно докажет критикам русского символизма его «преемственную связь с громадным культурным течением»; под последним имелись в виду немецкие романтики. Подобные работы должны, наконец, «отучить нашу критику от столь поверхностного отношения к современному символизму», — надеялся Философов, особенно досадуя на то, как «с ужасом отвертываются» от только что вышедшего *Петербурга* Белого. Для самых непонятливых критиков Философов пользовался общедоступной метафорой:

> Современных символистов ругают, не желая заметить их преемственной связи с предшественниками. Несчастный символист остается «нагишом», и его старательно хлещут по голому телу [...] Критикуйте его, относитесь к нему отрицательно, но, по крайней мере, знайте, с кем вы имеете дело, поймите, что это не случайная модная декадентщина[1].

Итак, Жирмунский нашел для русского символизма респектабельную генеалогию, одел «несчастного символиста» в немецкое платье. Конечно, умолчание в той части, которая касалась «мистического предания, идущего чисто национальным путем», было «своевременно и необходимо».

Для русской культуры часто оказывалось более естественным или желательным возводить генеалогию культурного феномена к западным прототипам, чем прослеживать его преемственность от отечественных корней. Юрий Лотман и Борис Успенский назвали подобное явление «культурной травестией». По их наблюдениям, своя культура в России часто выводилась за пределы культуры и вовсе не считалась искусством, религией и т. д.; чужие же — как правило, западные — формы получали значение культурной нормы[2]. Благода-

[1] Д. Философов. Немецкий романтизм и современная литература — *Речь*, 1914, 9.

[2] Ю. Лотман, Б. Успенский. «Изгой» и «изгойничество» как социально-психологическая позиция в русской культуре преимущественно допетровского периода («Свое» и «чужое» в истории русской культуры) — *Труды по знаковым системам-15 = Ученые записки Тартуского государственного университета, 576*. Тарту, 1982, 112

ря таким переодеваниям или переименованиям, культурные феномены не лишались своеобразия, которое они приобрели в силу естественного процесса культурного наследования; но осознание их характера самими создателями и носителями культуры могло существенно искажаться. Петр Великий побрил и переодел русских бояр, но у него не было сил или желания для того, чтобы сломать преемственность более глубоких форм жизни. Примерно таким же способом теоретики символизма стремились представить его практиков русскими европейцами; но те одновременно продолжали и отечественную традицию.

В докладе 1919 года *О иудаизме у Гейне* сам Блок ссылался на Жирмунского, чтобы подтвердить собственную историю символизма[1]. Согласно Блоку, русский символизм похож на французский только своим греческим названием. На самом деле, он является наследником великой арийской, или гностической, традиции. Начавшись с Веданты и Платона, она передалась немецким романтикам и от них русским символистам. Арийский мистицизм на протяжении всей истории культуры противостоял иудейскому рационализму. Уже применительно к Блоку эти аргументы повторял Корней Чуковский, для которого Блок был «мистиком германского склада души»[2]. Такого рода националистическая генеалогия еще не раз будет варьироваться блоковедами.

Между тем Жирмунский вскоре модифицировал свою теоретическую позицию. В книге *Религиозное отречение в истории романтизма*, вышедшей в 1919 году, он уже не выстраивал последовательной линии преемственности между немецким романтизмом и русским символизмом, а говорил о типологических параллелях между ними. Одновременно он усложнил и динамизировал свое понимание немецкого романтизма. Теперь он соглашался с его интерпретацией как особого рода поэтической Контр-Реформации: «проявления бессознательной "тоски" протестантских поэтов по своей покинутой "родине" — католической церкви». Соединяя историческое знание с опытом своего поколения, Жирмунский писал:

> Каждый раз на вершине мистической волны мы встречаем великие вдохновение и ожидание, направленные на близкое будущее, — как бы чаяния религиозного откровения [...] И каждый раз в конце движения совершается возвращение к исторической церкви [...] и тяжелое, болезненно трудное отречение от оптимистических верований и надежд [...] При этом проблема зла, ощущение реального присутствия в жизни греха, страдания и смерти везде является нам, как основная причина этого перелома[3].

Мы легко понимаем, что означают в книге 1919 года «проблема зла» и «великое ожидание»; но опять остается недоговоренным, какому явлению в России соответствовало «каждый раз» наблюдавшееся

---

[1] Блок. *Собрание сочинений*, 6, 148.

[2] К. Чуковский. *Книга об Александре Блоке*. Петербург: Эпоха, 1922, 38—40; К. Чуковский. *Александр Блок как человек и поэт (Введение в поэзию Блока)*. Петроград: изд. А. Ф. Маркса, 1924, 40.

[3] В. Жирмунский. *Религиозное отречение в истории романтизма*. Москва: изд-во И. Сахарова, 1919, 203—204.

Жирмунским возвратное движение от социально-напряженной мистики к «исторической церкви».

ШКЛОВСКИЙ

В статье 1916 года *О поэзии и заумном языке*, одной из первых своих работ, Виктор Шкловский давал теоретическое описание новой русской поэзии и подыскивал для нее достойную культурную модель.

> Какие-то мысли без слов томятся в душе поэта и не могут высветлиться ни в образ, ни в понятие [...] Перед нами признание и томление словотворцев перед созданием словесного произведения [...] Слова, обозначающего внутреннюю звукоречь, нет, и когда хочется сказать о ней, то подвертывается слово музыка, как обозначение каких-то звуков, которые не слова; в данном случае еще не слова[1].

Свою интуицию «томления стихотворцев» Шкловский иллюстрирует обильными цитатами из мировой и русской литературы; но задача статьи — объяснить футуристические эксперименты Крученых и Хлебникова с заумными стихами. Это не чепуха, но и не музыка, объясняет Шкловский; это настоящая поэзия, только более чистая[2]. Внутреннюю реальность несловесной звукоречи надо как-то описать; Шкловский ссылается здесь на психологию эмоций Уильяма Джемса, не вполне очевидный источник концепций формальной школы. И дальше теоретик делает вполне неожиданный ход, дающий его рассуждениям историческое измерение.

> Как мы уже заметили, заумный язык редко является в своем чистом виде. Но есть и исключения. Таким исключением является заумный язык у мистических сектантов. Здесь делу способствовало то, что сектанты отождествили заумный язык с глоссолалией — с [...] даром говорить на иностранных языках. [...] Благодаря этому заумного языка не стыдились, им гордились и даже записывали его образцы. [...] Явление языкоговорения чрезвычайно распространено, и можно сказать, что для мистических сект оно всемирно[3].

Шкловский ссылается здесь на «прекрасную книгу» Дмитрия Коновалова *Религиозный экстаз в русском мистическом сектантстве* и обильно цитирует взятые из нее примеры — бессмысленные стихи хлыстов Сергея Осипова и Варлаама Шишкова, а также некоторых протестантских мистиков. Отдельно Шкловский цитирует еще один пример из хлыстовской поэзии, «отысканный мною в книге Мельникова-Печерского *На горах* [...] Этот пример глоссолалии интересен тем, что он доказывает близкое родство детских песенок с образцами

---

[1] В. Шкловский. О поэзии и заумном языке [1916] — в кн.: В. Шкловский. *Гамбургский счет. Статьи — воспоминания — эссе*. Москва: Советский писатель, 1990, 45, 54.

[2] Эту интуицию Шкловского воспроизвел Мишель де Серто, который характеризует глоссолалию как «вокальную утопию» — речь как таковую, речь ни о чем. Глоссолическую речь нельзя и не нужно интерпретировать: «если глоссолалия предполагает, что есть речь, то интерпретация предполагает, что есть значение» — Michel de Certeau. Vocal Utopias: Glossolalias — *Representations*, 1996, *56*, 34.

[3] Там же, 55.

языкоговорения сектантов». Все это указывает на серьезное увлечение лидера ОПОЯЗа найденным им способом понимания новейшей поэзии[1]. И действительно, Шкловский готов идти далеко.

> Во всех этих образцах общее одно: эти звуки хотят быть речью. Авторы их так и считают их каким-то чужим языком [..] чаще всего — иерусалимским. Интересно, что и футуристы — авторы заумных стихотворений — уверяли, что они постигли все языки в одну минуту и даже пытались писать по-еврейски. Мне кажется, что в этом была доля искренности и что они секундами сами верили, что из-под их пера выльются чудесно-познанные слова чужого языка.

Для нашей темы важно, что один из первых текстов формальной школы основывался на материале взаимосвязей между профессиональной и даже элитарной литературой, с одной стороны, и записями религиозных песнопений русских хлыстов, с другой стороны. Шкловский заявляет едва ли не о тождестве между старыми опытами хлыстов и новыми опытами футуристов. Из этого наблюдения (описанного им в первый и, кажется, в последний раз) следуют теоретические выводы, вполне соответствующие значению этой статьи, одного из ранних манифестов нового метода. Во-первых, «кажется уже ясным, что нельзя назвать ни поэзию явлением языка, ни язык — явлением поэзии». К такой анти-соссюрианской формуле, которая звучит вполне современно так много лет спустя, привело Шкловского изучение его необычного материала — Хлебникова и Коновалова, Джемса и хлыстовской поэзии. Другой вывод этой статьи более ортодоксален; но и он, в применении к материалу, ведет к последствиям вполне неожиданным.

> Религиозный экстаз уже предвещал о появлении новых форм. История литературы состоит в том, что поэты канонизируют и вводят в нее те новые формы, которые уже давно были достоянием общего поэтического языкового мышления[2].

Канонизация низких жанров — одна из основных идей раннего Шкловского. Так он понимал Блока, считая его стихи канонизацией цыганского романса, и Розанова, считая его прозу канонизацией газетного фельетона. На деле этот механизм имел мало общего с другими идеями формальной школы, которая здесь делала уступку социологическому методу и еще — популистскому представлению об определяющей ценности народного опыта[3]. Критики предыдущего поколения не упускали возможности сказать о том, что художественные ценности создает народ, а писатели у него подсматривают и подслушивают. В

---

[1] Этот интерес был связан и с теологическими интересами русских формалистов от Шкловского до Якобсона, которые выявлены в: Steven Cassedy. Icon and Logos. The Role of Orthodox Theology in Modern Language Theory and Literary Criticism — *Christianity and the Eastern Slavs. v.2. Russian Culture in Modern Times*. Ed. by Robert P. Hughes and Irina Paperno. Berkeley: University of California Press, 1994, 311—324.

[2] Шкловский. О поэзии и заумном языке, 58.

[3] Взвешенную оценку этой концепции см.: Ю. Лотман. О содержании и структуре понятия «художественная литература» — в его: *Избранные статьи, 1*, 203—215.

работах теоретиков народничества, например у Иосифа Каблица (Юзова)[1], это представление подносилась публике в нормативной форме, как единственно возможное условие подлинного искусства.

Социалист-революционер и прямой наследник народничества ушедшего века, Шкловский соединяет весь этот запас старых ассоциаций с совершенно новым поэтическим опытом его приятелей-футуристов. Шкловскому, как и нам сегодня, мало что известно о связях Хлебникова и Крученых с хлыстами. Если такие связи не существовали в форме личного знакомства, они наверняка существовали на уровне чтения той же литературы, которая вдохновляла Шкловского. В одном из своих манифестов Крученых ссылался на русских сектантов как на «людей исключительной честности», которые заговорили на языке Святого духа, произнося бессмысленные звуки; подтверждением были цитаты, взятые из Коновалова[2]. Не затрудняя себя историческими выкладками, Шкловский выводит литературную преемственность непосредственно из того, что он воспринимает как типологическое сходство. Заумные стихи русских футуристов оказываются канонизацией хлыстовских распевцев. Элитарная поэзия оправдывается и, так сказать, канонизируется своим предполагаемым родством с подлинно народным опытом.

Интересно, что впоследствии Шкловский к этим рассуждениям не возвращался даже тогда, когда занимался писателями, очевидно интересовавшимися русскими сектами. «Хлыстовство в России быстро сделалось дурной литературой», — писал он по поводу Всеволода Иванова, еще не написавшего свой *Кремль*[3], и в этой быстрой реплике в сторону легко услышать разочарование в недавних еще иллюзиях.

БАХТИН

> Хлыстовство — могучее движение в народе, которое чрезвычайно развито и теперь. Из него вышло очень много крупных духовных явлений. Самый талантливый, самый оригинальный — Сковорода; его потомок — Вл.Соловьев; теперь — Клюев. Народников интересовали только социально-политические элементы крестьянства, но потом как реакция их заинтересовали сектантско-духовные моменты — язычество и шаманство. [...] В основе хлыстовства, как и везде за последнее время, преобладает дух святой и богородица над отцом и сыном.[4]

Называя хлыстовство «могучим движением», Бахтин многое упрощал. Сковорода и тем более Соловьев все же не были хлыстами. Спор-

---

[1] И. Юзов. *Социологические очерки. Основы народничества*. Санкт-Петербург: типография А. М. Котомина, 1882; И. Каблиц (И. Юзов). *Интеллигенция и народ в общественной жизни России*. Санкт-Петербург: типография Н. А. Лебедева, 1886.

[2] А. Крученых. Новые пути слова — *Манифесты и программы русских футуристов*. Slavische Propilayen, Bd.27. München, 1967, 67; подробнее см.: Aage A. Hansen-Löve. Allgemeine Hareuk, Russische Sekten und Ihre Literarisierung in der Moderne — *Orthodoxien und Haresien in der Slavischen literaturen = Wiener Slawistischer Almanach*, 1996, *41*, 236—237.

[3] Шкловский. Всеволод Иванов — в его: *Гамбургский счет. Статьи — воспоминания — эссе*, 284; о романе *Кремль* см. ниже, часть 6.

[4] М. Бахтин. Лекции об А. Белом, Ф. Сологубе, А. Блоке, Есенине (в записи Р. М. Мирской). Публ. Г. Бочарова — *Диалог. Карнавал. Хронотоп*, 1993, *2—3*, 139.

но даже то, был ли хлыстом Клюев. Из этой лекции Бахтина очевиден его собственный интерес к русскому сектантству и стремление увидеть в нем символ русской современности. В хлыстовской догматике, неортодоксальной с любой точки зрения, Бахтин усматривает то же, что видит «везде за последнее время».

> В русском символизме очень ярко проявилось мифологическое течение. [...] В связи с тяготением к мифу у писателей проявился большой интерес к сектантству. [...] Ремизов вообще очень близок к хлыстовству и хорошо его знает, а туда проникнуть очень нелегко. Связь с хлыстовством есть и у Белого. Так что почти все символисты близки к мифу. Но нельзя считать, что они продолжили традиции мифа: они изнутри себя выработали такие интересы, которые и привели их к мифу. [...] *И конечно*, здесь старое подвергается глубокой переработке [...] Между рецепцией и традицией — бездна[1].

В сравнении с Жирмунским, Бахтин подходит к изучению русских символистов с противоположного конца. Для одного очевидна их преемственность от германских романтиков, для другого — от русских сектантов. Но оба оговаривают иные влияния: Жирмунский — отечественного предания, Бахтин — литературных интересов. Важным для формирования этих взглядов Бахтина было общение с Клюевым, к поэзии и к личности которого филолог испытывал, по некоторым свидетельствам, «повышенный интерес»[2]. Клюев всячески распространял идею своего хлыстовского *происхождения и хлыстовского* же характера своей поэзии; Бахтин вслед за Блоком и многими другими принимал это на веру.

Но и здесь была, конечно, важна собственно филологическая «рецепция». По словам Бахтина, у его учителя Фаддея Зелинского была теория трех Возрождений: первое было итальянским, второе германским, третье Возрождение будет славянским[3]. В таком случае любые аналогии между европейским Ренессансом и русской современностью получают теоретическое оправдание. Бахтин с увлечением рассказывал С. Г. Бочарову о секте спиритуалов — «средневековых мистиков, последователей Иоахима Флорского, учивших о грядущих эре Святого Духа и новых отношений человека с Богом». Учитель часто возвращался к этим ассоциациям в своих разговорах о литературе; «тема спиритуалов была близка Бахтину», — вспоминал ученик. Например, Бахтин говорил, что Иешуа в *Мастере и Маргарите* Булгакова — это Христос в традиции спиритуалов[4]. В порядке косвенной догадки с этим можно сопоставить особое тяготение Бахтина к Серафиму Саровскому.

В поисках культурно-исторического материала, соответствующего религиозно-художественной идее русского Возрождения, Бахтин перебирал разный материал — Достоевского, Клюева, русских символистов. Хлыстовство тоже входило в область этих его интересов. Оно

---

[1] Там же, 163.

[2] Г. Бочаров. Вступительная заметка к: Бахтин. Лекции, 137.

[3] Бахтин. Лекции, 158.

[4] Г. Бочаров. Вступительная заметка к: Бахтин. Лекции, 137.

соответствовало некоторым из искомых признаков. Оно действительно было народной культурой, гонимым движением неизвестного масштаба. Своими идеями и практиками оно походило на волновавшие столь многих легенды о Братствах Свободного духа[1]. Но в конце концов Бахтин отступил на лучше укрепленные позиции.

Знаменитая книга Бахтина о Рабле — филологическая фантазия о методах «снижения страдания и страха». Это апология народной «смеховой» культуры и яростное отрицание «официальной серьезности», иначе говоря буржуазной цивилизации, включая ее советский, особенно серьезный вариант. Вебер бы узнал здесь свой страх «железной клетки», но вряд ли согласился бы с решением Бахтина. Обходя сложный вопрос о том, в какой степени построения Бахтина соответствовали временам Рабле, отмечу ясное любому читателю чувство личной притягательности карнавальных образов для Бахтина. Русского филолога влечет «большое родовое народное тело». Здесь все амбивалентно, все кружится в едином потоке, не знающем пола и смерти. Речевые фигуры Бахтина «одновременно и снижают-умерщвляют и возрождают-обновляют, они и благословенны и унизительны»[2]. Он все пытается определить влекущую его систему эротических и корпоральных образов: «это тело оплодотворяюще-оплодотворяемое, рождающе-рожаемое, пожирающе-пожираемое». Этому телу свойственна двуполость. «Нужно подчеркнуть, что мотив андрогина в данном его понимании был исключительно популярен в эпоху Рабле»[3]. И наоборот, самосознание современного человека — «новый телесный канон» — приводит Бахтина в уныние: это «совсем готовое, завершенное, строго отграниченное, замкнутое, показанное извне, несмешанное и индивидуально-выразительное тело»; тело, которое имеет пол, тот или этот, которое является либо субъектом, либо объектом и которое либо живо, либо нет.

В набросках и дополнениях к своей книге о Рабле Бахтин был, вероятно, более откровенен; здесь он чаще, чем в окончательном тексте книги, использует характерно хлыстовский мотив кружения. Для карнавального образа, писал Бахтин, обычно «хождение колесом, кувыркание», «слияние в быстром кружении лица и зада и в быстром качании (подъеме-падении)». Наоборот, «осерьезнение» образа связано с «отделением смерти от жизни, хвалы от брани»; осерьезнить — значит остановить «кружение и взлеты-падения, поставить на ноги лицом к публике»[4].

Антропологи до и после Бахтина выявляли подобное чередование культурных режимов — 'повседневного' и 'праздничного' — в жизни аграрных этносов. Это путь предсказуемого совмещения семьи и об-

---

[1] Лосский тоже сравнивал русских хлыстов с Братствами Свободного духа; см.: Письмо В. Лосского Н. Бердяеву — *Н. А. Бердяев. Pro et contra. Антология* (издание подготовил А. А. Ермичев). Санкт-Петербург. Русский христианский гуманитарный институт, 1994, 406.

[2] М. М. Бахтин. *Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса*. Москва: Художественная литература, 1990, 167.

[3] Там же, 356.

[4] М. М. Бахтин. Дополнения и изменения к «Рабле» (1944) — *Вопросы философии*, 1992, *1*, 136.

шины, 'структуры' и 'коммунитаса'[1]. Периодические прорывы коммунистического начала в налаженное структурное существование носят характер праздника, карнавала. Социальная структура в эти моменты переворачивается, отношения между людьми приобретают черты первобытной простоты, равенства и эмоциональной непосредственности. Хлысты со своим контрастом между конспиративной повседневностью, мало чем отличавшейся от обычной жизни, и изощренным, ни на что не похожим ритуалом радений, достигли необычайной интенсивности этого универсального чередования. Вероятно, именно так, как высокоритуализованный карнавал, имеет смысл рассматривать хлыстовские радения с их техниками работы со словом и телом, с экстатическими пророчествами и вводящими в транс кружениями. Идеи Бахтина несомненно важны для понимания хлыстовского опыта. Не были ли они рефлексией над этим опытом более, чем над каким-либо другим культурным материалом?

Бахтин не скрывал внутренней связи своих идей с Вячеславом Ивановым. Действительно, карнавал по Бахтину значит дионисийский экстаз в применении к конкретным историческим условиям: выход из обыденности, смешение с коллективом, приобщение к высшим силам, снятие оппозиций пола и статуса и, наконец, особые формы телесного опыта, в частности кружение. Сравните все это с тем, как описывал хлыстовство в *Русской мысли* в 1916 году Бердяев:

> Хлыстовство — прежде всего экстатично, оргиастично [...] дионисично [...] Хлысты [...] хотят сделать с телом что-то такое, чтобы оно не связывало, не мешало радованию духа. [...] Хлысты устраивают радения, в коллективном экстазе накатывает на них дух. [...] Внутри самого православия экстатический уклон нередко бывает неуловимым уклоном к хлыстовству[2].

Восторг Бахтина перед 'карнавалом' не уникален. Подобные чувства были характерны и для других советских интеллектуалов, в молодости читавших *Золотую ветвь* Джеймса Дж. Фрезера, *Разнообразие религиозного опыта* Уильяма Джемса и *Религиозный экстаз в русском мистическом сектантстве* Дмитрия Коновалова, — а потом упертых в скучную, бюрократическую, более всего лишенную именно экстаза и карнавальности советскую жизнь. Для наглядного примера можно вспомнить фильмы Эйзенштейна, начиная с *Потемкина* и кончая *Иваном Грозным*. Ностальгия по народному, массовому, чудотворному действию свойственна не только русской интеллигенции. Аналогичные, но более ироничные примеры легко найти в карнавальных кадрах Феллини — и в садомазохистских сценах публичных казней, с таким чувством изображенных Фуко[3].

---

[1] См.: В. Тернер. *Символ и ритуал*. Москва: Наука, 1983.

[2] Н. Бердяев. Духовное христианство и сектантство в России [1916] — в его: *Собрание сочинений*. Paris: YMCA, 1989. *3*. 457—458.

[3] Об амбивалентности нарратива в сценах публичных казней у Фуко и о значении здесь «le people», которое непереводимо на английский, но неожиданно близко к русскому «народ», см.: Suzanne Gearhart. The Taming of Michel Foucault: New Historicism, Psychoanalysis, and the Subversion of Power — *New Literary History*, 1997, *28*, 3, 457—481

В *Жизни Клима Самгина* Горького интеллигентный герой присутствует на хлыстовском ритуале. Коллективное тело радения, которое подсмотрел Самгин, всем похоже на коллективное тело карнавала, которое вычитал Бахтин. Это общая интуиция бесполого, безголового, бесформенного тела, складывающегося из индивидуальных телец и силой втягивающего в себя героя. Нарративы сходны всем, кроме одного: отношения интеллектуала к собственным импровизированным образам. У Горького амбивалентность в отношении народной культуры, одновременные страх и тяготение переданы артистически. Бахтин, никогда не видевший ни радения, ни карнавала, не задумывался о том, каково бы там было интеллектуалу вроде его самого. Подобный сюжет мы встречаем только во вдохновленных Бахтиным исследованиях того, как реагировали на карнавал поэты и врачи эпохи Просвещения[1]. На деле Горький видит своего Самгина более исторично, чем Бахтин — своего Рабле: в щелочку подглядывающим за коллективным телом народной культуры, не способным ни присоединиться, ни понять, а только описать — но и от этой непосильной задачи впадающим в состояние, близкое к белой горячке.

ЛОТМАН

Просвещение, рассуждал Юрий Лотман — это культурный миф, созданный парижскими интеллектуалами 18 века. Лотман относится к этой формуле с полной ответственностью. Если Просвещение — миф, то его надо описывать в терминах бинарных оппозиций, то есть так, как в структуралистской традиции описывали мифы и волшебные сказки. Ключевой оппозицией, в полном соответствии с той же традицией, оказывается противостояние природы и культуры (иногда Лотман даже пишет эти слова с больших букв). Архаическое средневековье противопоставляло природу и культуру. Просвещение переоткрывает природу и возвращается к ней, подчиняет ей культуру, пытается менять ее во имя неизменной, прекрасной природы. Природа блага и добра, культура лишь портит ее. Как показал Лотман, эта идея Руссо и других революционно настроенных французов была одной из основополагающих для русской литературы[2]. Как пишет Лотман о Просвещении,

> Природе приписываются все благородные потенции человека, а корень общественного зла усматривается в предрассудках. Природа — это антропологическая сущность человека, предрассудки же в основном отождествляются с традицией, реальным протеканием истории человечества. В связи с этим отношение просветителя к истории весьма настороженное. [...] Человек Просвещения обрывал корни, считал, что история кончена или близка к завершению. [...] Человек Просвещения считал истину простой и данной от природы[3].

---

[1] Напр.: Peter Stalybrass, Allon White. *The Politics and Poetics of Transgression*. London: Methuen, 1986.

[2] О ранней истории восприятия этих идей в России см.: Ю. М. Лотман. Руссо и русская культура 18-го — начала 19-го века — в его: *Избранные статьи*, *2*, 40—99.

[3] Лотман. Архаисты-просветители — в его: *Избранные статьи*, *3*, 357—358.

В своей критике Просвещения Лотман ссылался на Р. Дж. Коллингвуда, который обвинял просветителей в антиисторизме и в чем-то вроде нигилизма. Действительно, эти представления Лотмана очевидно зависят от чтения Коллингвуда.

> Просвещение [...] никогда не было выше того, от чего оно отталкивалось [...] Историография Просвещения в высшей степени апокалиптична [...] Центральным моментом истории для этих писателей был рассвет современного научного духа. До него все было суеверием и мраком [...] Рассказ о нем — история, переданная словами идиота, полными шума и ярости, но фактически ничего не обозначающими[1], —

писал британский историк, в свою очередь опираясь на литературный подтекст, *Шум и ярость* Фолкнера, или же на подтекст последнего, фразу из *Макбета*. Итак, отрицая религию, просветители воспроизводили ее структуры. Лотман подхватывал эту критическую парадигму, разворачивая ее в сильную и неожиданную импровизацию:

> Странным образом человек Просвещения напоминал христиан первых веков; он отвергал существующее как царство тьмы, проклинал историческую традицию и чаял наступления нового неба и новой земли. Зло для него воплощалось в реальной истории человечества, а добро — в утопической теории. Как и христианин первых веков, он был убежден в том, что Великое Преображение должно произойти со дня на день[2].

Слова эти написаны в 1986 году, и чувство истории в них смешивается с дыханием момента. Все описанное здесь полностью относится к марксизму, как высшей стадии Просвещения. Искреннее, хотя и менявшееся со временем отношение Лотмана к марксизму понятно и из его текстов, и из воспоминаний о нем[3]. Любимые, хорошо изученные идеи французских просветителей и немецких социалистов непротиворечиво складывались в цельное мировоззрение, качество редкое для интеллектуала конца 20 века. История, однако, в который раз бросала вызов цельному мировоззрению; и Лотман был готов менять отношение не только к марксизму, но и к самому Просвещению. Любопытную аналогию дает *Диалектика Просвещения* Адорно и Хоркхаймера[4] — книга, написанная после войны, но ставшая популярной среди левых интеллектуалов значительно позже. Подобно Лотману, авторы разбирались с собственным марксизмом на основе недавнего трагического опыта. В своей критике Просвещения они тоже не останавливались перед самыми сильными инвективами, выявляя у просветителей тоталитаризм, магизм и даже шаманизм. Типологическое сравнение между этими идеями Франкфуртской и Тартуской школ выявило бы любопытные пункты сходства между ними. Обе группы видели себя интеллектуальной элитой, выживающей в политически враждебной среде и в культурно чуждом массовом обществе;

---

[1] Р. Дж. Коллингвуд. *Идея истории. Автобиография*. Москва: Наука, 1980, 76.

[2] Лотман. Архаисты-просветители, 358—359.

[3] См.: М. Л. Гаспаров. Лотман и марксизм — *Новое литературное обозрение*, 1996, *19*, 7—13.

[4] Theodor W. Adorno, Max Horkheimer. *Dialectic of Enlightenment*. New York: The Seabury Press, 1972.

обеим пришлось, в большинстве своем, эмигрировать; лидеры обеих в зрелые годы сражались с марксистскими убеждениями молодости; и, подобно своим героям-просветителям, обе были склонны действовать, в борьбе против старого и слишком хорошо знакомого врага, его же методами.

В важной статье *Архаисты-просветители* Лотман усложнял свою схему Просвещения, накладывая на нее новое пространственное измерение. Культурные влияния, в чем бы они ни состояли, отправляются из одних пространственно определенных мест и распространяются на другие места. Это относится и к Просвещению, в 18 веке распространявшемуся из Парижа по всем европейским радиусам. Но периферия Просвещения не была пуста. Новые влияния взаимодействовали с местными традициями, которые отторгали их, сопротивлялись им и, каждая на свой лад, их ассимилировали. Так возникали новые мифы, не вполне похожие на революционные парижские, но и отличные от традиционных, какими они были до встречи с Просвещением.

> Отношения эти имели [...] характер конфликтного и напряженного диалога. [...] Процесс распространения неизменно оказывался и трансформацией [...] Транслируемая извне культура «переводится» с помощью уже имеющихся [...] культурных кодов и таким образом вписывается в рамки национальной культурной традиции. [...] Представление, согласно которому [...] идеи, перенесенные из одного культурного пространства в другое, остаются идентичными самим себе, иллюзорно[1].

Эти формулы безупречны, но чересчур общи. Подобные наблюдения появляются у всякого, кто занимается перемещением идей из одной культуры в другую. На русской почве идеи часто прорастали таким способом, что от них отреклись бы их западные отцы. Примеров много, и их список увеличивается с каждой эпохой: романтизм, социализм, ницшеанство, психоанализ, либерализм, постмодернизм... В любом случае для исследователя важно не просто показать «трансформацию» импортных идей — дело тривиальное и часто недостойное — но уяснить, какие именно силы и поля местной культуры наложили свои пошлину и печать на ввозимый товар.

Лотман, однако, рассматривает ситуацию еще более сложную. Его интересует не та или иная из идей Просвещения, а само оно в целом, что сопоставимо разве что с мировой религией. Этот риторический троп — парадоксальная аналогия между христианством и Просвещением, двумя старыми врагами, — проходит через весь текст 1986 года.

> Позволим себе одно сопоставление. Распространение христианства [...] породило своеобразное двуязычие внутри европейской христианской культуры: рядом с [...] официальной догматикой возникают народные верования, представляющие собой гибриды христианства с местными культами [...] Подобно этому культура Просвещения должна рассматриваться во всей совокупности вызванных ею отражений, вплоть до еще не поставленного вопроса о влиянии идей Просвещения на народное сознание. Анализ толстовства убеждает, что проблема сложного взаимо-

[1] Лотман. Архаисты—просветители, 360.

действия просветительских идей и русского сектантства не является исключенной[1].

Этот тон академической робости, столь несвойственный Лотману, удивляет читателя. Из спокойного текста, посвященного знакомым феноменам русской литературы начала 19 века, нас вдруг переносят в чистое поле, обозначенное только «непоставленными вопросами» и «неисключенными» ассоциациями. Кажется, Лотман больше не возвращался к русскому сектантству в его «сложном взаимодействии» с Просвещением. Тем не менее, выстроенная им здесь риторическая фигура с легкостью развертывается в теорию. Христианство в России породило официальное православие, с одной стороны, и множество параллельных обычаев, сект и верований, с другой стороны. Просвещение породило в России ее светскую культуру — литературу, науку, государственность. Рядом с этими институтами Просвещения и в контакте с ними существует другая реальность: народная культура. Ее отношения со второй, двоеверной религией остаются непроясненными; но видимо, они соседи. С одной стороны, эти культура и религия описываются как зоны контакта между европейскими нормами и почвенной фольклорно-бытовой традицией; с другой стороны, народная культура изолирует их друг от друга. Получается нечто вроде полупроводника. Ни одна из сторон проблемы не закрыта; все же в центре оказываются не взаимовлияния и вызванные ими изменения, а местное своеобразие и его собственная инерция. Об этом подпольном царстве народной культуры писал Бахтин, правда на французских примерах. Его соотношение с высокой литературой пытался исследовать молодой Шкловский.

Интерес и симпатии исследователей неизменно на стороне народа; но постепенно они отдают должное и особым нуждам официальной культуры. В основополагающих для новой филологической школы работах Лотмана и Успенского исследуется ситуация русского двоеверия, параллельного существования двух религий, двух литератур и, наконец, двух систем права внутри русской культуры. Они мало в чем пересекаются и, официально враждуя, в действительности находятся в динамическом равновесии, вынужденном мирном сосуществовании. Согласно формуле Живова, «культурное право не действует, а действующее право не имеет культурного статуса»[2]. Надо сказать, что эта отточенная формула, как и вся теория русского двоеверия, подозрительно схожа с расщепленной ситуацией 1970-х годов. В этом и заключалось советское двоемыслие: культура не действовала, но жила в подполье, самиздате, обиходе интеллигенции; а то, что действовало, не имело культурного статуса. Как это обычно бывает в исследованиях культуры, актуальная культурно-политическая ситуация проецируется на иные эпохи, и исследование прошлого оказывается описанием настоящего; но видно это только позже, из будущего.

[1] Там же. 363—364.

[2] Живов. История русского права. 84.

Надстраивая конструкцию еще на один этаж, Лотман утверждает, что литература в России очень рано заняла место высшего духовного авторитета. Поэт в России больше чем поэт; и текст — больше чем текст, и читатель — больше чем читатель.

> Традиционное место церкви как хранителя истины заняла в русской культуре второй половины 18-го века литература. [...] Здесь сказалась традиция особого отношения к *слову*, характерная для русской культуры [...] От читателя требовалось не только прочтение текста, но претворение его в поступок, систему действий[1].

Итак, Просвещение идет к природе по-разному: на Западе в мыслях, в России на деле. Система бинарных оппозиций, которая стоит за мыслью исследователя, вполне прозрачна: Россия-Запад; поступок-слово; литература-церковь; природа-культура. Первые члены этих оппозиций тяготеют друг к другу. В России литература потому занимает место церкви, что слово претворяется в дело, а культура возвращается к природе. Конечно, смысл всех рассуждений о природе, начиная с Руссо, заключен более всего в изменении самого понятия. Природа визуализируется как зеленая природа лужаек и пейзанок, скрывая за этим приятным антуражем совсем иное: природу человека. «Природа — это антропологическая сущность человека»[2], — формулирует Лотман и вновь уточняет тезис, переходя к России.

> С русской точки зрения все выглядело иначе. Уже было сказано, что усвоение идей Просвещения сопровождалось их трансформацией. Из этого вытекало естественное представление, что истинные, «правильные» идеи Просвещения воплощены в их русском варианте, французские же искажены. [...] Естественное стало отождествляться с национальным. В русском крестьянине, «мужике» увидели «человека природы», в русском языке — естественный язык, созданный самой натурой. [...] Русская культура осмыслялась как близкая к природному началу человечества[3].

Антропологическая сущность человека сужается до частных его определений, этнических и классовых. 'Природа', как главная ценность Просвещения, оказывается эвфемизмом для 'народа' и 'мужика', а затем подвергается своего рода национализации. Ценностный комплекс *истина-природа-народ* противопоставляется *лжи-культуре-интеллигенции*, как *русское — нерусскому*. Возврат к природе реализуется как хождение в народ, культурное опрощение и, наконец, почвенный национализм. Просвещение на своей периферии по Лотману, в своей диалектике по Адорно, переворачивается: идеалы гуманизма, терпимости и рациональности трансформируются в национализм и антиинтеллектуализм. Таковы, по точной формуле Лотмана, «архаисты-просветители» начала 19 века. Но таковы же и многие другие.

В известной статье 1964 года Лотман и Минц прослеживали развитие темы «человека природы» в русской литературе. Любопытно следить в

---

[1] Лотман. Архаисты-просветители, 362.

[2] Там же, 357.

[3] Там же, 364

ретроспективе, от 1986 к 1964, как менялась риторика и какой стабильной оставалась базовая интуиция. В самом деле, оба анализа стимулировались одним и тем же интуитивно понимаемым представлением о природе, народе и поэте. Представление это, в статье 1986 года развертывавшееся на примере Шишкова и его круга, в статье 1964 года иллюстрируется на материале цыганской темы. Искомое единение природы и народа прослежено в разного рода «номадах» — цыганах Пушкина, казаках Гоголя, цыганках Блока, босяках Горького. Любимые идеи любимых писателей описываются до странности одинаково. Сравните о Пушкине:

> Народ в *Цыганах* — не безликая масса, а общество людей, полных жизни [...] При таком наполнении самого понятия «народ» цыгане становятся не этнографической экзотикой, а наиболее полным выражением самой сущности народа. [...] Существенно [...] отношение героя к народу, понимание природы человека и природы народа.

О Гоголе:

> Само понимание «цыганской» темы было связано с возникновением интереса к народу [...] Подлинный народ в своих высших потенциях — «племя поющее и пляшущее». [...] По сути дела и казаки в «Тарасе Бульбе» — номады.

О Горьком:

> демократическая традиция, вплоть до молодого Горького, связывала положительные образы цыган с патриархальным идеалом.

И о Блоке:

> Одним из центральных представлений русского демократизма XIX в., воспринятых А. Блоком [...], было представление о «прекрасном человеке», от природы могучем и достойном счастья [...] Эти настроения впервые особенно ярко отразились в статьях 1906 г. [...] где последовательно проводится мысль о первобытной, патриархальной жизни народа как о единственно настоящей, подлинной ценности. Жизнь эта неотделима от природы[1].

Почему именно цыгане воплощают в себе добродетели Просвещения? Жизнь цыган, как она виделась русским литераторам, была дикой и необузданной или же артистичной и продажной — и в любом случае менее всего естественной и гармоничной. Вслед за Пушкиным, поэты показывали в цыганах возможность *другой* жизни, конструировали экзотический идеал, вся суть которого в полной отделенности от читателя; вместо цыган можно было писать о чеченцах, скифах или шаманах. Когда Блок писал, а Лотман и Минц цитировали: «Где-то в тайгах и болотах живут настоящие люди, с человеческим удивлением на лицах, не дикари и не любопытные этнографы, а самые настоящие люди. Верно, это — самые лучшие люди»[2], — речь

[1] Ю. М. Лотман, З. Г. Минц. Человек природы в русской литературе XIX века и «цыганская тема» у Блока — в кн.: Лотман. *Избранные статьи, 3*, 253—255, 256, 273, 274—277.

[2] Блок. *Собрание сочинений, 5*, 94.

шла, конечно же, не о цыганах. На деле, Блок пересказывал историю любовного свидания своего приятеля, ссыльного социалиста, с сибирской шаманкой. Лотман и Минц чувствуют проблему, но справляются известными уже средствами:

> цыганское в поэзии Блока не противостоит русскому национальному характеру, а сливается с ним. [...] Цыганская тема для Блока 1906—1908 гг. связывается с интересом именно к «естественной» жизни патриархального народа [...] Фаина — русская раскольница — одновременно и «цыганка» [...] Так идеал, уходящий корнями в [...] патриархальную древность, оказывается связанным с будущим России[1].

Действительно, идеал должен уходить корнями в прекрасное прошлое и питать мечты о светлом будущем; но в то же время, идеал архаиста-просветителя должен быть национальным. Он должен показать возможность *другой* жизни среди *своего* народа; предпочтительнее же всего полагать, что часть народа *уже* живет другой и подлинной жизнью. Вот почему Фаина как раскольница гораздо содержательнее, чем Фаина как цыганка. Как миф и метафора, цыгане для Блока были недостаточны именно потому, что они не русские. Как раз в статьях 1906—1908 гг. и в *Песне судьбы* Блок увлеченно работает с важнейшим для него источником надежд и тропов — с русскими сектантами. «Русская литература 18-го и 19-го века ощупью тянется по темному стволу сектантских чаяний», — формулировал Блок[2]. И правда, сектантская тема укоренена в литературе русского народничества куда глубже, чем цыганская. Уже деды Блока и Белого удовлетворяли свою потребность в «настоящих людях», читая и мечтая о народных сектах. Верно и остро описав феноменологию блоковского чувства, Лотман и Минц не узнали того символа, на котором остановился поэт. Пользуясь своим правом читателя, они подменили мифологизированных сектантов Блока его же мифологизированными цыганами. Такая репрессия темы не уникальна; она кажется более странной в свете того интереса, который Лотман проявлял к социальному христианству в других исследованиях[3]. Чтение Лотмана и Минц вытесняло национализм Блока, подменяя его просветительскими идеями, поэту скорее враждебными. Литературные цыгане вненациональны; космополитами кажутся и их любители. Акцент на цыганской теме редуцировал идеи Блока к анархизму пушкинского Алеко. На деле этот страстный искатель подлинности, крушивший гуманизм, поддержавший насилие, веривший в революцию как торжество национального духа, был близок скорее к европейскому фашизму.

---

[1] Лотман, Минц. Человек природы, 276—277. В более поздней работе З. Г. Минц со ссылкой на *Песню судьбы* утверждала, что Блок, «в отличие от [...] большинства символистов, постепенно сосредоточился не на сектантстве, а на старообрядчестве». Она видела в этом влияние Ремизова, но аргументация осталась неразвернутой (З. Г. Минц. Вступительная статья к: Переписка с А. М. Ремизовым — *Литературное наследство, 92*, кн.2, 64). Развитие идей Блока, противоречивые тексты Ремизова на сектантские темы, совместные поездки Блока и Ремизова к сектантам рассматриваются ниже, в частях 4 и 8.

[2] Блок. *Собрание сочинений, 5*, 94.

[3] См. в частности фрагмент об Александре Иванове в: Лотман. Истоки «толстовского» направления в русской литературе 1830-х годов — в его: *Избранные статьи, 3*, 79 и далее.

Люди Серебряного века осознавали себя прямыми продолжателями века Золотого, пропуская затерявшееся между ними столетие. Тем важнее историку видеть революционные различия между этими эпохами. Их конструкции так же различались между собой, как славянские фантазии храма Спаса на крови, на месте нового жертвоприношения, отличались от классического Петербурга, великого памятника Просвещению; или как храм Христа Спасителя в Москве, жертва победивших большевиков, отличался от его эйкуменического проекта 1820-х годов, жертвы зарождавшегося национализма.

ЛЮКРИМАКС

В критической теории конца 20 века получило хождение понятие *симулякр*; так обозначается все неподлинное, иллюзорное и отвратительное, а особенно то, что не нравится в современной массовой культуре[1]. Кажется, что Лотман вместе с некоторыми из своих героев, архаистов-просветителей от Шишкова до Блока, согласился бы с пафосом Бодрийяра. Я бы предложил, в порядке аналогии или, точнее, анаграммы, новое слово: *люкримакс*. Я обозначаю этим неутолимую тягу человека элитарной культуры ко всему настоящему, подлинному и первоначальному, а также отрицание им собственной культуры как неподлинной и ненастоящей.

Люкримакс есть утверждение подлинности другого и отрицание подлинности самого себя. Люкримакс порождается ситуациями двоеверия, двоемыслия и двухкультурности, каково бы ни было их происхождение. Люкримакс связан с хилиазмом логически и исторически. Те, кто объявили кажимостью современную им культуру, верят в конец истории и пост-историю, новые версии Последних дней. Именовать симулякром все, что не нравится в своей культуре, — тоже люкримакс.

Идеал народной жизни по Овсянико-Куликовскому, обретенный среди всебрачных коммунистов. Дух святого Востока, вставленный Жирмунским посреди его профессиональных анализов. Лучшие и настоящие люди, которые, по мнению Блока, живут в лесах и болотах. Карнавал, найденный Бахтиным в чужих текстах и осуществлявший собственную мечту. Канонизация народных жанров, которая воплощала в себе литературную эволюцию для Шкловского. Цыгане, олицетворявшие мечту русских писателей, и доверие Лотмана к этой мечте.

Есть историческая ирония в том, что романтическое стремление к первичности опыта оборачивается умножением неверных копий. Выдумки, касающиеся иных миров или экзотической изнанки собственного мира, принимаются за безусловную и единственную подлинность. Люкримакс непременно ведет к размножению симулякров. Но этот же комплекс чувств питает высокое искусство, которое одно способно создать подлинность, не нуждающуюся во внешнем подтверждении.

[1] J. Baudrillard. *Simulations*. New York: Semiotext, 1983

Часть 2

ФИЛОСОФИЯ

Классическое описание скопцов заканчивалось такими словами: «конечно, ни одно человеческое верование не представляет своим последователям столь обольстительных надежд, столь полного торжества в будущем»[1]. Автор, сам знаменитый писатель, не подозревал, что столь же высокие обещания скоро будут даны коллегами, чьи тексты с безусловностью войдут в канон русской мысли.

СОЛОВЬЕВ

Блок отмечал неожиданное сходство между Владимиром Соловьевым и Михаилом Бакуниным[2]. Поэт имел в виду крайний радикализм обоих, каждого в своей сфере. Бакунин открыл для России возможность соединить революцию с национализмом; Соловьев указал на связь между революцией и полом. Открытие было сделано в знаменитой статье *Смысл любви*. Истинная любовь еще никогда не была осуществлена; да и человека как такового еще нет. «Истинный человек в полноте своей идеальной личности, очевидно, не может быть только мужчиной или только женщиной, а должен быть высшим единством обоих»[3]. Половой акт не имеет к этой задаче отношения. Разделение полов вместе с самим актом есть подлинное начало смерти. «Пребывать в половой раздельности — значит пребывать на пути смерти»[4]. Победа над смертью есть преодоление пола, и в этом состоит «смысл любви». В смущенном воображении читателя возникают тела, которые навечно сольются по двое и вот тогда станут подобны ангелам, которые не посягают.

СМЫСЛ ЛЮБВИ

Соловьев объявляет противоестественной и недостойной человека даже половую жизнь в браке, если она регулируется лишь моральны-

[1] П. Мельников (Печерский). Белые голуби — *Русский вестник*, 1869, *5*, 294.

[2] Блок. *Собрание сочинений*, *5*, 34.

[3] Соловьев. Смысл любви, 513.

[4] В. С. Соловьев. Смысл любви — *Сочинения в 2 томах*. Москва: Мысль, 1988, *2*, 521.

ми и гражданскими, а не мистическими целями[1]. Любовь требует перерождения человека. Поскольку в одиночку спастись невозможно, *любовь к человеку означает слияние с человечеством. Истинная любовь* торжествует над полом, над смертью и над личностью. *Смысл любви* Соловьева страстно утверждал близкую реальность такого перерождения, которое будет создано если не апокалиптическим чудом, то сознательными и коллективными усилиями человечества. Рассказывая об этой работе Соловьева, православный историк не удерживался от эмоций: «жуткий оккультный проект», «жуткие просветы в мистический опыт»[2]. Зато на читателей 1900-х годов, на поколение младших символистов и последних народников, *Смысл любви* имел необыкновенное влияние. В своей интеллектуальной генеалогии Андрей Белый выделял именно *Смысл любви*, причем не как философию, а как способ жизни — «соловьевство как жизненный путь»[3].

В отличие от Федорова, Соловьев не придавал научно-техническому прогрессу решающей роли в деле воскрешения. Его проект имел гуманитарный характер и потому оказался более жизненным. Соловьев сочетал религиозную надежду на Промысел Божий, который человек не в силах собою заместить — иное является ересью, — с разработкой мистических и эротических условий тотального преображения жизни, готовить которые назначено человеку. Религиозная толерантность Соловьева и его андрогинный идеал кажутся далекими от практик, в которых воплотилась русская революция. Но Соловьеву удалось поставить знак вопроса над самой природой человека и этим дестабилизировать основы человеческого бытия, которые скоро подверглись переделке другим путем, революционным. До Соловьева нечто подобное удалось сделать Ницше. Последний подчеркивал богоборческий характер своего труда, который естественно оказывался внеконфессионален; Соловьев же работал изнутри русской религиозности. Его стремление расширить рамки православия приводило его к критике церкви, но он подчеркивал свою принадлежность к национальной религии. В *Трех разговорах* именно православный иерарх берет на себя лидерство в приведении мира к его Концу.

Опора на отечественный мистицизм, ортодоксальный или еретический, имела приоритетное значение для Соловьева. Он был свидетелем и участником пиковых моментов народнического движения; и он передал его ценности новому веку. Видный деятель партии социалистов-революционеров, учившийся вместе с будущими ее лидерами, вспоминал, что Соловьева прочел до того, как взялся за Михайловского и Лаврова[4]. Но дальнейшие рассуждения не должны пре-

[1] Там же. 527.

[2] Прот. Г. Флоровский. *Пути русского богословия*. Париж, 1937, 466; обзор реплик на *Смысл любви* см.: Olga Matich. Androgyny and the Russian Religious Renaissance — *Western Philosophical Systems in Russian Literature*. Los Angeles: University of Southern California Press, 1983, 165–175.

[3] А. Белый. Воспоминания об Александре Александровиче Блоке — *Записки мечтателей*, 1922, 6; цит. по изданию Bradda Books: Letchworth, 1964, 88.

[4] М. Вишняк. *Дань прошлому*. Нью-Йорк: изд-во имени Чехова, 1954, 46

уменьшить связей Соловьева с европейскими мистическими традициями — гностическими, барочными и, наконец, современными ему католическими. Большие свершения, религиозные или художественные, никогда не имеют эксклюзивного источника. Наоборот, сама их возможность обеспечивается многообразием противоречивых связей с культурным опытом.

Федоров, профессиональный библиотекарь, сумел не оставить в архивах следов собственной интеллектуальной истории. Зато мы можем обоснованно утверждать, что для Соловьева, европейски образованного философа и теолога, важны были культурные модели, предоставлявшиеся русскими сектами. В 1873 году Соловьев писал кузине, в которую был влюблен: «Истина, мною сознанная, рано или поздно будет сознана и другими, сознана всеми, и тогда своею внутреннею силой преобразит она весь этот мир лжи»[1]. Юный Соловьев верит, что желанные «новое небо и новая земля» появятся в итоге единоличного постижения истины им самим; и тогда, как ночной призрак, исчезнет знакомая «бездна тьмы, грязи и крови». Во всем этом он «так же уверен, как в своем существовании»[2]; любопытно это совмещение картезианского рационализма с апокалиптическим мистицизмом и со своеобразным эго-логоцентризмом. 15-летняя Катя, с первого раза не поняв, переспрашивает его, в чем же состоит цель его занятий. 19-летний Владимир отвечает с увлечением:

> Сознательное убеждение в том, что настоящее состояние человечества не таково, каким быть должно, значит для меня, что оно должно быть изменено, преобразовано [...] Всякое преобразование должно делаться изнутри — из ума и сердца человеческого[3].

Сама по себе такая задача этического развития мало чем отличается от общих идей Просвещения. По хорошо известным причинам, однако, этические изменения — даже индивида, тем более человечества — происходят трудно, медленно и редко начинаются «изнутри». Но Соловьев знает особенный, никому не известный источник близкого «преобразования», а точнее сказать, преображения: «А начнется оттуда, откуда никто не ожидает». Надежда связана с сектами:

> ты мне писала о секте штундистов (я был очень обрадован, что ты обратила на это внимание): она не одна, такое же движение показывается и в других местах, например, в Калужской губернии секта духовных христиан под названием «воздыхающих» и т. п. Скоро покажет мужик свою настоящую силу... Приближаются славные и тяжелые времена, и хорошо тому, кто может ждать их с надеждой, а не со страхом[4].

Итак, строительство желанного мира начинается в сектах: штундистов (так называли русских протестантов), духовных христиан (под этим названием чаще всего имелись в виду хлысты). Старообрядче-

[1] В. С. Соловьев. *Письма*. Под ред. Э. Л. Радлова. Петербург, 1911, *3*, 85.
[2] Там же.
[3] Там же, 88.
[4] Там же.

ство было слишком консервативно, хотя всю жизнь интересовало философа[1]. Далекий от национализма, популизм Соловьева с интересом относился и к заграничным и даже заокеанским опытам, выбирая среди них самые радикальные. Соловьев интересовался американскими сектами и коммунами, которые были близки русским хлыстам, как шейкеры, или же еще более радикальны, как библейские коммунисты. И. И. Янжул так вспоминал свои встречи в Лондоне в 1875 с молодым Соловьевым:

> Он с удовольствием [...] читал социалистов и других фантазеров по экономической области, но всегда старался придать всем их построениям религиозную подкладку. Мы не раз [...], например читая отца Ноэса и книгу Нордгофа об Американских коммунах и общинах, до некоторой степени сходились с Владимиром Сергеевичем и различались только толкованием. Он признавал будущее лишь за религиозными общинами Америки, в роде «шекеров». «Онеида» его сильно интересовала, но например «Новую Гармонию» он решительно отрицал, тогда как я за нее стоял[2].

«Отец Ноэс» был лидером Онеиды, общины «всебрачных» библейских коммунистов; Новой Гармонией называлась американская община Роберта Оуэна. Соловьев не ограничился доступной книгой Диксона *Новая Америка*, которую чуть позже с восторгом пересказывал Овсянико-Куликовский[3], а углубился в первоисточники[4]. Интерес к религиозным общинам Америки остался с этим поколением[5]. Люди нового века воспринимали проекты преображения пола уже через Соловьева, и надеялись в их осуществлении только на русские реалии. Но идеи закладываются рано и созревают всю жизнь. *Смысл любви* Соловьева, сочиненный почти через двадцать лет после этих лондонских разговоров, продолжал его юношеское увлечение мистико-эротической утопией Нойеза, а не социально-экономической утопией Оуэна.

НАРОДНАЯ ВЕРА

Как известно, профессорская карьера Соловьева была разрушена в связи с цареубийством 1 марта 1881 года. В день, когда суд должен

---

[1] О взглядах Соловьева на старообрядчество см.: Ronald Vroon. The Old Belief and Sectarianism as Cultural Models in the Silver Age — *Christianity and the Eastern Slavs*. Ed. by Robert P. Hughes and Irina Paperno. Berkeley: University of California Press, *2*, 1994, 175 и далее.

[2] И. И. Янжул. О пережитом и виденном — *Русская старина*, 1910, *3*, 479.

[3] Д. Н. Овсянико-Куликовский. Культурные пионеры — *Слово*, 1880, *12*; подробнее выше, *Введение филологическое*.

[4] Соловьев с Янжулом читали *Историю американских социализмов* Нойеза, вышедшую в 1870 (современное издание доступно под измененным названием: John Hamphrey Noyes. *Strange Cults and Utopias of 19-th Century America*. New York: Dover, 1966), и справочник по американским коммунам, включающий шейкеров, библейских коммунистов и оуэнитов, а также русских 'спиритуалистов': Charles Nordhoff. *The Communistic Societies of the United States*. New York: Harper, 1875.

[5] В свете этих ранних надежд становится более понятна близость Соловьева традициям русского народничества; о его особенном уважении к Чернышевскому см.: А. Лосев. Владимир Соловьев. От социально-исторического утопизма к апокалиптике. Публикация А. А. Тахо-Годи — *Контекст-92*. Москва: Наука, 1993, 164—165. Об увлечении Чернышевского и его круга американскими коммунами см: А. Эткинд. The American Connection, или Что делал Рахметов, пока не стал Шатовым — *Знамя*, 1997, *1*

был вынести приговор преступникам, Соловьев на публичной лекции призвал к помилованию. За эту лекцию он был вызван к градоначальнику и отстранен от преподавания; вскоре ему пришлось уехать из столицы. Лекция под названием *Критика современного просвещения и кризис мирового процесса* известна по записи, которую дважды опубликовал в журнале *Былое* историк, пушкинист и архивист Павел Щеголев[1]. Судя по этой записи, шокирующее содержание этой лекции отнюдь не сводилось к требованию помилования цареубийц.

Со всей возможной резкостью Соловьев противопоставляет две реальности — «личное просвещение» и «народную веру». Его собственный выбор, как можно догадаться, за последней. «Личное просвещение, крайнее выражение которого есть наше время, приходит к противоречию между безусловными требованиями личности и невозможностью их осуществить. То, чего требует просвещение, находится в народной вере»[2]. Итак, Соловьев признает требования времени, и среди них — требования личности; но то, чего требуют они, даст не Просвещение, а народная вера. Ключевая оппозиция разворачивается в нескольких измерениях. «Личное просвещение требует безусловной правды, но [...] правде не верит. [...] Народ же верит в нее, он верит, что правда [...] собственною нравственною силою может победить неправду». Для такого отношения к правде, продолжает Соловьев, «нужно, чтобы правда существовала сама по себе. Эта правда сама по себе, сущая правда — есть Бог». Но и в понимании Бога просвещение и народная вера противоположны друг другу. «Личное просвещение отвергло Бога и хорошо сделало, ибо этот Бог, которого оно отвергло, и есть Бог, в которого народ верит». Роль высшего авторитета в вопросе о Боге отводится народу; упоминаний церкви в тексте вообще нет. Бог народной веры «не есть ни внешний Бог мистицизма, ни отвлеченный Бог метафизики, а живой Бог». Этот живой Бог предпочитается другим версиям христианства.

> Личное просвещение отвергло Христа, но опять-таки этот Христос [...] не есть Христос народной веры. Просвещение отвергло догматизм Христа, который представляет какую-то случайность — Бога, сошедшего с

[1] П. Щ(еголев). Событие 1-го марта и Владимир Сергеевич Соловьев — *Былое*, 1906, март; здесь на 49—52 публикуется «содержание этой ненаписанной лекции, записанное одной из внимательных слушательниц и проверенное нами по другой современной записи и по рассказам слушателей». Через 12 лет Щеголев перепечатал ключевые моменты этой записи вместе с документами полицейского характера, связанными с лекцией Соловьева: П. Щ(еголев). Событие 1 марта и Владимир Соловьев — *Былое*, 1918, апрель-май. Небезупречная репутация Щеголева оставляет возможность считать опубликованную им запись фальсификацией; мне такая возможность в данном случае кажется маловероятной. При всем интересе этого документа он не имеет политических импликаций, какие имели подделанные Щеголевым вместе с Алексеем Толстым дневники Анны Вырубовой. Факт двух публикаций этого документа говорит о значении, которое придавал ему Щеголев, и о его готовности отвечать на критику в двух разных для него контекстах. Содержание публикации соответствует тому, что мы знаем по независимому источнику мемуарного характера: «Во второй половине (лекции) Соловьев осветил религиозные миросозерцания русского народа, в основе которых лежит бесконечное милосердие» — И. И. Попов. Минувшее и пережитое. Воспоминания — цит. по републикации в: *Книга о Владимире Соловьеве*. Составление Б. Аверина, Д. Базановой. Москва: Советский писатель, 1991, 191.

[2] Здесь и далее лекция Соловьева цитируется по публикации 1906 года.

> небес в определенный момент жизни и потом вознесшегося. Но народ верит не в такого Христа. Для народа Христос не есть личность в условиях определенного времени и места, а личность живая, безусловная, универсальный принцип. Народ верит в живого Христа, верит, что начало, которое действовало в историческом Христе, может проявить свое действие во всех людях после Христа. Эта вера народная в Христа не может уничтожиться просвещением.

Конечно, этот особенный Христос народной веры — тот же, который ходит по бедным селениям в стихотворении Тютчева; тот же, о котором говорит Шатов в *Бесах*; и о котором Достоевский от своего лица писал как о сущности русского народа, «ведущего все от Христа [...] и не могущего и представить себя без Христа»[1]. Герой *Атеизма*, ненаписанного романа Достоевского, перебрал около десятка вер и религий, пока не обрел «русскую землю, русского Христа и русского Бога» от хлыстов и, возможно, в борьбе с ними[2].

Соловьев, профессиональный философ и увлекающийся теолог, говорит о русском Христе больше и яснее других. Такой Христос не явился когда-то однажды, а является одновременно живым и вечным. Такого Христа знает «народ», множество раз упомянутый, но ни разу ничем не определенный. Хотя мистический национализм Соловьеву был свойственен меньше, чем многим его современникам и последователям, вполне очевидно, что «народ» является именно русским, а иностранец русского Христа, пользуясь формулой Тютчева, «не поймет и не заметит». Этот национальный или, точнее, национализированный Христос имеет мало общего с каноническим православием, согласно которому Христос был распят и вознесся, а вновь явится на землю только в Конце Света. Такого живого, вечного, множество раз перевоплощающегося Христа знает хлыстовство вместе с близкими ему сектами; именно их имеет в виду Соловьев под своей «народной верой». Народные секты, а не православную религию, Соловьев противопоставляет просвещению. По-видимому, хлыстовский подтекст этих рассуждений был ясен Победоносцеву, который сыграл главную роль в последовавшем скандале; и можно предполагать, что подозрения в сектантстве имели здесь, наряду с подозрениями в сочувствии преступникам, свое значение. Соловьев в своей лекции шел, однако, еще дальше.

> Народная вера [...] верит, что природа человеческая и внешний мир имеют единую душу, и что эта душа стремится воплотить Божественное начало, стремится родить в себе Божество: народ верит в Богородицу. Конечно, эта Богородица, в которую верит народ, не есть та, которую, начиная с протестантства, отвергало личное просвещение.

За всем этим стоит серьезное знание русского сектантства, непредвзятое и бесстрашное его осмысление в терминах высокой культуры. Народное понимание Богородицы связывается с 'душой мира', как эту идею понимали гностики и барочные мистики; но для нашего

---

[1] Достоевский. *Полное собрание сочинений, 23*, 103.

[2] Там же, *28*, кн.2, 329.

автора важнее не астральные высоты, а живое, вновь и вновь рождающее существо Богородицы. Соловьев по-профессорски подытоживал сущность народной веры в трех пунктах.

> Народ верит: 1) в вечную сущую правду живого Бога, 2) в безусловное человеческое начало в Боге — в личность Христа и 3) в присутствие Божественного начала, как вечного стремления во всей природе — в Богородице.

Вывод звучал еще более резко и неожиданно, чем все предшествующее, и готовил слушателя к финальному призыву «Не убий», обращенному к царю как христианину и «вождю христианского народа».

> Пока идеал Божественной абсолютной правды еще не осуществился, пока все люди не стали Христами и все женщины Богородицами, народ [...] живет в государстве. Но он никогда не признавал и никогда не признает этой внешней среды, как нечто самостоятельное.

ШМИДТ

Бурная интеллектуальная эволюция Соловьева не мешала ему оставаться верным первой, юношеской еще интуиции-мечте; а продолжавшаяся история русского сектантства помогла ему в конце жизни встретить именно то, на что он надеялся в юности. То, что суждено было ему, дается немногим: воплощение мистического идеала в реальной жизни. История этого вочеловечения сыграла свою роль в мистической эволюции младших символистов, бывших ее изумленными свидетелями; и история эта является ощутимым следом связи между мистико-философским учением Соловьева и русским сектантством. Анна Шмидт, журналистка и глава мелкой сектантской общины в Нижнем Новгороде, стала известна тем, что считала Владимира Соловьева Христом, «вторично воплотившимся на земле в 1853 году человеческим естеством [...] и скоро грядущего судить живых и мертвых. Его же царствию не будет конца»[1]. Она написала *Третий Завет*, тот самый, о котором пророчил Иоахим Флорский. Себя Шмидт объявляла Софией и верила, что стихи Соловьева, обращенные к «вечной подруге», адресованы лично ей.

Нижегородский цензор Эмилий Метнер именовал Шмидт «антихристом в юбке»[2]. По воспоминаниям Сергея Соловьева, «она производила впечатление доброй, глубоко несчастной и помешанной женщины»[3]; Соловьев писал эти строки, будучи уже католическим епископом. Воспоминания Андрея Белого полны иронии, но кажутся более проницательными. Он удивлялся в Шмидт необычной комбинации самой отвлеченной мистики с практичностью репортерши: «это сочетание "газетчицы" с проповедуемым ею бредом производило впечатление бреда в квадрате»[4]. В *Петербурге*, особенно в рукописных его

---

[1] *Из рукописей Анны Николаевны Шмидт*. Москва, 1916, 267.

[2] *Литературное наследство, 92*, кн.3, 214.

[3] С. Соловьев. *Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьева*. Брюссель, 1977, 400.

[4] А. Белый. *Начало века*. Москва: Художественная литература, 1990, 143; в ранней версии своих *Воспоминаний о Блоке* (*Эпопея*, 1922, *1—4*) Белый рассказывал о Шмидт с большим уважением.

вариантах, Андрей Белый ссылался на «нижегородскую сектантку» как на профетический источник, заслуживающий доверия[1]. Сергей Булгаков, опубликовавший *Третий Завет* Шмидт с сочувствующим предисловием, впоследствии продолжал характеризовать ее книгу как «грандиозное явление мистической литературы [...], в котором дан, может быть, ключ к важнейшим событиям мировой истории»[2]. Бердяев называл Шмидт гениальной и отталкивающей[3].

За самые человечные подробности об этой женщине мы неожиданно обязаны Максиму Горькому. В специально посвященном ей очерке, написанном в 1924, Горький вспоминает о том, как работал вместе с Шмидт в нижегородской газете. «Убогость внешнего вида Анны Шмидт безнадежно подчеркивалась убожеством ее суждений о политике»[4]. В редакции к ней относились как к «блаженной» и доброжелательно подсмеивались над ее стародевскими привычками. Самому Горькому она казалась «кротким, благовоспитанным человеком», «маленькой, мягкой, тихой» старушкой. При этом она была, по его же свидетельству, энергичной журналисткой, жившей на построчную оплату городской хроники. Горький был «сокрушительно изумлен», когда уважаемый им священник отозвался о Шмидт как об «искусном ловце человеков» и организаторе «религиозного кружка, способного развиться в секту». Тогда Горький, сам ловец человеков, разыскал членов этого кружка. Ему сообщили «как великую тайну, что Христос — жив, живет в Москве, на Арбате». Горький уже знал, что речь идет о Соловьеве. При встрече Шмидт рассказала ему, что сама она является воплощением Марии Магдалины, которая в свою очередь была воплощением Софии, Вечной Премудрости. Горький разговаривал со старушкой, «похожей на самку воробья», и не переставал потешаться; но сумел ощутить и то, что, может быть, чуть позже почувствовал сам Владимир Соловьев.

> Предо мною сидел незнакомый мне человек, он говорил очень складно, [...] голос его звучал учительно и властно, синие зрачки глаз расширились и сияли так же ново для меня, как новы были многие мысли и слова. Постепенно все будничное и смешное в этом человеке исчезло, стало невидимо, и я хорошо помню радостное и гордое удивление, с которым наблюдал, как из-за внешней серенькой оболочки [...] уверенно и твердо звучат древние слова искателей совершенной мудрости[5].

Как ни увлекательны все эти жизненные детали для писателя, в историческом плане интересны только два момента: степень серьезности, с которой было воспринято появление Шмидт ее мистически настроенными современниками, начиная с самого Соловьева и кончая

---

[1] См.: Р. Иванов-Разумник. *Вершины. Александр Блок. Андрей Белый*. Петроград: Колос, 1923, 146.

[2] С. Булгаков. *На пиру богов (Pro и contra)* — в его: *Христианский социализм*. Новосибирск: Наука, 1991, 283.

[3] Н. Бердяев. Мутные лики — *София. Проблемы духовной жизни и религиозной философии*, Берлин: Обелиск, 1923, *1*, 156.

[4] Горький. А. Н. Шмит — *Полное собрание сочинений*, *17*, 46.

[5] Там же, 52.

лидерами русской философии следующего, 20 века; и реальный источник ее таинственных прозрений. По свидетельству Сергея Соловьева, «интересно в писаниях Анны Николаевны только то, что она создала все это сама, не читая ни гностиков, ни каббалы, ни даже [Владимира] Соловьева, с которым ознакомилась позднее»[1]. Последнее освещает фигуру Шмидт новым светом: если действительно она ознакомилась с учением любимого философа после того, как написала свой *Третий Завет*, сходство их идей могло ошеломить Соловьева. Кроме гипотезы об Откровении, непосредственно полученном Шмидт, есть только одно объяснение ее открытий. Они суть репортерская запись мистического опыта русского сектантства. То, к чему Владимир Соловьев приходил под смешанным влиянием европейской и русской мистических традиций, нижегородская сектантка восприняла из местных народных учений. Взаимный их интерес друг к другу и драма их короткого знакомства — шарж на большую и трагическую историю взаимного влечения высокой русской культуры и народного сектантства.

Незадолго до своей кончины Соловьев встретился с Шмидт. Мы знаем об этом эпизоде из нескольких опубликованных писем Соловьева к ней, очень сдержанных; а также из куда более тревожных сведений, которые исходят из семьи философа. Сергей Соловьев, его племянник и автор его лучшей биографии, полагал, что этот эпизод «вероятно, внес некоторую смуту во внутреннюю жизнь Соловьева в последний год» его жизни[2]. Михаил Соловьев, брат философа, относился к Шмидт «с отвращением и ужасом», боясь «рождения какой-нибудь мистической секты из недр философии своего брата под влиянием бреда Шмидт». С тем же тяжелым чувством он рассказывал, как Шмидт называла его в 1901 году «братом Господним»[3]. Михаил Соловьев сам сжег последние записи Владимира. Он был историком с безупречной репутацией, что делает этот акт особенно зловещим. В двойном пересказе до нас дошли его слова, согласно которым «Вл. Соловьев вернулся после свидания со Шмидт "глубоко потрясенным" и в чем-то убежденным»[4]. По словам Эллиса, знавшего эту семью, последняя пора жизни Владимира Соловьева «была сплошным ужасом». Эллис понимал произошедшее глубже других, видя в финале Соловьева не причуды личной судьбы, а следствие апокалиптической веры как таковой:

> чувство близости мирового конца [...] свидетельствует лишь о совершенной незрелости [...] Для эсхатолога это ненаступление конца оказывается еще большим ужасом, чем самый конец [...] тогда-то и развивается та беспредельная, нечеловеческая тоска, [...] от которой нет и не может быть спасения ни в чем. На наших глазах эта тоска самоотрицания унесла Вл. Соловьева[5].

---

[1] Соловьев. *Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьева*, 401.

[2] Там же, 398.

[3] Н. Валентинов. *Два года с символистами*. Под ред. Г. П. Струве. Stanford: The Hoover Institution, 1969, 169.

[4] Там же; Валентинов пересказывает рассказ Эллиса, которому рассказывал об уничтожении документов сам М. С. Соловьев.

[5] Эллис. *Русские символисты*. Москва: Мусагет, 1910, 256.

После смерти своего героя Шмидт начинает атаковать его последователей. Она рано и самостоятельно оценила поэзию Блока и начала ее пропагандировать, что говорит о ее поэтической интуиции более, чем о мистической. Так, Георгий Чулков впервые услышал имя Блока от Шмидт, «особы примечательной и загадочной»[1]. «Несовершенный двойник Софии живет в каждом поколении лишь в одном экземпляре — эту истину я утверждаю неколебимо», — представлялась она Блоку, настаивая на встрече[2]. Этими словами она вступала в конкуренцию с женой поэта, в которой тоже видели живое воплощение соловьевской Софии. Блок принял ее в Шахматово и отнесся сочувственно: «впечатление оставила смутное, во всяком случае, хорошее — крайней искренности и ясности ума, лишенного всякой "инфернальности"», — писал он Белому. В письме Е. Иванову Блок подчеркивал, что сам он влиянию Шмидт не поддался: «Шмидт [...], допускаю, все, о чем говорит, — знает. Но я не хочу знать этого». Все же и год спустя после встречи со Шмидт Блок, составляя шуточную программу журнала *Новый путь*, включил туда, между стихами Гиппиус и лекцией Вяч. Иванова, такой пункт: «А. Шмидт. Несколько слов о моей канонизации»[3]. И действительно, *Новый путь* печатал отрывки из *Третьего Завета* Шмидт.

Ключевой и, кажется, неразрешенной проблемой Соловьева была метафоричность его дискурса, естественная в поэзии, но смушавшая в философском учении. Уподобление Души мира женщине было принципиально важно; Софию, Божественную премудрость, не могли заменить ни бесполая сущность, ни мужчина, ни андрогин. Божественная реальность имела пол, но не секс. Но, когда в область сверхчеловеческую переносились земные отношения между полами, возникала, говоря словами Соловьева, «сатанинская мерзость». Идеальные чувства к Софии могли пониматься слишком буквально. Ранний Соловьев, как мы видели, открывал такой путь своим призывом обращения в «народную веру». Логикой своих идей он открывал более чем вольное понимание Божества, а у критиков вызывал подозрение в собственной нечистоте. Андрей Белый вспоминал, что даже при жизни учителя тесный кружок соловьевцев воспринимал Софию самым упрощенным образом: «Она или Душа человечества отображалась нами образно женщиной, религиозно осмысливающей любовь»[4]. Это дало потом основания видеть ее, более или менее образно, в живой женщине, которая могла оказаться женой друга, что рождало новые и уже вполне земные проблемы. Жутковатая параллель между А. Н. Шмидт и Л. Д. Менделеевой-Блок звучит в разных свидетельствах о супружеской жизни поэта. Сам Блок сравнивал их между собой: «Она хочет играть в Петербурге ту же роль, что Люба в Москве»[5],— писал он о Шмидт; Белого, цитировавшего эту фразу, она шокировала[1]. Науч-

[1] Г. Чулков. Александр Блок и его время — *Письма Александра Блока*. Ленинград: Колос, 1925, 91.
[2] *Литературное наследство*, *92*, 1, 375.
[3] Блок. *Собрание сочинений*, *8*, 162, 165; *7*, 441.
[4] А. Белый. *Воспоминания о А. А. Блоке*. München: Fink, 1989, 18.
[5] *Письма Александра Блока к родным*. Ленинград: Academia, 1927, *1*, 121.

ное обоснование этой параллели пытался дать даже далекий от личных чувств Павел Флоренский, готовивший в 1905 году «математико-психологическую» работу о Софии с разделом о «лицах под специальным покровительством С[офии]»; к таковым Флоренский относил двух «Дам» — А. Н. Шмидт и Л. Д. Блок[2].

КРИТИКА

Даже близкие друзья Соловьева видели в нем неразгаданную тайну. В личной жизни он был человеком многих противоречий: аскет и циник; блестящий мыслитель и писатель — и токсикоман, злоупотреблявший редким народным средством, скипидаром[3]. Его посещали *видения дьявола, похожие на* искушения отцов церкви — *или на* психотические галлюцинации. В церковь он не ходил. Мережковский, прочтя об этом в воспоминаниях сестры Соловьева, восклицал с отчаянием:

> Поразительное, ошеломляющее сообщение [...] Всю жизнь только и делал, что звал в церковь, [...] а сам не шел [...] ? Да, что это значит? Не объяснит ли критика? Но критика только широко раскрывает глаза от удивления, как добрая старая мама[4].

Критика, конечно, старалась дать и объяснения. Сам Мережковский интерпретировал Соловьева как гностика, а гностицизм — как религиозный консерватизм, который он противопоставлял своему проекту религиозной революции[5]. Амфитеатров видел в Соловьеве «что-то ставрогинское»[6]: одно из самых сильных обвинений в религиозно-политических пороках, какие только есть под рукой у русского литератора.

Брюсов высмеял соловьевскую конструкцию Апокалипсиса в *Последнем дне*:

---

[1] Белый. *Начало века*, 370 и 379.

[2] Письма П. А. Флоренскому к Б. Н. Бугаеву (А. Белому) — *Вестник русского христианского движения*, 1974, *114*, 162.

[3] Об увлечении Соловьева скипидаром см. воспоминания С. К. Маковского и В. Д. Кузмина-Караваева в: *Книга о Владимире Соловьеве*, 223, 261. В этом пристрастии, для конца 19 века малоудивительном, необычен его способ. Фрейд и Джемс тоже находили вдохновение в том, что сегодня сочли бы наркотиками.

[4] Д. Мережковский. Немой пророк — в его: *В тихом омуте. Статьи и исследования разных лет*. Москва: Советский писатель, 1991, 117.

[5] Сопоставление русской религиозно-философской традиции с раннехристианским гностицизмом вновь становится популярным. Впрочем, Ален Безансон производил из гностицизма, наоборот, интеллектуальную культуру революционной России (Alain Besançon. *The Intellectual Origins of Leninism*. Oxford: Blackwell, 1981; за ним следует Л. Геллер, применяя то же рассуждение к пролетарской литературе; см. его: Эзотерические элементы в социалистическом реализме. Тезисы — *Wiener Slawistischer Almanach*, 1996, *41*, 329—342). На мой взгляд, исследователи находили гностические корни у слишком разных мыслителей, от Блаватской до Хайдеггера и от Рудольфа Штейнера до Олдоса Хаксли (обзор см.: Giovanni Filoramo. *A History of Gnosticism*. Translated by Anthony Alcock. Cambridge: Blackwell, 1990, 190—194). Соловьеву или Ленину в этом ряду есть место так же, как и почти всякому другому. Надо иметь в виду, что немалая часть того, что мы знаем о гностицизме, известна из коптских рукописей, найденных в 1945 (см.: Hans Jonas. *The Gnostic Religion*. Boston: Beacon Press, 1963). Гностические трактовки не всегда объясняют, какие именно посредники, будь то герметические тексты или еретические сообщества, передавали преемственность учения на протяжении двух тысячелетий. Когда влияние гностицизма кажется вероятным, как у Соловьева или у самого Мережковского, оно передавалось через чтение книг, а не через тайную мистическую традицию.

[6] *Книга о Владимире Соловьеве*, 319.

И вдруг все станет так понятно:
И жизнь земли, и голос рек,
И звезд магические пятна,
И золотой наставший век. [...]

И люди все, как сестры-братья,
Семья единого отца,
Протянут руки и объятья,
И будет радость без конца.

Золотой век есть всеобщий брак. Финальное слияние с природой имеет черты коллективного акта и, более того, всеобщего оргазма. Строя свою картину Апокалипсиса как суперкарнавала, Брюсов точно и кощунственно оставил в нем секс, вокруг которого и кружится последний хоровод.

Начнутся неистовства сонмов кипящих,
Пиры и веселья народов безумных [...]
И девушки в пляске прильнут к ягуарам [...]
Возжаждут все любви — и взрослые и дети —
И будут женщины искать мужчин, те — дев. [...]
Среди чудовищных видений и фантазий,
Среди блуждающих и плоть принявших снов
Все жившее замрет в восторженном экстазе [...]
И ангел вострубит над смолкнувшей вселенной,
Все тысячи веков зовя на общий суд[1].

Так и понимал издевку Брюсова Белый, — как «неслыханную по гнусности карикатуру на соловьевскую идею о конце истории [...] Знаете ли вы, что, доводя до последней степени свое богохульство, он заявил, что Христово царство любви ознаменуется массовым коллективным совокуплением?»[2].

Иную версию предлагал Розанов, связанный с Соловьевым многолетними отношениями дружбы-вражды. «Странный. Страшный. Необъяснимый. Воистину — Темный», — писал Розанов о Соловьеве. «Это был, собственно, единственный мною встреченный за всю жизнь человек с ясно выраженным в нем "демоническим началом". Больше я ни у кого не встречал»[3]. В другом месте он формулирует ту же мысль как «ведовское, вещунье начало» Соловьева[4]: западный 'демонизм' комбинируется в этих метафорах с отечественным 'ведовством', не входя в противоречие. «Как будто он никогда не ел яблок и вишен. Виноград — другое дело: ел». Виноград намекает на Диониса; но более важны для Розанова другие ассоциации: «гениальный Влад. Соловьев едва ли может войти в философию по обилию в нем *вертяще-*

[1] Начало этого стихотворения 1903 года «Он придет, обезумевший мир» иронически повторяет хлыстовский гимн «Он придет, и содрогнутся горы»; В. Брюсов *Собрание сочинений*. Москва: Художественная литература, 1973, 359—362.

[2] Валентинов. *Два года с символистами*, 166.

[3] В. Розанов. Мимолетное. 1915 год. — *Русская идея*. Составитель М. А. Маслин. Москва: Республика, 1992, 288.

[4] В. Розанов. Автопортрет Вл. С. Соловьева. Публикация В. Г. Сукача — *Общественная мысль. Исследования и публикации*. Москва: Наука, 1989, *I*, 244.

гося начала», — пишет Розанов, беря курсивом характерно хлыстовское слово[1]. В рецензии на публикацию переписки Соловьева Розанов уточнял: «нет письма, где не кружилась бы в судорожной пляске эта вокабулярная истерика [...]. Точно его что несет. И он хотел бы удержаться за предметы, за идеи своими прозрачными, тонкими пальцами, но точно внутренний вихрь отрывал его от них»[2].

Тайна, которую Розанов видел в Соловьеве, приоткрывается в одном эпизоде из розановской книги *Апокалиптическая секта*. Зайдя в Петербурге в зал некоего «Общества распространения просвещения в духе православия», Розанов слушает там 'христа' известного ему хлыстовского корабля. «Ни на кого он так похож не был, как на Владимира Соловьева, которого я видал», — пишет Розанов. Он использует эту ассоциацию как литературный прием, своего рода аллегорию: рассказывая о хлыстовском пророке, он указывает на Соловьева и говорит о нем то, что не мог бы — по цензурным и этическим причинам — сказать прямо. Соловьев «бывал необыкновенно красив»; но хлыст был «несравненно красивее Соловьева»[3]. Содержание речи хлыстовского лидера Розанов пересказывает так, что создается ясное ощущение близости его слов к самой сути учения Соловьева: «раньше, чем толковать Писание, надо полюбить Христа»[4]. Не один Розанов связывал Соловьева с хлыстовством; «потомком» хлыстов называл Соловьева в своих лекциях 1920-х Бахтин[5].

На том собрании хлыст одержал победу над дискутировавшим с ним миссионером. «Перед ним по духовному опыту, по силе таланта миссионер оказался учеником». Розанов комментирует от себя, но перед нами вновь встает образ Владимира Соловьева: «В хлыстовстве есть несомненно присутствие фаустовщины, запросов глубоких, порывов страстных, решений оригинальных»[6].

РОЗАНОВ

Во многих отношениях Розанов был противоположностью Соловьева; они раскачивали корабль русской мысли (в истории с концом более благополучным было бы сказано: уравновешивали его) своими противонаправленными влияниями. В неподцензурной статье, опубликованной в Париже, Розанов ввел понятие «русской веры». Это эквивалент соловьевской «народной веры», но соответственно своему названию, он разработан конкретнее. «Русская вера», говорит Розанов с определенностью, шире православия; разницу в объеме этих

[1] Розанов. *Мимолетное. 1915 год*, 288, 268.

[2] Розанов. Автопортрет Вл.С. Соловьева, 235.

[3] Розанов. *Апокалиптическая секта (хлысты и скопцы)*. Петербург, 1914, 89.

[4] Там же, 92—95.

[5] Бахтин. Лекции об А. Белом, Ф. Сологубе, А. Блоке, С. Есенине (в записи Р. М. Мирской). Публ. С. Г. Бочарова — *Диалог. Карнавал. Хронотоп*, 1993, *2—3*, 139.

[6] Розанов. *Апокалиптическая секта*, 95.

понятий составляют старообрядчество и секты. «Русская вера», по Розанову, «вся состоит из странных психологических и метафизических тайн». В противоположность ей, «официальные догматики [...] все скомпилированы с протестантских или католических ученых трудов, и ни мало не выражают русского церковного духа и народного религиозного [...] миросозерцания»[1]. Сопоставляя официальную и народную религии, Розанов описывал их в терминах, которые знакомы скорее по позднейшим исследованиям средневековой Европы. Он противопоставляет раскол и православие как активное — пассивному, речь — молчанию, движение — застою:

> 1. кричат — раскольники, шепчут православные; 2. бесстрашны — гонимые, всего боятся, робки в словах и действиях — гонители; 3. всего надеются, ко всему рвутся сектанты, [...] боятся шевельнуться — [...] представители официальной церкви[2].

СМЫСЛ ОСКОПЛЕНИЯ

Усердный читатель исторической литературы и острый наблюдатель современности, Розанов находился в непрерывном поиске культурных моделей, на которых иллюстрировал, верифицировал, фальсифицировал свои меняющиеся идеи. «Нужно помнить об оригинальном и огромном движении, которое испытала русская душа в расколе, об этой бездне инициативы [...] и поэзии»,— писал Розанов в одной из своих ранних статей[3]. В попытке реабилитировать природу, сексуальность, здравый смысл и женское тело, Розанов реинтерпретирует всю историю христианства, христианский опыт как таковой. Понятно, что особый интерес его вызывают самые радикальные из русских сект. По его мнению, основатель скопчества Кондратий Селиванов «ясно понимал, что нечто *завершает*, что достиг того, что ранее его *не было никем достигнуто*»[4]. То «нечто», что завершается Селивановым, — само христианство; и борясь со скопчеством, Розанов борется с христианством, которое его готовило и пыталось достичь. В скопчестве находит свое предельное выражение общехристианская идея аскетического ограничения сексуальности. Это важнейшая тема Розанова, результат десятилетий творческой жизни; о ней написан его двухтомник *Метафизика христианства*. Еще один сборник статей *Древо жизни и идея скопчества*, задуманный в 1900-х годах, остался неопубликованным. Как писал Флоренский, хорошо знавший замыслы автора, в этот сборник «отошли статьи, в которых Розанов хочет установить двойственный состав христианства — из положительно-полового язычества и из начала отрицательного — бессеменного скопчества»[5].

---

[1] В. Розанов. *Русская церковь и другие статьи*. Париж: изд-во Д. Жуковского, 1906, 10; близкие аргументы развил Андрей Синявский в своей книге *Иван-дурак. Очерк русской народной веры*. Париж: Синтаксис, 1991, гл.7—8.

[2] Розанов. *Русская церковь и другие статьи*, 9.

[3] Розанов. *Апокалиптическая секта (хлысты и скопцы)*, 42

[4] Там же, 18.

[5] Предисловие П. А. Флоренского см.: Из книги В. В. Розанова «Во дворе язычников». Публикация текста из архива семьи Флоренских — *Контекст-1992* Москва: Наука, 1993, 130—131.

Скопчество оказалось полярной противоположностью идеям Розанова о браке, семье и добродетели, негативным конструктом центрального значения и в этом смысле — важнейшим инструментом его мышления и письма. Оскопление волнует и страшит Розанова так же, как кастрация волнует и страшит Фрейда. Но есть серьезная разница между этими обманчиво сходными идеями[1], как и между почти синонимичными понятиями, в которые они заключены. У Фрейда кастрация происходит только в сфере символического. У Розанова оскопление — реальная операция, которую осуществляли друг на друге его современники и соотечественники. Он готов расширить значение этого термина до метафоры, до «как бы»; в этом смысле он говорит о «духе оскопления» или о том, что русские бюрократы «произвели как бы некоторый скопческий акт над Россией»[2]; но за этими расширительными метафорами стоят реальные прототипы и всем известный опыт, исторический и хирургический. Существование секты, которая практиковала добровольную кастрацию в культурной близости к автору и читателю, позволяло говорить об универсальных человеческих проблемах в весьма специфических терминах.

Кастрация вызывает ужас осознанный и, более того, ставший центром литературной работы и даже религиозного поиска. Скопцы физические и духовные — настоящие враги Розанова.

> Скопчество, поэтому, есть отрицание всего священного; это есть другой полюс не только христианства, но и всех религий. Нельзя достаточно отвергнуть, достаточно выразить отрицательных чувств к нему [...] Оно должно быть сброшено именно как мысль, как представление, как возможность[3].

И вместе с тем Розанов не скрывает своего восхищения перед этим русским экспериментом, по-своему масштабным. С его помощью описывается главная проблема России и всего христианства. «Одна из величайших фантасмагорий нашей истории, может быть — даже истории всемирной». Розанов не жалеет слов для того, чтобы подчеркнуть глобальное, метафизическое, всемирно-историческое значение этой русской ереси. «Бездна мощи и логики, но главное — бездна *заблудившейся* совести, положены в основание секты»[4].

По Розанову, аскеза естественно завершается в оскоплении. Сам Христос пришел в мир для того, чтобы оскопить его — старый, полный жизни и секса мир язычников и иудеев; он пришел будто для того только, чтобы проложить путь Селиванову. В *Апокалипсисе нашего времени* Розанов писал с энергией последнего разочарования:

> Зачем же Ты сказал: «я и Отец — одно». Вы не только одно, а ты — идешь на Него. И сделал что Сатурн с Ураном.

---

[1] Сопоставление психологических идей Розанова и Фрейда см.: Эткинд. *Эрос невозможного*, гл. 2.

[2] Розанов. *Апокалиптическая секта (хлысты и скопцы)*, 36.

[3] Там же, 15.

[4] Там же, 22—23.

Ты оскопил Его. И только чтобы оскопить — и пришел. Вот! вот! вот! — наконец-то разгадка слов о скопчестве[1].

АПОКАЛИПТИЧЕСКАЯ СЕКТА

Отталкиваясь от скопчества, на время Розанов сосредоточил свой интерес на хлыстовстве[2]. Собранная Розановым в 1914 книга *Апокалиптическая секта (Хлысты и скопцы)* содержит важную попытку понимания хлыстовского опыта. Как всегда у этого острого и быстрого журналиста, попытка вполне соответствовала духу момента — бурной и загадочной славе Распутина, слухам о близости интеллектуалов с хлыстами, всеобщему в это предреволюционное время интересу к сектам. Книга состоит из отдельных глав очень разных жанров. Мы находим здесь живые очерки о посещениях автором хлыстовского корабля и о его знакомстве с поклонниками Распутина; подборки из классических сектантских текстов, в частности сочинения Кондратия Селиванова в собственной редакции Розанова; и психологические рассуждения, на сектантском материале продолжающие идеи Вейнингера.

Не слишком заинтересованному читателю самым ценным в книге Розанова кажутся его личные наблюдения над хлыстовским бытом. Так воспринимал книгу рецензент *Богословского вестника*:

> в ней [...] нет «высоких материй», содержание ее почти исчерпывается фактическим материалом. Этого нельзя не отметить [...] с чувством искреннего удовлетворения. [...] Язык книги — это язык фактов, значительная доля которых собрана самим автором при личном общении с хлыстами. [...] Чтение ее лучше ознакомит с хлыстовством, чем даже личное, но кратковременное наблюдение[3].

Задолго до начала работы над этой книгой Розанов с гордостью сообщал, что «живал» в деревнях староверов[4]. Знакомый Розанову миссионер даже подозревал его «в каком-то еретическом вздоре, чуть ли не в хлыстовстве»[5]. Во всяком случае, Розанов несомненно основывался на личном опыте. Даже и работая над своей книгой, Розанов не занимался специальными изысканиями. Он делал школьные ошибки в классификациях, когда, к примеру, писал, что хлысты происходят из духоборов как их самая «страстно-глубокая ветвь», из чего следовало далее, что «духоборчество закончилось в скопчестве»[6]. Петр Струве писал о Розанове, что тот «фактов не знает и не любит», что «в области фактов [...] Розанов — гомерический неряха и выдумщик»[7].

---

[1] В. Розанов. *Мимолетное*. Москва: Республика, 1994, 438.

[2] О симпатии Розанова к хлыстам писали George Ivask Russian Modernist Poets and the Mystical Sectarians — *Russian Modernism. Culture and the Avant-Garde, 1900–1930.* Ithaca: Cornell University Press, 1976, 89—90, и Андрей Синявский (*Иван-дурак. Очерк русской народной веры*, глава 7).

[3] Там же, 183.

[4] Розанов. Письмо Н. К. Михайловскому (1892) — *Вопросы философии*, 1992, *9*, 123.

[5] Розанов. *Апокалиптическая секта (хлысты и скопцы)*, 43.

[6] Там же, 9 и 12.

[7] П. Б. Струве. В. В. Розанов, большой писатель с органическим пороком — *Русская мысль*, ноябрь, 1910; цит. по републикации в: *Вопросы философии*, 1992, *12*, 83—84.

На деле Розанов относился к фактам как к текстам, которые нужно истолковать и можно перетолковать. Интерпретируя понятия миссионерского сектоведения на основе очевидной этимологии, Розанов трактовал 'духоборчество' не как установившийся термин, с которым все равно было связано немало путаницы, а как собирательное понятие для русских сект, 'борющихся в духе'.

Сектантство кажется Розанову «явлением более психическим, нежели только церковным»[1]. В изучении религии видит он путь к подлинному пониманию человека; и наоборот, научная психология немецкого образца кажется ему «какою-то игрою в куклы». Настоящее «богатство психологического наблюдения и психологических законов» *открывается в писаниях отцов церкви и в жизненном укладе русских* сект[2]. Хлыстовство для Розанова — особый психологический тип и даже, пожалуй, антропологическая сущность: «хлыстом нужно родиться». Некоторые люди с рождения уже есть «бессознательные хлысты». Розанов описывает целый «тип» беспокойного странника, ничем не удовлетворенного, нигде не задерживающегося[3]. В этот «тип» Розанов отнес, в частности, любимого им Лермонтова: поэт был «не опознавшим себя Человеком Божиим», и его поэзия «вообще есть лучшее введение в хлыстовство»[4]. В основе столь неожиданного вывода наверно лежали, пользуясь любимым словом нашего автора, «ноуменальные», но не эмпирические соображения[5]. Возможно, что поводом для размышлений о хлыстовской природе лермонтовской поэзии были сведения об особой любви, которую испытывали к ней хлысты.

Хлыстовство — «принцип и явление в своем роде всемирное, может быть объемлющее и языческий и христианский мир. Просто — такая психика! Просто духовный феномен, странствующий в человечестве, может быть ему врожденный, по крайней мере как патологический, болезненный»[6]. Здесь «апокалиптическая секта» совсем сближается с «людьми лунного света»; но все же Розанов нигде не говорит, что хлысты — это содомиты, он ограничивается умилением перед их духовной женственностью. *Апокалиптическая секта* во многих своих частях развивала идеи *Людей лунного света*. Одна из книг посвящена народной вере, другая — большим именам русской и мировой культуры, но в обеих Розанов описывает одно и то же: особый способ уклониться от секса и тем сделать несчастными себя и человечество. Книга о сектах куда менее агрессивна. Насколько интонация в *Людях лунного света* полна схематизма и негодования по поводу разных ас-

---

[1] Розанов. *Апокалиптическая секта (хлысты и скопцы)*, 33.

[2] Там же, 77.

[3] Там же, 64.

[4] Там же, 182.

[5] Фоном для этого рассуждения Розанова является дискуссия о Лермонтове, которая велась от Вл. Соловьева до позднего Вяч. Иванова. Переоткрывая Лермонтова, символисты мифологизировали его творчество и биографию, сближая автора *Демона* с его героем; см. об этом: В. М. Маркович. Миф о Лермонтове на рубеже XIX—XX веков — *Russian Literature*, 1995, *38/2*, August, 157—188.

[6] Розанов. *Апокалиптическая секта (хлысты и скопцы)*, 69.

кетов, урнингов и некрофилов, настолько *Апокалиптическая секта* вся продиктована уважением и желанием понять: «Дивны дела твои, Господи»; «Ум мутится, ум бессилен», — то и дело восклицает Розанов по поводу хлыстов вообще и Распутина в частности. Если в прежних работах Розанов сливал религию с полом, то теперь хлысты заставили его почувствовать их противоположность. Вера и пол питаются одной и той же энергией, но борются за нее, потому что энергия эта конечна. *Богословский вестник* так описал произошедшую с Розановым концептуальную метаморфозу:

> С угасанием половой активности развивается энергия той религиозности, которую В. В. Розанов подметил у хлыстов. Так для него открылась завеса подлинных религиозных переживаний [...]. Теперь уже г.Розанов не [...] издевается над монашеством: он почувствовал в глубине его истинно-святую основу, но подошел к нему, как ни странно, через психологию хлыстов[1].

СОЦИАЛЬНАЯ УТРОБА

Розанов поехал в хлыстовскую общину под Петербургом в 1904 году. Ему предложил эту поездку знакомый миссионер. Писатель согласился с восторгом; он сравнивает свою часовую поездку с приключениями знаменитого путешественника в сердце Африки. «В такой же мере — новые страны, новые люди, новые понятия. И что мы о них знаем иначе, чем через книги?»[2]

Действительно, хлыстовский корабль в предместье Петербурга был как будто «в другой части света — по неизмеримой разнице психологии и миросозерцаний»[3]. На радении Розанов не был, только участвовал в общем чаепитии. Хлысты показались ему людьми с «особой духовной организацией», «бесконечно впечатлительными»; «пушинка, которая бы упала на меня и меня не отяготила [...] этих людей почти заставила бы вскрикнуть от боли»[4]. Сергей Булгаков видел то же самое, только оценивал с противоположным знаком: «религиозная неврастения [...] составляет отличительную черту современного хлыстовства»[5]. Для Розанова же хлыстовство — «яркое цветное пятно на монотонном пятне народной нашей жизни». Он уверен в прямом родстве, и даже идентичности, русского хлыстовства с античными дионисийскими культами: «это как грибы, белые и боровики: одна порода»[6].

Но наличие свального греха у хлыстов Розанов категорически отрицает. Главная для него и бесспорная особенность характера хлыстов — отвращение хлыстов к «плотскому общению», их абсолютное девство. У всех них, мужчин и женщин, души «усиленно женственные»[7]. Обвинение хлыстов в ритуальном групповом сексе, по Розано-

---

[1] А. Ремезов. Рецензия — *Богословский вестник*, 1914, 5, 194.

[2] Розанов. *Апокалиптическая секта (хлысты и скопцы)*, 43.

[3] Там же, 60.

[4] Там же, 64.

[5] Булгаков. *На пиру богов (Pro и contra). Современные диалоги*, 290.

[6] Розанов. *Апокалиптическая секта (хлысты и скопцы)*, 105, 115.

[7] Там же, 75.

ну, — вековая клевета православных миссионеров. По словам того из них, который привез Розанова к хлыстам, местный пророк жил с семью женами; но Розанов не верил. Впрочем, он вообще был уверен в своей способности различать, есть ли половое общение между супругами, по их виду и запаху[1]. Рецензент *Богословского вестника* возражал против отрицания Розановым свального греха у хлыстов:

> против его основного тезиса имеется столько объективных данных, в форме, например, установленных на суде фактов, что настаивать на нем все равно, что доказывать отсутствие у хлыстов радений[2].

Розановская апология парной, гетеросексуальной, семейной любви *помогла ему сопротивляться очарованию коллективного тела*, от которого уберегся мало кто из его современников. Все же хлыстовский опыт интеграции казался ему полезным, и впечатления от социальных аспектов хлыстовской жизни у него были самые восторженные. «"Христос" их — необыкновенный человек как по страшной силе пропаганды и фанатизма, так и по красоте»[3]. Благодаря своим психическим особенностям хлысты достигают братства, порядка и полного счастья членов секты. «Нет еще рабочей организации, да и вообще не открыто системы человеческих отношений, где добровольно люди так снимали бы свое "я", чтобы вырасти в огромное коллективное "я" общины, "корабля"». Хлысты знают, как этого достичь. Их практика — открытие, которому нет подобных в истории, и их опыт должен быть использован в государственном масштабе. «Будущие государственные русские люди раньше или позже схватят этот комплекс мыслей и поместят потерянную секту в ту ячейку общесоциального бытия, где ей следует быть». Розанову нравится хлыстовское название общины — 'корабль', которое он понимает как «выражающее чувство разобщения с морем остальных людей»; но еще лучше, пишет он, назвать хлыстовскую общину «социальною утробою, не рождающею и вечно возбужденною»[4]. Он не отказывался от восприятия хлыстовства как явления экзотического и беспрецедентного. «Удивительно наблюдать сочетание этих оборванных кусков Православия с потоком религиозного конвульсионерства, не имеющим ничего общего ни с одной христианскою церковью»[5].

Сексологические идеи Розанова развивались под влиянием Отто Вейнингера и его пионерского анализа бисексуальной природы человека. К этому Розанов прибавлял, однако, совершенно несвойственное его немецкому предшественнику женолюбие и еще временами — специфически русский утопизм. Одна из основных его идей, в этом параллельная мысли Фрейда, состояла в радикальном расширении понятия 'пол' (Розанов не употреблял слова 'секс') и сведении прочих областей жизни к 'полу' в этом его всеохватывающем значении.

---

[1] Там же, 190.

[2] А. Ремезов. Рецензия — *Богословский вестник*, 1914, *5*, 186.

[3] Розанов. *Апокалиптическая секта (хлысты и скопцы)*, 89.

[4] Там же. 103—106.

[5] Там же, 10.

Вне пола в человеке нет ничего существенного; но половое склонно маскироваться, и его выявление — дело интепретации. «Даже если что-нибудь замышляем противо-половое — это есть половое-же, но только так закутанное и преображенное, что не узнаешь лица его»[1]. По сути дела, Розанов перевел обсуждение 'вопросов пола' в плоскость идеологической борьбы; или, что то же самое, придал русскому идеологическому дискурсу новое и вполне неожиданное измерение. За аскетизмом, равно как и за гениальностью, скрывается нереализованный гомосексуализм. Защита Розановым гетеросексуальности как ключевой духовной ценности, его озабоченность «людьми лунного света», или латентными гомосексуалистами, его трактовка аскетизма как перверсии имели множество скрытых значений. Ненавистный ему синдром он находил в Соловьеве, Достоевском и самом Иисусе Христе. Одной из неназванных мишеней была чета Мережковских с ее видимой асексуальностью, подозреваемым гомоэротизмом, претензией на лидерство в культурном творчестве; к тому же Мережковские вступили с Розановым в конфликт.

Ключевая формула Розанова проста и парадоксальна: «Это содом порождает идею, что соитие есть грех». Содомиты-гомосексуалисты пытаются подавить свой порок и в результате распространяют чувство вины на весь человеческий род. Идеи Розанова шокировали многих, но в общем, оставались в контексте эпохи. Сергей Булгаков, христианский философ и в будущем — священник, в письме Розанову называл *Людей лунного света* «самым центральным и значительным из всего Вами написанного, как Вы и сами, конечно, считаете». Конечно, он не был согласен с розановской «метафизикой», которая интерпретировала христианство как аскетизм, а аскетизм как содомию. Тем не менее, признавался Булгаков, в идеях Розанова «содержится ключ, открывающий страшно многое, в этом постоянно убеждаешься в жизни»[2]. Пришвин, осваивавший тогда путь от культуры к природе, писал: «С Розановым сближает меня страх перед кошмаром идейной пустоты [...] и благодарность природе, спасающей от нее»[3]. А Струве писал о Розанове с насмешкой: «все-таки литературные произведения суть творения, а не выделения»[4].

Интерпретируя хлыстовский опыт, Розанов опирался на ту же идею, которую использовал Фрейд, — что высшие достижения культуры и религии основаны на позитивных результатах подавления человеческой сексуальности. Как пишет Розанов о хлыстах: «я вполне уверен, что изумительная высота в них горизонтальных чувств, товарищества, братства, содружества — достигнута именно через таинственное угашение в себе инстинкта [...] рождения»[5]. В терминах Розанова,

---

[1] В. В. Розанов. *Люди лунного света. Метафизика христианства*. 2 изд. Санкт Петербург, 1913 (цит. по републикации: Москва: Дружба народов, 1990), 73—74.

[2] Неопубликованные письма С. Н. Булгакова к В. В. Розанову. Публикация М. А. Колерова — *Вопросы философии*, 1992, *10*, 153—154.

[3] В. Д. Пришвина. *Путь к слову*. Москва: Молодая гвардия, 1984, 177.

[4] Струве. В. В. Розанов, большой писатель с органическим пороком, 84.

[5] Розанов. *Апокалиптическая секта (хлысты и скопцы)*, 104.

половое влечение не исчезает при воздержании, а только скрывается и переходит «в жар и огонь духовных волнений». Последние «у образованных выражаются в умственном, поэтическом и общественном творчестве», у простолюдинов же — в радениях, пророчестве, ясновидении[1]. В целом, рассуждает Розанов, для простого народа хлыстовство является тем же, чем для интеллигенции является искусство.

> Мы — композиторы, художники, писатели, нас 1500—2000 человек — не должны забывать о миллионах... Мы можем фантазировать, буйствовать, «вертеться» с пером или кистью в руке, — но остальные? Им также нужно в чем-нибудь, как-нибудь «вывертеть» свой дух [...] Дайте *сотворить* человеку — иначе он умрет или «завертится»[2].

Но без пола и рождения нет жизни; Розанов помнит это даже и в своем увлечении сектантами. Его описание хлыстовского быта полно ассоциаций со смертью. «Все у них прибрано — да. Чистоплотно все, не пахнет съестным, водкой, мясом — как и в доме, где за стеной под белой простыней лежит дорогой покойник [...]. Такова именно вся психология», — пишет Розанов. Нежность хлыстов друг к другу не похожа на нежность плотской любви, а сродни нежности живых к дорогому покойнику. Но, продолжает он, постоянно ощущаемая близость смерти оказывает на хлыстов возбуждающий эффект. «Вообще оживленность [...] движений, речей, внимания, особенно мыслей и воображения у них разительны сравнительно с деревенским нашим людом»[3]. Розанов готов интерпретировать практику хлыстовских радений как ответ на вызывающий у него ужас закон Мальтуса, в России популяризованный Ильей Мечниковым. Человечество рождает больше, чем может прокормить; нужны способы регуляции рождаемости, и хлыстовство — народный, естественный и мудрый способ такой регуляции. Когда о том же говорят ученые люди, это вызывает у Розанова куда более отчетливую тревогу, — буквально страх кастрации: они «подходят ко мне с ножницами и убежденно, тускло смотря своими свинцовыми глазами, совершают операцию, делая из меня скопца [...] нет уж, лучше я к старухам пойду»[4].

Розанов проблематизировал секс всеми возможными способами, привлекая к делу Мальтуса и Дж. Ст. Милля, Кондратия Селиванова и Распутина. Александр Бенуа, с которым Розанов делился наблюдениями над собственной женой, запомнил в этих разговорах сочетание «изощренно тонкой наблюдательности с почти ребяческой наивностью»[5]. Ясно осознавая настоятельные вопросы своей культурной эпохи, он искал и не мог найти собственный образ сексуальной утопии. Для этого, верил он, «будут созваны, и очень скоро, целые международные конгрессы»[6]. Русские секты, конечно, не исчерпали его

---

[1] Там же, 174.

[2] Там же, 34.

[3] Там же, 72—73.

[4] В. Розанов. Письмо Н. К. Михайловскому (1892) — *Вопросы философии*, 1992, *9*, 124.

[5] А. Бенуа. *Мои воспоминания*. Москва: Наука, 1990, *2*, 249.

[6] Розанов. *Апокалиптическая секта (хлысты и скопцы)*, 99.

поиска, но дали ему важное направление. В одной из своих фантазий Розанов всерьез, как нечто доброе и желанное, придумывал механизм тотальной обязательности секса, который станет предметом анти-утопий 20 века.

> Проходящий, остановясь перед той, которая ему понравилась, говорит ей привет: «Здравствуй. Я с тобой». После чего она встает и, все не взглядывая на него, входит в дом свой. И становится на этот вечер женой его. Для этого должны быть отпущены определенные дни в неделе, в каждом месяце и в целом году[1].

Центральной идеей хлыстовства Розанов считал «возвеличение человека». Эту тему он формулировал так: «*Внимание отходит от писанной книги Божией* [...] и всею силою падает внутрь другой, не писанной, а созданной *вещной книги Божией — самого человека*». Хлыстовский Христос не сошел к людям однажды в прошлом; он переносится, пишет Розанов, «из прошлого в будущее, из факта — в ожидание». Искупление для хлыстов не факт прошлого, а задача, поставленная перед настоящим. Хлысты понимают искупление как «работу духа, как факт продолжающийся теперь, снискиваемый собственными нашими усилиями»[2]. Все это нравится автору; но в другом настроении Розанов упрекает хлыстовство за создание религиозно-восторженного отношения к лидеру-вождю, которое оказалось столь характерным для русских социалистов (потомки назовут это культом личности):

> хлыстовский элемент, элемент «живых христов» и «живых богородиц» [...] Вера Фигнер была явно революционной «богородицей», как и Екатерина Брешковская или Софья Перовская [...] «Иоанниты», все «иоанниты», около батюшки Иоанна Кронштадтского, которым на этот раз был Желябов[3].

Впрочем, ход ассоциаций автора, вплоть до отца Иоанна, показывает, что обоготворение вождя выходило далеко за пределы социализма. Выступая на Религиозно-философском обществе, Розанов распространял это рассуждение на саму церковь:

> во всех литургических моментах, поскольку они связаны с возвеличением священника, как и вообще во всем иерархическом моменте церкви,— проведена хлыстовщина, но не та, за которую ссылают, а «утвержденного образца»[4].

ХЛЫЩИ

В литературной критике Розанов прибегает к хлыстовским ассоциациям, сохраняя ироническую амбивалентность, а скорее непоследо-

---

[1] В. Розанов. *Опавшие листья* — цит. по: В. Розанов. *О себе и жизни своей*. Составление В. Г. Сукача. Москва: Московский рабочий, 1990, 343.

[2] Розанов. *Апокалиптическая секта*, 6, 15.

[3] Розанов. *Опавшие листья*, 204.

[4] *Записки Санкт-Петербургского Религиозно-философского общества*, Санкт-Петербург, 1908, *1*, 33.

вательность; к тому же сам Розанов вовсе не странник, а домовитый семейный человек. И когда он характеризует революционеров как «ораву хвастунов, лгунов и политических хлыщей»[1] — мы слышим здесь понятную фонетико-семантическую игру: *хлыст* звучит в сочетании *хвастуна* с *хлыщем*. Конечно, Розанов имеет здесь в виду гоголевского Хлестакова. Это Гоголь виноват в том, что лучшее в России показалось самым смешным и жалким в ней. Опередить Гоголя, преодолеть его и даже сделать его ненужным мог бы Лермонтов, проживи он немного дольше, хотя бы еще год; «Ну а если "выключить Гоголя" (Лермонтов бы его выключил)», — тогда, мечтает Розанов, «вся история России совершилась бы иначе, конституция бы удалась, на Герцена бы никто не обратил внимания, Катков был бы ненужен». Итак, русская Реформация в историософии Розанова началась с Гоголя, и она достойна одной ненависти: в ней нет ни Бога, ни царя, ни русского духа, а есть только одно: «эта цивилизация — смерть»[2]. В минуту раздражения для Розанова вообще все русские писатели если не жиды, то «немножко немцы»[3]. Вообще Россия вот-вот станет «штундистской Россией. Мяконькой, рациональной, умеренно благочестивой и усиленно-чистоплотной»[4]. Общины протестантов-штундистов действительно забирали у хлыстовских кораблей немалую часть членов. «И в пророческом сне я скажу, что мы потеряли "спасение России". Потеряли. И до сих пор не находим его. И найдем ли — неведомо»[5]. Хлыстовство воплощает в себе романтическую прелесть России, ее почвенную, допетровскую, контр-просветительскую архаику. «Штундистская Россия» Петра Великого противопоставляется хлыстовской России Ивана Грозного. Почти вся русская литература, от Гоголя до Мережковского, принадлежит к «штундистской России». Эта немецкая цивилизация равнозначна смерти. Розанов берет в союзники героев Достоевского, всех без исключения:

> это наш табор. Это русские перед Светопреставлением [...] Это жмется русский люд к Светопреставлению. — Будет аль не будет? «Воскреснет» наш-то Христос, аль не «воскреснет»? Говорят — жупелы будут, огонь с неба посыплется. — Ну и прочее в таком роде и стиле[6].

Литературные герои выглядят здесь сектантской общиной, привычно обсуждающей скорый Конец Света — еще одной апокалиптической сектой. Только хлысты и Лермонтов, Достоевский и его герои, и еще сам Розанов противостоят смерти-цивилизации, — одинокие и непонятые странники, выходцы из иного мира. При всей искреннос-

---

[1] В. Розанов. Мимолетное. 1915 год. — Впервые опубликовано в: *Русская идея*. Составитель М. А. Маслин. Москва: Республика, 1992, 283.

[2] Там же, 266—267.

[3] Там же, 293. Анализ юдофобии-юдофилии Розанова в связи с его идеей 'пола' см.: Laura Engelstein. *The Keys to Happiness. Sex and the Search for Modernity in Fin-de-Siecle Russia*. Ithaca: Cornell University Press, 1992.

[4] Розанов. Мимолетное. 1915 год, 276.

[5] Там же, 292.

[6] Там же, 292—293.

ти этой ностальгии она полна иронии к своему предмету и к самой себе. Рассуждение Розанова заканчивается так:

> Подавайте нам Иоанна Грозного. Эту хлыстовскую политику, со скорпионами, обедней, трезвоном, юродивыми... Богомерзкую и безумную. Она всему миру противна, но нас-то, русских, она одна и насытит. К черту ratio[1].

МЕРЕЖКОВСКИЕ

В 1899 году Мережковский писал другу:

> будущее лето поедемте вместе открывать Россию, ведь действительно открывать, потому что ни славянофилы, ни народники, ни толстовцы, ни птенцы гнезда Александра III еще не были в России. А ведь и в самом деле без нее-то нет спасения. Достоевский [...] это почувствовал[2].

В другом письме эти идеи приобретали совсем мессианский характер: «Спасение всей Европы, всего мира (т.е. земного шара) в нас, русских, и только в нас» (там же). Россия остается неоткрытой территорией, полной важных тайн и высших надежд. О ней неизвестно ничего, кроме того, что именно она спасет мир, — неизвестно как и чем. Никто из предшественников не был еще в России; но правы из них те, кто верил в ее мистическое первородство. Такое восприятие меньше всего похоже на смиренное признание в том, что автор и гражданин не знает собственной страны и народа, и на честное желание отправиться в познавательное путешествие. Наоборот, незнание России основано на презумпциях, вполне заменяющих знание.

ИХ ОБЕТ

Все же совсем без точки опоры мир не перевернуть; для веры в свое мессианское значение нужно какое-то содержание, или хотя бы направление для поиска такового. После Кельсиева, Щапова, Достоевского выбор направления угадать нетрудно. В мае 1900 года Мережковский пишет:

> И вот что еще надо бы узнать: нет ли в глубинах русского народа сил, отвечающих нам. Нам нужно по-новому, по-своему «идти в народ». Не думайте, что я говорю это легкомысленно. Я чувствую, как это трудно, почти невозможно, труднее, чем нигилистам. Но, кажется, этого не избегнуть [...] Ведь осенью так или иначе начнется наше действие [...] Но несомненно, что что-то везде, во всех (даже в марксистах) совершается, зреет, и мы пойдем навстречу. И тогда переход к народу будет проще, естественнее — через сектантов[3].

В это время в кругу Мережковских, похоже, на религию возлагали больше надежд, чем на литературу. Об этой позиции их литературный

---

[1] Там же, 276.

[2] А. В. Лавров. Архив П. П. Перцова — *Ежегодник Рукописного отдела Пушкинского Дома на 1973 год*. Ленинград: Наука, 1976, 35.

[3] Там же, 37.

сотрудник с иронией писал в июле 1903, говоря о неудачном, с его точки зрения, опыте журнала *Новый путь*: «Зачем он "нам", когда мы уповаем главнейшим образом на некий "раскол" в православии, конечно нами и от нас порожденный?»[1] Много позже секретарь Гиппиус цитировал темную запись в ее дневнике за 1893 год: «Пойду к х-там. Ведь я записана в думе»[2]; он расшифровывал это темное место как указание на принадлежность Гиппиус к хлыстам и некоему их правящему органу. Кажется сомнительным, чтобы у хлыстов была «дума» и чтобы к ней принадлежала совсем юная Гиппиус; вероятно, эта запись допускает какую-то иную расшифровку. Все же уверенность Злобина, хорошо знавшего своих патронов и круг их интересов — впрочем, знавшего их много позже этой записи — сама по себе говорит о многом.

Побывав в сектантских местах на Светлом озере, Мережковский и Гиппиус отнеслись тогда к этому своему короткому хождению в народ с восторгом. «Первый раз в жизни мы чувствовали, как самые личные, тайные, одинокие мысли наши могли бы сделаться всеобщими, всенародными»[3]. По свежим впечатлениям, Гиппиус писала Блоку в июле 1902 года: «все, что мы там видели, до такой степени неожиданно и прекрасно, что мы до сих пор не можем опомниться [...] Я очень много ездила по Европе, но ни одно путешествие не *производило на меня столь ошеломляющего впечатления*»[4]. В этом письме Гиппиус специально подчеркивала не только творческие, но и «деловые» результаты поездки. Сектанты понимали их лучше, чем интеллигенты; и супруги «дали обет [...] искать для этих ищущих и, если найдем, вернуться к ним навсегда». Вернуться не удалось; но тогда у них возникло вполне романтическое чувство единства с народом. «Мы сидели вместе, на одной земле, различные во всем: в обычае, в преданиях, в истории, в одежде, в языке, в жизни, — и уже никто не замечал различия; у нас была одна сущность, одно важное для нас и для них»[5], — вспоминала она увиденных на Светлом озере раскольников. Попутно, однако, Гиппиус высказала весьма негативное суждение о народниках, которые все пытались одеться по-народному и накормить народ, но игнорировали его дух. Есть народничество живота, которое вырождается в материализм и революционерство, и народничество духа. Только последнее ведет к мистическому и политическому союзу между духовной частью интеллигенции и духовной частью народа. Раскольники всех сект обращены «к нам той

---

[1] Там же, 47.

[2] В. Злобин. *Тяжелая душа*. Вашингтон: Victor Kamkin, 1970, 33. Иваск хотя и с колебаниями, но верил этому месту в книге Злобина; см.: George Ivask. Russian Modernist Poets and the Mystical Sectarians — *Russian Modernism. Culture and the Avant-Garde, 1900–1930*. Ithaca: Cornell University Press, 1976, 86.

[3] Д. Мережковский. Революция и религия — *Русская мысль*, 1907, *3*, 31.

[4] З. Г. Минц. А. Блок в полемике с Мережковскими — *Наследие А. Блока и актуальные проблемы поэтики. Блоковский сборник-4 = Ученые записки Тартуского государственного университета, 535*, Тарту, 1981, 125–126.

[5] Гиппиус. Светлое озеро (дневник) — в ее: *Алый меч*. Санкт-Петербург: изд. М. В. Пирожкова, 1906, 380.

единой точкой, в которой возможно [...] истинное "слияние". И эта одна точка — все. Исток всего», — писала Гиппиус[1].

Через несколько лет в глухой костромской деревне сектанты рассказывали Пришвину, проехавшему тем же путем: «Мережковский наш, он с нами притчами говорил». Но волжские 'немоляки' не соглашались с ним в богословских вопросах. Для них Мережковский был чрезмерно буквален в своем мистицизме: «умнеющий господин, вот только Христос-то его маленечко плотян»[2]. Любопытно, какой полный оборот совершает здесь история: с точки зрения 'народа', писатель-символист читал тексты чересчур буквально, а неграмотный мистик требовал от него еще большей метафоричности.

Дискуссии о 'народной вере' регулярно велись на собраниях Петербургского Религиозно-философского общества. Православный священник К. М. Аггеев в 1907 году признавался на его заседании в своей чуждости 'народу' и еще в том, что единственным каналом связи с ним является литература:

> я, как священник, не совсем приемлем для нашего народа [...] Я не могу спускаться до того мировоззрения, на котором стоит народ. И этот разлад для нас, священников, наиболее тяжел. Но в этом обрядоверии, которым бы я назвал религиозное настроение нашего народа, я вижу все-таки зерно истины, — даже в той религиозности, которая описана в талантливых очерках Мельникова «В лесах и на горах», я во всяком случае вижу ту великую для меня истину, что народ наш желает, чтобы Бог был перед ним, касался всех сторон его жизни[3].

Неудовлетворенные слишком официальной атмосферой Религиозно-философского общества, Мережковские создали внутри него специальную группу, которая собиралась у них дома и своей задачей ставила нечто вроде межконфессионального общения, поиска нового религиозного синтеза. Из цензурных соображений, эта группа была названа «секцией по изучению истории религий». Зимой 1909—1910 каждую субботу светские интеллектуалы встречались тут с сектантами, с одной стороны, и либеральными священниками и преподавателями Духовной Академии, с другой стороны. Там бывали старообрядческий епископ Михаил, сектант из хлыстов-чемреков Павел Легкобытов, писатель из сектантов Пимен Карпов, а также Карташев, Пришвин, Скалдин и многие другие. Приходили в эту секцию и Блок с женой.

ЕГО РОМАНЫ

В 1908 издательство М. В. Пирожкова, обильно печатавшее чету Мережковских, издало трехтомное *Собрание сочинений* историка Афанасия Щапова, отца-основателя великого мифа о революционной

---

[1] Там же.

[2] М. Пришвин. *Собрание сочинений в 8 томах*. Москва: Художественная литература, 1982—1986. *8*, 34, 61; *1*, 451.

[3] *Записки Санкт-Петербургского Религиозно-философского общества*. Санкт-Петербург, 1908, *1*, 28.

роли русского раскола[1]. В *Петре и Алексее* Мережковский, во многом следуя за Щаповым, противопоставил императору живописную раскольничью компанию. Проповедник самосожжения, бегунья, кликуша и несколько беглых солдат сидят на берегу Невы и разговаривают о Петре-антихристе. Они пророчат Конец Света, но дожидаются только фейерверка. Вся оппозиция Петру в романе так или иначе связана с расколом. Тихон, юный эпилептик и воспитанник старца-раскольника, у немецкого учителя изучает латынь, математику и ньютоновские комментарии к Апокалипсису. «Мальчик много не понимал, но слушал эти сказания о чудесах науки с таким же любопытством, как беседы трех стариков о невидимом Китеже-граде»[2]. По ходу сюжета Мережковский не раз подчеркивает, что «чувство конца» у европейских хилиастов и российских раскольников — одно и то же чувство. Тихону надо бы ехать в Стокгольм учиться дальше, но он бежит от науки в леса, к своему покровителю — самосожженцу. Там, едва спасшись от сожжения, он попадает к хлыстам. Автор показывает несколько эротических сцен — целование тела богородицы, свальный грех и, наконец, жертвоприношение младенца. К радениям Тихон пристрастился, но младенца спас. Так он покинул хлыстовский корабль и вновь занялся математикой, но ненадолго: скоро он опять скрывается из Петербурга, бежит с бегунами. Действие идет по кругу, и желанного синтеза между Востоком и Западом так и не получается.

В *Александре I* Мережковский соединял политическое самоопределение его героя-декабриста Голицына с религиозными исканиями Катерины Татариновой, лидера сектантской общины в Петербурге 1820-х годов. Оба, декабрист и пророчица, становятся предшественниками автора в деле религиозной революции. Мережковский приписывает декабристам собственные идеи, изображая их убежденными мистиками[3] и находя у них тот самый контакт с сектантскими кругами, осуществить который без особого успеха пытался сам. Радения скопцов, собрания у Татариновой, проекты Еленского описываются в *Александре I* с традиционным интересом и с не менее традиционным отвращением. В сектантском поклонении человеку-богу Мережковский показывает образ ненавистного самодержавия; но автор и герой не могут удержаться от восхищенного созерцания этих странных явлений русской истории. «Что в парижских беседах с Чаадаевым видели мы смутно, как в вещем сне, то наяву исполнилось; завершилось незавершенное, досказано недосказанное, замкнут незамкнутый круг», — говорит молодой Голицын, познакомившийся со скопцами. Побывав на радении, князь испытывает «сквозь ужас — восторг» и заболевает нервной болезнью[4], совсем как Тихон в *Петре и Алексее*.

---

[1] А. П. Щапов. *Сочинения*. Санкт-Петербург: изд-во М. В. Пирожкова, 1908, *1—3*.

[2] Д. Мережковский. *Полное собрание сочинений*. Москва: изд-во М. О. Вольф, 1911, *4*, 68.

[3] О мистицизме, свойственном декабристам, с сочувствием писал еще Огарев; см. его *Кавказские воды* — Н. П. Огарев. *Избранные социально-политические и философские произведения*. М. : ГИХЛ, 1952, 403—404.

[4] Дм. Мережковский. Александр I — в его: *Собрание сочинений в 4 томах*. Москва: Правда, 1990, *4*, 305, 312.

Возможно, для выхода из круга Мережковскому не хватало социологического понимания религии. Странным образом оно было ближе интеллектуалам Золотого века, о котором писал свой роман Мережковский, чем века Серебряного. «Что касается до протестантов и католиков, то мудрено ли, что первые умнее и трудолюбивее последних. Их свободный образ мыслей, очищенный от предрассудков, сблизил протестантов более с просвещением»[1], — писал в 1804 году Александр Тургенев, один из вероятных прототипов Голицына в романе Мережковского. Точно как у Вебера, внимание Тургенева направлено не на догматические различия между конфессиями, а на их неочевидные культурные и экономические следствия. Мысли о русском протестантстве не оставляли Тургенева всю жизнь; в 1830, проведя с Шатобрианом «два часа в жарком разговоре о политических следствиях протестантизма»[2], он писал брату Николаю: «и по рассудку, да скоро и по привычке мы будем протестантами»[3]. Нечто подобное имел в виду Мандельштам в своих исторических медитациях; постаревший Декабрист рассуждает в духе протестантской этики: «Но жертвы не хотят слепые небеса: Вернее труд и постоянство». Именно в тех кругах, где развертывается роман Мережковского, в конце 1815 было начато, возможно, самое важное из дел александровской эпохи: перевод Библии на современный русский язык[4]. Распространение Библейским обществом дешевых изданий Священного Писания на национальном языке воспроизводило ключевой элемент протестантской реформы. Но председатель Библейского общества, министр просвещения и духовных дел Александр Голицын иронически изображен Мережковским как трусливый и никчемный дядя главного героя. Веберовское понимание пуританизма как движущей силы раннего капитализма могло бы придать исторический смысл усилиям Голицына. Историзуя аскетизм и изучая его варианты и пределы, можно было бы найти контекст и для пугающей уникальности русского скопчества. Мережковский не занимался всем этим не из-за недостатка информации или интереса; он не согласился бы с Вебером по причинам идеологическим. Анти-буржуазный в своих основах, символизм придавал мистическое значение русскому национализму и не сочувствовал протестантской экспансии в Россию[5].

В Золотом веке двух Александров, Пушкина и Романова, люди Серебряного века обретали собственную идентичность[6]. Но классицизм

[1] А. Тургенев. *Политическая проза*. Составление А. Л. Осповата. Москва: Советская Россия, 1989, 131.

[2] Там же, 181, 205.

[3] А. Л. Осповат. Александр Тургенев и его поприще — в кн.: А. Тургенев. *Политическая проза*, 11.

[4] См.: И. А. Чистович. *История перевода Библии на русский язык*. Санкт-Петербург: типография М. М. Стасюлевича, 1899.

[5] Анти-западные и анти-немецкие настроения русских символистов с резкостью проявились в ходе войны; см.: B. Hellman. *Poets of Hope and Despair. The Russian Symbolists in War and Revolution (1914—1918)*. Helsinki. Institute for Russian and East European Stusies, 1995.

[6] См. об этом: *Cultural Mythologies of Russian Modernism: From the Golden Age to the Siver Age*, ed. Boris Gasparov, Robert P. Hughes, and Irina Paperno. Berkeley, 1992.

прадедов с трудом совмещался с популизмом правнуков. За имперским, космополитическим фасадом александровского времени, однако, с восторгом обнаруживались сюжеты, будто перенесенные туда из 20 века: Мережковский рассказывал о Татариновой, Розанов о Селиванове, Сологуб об еще одном замечательном сектанте той эпохи, Александре Дубовицком[1], Гершензон делал из Чаадаева прямого предшественника Владимира Соловьева. В мифологии эпохи старые сюжеты и имена воскресали, даже не подвергаясь особой переработке. В 1909 близкий к Синоду *Колокол* сообщал: «В Москве оживленно говорят о появлении среди московской знати татариновцев, которые завели у себя, как при Императоре Александре I Татаринова, настоящие хлыстовские радельные собрания. Местом собраний служит дом одного из князей с громкой фамилией»[2].

В своих генеалогических построениях люди Серебряного века расщепили мозаичную сложность прошлого, пройдя мимо западных, прокапиталистических, протестантских влияний и заострив архаические, народные, сектантские источники. Эту операцию начал Лев Толстой в *Войне и мире*; она продолжалась Всеволодом Соловьевым в *Старом доме*, Мережковским в *Александре I*, Радловой в *Повести о Татариновой*. В результате своеобразные явления русской жизни — сектантство и община, Кондратий Селиванов и Платон Каратаев — лишившись общеевропейского контекста, повисли в идеологической изоляции; а люди революционной эпохи остались без исторического опыта, который был нужен для распознавания возвращающихся духов. Развивая тему применительно к собственному времени, писатели начала 20 века показывали иронические или даже пародийные портреты протестантских сект, нашедших тогда множество последователей в русском народе, — пашковцев, штундистов, баптистов, — и противопоставляли им собственно русские ереси, как источник надежды. Такое предпочтение очевидно в *Романе-Царевиче* Гиппиус, *Нежном Иосифе* Кузмина, *Мимолетном* Розанова, статьях Бердяева. С другой стороны, непропорционально малое внимание получали собственно русские секты, своими усилиями приходившие к протестантским идеям. Такими были, например, многочисленные молокане — не признававшие церкви и священства, поодиночке читавшие Писание, трудолюбивые и быстро богатевшие крестьяне-иконоборцы, похожие на пуритан. Недооцененными или мистифицированными оказывалось множество земных, но важных явлений национальной жизни.

Самарский крестьянин Иван Чуриков прибыл в Петербург в 1894 году и стал проповедовать воздержание от пьянства. Он собирал алкоголиков на большие собрания вместе с их семьями и там говорил всем и каждому нечто такое, что оказывало терапевтический эффект. Его последователи сформировали общину непьющих, которые называли себя 'братцы'. Хорошо знавший Чурикова и издававший его *Бе-*

[1] О Дубовицком как прототипе главного героя *Творимой легенды* Сологуба см: Эткинд. *Содом и Психея*, гл.3.

[2] «Татариновцы в Москве» — *Колокол*, 11 сентября 1909.

седы толстовец Иван Трегубов оценивал усилия братцев чрезвычайно высоко; по его словам, десятки тысяч людей избавились от пьянства благодаря Чурикову и его последователям[1]. У Трегубова не было сомнений по поводу эффективности чуриковской терапии. Ближайший сотрудник и последователь Мережковского, Дмитрий Философов находит в этом «*страшно интересном*» *материале* «сегодняшний пример специфически русского понимания христианства». Его поражало сочетание «бесмыслия и косноязычия Иванушки» с несомненным влиянием, которым пользовался этот 'братец'. Значит, рассуждал Философов, отталкивавшийся от только что прочитанного *Многообразия религиозного опыта* Джемса, реальное влияние исходит не из слова Иванушки, а из народной веры. Вера эта, показывал Философов, особого рода: она основана на обоготворении Иванушки, отождествлении его с Христом. Тут «выявляется то, что бродит в бессознательной, стихийной психологии народа: жажда нового воплощения [...] В религиозной истории последних двух тысячелетий не было ни одного народа, кроме русского, у которого эта жажда проявлялась бы так резко». Для Философова единственный способ понять этот на глазах формировавшийся культ — это сравнить его с ницшеанством. Ницшеанская борьба с христианством понятна только интеллигентам. В народе все происходит наоборот, «сверхчеловека обоготворяют при помощи именно христианства». Иван Чуриков оказывается народным эквивалентом сверхчеловека, русским воплощением Заратустры. Но Философов в этот момент борется с Ницше и соответственно расправляется с Чуриковым. «В нашем церковно-политическом строе ничего нельзя понять, не считаясь с той психологией, которая из косноязычного братца создает бога, готового вознестись на небо»[2]. Между тем речь шла, по-видимому, о вполне земном явлении, радостном *с любой точки зрения: народный целитель лечил от пьянства*, пользуясь методами, которые были пригодны для этой цели и которые мало чем отличаются от тех, которые использует практика этого дела столетие спустя. Рассуждения Философова тонки и насыщены книжной культурой, но полностью лишены прагматизма, к которому призывали некоторые из любимых им книг и в котором более всего нуждалась любимая им культура.

Называя Лютера величайшим из религиозных реформаторов, Мережковский противопоставлял ему религиозных революционеров, каким видел себя самого[3]. Отдельные деятели Серебряного века выступали с проектами религиозной Реформации на русский лад. Николай Минский (тот самый, который пытался устроить радение у себя в пе-

[1] И. Трегубов. «Братцы» и их последователи — *Духовный христианин*, 1912, *11*, 55—76. Чуриковская «коммуна» существовала в Вырице под Ленинградом до 1927; в ней было тогда 240 членов, а всего в городе и области насчитывали 6—7 тысяч вылеченных «чуриковцев». Аналогичная община Ивана Колоскова была в Москве. Остатки общины существовали и в 1960-х; см.: Н. И. Юдин. *Чуриковщина (секта «трезвенников»)*. Ленинград, 1962.

[2] Д. В. Философов *Неугасимая лампада. Статьи по церковным и религиозным вопросам*. Москва: типография т-ва И. Д. Сытина, 1912, 69.

[3] Мережковский. Реформация или революция? — *В тихом омуте*, 92—93.

тербургской квартире) объявил Льва Толстого русским Лютером[1]. 6 января 1909 Михаил Пришвин записал свой разговор с Зинаидой Венгеровой: «(она) тоже хочет изучать сектантство. Все хотят изучать сектантство. — Лютера нет! — сказал я. Вы не знаете, какое большое слово вы сказали, — ответила она»[2]. Но в эти годы противостояния интеллигенции и власти русский либерализм оказался в историческом тупике, и такова же была судьба религиозных реформ. Струве в 1907 определял современную ему русскую религиозность как «богоматериализм». Вполне в духе веберовской социологии религии, он критиковал апокалиптические и коллективистские тенденции «богоматериализма», чувствуя его противоположность собственным ценностям — прокапиталистическим, либеральным, протестантским:

> Я чувствую себя протестантом [...] В этом смысле я ближе к Толстому, чем к Соловьеву [...] Вообще религия сохранилась в мире почти исключительно в форме протестантизма [...] я сомневаюсь, сможет ли богоматериализм когда-нибудь снова стать религией больших масс [...] Крушение богоматериализма есть крушение эсхатологии, и неудивительно, что все усилия богоматериалистов направлены на возрождение эсхатологической веры, которая протестантизмом преодолена[3].

ПОСЛЕДНИЙ УЖАС

Преувеличение сходства собственных интеллектуальных продуктов с народной традицией свойственно любому варианту мистического популизма. Согласно Мережковскому, всего «один волосок» отделяет религиозные искания вождей интеллигенции от религиозного движения в русском народе[4]. Пророку Третьего Завета, который вскоре попытается направить религиозную политику Февральской революции, нужны были союзники в 'народе'[5]. На деле, идеи Мережковского и всего русского религиозно-философского движения начала века кажутся ближе к гностическим ересям раннего христианства и средневековья, чем к хлыстовству или другим народным русским сектам[6].

---

[1] Н. Минский. Толстой и реформация — в его: *На общественные темы*. изд-е 2-е. Санкт-Петербург: т-во Общественная польза, 1909, 253.

[2] Архив В. Д. Пришвиной. Картон «Богоискатели», 76.

[3] Цит. по: М. А. Колеров. *Не мир, но меч. Русская религиозно-философская печать от «Проблем идеализма» до «Вех»*. 1902—1909. Санкт-Петербург: Алетейя, 1996, 267; о религиозности Струве см.: Richard Pipes. *Struve. Liberal on the Right, 1905—1944*. Cambridge: Harvard University Press, 1980, 101ff.

[4] Мережковский. Революция и религия — *Русская мысль*, 1907, *2*, 85.

[5] Схождение апокалиптических и революционных идей в кругу Мережковских показано в: Rosenthal Bernice Glatzer. Eschatology and the Appeal of Revolution: Merezhkovsky, Bely, Blok — *Calofornia Slavic Studies*, 1980, *11*, 105—140. Ольга Матич подчеркивает андрогинный идеал Мережковских, производя его от Иоахима Флорского. Она показывает влияние, которое оказывали на круг Мережковских утопические идеи Чернышевского, с одной стороны, Федорова и Соловьева, с другой; см.: Olga Matich. The Merezhkovskys' Third Statement and the Russian Utopian Tradition — *Christianity and the Eastern Slavs*. Ed. by Robert P. Hughes and Irina Paperno. Berkeley: University of California Press, 1994, *2*, 158—171. Рассмотрение надежд Мережковских на сектантскую традицию не входило в круг задач обеих этих авторов.

[6] Гностические корни русского религиозного модернизма подчеркивает Хансен-Леве в обзорной работе: Aage A. Hansen-Löve. Allgemeine Haretik, russische Secten und ihre Literarisierung — *Wiener Slawistischer Almanach*, 1996, *41*, 171—296.

Конечно, Мережковские восприняли свои гностические идеи не из устного народного предания и не из тайных религиозных ересей внутри православия, а из книжной культуры, из вполне профессионального знакомства с историческими источниками. Никакого прямого и непрерывного, идущего сквозь культуры и столетия канала преемственности — от античных гностиков и средневековых катаров до петербургских интеллектуалов — не существовало. Им не могла быть хлыстовская традиция, в которой если и сохранились тайные следы богомильской[1] или какой-либо другой средневековой ереси, то как раз интеллигенции они не были доступны. Вряд ли можно всерьез верить в то, что такого рода традиция могла быть передана через масонство, русское или же представленное отдельными оккультными визитерами. В данном случае, в источниках мистического знания не было ничего мистического. Тот же путь до Мережковских прошел Владимир Соловьев, одновременно с ними — Вячеслав Иванов и Бердяев, после них — Лосев и Бахтин. Все они были образованными людьми с характерными для своей эпохи религиозно-философскими интересами, широким кругом чтения, профессиональными навыками гуманитарной работы. Их знания гностической ереси целиком почерпнуты из европейской филологической и исторической литературы. По формуле самого Мережковского, русские декаденты — «самозародившиеся мистики». С этой его самохарактеристикой можно уверенно согласиться, добавив лишь очевидное: такое самозарождение возможно лишь в питательной среде культуры. В позднейших сочинениях — *Тайне трех, Иисусе Неизвестном, Атлантиде-Европе* — Мережковский проявлял необыкновенное знание религий, ересей и апокрифов; знание, конечно же, сугубо книжное. Собственное влияние Мережковского тоже было книжным, впрочем, очень немалым[2].

В 1900-е годы интерес Мережковского и его круга к эзотерическим сюжетам мировой и российской истории был мотивирован аргументами остро современного звучания. В программной статье 1907 года *Революция и религия* Мережковский дает ясный самоанализ этих своих увлечений.

> Искать последней отваги в последнем отчаянии, все старое кончить, чтобы начать все сызнова, как будто никого на свете нет и не было, кроме нас, да и нас, пожалуй, нет, но мы будем, будем, — таков наш вечный русский соблазн[3].
>
> Если теперь Россия — сухой лес, готовый к пожару, то русские декаденты — самые сухие и самые верхние ветки этого леса: когда ударит молния, оне вспыхнут первые, а от них весь лес[4].

---

[1] Историки не обнаружили следов балканских богомилов в средневековой России; см.: Dmitri Obolensky. *The Bogomils. A Study in Balkan Neo-Manichaeism*. Cambridge University Press, 1948, Appendix 4.

[2] Влияние романа Мережковского о Леонардо да Винчи признавали Фрейд в связи со своим эссе о Леонардо и Умберто Эко в связи с *Именем Розы*.

[3] Д. Мережковский. Революция и религия — *Русская мысль*, 1907, *2*, 76.

[4] Д. Мережковский. Революция и религия — *Русская мысль*, 1907, *3*, 26.

Каждый радикально настроенный интеллектуал верит, что именно он и его единомышленники — та самая искра, от которой возгорится пламя. Согласно Дмитрию Философову, народ в России, начиная с Разина и кончая событиями 1905 года, «бунтовал вне политики». Русский народ существует вне политической жизни и участвовать в ней не может; он весь в религии, которая и есть его, народа, политика.

> Пойдите на спор православных с миссионерами (*так*!), на беседы братцев Иванушек, к баптистам, хлыстам, штундистам. Вот истинные политические партии народа. Вот истинно народные меньшевики, большевики, эс-эры, к.-д. Здесь настоящий народный университет[1].

Так Мережковский и его последователи присоединяются к традиции, видящей в русском сектантстве основание и оправдание подлинно национальной революции. Своей конечной целью эта русская революция имеет спасение мира, земного шара. Как в юношеских рассуждениях Соловьева, у Мережковского русским сектантством начинается Царство Божие на земле. Эта революционная традиция продолжается нынешним литературным поколением. Декадентство в России, по Мережковскому, есть «революционное славянофильство». Именно декаденты — «первые русские европейцы», и «если когда-либо суждено зародиться самобытной русской культуре, то она вырастет из декадентства»[2].

Если декадентство понимается как политическая партия, как авангард своеобразно понятой революции, то лидером нового искусства естественно становится Александр Добролюбов. «Жалкий, смешной декадент [...] сделал то, что не под силу титанам», — писал Мережковский, противопоставляя Добролюбова Толстому и Достоевскому[3]. Но Добролюбов, ушедший из культуры в народ, — не единственный положительный герой *Религии и революции*; другое и встречное движение из народа в культуру олицетворено в беглом черноморском матросе А. Б. Он явился к Мережковскому осенью 1906 года, во время севастопольского восстания.

> Первобытно-невежественный, почти безграмотный, знал понаслышке Ничше и хорошо знал всех русских декадентов. Любил их, как друзей, как сообщников. Не отделял себя от них. По словам его, целое маленькое общество севастопольских солдат и матросов [...] выписывало в течение нескольких лет *Мир искусства, Новый путь, Весы* [...] Он долго пролежал в госпитале; казался и теперь больным [...] говорил, как в бреду [...] ему казалось, что будто бы декаденты составляют что-то вроде тайного общества и что они обладают каким-то очень страшным, но действительным способом, [...] чтобы «сразу все перевернуть и сделать человека Богом». Сколько я ни убеждал его, что ничего подобного нет, он не верил мне и стоял на своем, что секрет есть, но мы не хотим сказать[4].

---

[1] Философов. *Неугасимая лампада*, 14.

[2] Мережковский. Революция и религия, *3*, 25.

[3] Там же, 29.

[4] Там же.

С известным уже нам народным буквализмом матрос А. Б. дословно воспринимал теургические обещания, которые для самих их авторов и для более изощренных читателей представляли одни лишь поэтические метафоры. Но Мережковский сейчас хочет быть не писателем, а революционером; и выразительный портрет матроса А. Б. не охлаждает веры в то, что именно за такими людьми — русское будущее. «Александр Добролюбов и А. Б. — две противоположные и сходящиеся крайности [...] Когда-нибудь эти движения столкнутся, и от их столкновения родится та искра, которая зажжет сухой лес последним пожаром». Знакомство Мережковского с матросом, которому приписывалось столь важное значение, на первой встрече не закончилось.

> Через несколько месяцев из тюрьмы написал мне письмо, которое могло бы служить будущему историку русской революции очень ценным документом — наполовину религиозный бред, наполовину революционное воззвание; все вместе — неистовый вопль одержимого. Видно по этому письму: [...] или сойдет с ума, или погибнет в вооруженном восстании[1].

Если этот матрос уцелел, то, возможно, именно его позднее описал одесский психоаналитик Яков Коган в статье под названием *Переживание Конца Света и фантазии возрождения у одного шизофреника*[2]. В ней детально, с множеством выразительных цитат рассказывается о тяжелом клиническом случае русского больного. Вернувшись с мировой войны, он работал в военной библиотеке и читал модную литературу. В своем бреду больной видел себя вечно возрождающимся, а мысль о рождении от женщины приводила его в негодование. Конец Света уже произошел, оставив нашего матроса наедине с вечностью. Всемогущий и неистовый, он рассуждал о «восхождении» и «нисхождении» в терминах, неприятно напоминающих знаменитые тексты.

«С двух противоположных концов мира мы пришли к одному и тому же», — писал Мережковский о себе и народе[3]. Когда два религиозных движения, интеллигентское и народное, вполне соединятся в одно — тогда, считает Мережковский, произойдет та самая революция, которая превзойдет протестантскую реформацию и станет осуществлением апокалиптических пророчеств. «Тогда скажет весь русский народ вместе со своими избранными: Да приидет царствие Твое»[4]. В устах и под пером Мережковского, расширительное использование раскольничьих символов придавало им вполне революционное значение. Когда эволюция станет революцией, писал он, тогда история превратится в Апокалипсис[5]. Конец Света близок, революция переходит «из плоскости исторической — в глубину апокалиптическую»[6]. Когда Мережковский объявлял: «Самодержавие — от

[1] Там же.

[2] I. M. Kogan Weltuntergangserlebnis und Wiedergeburts-phantasie bei einem Schisophrenen — *Internationale Zeitschrift fur Psychoanalyse*, 1932, *18*, 86—104.

[3] Мережковский. Революция и религия — *Русская мысль*, 1907, *3*, 30.

[4] Там же, 34.

[5] Мережковский. Пророк русской революции — *В тихом омуте*, 341.

[6] Там же, 349.

Антихриста»[1] — и он, и его слушатели знали, что он повторяет давнюю идею старообрядчества и предлагает интеллигенции отнестись к ней всерьез. «В широких слоях общества думают, что мужицкий антихрист что-то вроде черта... Ничего подобного... Это настоящий христианский антихрист»[2]. Но попадая в новый контекст, старые символы меняли значение. Сергей Булгаков заметил, что Мережковский сделал «самоновейшее открытие, что государство, а не только самодержавие, от антихриста»[3]: раскольники считали царя антихристом уже не одну сотню лет, но Мережковский произвел отсюда свой анархизм, продолжая выдавать это за народную идею. С последним Булгаков был не согласен: отрицание государства как такового расколу неизвестно, полагал (и, возможно, ошибался) Булгаков.

В своей юбилейной речи 1906 года о Достоевском Мережковский препарировал националистическую теологию писателя-предшественника, помещая ее между двух еретических учений. С одной стороны, Достоевский верит в русский народ-богоносца, в то, что народ этот и есть мистическое тело Бога; Мережковский интерпретирует это как новый иудаизм, веру в богоизбранный народ. С другой стороны, Достоевский верит в русского Христа, к тому же отождествляя его с царем; «но ведь это уже не христианство, а хлыстовство», — считает Мережковский.

> От веры в Мессию народного, воплощенного в целом народе-богоносце, к вере во Христа, воплощенного в отдельном человеке-богоносце, в Царе, то есть от жидовства к хлыстовству, — таков путь Достоевского от православия к самодержавию[4].

Народная ересь используется в качестве полемической инвективы; но мишенью для критики здесь является не один Достоевский. По сути, Мережковский обвиняет в хлыстовстве самодержавие, как политическую систему и мистическую идею: «И последняя тайна, последний ужас православного самодержавия не в том ли, что самодержец — самозванец Христа?» Описав Достоевского столь логично, как замкнутую систему с двумя решениями, Мережковский не показал здесь собственного выхода из дилеммы[5].

Эта эпистемологическая модель с ее двумя вариантами руководила и собственно сектоведческими исследованиями. С. Д. Бондарь противопоставлял разные версии хлыстовства на основании их «христологических воззрений»:

> Старая хлыстовщина мыслит идею воплощения Христа *коллективистически*: Христос есть Дух, который обитает во «всем роде», вселяясь в

[1] Там же, 338.

[2] Пришвин. *Собрание сочинений*, *8*, 35.

[3] Документ опубликован в: М. А. Колеров. *Не мир, но меч*, 197.

[4] Д. Мережковский. Пророк русской революции — в его: *В тихом омуте*, 332.

[5] Согласно Игорю Смирнову, анархизм есть отрицание «второго тела», то есть Бога, государства или психики (И. П. Смирнов. Мирская ересь (психологические замечания о философии анархизма) — *Wiener Slawistischer Almanach*, 1996, *41*, 75—93). В этом свете видно, что проект религиозного анархизма по Мережковскому одновременно утверждает и отрицает «второе тело», ставя автора в неразрешимую ситуацию.

каждого члена секты. Секта постников мыслит идею Христа *индивидуалистически*: Христос есть Дух Св., обитающий на земле в особенной избранной плоти[1].

«Старая хлыстовщина» понимается Бондарем как коллективное тело Бога по аналогии с «жидовством», как его описал Мережковский. Новая версия хлыстовства описывается как индивидуальное воплощение Бога в социальном лидере, аналогичное «самодержавию» по Мережковскому. Применительно к хлыстам, дилемма кажется искусственной. Рационалистические потребности наблюдателя заставляют его расчленять то, что в другом культурном слое склеено вместе и не представляется альтернативой. Инструменты, которыми Мережковский оперировал над Достоевским, тоже кажутся чересчур острыми. Розанов в своих размышлениях над *Бесами* был гибче; он видел прямой ход от речей Шатова к обожествлению народа в *Исповеди* Горького, но все вместе именовал тем самым словом, которое использовал в своих статьях о хлыстах и скопцах: «человекобожие»[2], обожествление человека и людей, группы одновременно с ее лидером.

Полемический прием Мережковского использовал потом А. А. Мейер в докладе, прочитанном в 1914 году в Религиозно-философском обществе. Мейер сделал попытку разобраться в идее «хлыстовского превращения человека в Христа». Интеллигенция оправдывала войну патриотическими лозунгами, и точкой приложения для хлыстовской метафоры становится идея российского мессианизма. Применительно к этой идее, столь близкой для Достоевского, Мейер повторяет типологию юбилейной речи Мережковского:

> Мы знаем, к каким ложным выводам может повести неверно понятое учение о пребывании Христа в человеке. Лучшим примером таких ложных выводов *может служить русское хлыстовство*. И мессианизм [...] близок к хлыстовству с той только разницей, что хлысты имеют в виду воплощение Христа в отдельном человеке, мессианисты же готовы видеть воплощение Его в нации[3].

По мнению Мейера, христианство делает условием спасения человека его подражание Христу и соединение со Христом. Но подвиг человека, с христианской точки зрения, не может стать повторением самого Искупления. Эту тему сделали актуальной Голгофские христиане; идентификация с Христом составляла важнейшую норму этих христианских радикалов.

> Как только человек, чисто хлыстовским способом отождествив себя с Христом, прекратит в себе борьбу, он перестанет на самом деле служить Богу, а заменит это служение обманом собственного мессианства[4], —

---

[1] С. Д. Бондарь. *Секты хлыстов, шелапутов, духовных христиан, Старый и Новый Израиль и субботников и иудействующих*. Петроград: типография В. Д. Смирнова, 1916, 19.

[2] См.: Из книги В. В. Розанова «Во дворе язычников» и другие материалы. Публикация Т. В. Померанской и А. Л. Налепина — *Контекст-1992*. Москва: Наука, 1993, 90—93.

[3] А. А. Мейер. Религиозный смысл мессианизма — *Вопросы философии*, 1992, 7, 105.

[4] Там же.

говорил Мейер, идеи которого считают важными для молодого Бахтина. В каждом грешном человеке и в каждом реальном обществе идет внутренняя борьба, естественная и необходимая. Только «истинный Искупитель свободен от внутренней борьбы», и он один. Но люди и нации могут тешить себя иллюзией внутреннего единства, и эту иллюзию Мейер называет хлыстовской.

ПРЕОБРАЖЕНИЕ ПОЛА

Опыт 1905 года продиктовал Мережковскому слова, полные разочарования. «В настоящем [...] очень раннем фазисе русской революции поразительно отсутствует идея религиозная»[1]. То историческая реальность; другое дело теоретическая доктрина, согласно которой, как не устает повторять Мережковский, религия и есть революция, а революция и есть религия. Раз так, то раскольники были первыми, а декаденты — последними русскими революционерами. В той ее части, которая касается раскола, эта революционная формула кажется продолжающей традицию народнической историографии. Но Мережковский идет дальше Щапова, придавая и 'расколу', и 'революции' новый смысл. Щапов понимал прогресс в духе позитивизма 19 века, как борьбу за власть и социальную справедливость; в этом понимании не было ни мистики, ни тем более эротики. Мережковский определял революцию не как политический процесс, а как тотальное преображение мира. Первыми и даже главными признаками такого преображения станут, или уже становятся, изменения человеческого тела и сексуального порядка. Никто из его предшественников, исключая разве что Чернышевского, не шел так далеко по пути слияния политического с эротическим; здесь Мережковский вполне на уровне своего времени. Поэтому ему легко включить в свое понимание раскола как революции — *или революции как раскола* — и хлыстов, и скопцов:

> *Раскол*, сперва церковный, потом и бытовой, культурный, общественный [...] Раскол, соединившийся с казацкою вольницей, пугачевщиной, есть революция снизу [...] С поверхности исторической перешел он в глубину мистическую, где возникло сектантство [...] Русское сектантство постоянно растет, развивается [...] Но и теперь уже в некоторых мистических углублениях его — в проблеме пола, как она поставлена в хлыстовстве и скопчестве, в проблеме общественности, как она поставлена в штунде и духоборчестве, — проявляется такая сила [...], какой мир не видел с первых веков христианства. [...] Сила всего великого русского раскола-сектантства, этой религиозной революции, [...] должна соединиться с ныне совершающейся в России революцией социально-политической[2].

Так, переключаясь от политики к эротике, Мережковский вновь примиряется с хлыстами. Пусть русский народ и не богоносец, а русский царь наверняка не богочеловек; но в народе есть экспериментаторы, ищущие в нужном направлении. Не в силах сказать в публич-

[1] Мережковский. Революция и религия. *3*, 36.
[2] Мережковский. Революция и религия. *2*, 68

ной речи больше, чем ему позволяют все виды внутренней и внешней цензуры, он повторяет одно всеразрешающее понятие: «святая плоть». Вот что мы узнаем из личных документов этой семьи, которая видела себя ядром «религиозной общественности» близкого будущего.

> Гораздо больше оснований думать, [...] что полового акта не будет, нежели что он сохранится: иначе нужно [...] утверждать здесь феноменальное чудо преображения тела [...] упразднение деторождений — упраздняют и акт, совершенно *естественно*[1].

Последнее слов здесь не менее характерно, чем все вместе взятое. Преображение пола представлялось натуральным, естественно-историческим процессом; фантазируемое чудо получало некий биологический эквивалент. Тело, пол и секс станут радикально иными. Неопределенными оставались только детали. Когда произойдет тотальная трансформация тела, которое станет бессмертным и бесполым, тогда для секса места просто не останется. Но пока чуда нет, секс надо преодолевать иным способом[2]. Обсуждая проблему, Гиппиус, Мережковский, Философов пришли, кажется, к согласию:

> Помнишь наши разговоры втроем, каким образом будет проявляться в грядущем любовь двух в смысле пола, и может ли остаться акт при (конечно) упразднении деторождения? Помнишь твои слова, подтвержденные Дмитрием, что, если акта не будет, то он должен замениться каким-то другим, равным по силе ощущения соединения и плотскости, другим общим, единым (вот это заметь) актом?

Так писала Гиппиус человеку, с которым была связана мучительно сложными, но несомненно индивидуальными, отнюдь не «общими» отношениями[3]. В этом письме Философову она вспоминает, как Розанов задавал им, всем трем, «вечно-насмешливый вопрос [...]: "Нет, да вы скажите, что же этим двум *делать* вместе? *Как* они будут? Вот это они будут делать? А вот это нет?"» Ответа не было, и, признавалась Гиппиус, от этого вопроса «мы смущались вечно и немели»[4]. В то майское утро 1905 года, когда она в Ялте писала это письмо, она, казалось ей, нашла ответ: старый закон не надо менять на новый, закона вообще не надо, каждая пара и каждый раз будет искать новые способы. «Акт ли (без деторождения) или что-нибудь другое, мгновенно приходящее, — это все равно, это навеки тайна двух, *каждых* двух»[5]. Как всегда, культурная традиция переплетается с личной биографией и сиюминутным интересом: адресат этого письма был го-

[1] Там же, 67; курсив мой.

[2] В этих идеях вероятно влияние Федорова; в конце жизни Гиппиус относилась к Федорову негативно, вспоминая, однако, «гипноз, который Федоров имел на некоторых своих современников» — Temira Pachmuss. *Intellect and Ideas in Action. Selected Correspondance of Zinaida Hippius*. München: Wilhelm Fink Verlag, 1972, 452.

[3] Откровенный анализ личности Гиппиус и ее отношений с Философовым см.: Simon Karlinsky. Who was Zinaida Gippius? In: Vladimir Zlobin. *A Difficult Soul: Zinaida Gippius*. Berkeley: University of California Press, 1980, 1—21; здесь указывается на купюры моралистического характера в публикациях архива Гиппиус, сделанные Пахмусс.

[4] Pachmuss. *Intellect and Ideas in Action*, 64.

[5] Там же, 65.

мосексуалистом, и влюбленной в него женщине надо было придумывать небывалые способы любви.

> По отношению к себе ты [...] *заподозрил похоть*. Слишком это естественно, и не только ты не «виноват», но трогает меня, нравится мне эта добросовестность. [...] Часто казалось мне, думалось, что [...] с тобой я могла бы сделать и почувствовать только то, что могла бы сделать *при* Христе, под Его взорами, и даже непременно при Нем[1].

Она была вполне уверена в том, что после Преображения не будет ни смерти, ни деторождения; но физическая жизнь будет продолжаться, хотя и в преображенном виде. В новом мире, который она называла теократией, изменится все — жизнь и тело, психология и физиология.

> Что там себя обманывать. Слишком глубоко мы *знаем*, что ни со старой психологией, ни со старой физиологией, как со старой жизнью, не войдешь в новое. Мы *естественно*, когда влечемся к новому, ломаем и жизнь, и психологию, и это ведь, путь не по розам; не по розам и ломанье физиологии, такое же неизбежное. Я нисколько не уверена, что создам новое для себя. Я даже думаю, что погибну. Но держаться за старое — из-за чего? [...] Нам с тобой особенно надо, если так, отказаться от старого нашего пола[2], —

писала она на вершине своей любви к Философову. Даже не пытаясь найти приемлемый — на существующем уровне душ и тел — порядок отношений, относилась к идее с пафосом подлинно революционным. «Нам *лучше* [...] в ужасе погибнуть под развалинами дома, который мы ломаем, нежели в нем по-хорошему устроиться»[3]. Бывали у нее и мучительные минуты разочарования в собственном проекте, предписанном ею для себя, для ее странного мужа и не менее странного любовника. Тогда она писала, что «до конца жизни останется не до конца преображенное тело», и даже что «всякое старо-человеческое ближе нашего, плотнее, реальнее»[4]. Вообще, по ходу переписки с Философовым ее чувство очищается от неземных претензий, она с сопротивлением осознает жизненную, плотскую и вполне обычную его природу. На время поиск новых телесных форм сосредотачивается на поцелуе. Этот старый, как сама литература, мотив берется в новой функции: не как эвфемистическое обозначение акта, а наоборот, как его альтернатива.

> Поцелуй, эта печать близости и равенства двух «я», принадлежит влюбленности [...] У животных его и нет [...] Но благодаря тому, что страсть его украла, [...] нам теперь и о поцелуе так же страшно и трудно говорить [...] Если [...] в поле есть истинное и тайное (а это мы познали через влюбленность) — тайна будет вечно раскрываться, до конца оставаясь тайной[5].

---

[1] Там же, 72.

[2] Там же, 109–110; здесь курсив Гиппиус, включая *естественно*.

[3] Там же, 109.

[4] Там же, 80, 98.

[5] Антон Крайний (З. Гиппиус). *Литературный дневник*. Санкт-Петербург, 1908, 210–212.

Но дело не просто в трогательной незрелости чувства, которое знает влюбленность и боится страсти, любит поцелуи и избегает узнавать «тайну» остального. Такого рода склонности остались бы личными особенностями Гиппиус; но ее поиски воплощали идеи и идеалы многих современников, потому и стали популярны. За мечтой о преображении пола стоит не только страх секса, но и нечто более интересное: поиск телесных основ для новой социальности, «религиозной общественности». И конечно, за вновь изобретенным поцелуем стояла давняя культурная конструкция. 'Общие целования' были приняты в ритуале многих сектантских общин, в том числе и самых аскетических. «Для продолжения рода человеческого деторождение от плотского соединения зависимо не будет, но единственно от целования», — излагалось учение скопцов в одном из соловецких доносов[1]. Владимир Даль, имевший свои источники, сообщал: по вере скопцов, «умножение рода человеческого будет впоследствии от одного бесстрастного целования и любви чистой»[2].

Решение виделось на пути размыкания «тайны двух» до «тайны трех» или, если перейти с жаргона Мережковских на жаргон позднейшего времени, в попытке коллективизации секса. Акт будущего мыслился как соединение не двух, а многих. «Если акта не будет, то он должен замениться [...] другим, общим, единым (вот это заметь) актом», — писала Гиппиус Философову. «Не человеческая уж общность, но человеческое возвыщающая до божественного. Общность, обнимающая любовно раздельность и сохраняющая ее в себе»[3]. Именно в этом важном пункте эротический дискурс Серебряного века шел дальше платоновских, гностических и барочных мечтаний об андрогинной сущности человека. В философских работах Бердяева подобные формулы о «любви нерождающей» и о коллективном творчестве как альтернативе пола, любви и рождения, появляются в годы его дружбы с Гиппиус.

> Через пол должно совершиться не только соединение двух в вечную полноту индивидуальности, но и соединение всех в общественность [...] В поле, в любви заключена и тайна индивидуальности, личности и тайна универсальности, соборности[4].

В тот момент даже этот человек вполне аскетичного поведения был готов приступить к делу: «Новые религиозные люди [...] должны покончить с лицемерным морализмом, бросить вызов государственно-семейным союзам [...] и отдаться революционно-мистическим настроениям», — там же писал Бердяев. Он естественно ссылался на Гиппиус, это ее идеи и ее программа поведения.

Гомоэротизм, стремление размыть идентичность своего пола и желание тела одинакового с собой партнера, соседствует здесь с поли-

[1] Мельников. Соловецкие документы о скопцах, 71.

[2] Мельников. Правительственные распоряжения [...], 170.

[3] Pachmuss. *Intellect and Ideas in Action*, 65.

[4] Н. Бердяев. О новом религиозном сознании (1905) — в его: *Sub specie aeternitatis. Опыты философские, социальные и литературные*. Санкт-Петербург, 1907, 360.

эротизмом, стремлением размыть границы индивидуальной любви, включить в эти границы других и многих, разомкнуть связь до общины и сплотить ее на основе множественных связей. Непосредственным источником этих проектов был *Смысл любви* Владимира Соловьева. Но их хождение не ограничивалось кругом радикально мысливших интеллектуалов, и не в этом кругу оно началось. В подобный исход мировой драмы верили русские сектанты. Позднее Бердяев признает родство идей Мержковского с хлыстовством и оценит это родство со свойственной ему в отношении обоих, Мережковского и хлыстовства, амбивалентностью:

> Наиболее характерна для Мережковского и для близких ему по духу сектантская, кружковая психология. [...] Мережковский никогда не говорит от «я», он всегда говорит от «мы». [...] Для него существует лишь коллективный, а не личный религиозный опыт. [...] Религиозная тема Мережковского более всего есть у хлыстов, и стремления его даже называли интеллигентной хлыстовщиной. Но я не думаю, что это было укором. В хлыстовстве много тьмы [...], но тема его религиозно-великая и религиозно-огненная. Это тема об общной жизни в Духе, о коллективном религиозном экстазе[1].

Преображение пола избавит человека от его парного индивидуализма, от эгоизма любви и семьи. Оно раскроет неизвестные пространства жизни без брака, без собственности, без индивидуальных предпочтений. Сексуальная энергия, освободившись от «проклятия плоти», пойдет на более достойные задачи — на воскрешение отцов (Федоров); на религиозную общественность (Мережковский и Гиппиус); на культурное творчество (Бердяев); на дионисийские праздники, похожие на радение и на карнавал (Вячеслав Иванов и Бахтин).

Версия Мережковских была наиболее практичной, ближе других к осуществлению в политической и семейной жизни. Разрабатывая новые ее способы в своем узком кружке, они публично транслировали свой опыт через Религиозно-философское общество и журнал *Новый путь*. Они часто ссылались на Апокалипсис, но их версия христианства включала в себя более общую и все же более умеренную трансформистскую мечту: близкое будущее изменит природу мира и человека, но Концом Света еще не будет. Жизнь будет продолжаться в новых и лучших формах, и Преображение произойдет не столько неведомым мистическим путем, сколько в результате сознательных усилий «религиозной общественности» и ее основателей:

> Величайшие перевороты совершаются невидимо и подходят, как тать в нощи. И что мне думать, совершится ли при моей жизни второе пришествие, когда я знаю, что оно уже во мне совершается[2].

Преображение казалось деятельностью среди прочих: требующей организации, лидерства, защиты от враждебного окружения. Дело шло

---

[1] Бердяев. Новое христианство (Д. С. Мережковский) — в его: *Собрание сочинений. 3*, 500.
[2] Лавров. Архив П. П. Перцова, 35

к организации новой сектантской общины. Как рассказывала Гиппиус много лет спустя:

> я говорю сейчас *не* о нас двоих, [...] но о тогдашнем нашем довольно узком, но крепчайшем совместном *ядре*, абсолютно тайном даже для следующего круга, тоже близкого [...] Скажу только, что если б этого ядра не было, и никаких «следующих» бы не было, да и Религиозно-философского общества бы не было. [...] Шел [...] процесс [...] — образование близких к тайному центру кругов [...] Я говорю о кругах лиц, собиравшихся для совместной молитвы. Молитвы были церковные (по-русски) и чем шире был «круг» собравшихся, тем строже была «церковность» (и кратче молитва). Впрочем, и в наших собраниях *самых* узких, в наших «агапах», отступлений не было особых [...] Только мы ввели несколько лишних чтений[1].

С этими новациями в домашнем ритуале мы еще познакомимся. Что касается более традиционных сект, то в них, наоборот, постепенно пришлось разочароваться. В октябре 1908 года в кругу Гиппиус и Мережковского «говорили много против хлыстов, против потому, что они обожествляют человека [...] значит, делают то же, что другие, обожествляя царя или папу»[2]. По-видимому, более всего охлаждало то же, с чего это увлечение когда-то началось: личное знакомство с сектантами. Особенно критически чета Мережковских отнеслась к хлыстам-'чемрекам', предмету интереса многих петербургских интеллектуалов. В 1909 Гиппиус поставила им свой диагноз: «обратное христианство». Мережковский попросту называл лидера чемреков «антихристом»; тот со своей стороны называл Мережковского «шалуном»[3]. Чемреки ходили на заседания Общества, но слова им так и не дали. Гиппиус разглядела внутреннее родство между вождем чемреков Щетининым и будущим комиссаром просвещения Луначарским, между хлыстами и большевиками: «они все "вожаки" одного и того же движения. [...] Соединятся ученики их, или ученики учеников их». Она анализировала черты сходства между марксистами и чемреками: «понятия у них одни и те же, одни и те же стремления [...] и та же религиозная, вполне религиозная, концепция мира». Из такого понимания следовал очень долгосрочный прогноз:

> О, конечно, все еще смешано, ничего еще почти не обозначилось, и всегда немного стыдно говорить, даже в самых общих чертах, о будущем. Но в делах «веры» нельзя без этого обойтись, что нам доказывают представители новой религии — обратного христианства — постоянно и обильно говорящие именно о будущем, о своем будущем.
> И все верующие непременно верят в полную победу своего Бога [...] С нами Бог, сделавшийся Человеком, — с ними Человек, которого они сделают богом. Ну, что ж, пусть встретятся[4].

---

[1] Pachmuss. Intellect and Ideas in Action, 468.

[2] Пришвин. *Собрание сочинений*, *8*, 37.

[3] Там же, *8*, 61.

[4] Лев Пущин (З. Гиппиус) Литературный дневник. III Обратная религия — *Русская мысль*, 1909, *2*, 175.

ЕЕ РОМАНЫ

В рассказе Гиппиус *Сумасшедшая*[1] народные секты используются как фон для анти-буржуазного урока: мещанские добродетели и хорошая служба не важны, важна вера как таковая, вне всякой связи с земными делами. Рассказчик, честный и работящий исправник в провинциальном городке, довел свою жену до сумасшествия исключительно тем, что не разделял ее религиозных интересов. Пока жена исправника была здорова, она искала себе занятия и близко сошлась с сектами; так что ее грустная судьба — удел всех ищущих, верящих и недовольных. Гиппиус оправдывает здесь даже холерный бунт. Толпа избила фельдшера, учившего ее гигиене, но и он сам виноват, он оскорбил толпу своим неверием, считает автор. Нечасто в большой литературе мы сталкиваемся с оппозицией Просвещению даже в той области, в которой его достижения кажутся неоспоримыми. Рассказ Гиппиус *Сумасшедшая* напоминает повесть Ремизова *Пятая язва*, в которой действуют похожие герои: фольклорная жизнь провинциальной России, просвещенный и беспомощный следователь, его истеричная жена. Характерна и разница между этими нарративами. Ремизов, задачи которого оставались вполне литературными, противопоставил своему следователю вполне фантастическую фигуру целителя-блудодея; Гиппиус, претендовавшая на лидерство в религиозной революции, не сочла возможным столкнуть своего исправника с сектантом, показывая слабость первого и силу второго. В других сочинениях Гиппиус, в частности в *Романе-Царевиче*, народные секты тоже скорее называются, чем описываются. Там же, где Гиппиус прямо рассказывает о реальных сектах — в рассказе *Сокатил* и в эссе *Обратное христианство,* — она рисует скорее негативную картину. Такая осторожность в художественном изображении сект представляет любопытный контраст тому значению, которое придавалось им в публицистических и историософских сочинениях Мережковского.

В романе Гиппиус *Чортова кукла* [1911] Религиозно-философское общество иронически изображено под названием общества «Последние вопросы». Обсуждался Достоевский. Среди присутствующих узнаются более или менее похожие портреты Блока, Вячеслава Иванова, Розанова, Гершензона. Но они интересуют автора и его героя не более, чем другие, безымянные лица.

> К удивлению, оказалось, что литературные и другие «сливки» [...] ютятся в задних рядах, а ближе, почти вокруг стола, Юрий увидел степенных кафтанников [...] «Эте, местничество своего рода», — подумал Юрий[2].

После его речи, отстаивавшей рационализм и гедонизм, возник скандал. «Сектанты в кафтанах тоже поднялись с мест», а литераторы за столом стали горячиться. «Для кого это они?» — усмехался Юрий. «Ежели для степенных сектантов, то ведь они и так веруют»; а если

[1] З. Гиппиус. *Сочинения*. Ленинград: Художественная литература, 1991, 479—505.

[2] З. Гиппиус *Чортова кукла Роман-царевич* München: Wilhelm Fink, 1972, 98.

для самих себя, то «на что они надеются?»[1]. Контакт с народом снова не получался; но и поклонения народу в тексте нет. В конце романа Юрий Двоеруков оказывается нелепо убит, но не как Дарьяльский в *Серебряном голубе*, а скорее как Шатов в *Бесах*: его убивают не сектанты, а террористы-эсеры, заподозрившие в нем провокатора.

Продолжением *Чортовой куклы* был *Роман-Царевич* [1913], в котором мотивы *Бесов* вновь налагались на легко узнаваемые реалии современности. Под измененными именами в романе изображены Распутин и его друг (впоследствии разоблачитель) иеромонах Илиодор вместе с салонами петербургской знати, а также эсеровское подполье, домашнее и эмигрантское. Между этими двумя мирами свободно перемещается заглавный герой — волжский помещик, профессиональный историк и темный заговорщик Роман Сменцев. Он организовал в своем поместье вечернюю школу, в которой готовит крестьян из соседних сектантских сел к бунту. Местные сектанты, называющие себя просто «христиане», вполне сочувствуют его попыткам. По разным признакам ясно, что Сменцев организует новую секту, изолированную общину с особым религиозным учением и своими политическими целями. Он распространяет катехизис собственного изготовления, придумывает новую присягу, организует религиозные беседы с крестьянами, предлагает своим сторонникам тайные знаки, чтобы те узнавали друг друга. Он поощряет нечто вроде самозванческой легенды о самом себе. В его деле участвуют и духовные лица, распространяющие его пропаганду. Местный дьякон мечтает о том, чтобы заговор Сменцева «объявился» в качестве нового «согласия».

На деле во всем этом мало нового; русские народники пробовали делать все это начиная с 1870-х. Показывая возможность и даже легкость этих средств, Гиппиус предупреждает против их использования в неверных целях. В столице Сменцев сближается с черносотенными кругами, которые опекают Распутина и затевают наступление на свободу совести. Распутина здесь зовут Федор Растекай, он описан со всем возможным недоброжелательством. Между тем крестьяне Сменцева начинают бунтовать. В поиске личной власти и не гнушаясь средствами, Сменцев пропагандирует смычку эсеров с черносотенцами и своих друзей-сектантов — с агрессивными монахами близлежащего монастыря, похожими на нижегородских илиодоровцев. Эта смена вех предлагается Сменцевым во имя неправильно понятых идей религиозной революции. В ответ его убивает ближайший друг при участии его же, Сменцева, молодой жены. Надо сказать, что симпатии автора очевидным образом на стороне этого террористического акта. Она вообще не осуждает средства, которыми пользуются ее герои; она только ставит под сомнение цели некоторых из них. Этим Гиппиус сильно отходит от своего образца и предшественника, Достоевского, который в *Бесах* показал недопустимость самих способов подобной борьбы. Продолжая спор, *Роман-Царевич* инвертирует основной сюжет *Бесов*: в романе Достоевского предатель революции

[1] Там же, 100.

подвергается показательно-отвратительному убийству, и симпатии автора всецело на стороне убитого; в романе Гиппиус предатель революции оказывается убит «таинственным» и даже привлекательным способом, и симпатии автора всецело на стороне убийц.

Очевидным литературным предшественником Сменцева был Ставрогин. За прошедшие десятилетия политические и религиозные идеи героя стали немногим более определенны; так что вслед за Достоевским Гиппиус подчеркивает все те же личные свойства, которые создают харизму в отсутствии программы — силу обаяния при слабости влечения, циническую способность менять взгляды и перезаключать союзы. Фигура Сменцева выразила смятение в связи с появлением интеллектуалов, располагающих информацией о сектах, контактами с ними и планами использования их в своих целях. Люди вроде толстовца Владимира Черткова, эсера Алексея Пругавина или большевика Владимира Бонч-Бруевича оказывались прямыми и успешными конкурентами Мережковских. В этом качестве они заслуживали той литературной расправы, которую осуществила Гиппиус над Сменцевым. Ближайшим прототипом был, вероятно, князь Дмитрий Хилков, гвардейский офицер, который пришел к пацифистским взглядам под влиянием духоборов. Выйдя в отставку, он бесплатно раздал свою землю в Сумском уезде Харьковской губернии крестьянам и поселился среди них на доставшемся ему наделе. Он обвинялся в отпадении от православия, штундизме и прочем. Недалеко от его бывшего поместья, в Павловках возникли в 1901 крестьянские волнения, сектанты даже разгромили местную церковь. Хилков был выслан в Закавказье, а потом эмигрировал. Он сблизился с эсерами, учил их военной тактике, участвовал в переброске оружия и прессы. В 1914 вернулся к православию и в Россию, добровольцем участвовал в мировой войне и был убит в кавалерийской атаке[1]. Его черты, однако, в фигуре Сменцева соединены с другими. Хилков не был историком, как Сменцев, и не общался с Распутиным в поисках поддержки; эти последние детали скорее указывают на Бонч-Бруевича. И никто из известных сектоведов не был убит при участии жены. Используя исторические прототипы и соединяя их в едином образе, писатель подчиняет его судьбу законам романного действия.

Сменцеву в романе противостоит эсер Михаил, тоже пытающийся синтезировать религию с революцией. Они конкурируют за женщину, но идейные их различия остаются непроявленными. Известно лишь, что Михаил, разочарованный в терроре как таковом, пошел в народ и сделался странником-богомольцем. При этом автор специально подчеркивает, что Михаил пошел бродить не с сектантами, а с православными; в этом одно из немногих его отличий от Сменцева, который, наоборот, агитировал среди сектантов. Гиппиус прямолинейно подчеркивает положительные качества Михаила и отрицатель-

[1] См. его сочинения разных лет и настроений: Д. А. Хилков *Сектанты и революция*. Женева, 1905; *Письма князя Д. А. Хилкова*. Под ред. М. А. Новоселова. Сергиев Посад: Религиозно-философская библиотека, 1916, *1—2*.

ные — Сменцева; но без наполнения идеологическим содержанием конфликт не работает, и самым живым персонажем оказывается, как обычно, отрицательный герой. Вообще, конфликт *Романа-Царевича* свидетельствует о разочаровании Гиппиус в русском сектантстве, но также и в отсутствии новых идей, которыми можно было заменить старые, испробованные еще Щаповым.

В 1910-е годы Мережковские были близки лидерам партии социалистов-революционеров, которая играла центральную и трагическую роль в русской революции. Керенский был их частым гостем, Савинков — личным другом и литературным протеже, Чернов писал на романы Гиппиус сочувственные рецензии. Нечасто в России большие писатели были так близки к верховной власти, как Гиппиус и Мережковский — к деятелям Временного правительства. Мережковские несомненно стремились снабдить этих людей своим пониманием момента, своей конструкцией отношений между религией и революцией. В общем надо признать, что в их художественных текстах видна та же пустота исторического видения, которая проявилась в деятельности их друзей — эсеров, когда они привели свою партию к верховной власти.

В обоих романах Гиппиус показываются коммуны, в которых живут вместе практически все положительные герои: «троебратие» в *Чортовой кукле*, более обширная и разнополая община, которой живут революционеры-эмигранты в *Романе-Царевиче*. Отношения этих героев лишены секса; и наоборот, нелюбимый Сменцев показан умелым соблазнителем. Искреннее чувство движет автором, когда она показывает отношения брата и сестры; и наоборот, прямой сексуальный контакт, когда его приходится описывать, происходит без любви и кончается раскаянием. Юный герой любопытной повести *Двое-один* теряет девственность с веселой крестьянкой; с мукой он признается в этом своей сестре:

> будто не с Маврушкой, а с тобой я все это делаю, совершенно... не только не нужное, а какое-то противоестественное, а потому отвратительное до такой степени, что ты сама пойми. [...] Я и сам себе, как представлю себя с тобой, делаюсь так противен, даже дрожь[1].

Сестра понимает; понимает и читатель. Инцестуозное чувство подвергается столь сильному подавлению, что все остальные возможные объекты попадают в сферу того же чувства — и той же репрессии. В результате невостребованные страсти сосредотачиваются на тех, с кем невозможно удовлетворение; ограничивают, сдерживают, кастрируют тех, с кем оно возможно; и всех, тех и других, пытаются заключить в странную общину братьев и сестер, общающихся друг с другом новыми небывалыми способами.

По миссионерским критериям, Мережковские несомненно были бы признаны сектантами, к тому же особо опасными, потому что они скрывали свое сектантство. Это было видно каждому, кто знал их

[1] З. Гиппиус. *Черное по белому*. Санкт-Петербург: изд-во М. В. Пирожкова, 1908, 201–202.

домашнюю жизнь; любимая няня сестер Гиппиус, например, кричала: «нет вам другого имени, как сектантка»[1]. Но кроме слуг, в домашний круг допускались только те, кто участвовал в религиозной жизни общины. Лишь в 1972 году был частично опубликован подробно разработанный — в основном Зинаидой Гиппиус — чин служения, которое практиковалось в узком кругу. В этих службах, начавшихся в 1901, участвовали Мережковский, сестры Гиппиус, Философов, Карташев и еще несколько человек. Свободно сочетая православный катехизис в собственном переводе с новозаветными и апокалиптическими текстами, молитвы не лишены языческих и хлыстовских мотивов. В чине есть, например, молитва Солнцу и молитва Земле, напоминающая знаменитый мотив *Бесов*: «Поцелуем Землю сырую, мать нашу великую»[2]. В некоторых службах, наряду с преломлением хлебов, зажжением свечей и пр., предусмотрено и «хождение кругом»[3]. Оригинальные молитвы представляют собой переработку знакомых поэтических мотивов, например переложение из Исайи, напоминающее пушкинского *Пророка*:

> Господи! Душа и плоть наши, Тобой сотворенные, перед Тобою открыты. Ты видишь в нас и Уголь, которому не знаем имени святого, но не смеем мы гасить его слезами покаяния и стыдом греха, ибо он Твой, как все в нас — Твое. Не погуби его и не оставь тлеющим, Господи, но в откровении Твоем новом преобрази, назови, в высокое пламя разожги дыханием уст Твоих, чтобы [...] приобщиться огненной Твоей чистоте[4].

Есть и импровизации на тему умирания-возрождения:

> Прими нас всех, живых и умерших, в жертву чистую, благоуханную. Да будет плоть наша тленная семенем плоти нетленной, восстающей из гроба, как цветы из земли (там же).

Молитвы кончались, как у некоторых русских сектантов (например, у 'общих') всеобщим целованием. Участие Антона Карташева, который после Февральской революции 1917 стал обер-прокурором Синода и затем министром вероисповеданий, особенно любопытно: радикализм в религиозных делах совпал с восхождением на вершины российской власти.

СОКАТИЛ

В 1906—1907 годах Карташев жил в квартире Мережковских и был влюблен сначала в Зинаиду Гиппиус, потом в ее сестру Татьяну. Отказывая ему, обе прикрывались фразами о «многолюбии». В письме Зинаиде, Карташев так реагировал на холодность Татьяны Гиппиус:

> Сил моих нет выносить эту пытку сдирания с меня крови и плоти, то есть лишения влюбленности и личной любви. Хорошо людям, [...] обладающим русалочьей природой, — прописывать рецепты вселенскому

[1] Pachmuss. *Intellect and Ideas in Action*, 106.
[2] Там же, 740.
[3] Там же, 724
[4] Там же, 733.

человечеству [...] При настоящей нашей природе лишить нас *нашей* любви — это ненавистное скопчество[1].

В ответ Гиппиус самого его называла аскетом, трусом и даже плотоненавистником, а также учила о том, что «личная любовь» является устаревшей, отжившей, ненужной новым людям[2]. Карташев возражал:

Моя живая плоть и кровь не вмещают вашей правды. Я хочу любви исключительно-единоличной без измен и без пыток ревности духовной и особенно плотской [...] Всякая другая любовь [...] *особая*, еще не *созданная*, новая [...] и могущая *без смешения с брачной* возникнуть [...] только в религиозном окружении. (Без религиозного регулятива будет прелюбодеяние)[3].

Карташев утверждал свое право на любовь *старую*, но не отрекался и от веры в возможность любви *новой* и в то, что нынешняя природа человека является условной и временной. Он мог бы подвергать ситуацию этическому анализу или психологизировать ее; тогда бы его партнерши предстали бы людьми порочными или же наделенными некоторыми особенными чертами характера. Но в соответствии с духом времени и этого кружка, Карташев формулирует проблему в религиозных терминах, как некое сектантское заблуждение:

Я чувствую, что имею дело с людьми, горящими ересью безбрачия. Я этого нового Афона не приму. Сюда на эту пытку люди не пойдут. Людям нужна любовь, то есть брак. [...] Не все, конечно, обязаны входить в эту тайну двух. Кто *не* может вместить ее, [...] пусть [...] переходят к таинству связи любовной трех и многих. Но пусть при этом знают, что они не вместили всей полноты[4].

Самые простые истины ему приходится утверждать как открытия:

зачеркивание брака естественно влечет за собой и бестелесность любви. Институт многолюбия [...] сам собой съедает ее. А я во имя плоти человеческой ненавижу эту бестелесность, как насилие [...] Мне нужна полная любовь с венцом, то есть телесным соединением. И двое должны к этому стремиться. [...] Ибо трое могут творить уже что угодно, но не это[5].

Карташев наблюдал прямой и, с его точки зрения, опасный путь, который ведет от идеи «бестелесного многолюбия» к практике однополой любви. Означает ли многолюбие «одинаковую влюбленность и любовь [...] без различия полов?» — спрашивал он Татьяну и получал утвердительный ответ. «Итак, вот к чему ведет Татина мечта». Нельзя сказать, что Карташев был человеком ограниченным и что его границы приемлемости были особенно узки. «Могут быть редкие случаи влюбленности и телесной и интенсивной и к своему полу, но обязывать к этому всех противоестественно», — спорил он с аргументами,

[1] Там же, 653.
[2] Там же, 657.
[3] Там же, 659.
[4] Там же, 660.
[5] Там же, 661.

которые слышал в кругу Мережковских. Гомосексуальные практики и оправдывавшие их теории были, несомненно, важны для этого круга. «У людей украдывается брак и заменяется многолюбием, а оно сводится в конце концов» к однополой любви, — спорил Карташев, борясь с этими мешавшими ему лично идеями и обличая их как «ересь, ложь и мертвечину» и даже как «гиппиусизм»[1].

На этом фоне более понятен пристальный интерес этого круга к сексуальным практикам русских сектантов, реальным или вымышленным. В отличие от Розанова, Мережковский и Гиппиус верили в то, что на своих радениях хлысты предаются 'свальному греху'. Оба рассказывали в своей прозе об этой практике, которую так часто использовали для своих инвектив противники сектантства. В *Петре и Алексее* Мережковский воспроизвел известные описания радения, заканчивающиеся групповым сексом, у Гакстгаузена, Мельникова-Печерского, Кельсиева. В рассказе 1906 года *Сократил* Гиппиус следовала за теми же источниками, но сумела придать материалу вполне неожиданный смысл. В центре рассказа оказывается женщина, привычно участвующая в радении. Нарратив не расстается с ней, ее действия описываются в подробностях.

> Дарьюшка проворно скинула с себя все: чулки, башмаки, скинула и рубашку, — и привычно и ловко набросила на себя другую, вынутую из узелка[2].

Мы видим ее извне:

> В Дарьюшке, как бы она ни кружилась и ни пьянела, все оставалось что-то будто неподвижное, невсколыхнутое, туповатое.

Но известны становятся и ее переживания:

> Дарьюшку сначала теснили, но потом, вдруг, кто-то один обнял ее, крепко, властно, как никто еще никогда не обнимал. И она сразу поняла и почувствовала, что это — он; ее первый и единственный жених, которого Дух ей указал.

Кульминации это повествование с плавающей точкой зрения достигает в самом конце:

> Сама не ведая, Дарьюшка уж не в первый день гадала, кто он? Всех она братьев знает. Кто ж был? [...] Может, и батюшка. Может, и Никитушка. Может, и Романушка. Она не знает и никогда не узнает, а вот чувствует с жадной тоской, что нельзя ей не знать [...] Ей все равно, кто бы ни оказался, [...] — но только бы оказался. А оказаться-то ему и нельзя. [...] Заплакала Дарьюшка от страха. Не может этого больше быть!

Сравните с этим характерное описание в книге С. Д. Бондаря, которое он извлек из дела Екатеринодарского окружного суда 1895 года; нарратив тоже ведется от лица женщины, свидетельницы на процессе:

---

[1] Там же, 662.

[2] Гиппиус. *Сочинения*, 547; ср.: «радения совершаются босиком или в чулках; перед началом радений сектанты одеваются в белые одежды» — Бондарь. *Секты хлыстов*, 12.

при окончании радения лампа тушилась и оставшиеся ложились на полу: мужчины с женщинами вместе, с кем придется или вернее, кто кому полюбится. Бывало и так, что один раз мужчина ложился с одной женщиной, а другой раз с другою. Совершали при этом и плотские совокупления; одним словом, совершают свальный грех. В этом грехе участвовала и я[1].

На основе одной из множества плоских историй такого рода Гиппиус создает короткий и выразительный текст, воплощающий выстраданное ею понимание сущности половой любви как чувства, по сути противоположного 'свальному греху'. Героиня ее рассказа полюбила мужчину, с которым имела секс, но не способна узнать, кто он. Из-за этого она перестает ходить на радения: индивидуализирующая сила любви оказывается сильнее социальной машины. По сути дела, с неграмотной Дарьюшкой случилось то же самое, что с блестящим Карташевым. Его ли мужские переживания повлияли на этот текст, или пером Гиппиус двигал собственный женский страх потерять любимого? Во всяком случае, Гиппиус со свойственной ей резкостью дает волю собственным сомнениям в возможности изменить привычный сексуальный порядок. Она опровергает саму себя, собственные мечты о расширении половой любви до соборного действа. Рассказ *Сокатил* — притча об индивидуализирующей силе любви, о невозможности растворить ее до конца в коллективном акте. Желание по своей природе лично, оно разрушает групповые эрзацы, подставленные культурой. Этот рассказ анти-утопичен в точном терминологическом смысле этого слова. Он направлен в важнейший пункт мечтаний современников: в идею изменения человеческой природы через социализацию сексуальности, в проект размыкания половой любви до пределов общины и сплочения общины через физическую любовь. В этом смысле рассказ *Сокатил* занимает уникальное место в творчестве Гиппиус и вообще в литературе Серебряного века.

КОВАЛЬСКИЙ

Энергия и талант, которые ушли на разработку новой литургии, остались невостребованными. Гиппиус вспоминала те «13—14 лет» перед революцией, в которые развивалась ее семейная «внутренняя церковь», как самые важные в ее жизни[2]. В эмиграции тайные службы, и вообще попытки коллективной жизни, не возобновлялись. Идеи петербургских мечтателей, однако, повлияли на любопытную общину в стране, находившейся под российским имперским владычеством.

Секта мариавитов была основана Яном Ковальским, польским старокатолическим епископом[3]. Родившийся в русской части Польши, Ковальский учился в Католической Академии в Петербурге, там же стал в 1897 католическим священником и именно там почувствовал себя предназначенным к особой роли. В 1900 в Плоцке он встретился

[1] Бондарь. *Секты хлыстов*, 13.

[2] Pachmuss. *Intellect and Ideas in Action*, 472.

[3] Jerzy Peterkiewicz. *The Third Adam*. London: Oxford University Press, 1975.

с некоей Марией Козловской, в которой признал новое воплощение Богоматери и в честь ее назвал себя и своих будущих последователей мариавитами. В 1904 году Инквизиция признала видения новой Марии простыми галлюцинациями. Однако в 1906 мариавитские священники были уже в семидесяти приходах, численность их сторонников оценивалась в сто тысяч, и дело доходило до вооруженных столкновений между мариавитами и католиками. Все это происходило на территории, находившейся под российским управлением, и в религиозные конфликты то и дело вмешивались казаки. Русское влияние вообще заметно в этой истории; ближайший к Ковальскому его последователь, епископ Яков, тоже кончал Академию в Петербурге. В 1906 мариавиты были зарегистрированы российским правительством в качестве сектантской общины; 31 декабря того же года Козловская и Ковальский были отлучены от римской католической церкви. Ковальский вновь отправился в Петербург; после своего обучения он бывал в столице по крайней мере дважды, в 1909 и 1912. Там по совету своего «русского друга» генерала Киреева он примкнул к движению «старых католиков», в 1870 отколовшемуся от Ватикана[1]. В 1909 старокатолический архиепископ Утрехта посвятил Ковальского в епископы. С точки зрения апостолической преемственности, его титул был неоспорим. В последующих конфликтах с польскими католиками, русские власти вновь и вновь поддерживали Ковальского; вероятно, в нем хотели видеть противовес враждебной католической иерархии. По странному совпадению, общину не тронули и красные казаки, оккупировавшие Плоцк в 1920[2].

Ковальский был усидчивым переводчиком, составил новый польский перевод Библии и еще *Божественной комедии*, а также написал свое толкование на Апокалипсис. Ковальский переводил и Лермонтова, особенную симпатию его привлекал *Демон*[3]. В своей петербургской юности он переводил Гюисманса, а в более зрелые годы — Мережковского. В частности, он перевел *Тайну трех* и не раз с одобрением цитировал эту книгу. Знал он и Розанова. Предсказывая скорый Конец Света, вслед за любимыми русскими авторами он верил, что мировая катастрофа начнется в России[4]. Этим их влияние, однако, не ограничилось. Как пишет историк этой секты, «оба русских — Мережковский и Розанов — повлияли на увлеченность Ковальского сексуальными проблемами, проявившуюся после 1921»[5]. Дословно следуя за *Тайной трех*, Ковальский считал свою Матушку Козлов-

[1] Александр Киреев был энтузиастом проекта воссоединения православной церкви со старокатоликами. В 1900-х годах он возглавлял «Санкт-Петербургскую комиссию по вопросу о старокатолицизме»; весьма оптимистический отчет о преодолении догматических разногласий и о близком воссоединении см.: А. А. Киреев. Современное положение старокатолического вопроса — *Богословский вестник*, 1908, *10*, 423—454. Сообщение о присоединении мариавитов к старокатоликам при посредничестве Киреева см.: *Колокол*, 11 сентября 1909.

[2] Peterkievicz. *The Third Adam*, 44, 53.

[3] Там же, 74.

[4] Там же, 60.

[5] Там же, 56.

скую женским воплощением Святого Духа. Важными для Ковальского были идеи Мережковского об андрогинной сущности Христа и о новом порядке половых отношений, который в мире Третьего Завета должен заместить ныне существующий. «Ковальский использовал Мережковского для вящей славы своей Матушки», — пишет историк[1].

Религиозное диссидентство Ковальского быстро приняло формы сексуальной девиации. Со своими многочисленными последовательницами разных возрастов, «духовными женами», Ковальский и другие епископы-мариавиты жили сложной формой полигамного брака. То была «одна семья под большой крышей»[2]. Этот образ жизни развивался постепенно. Первые «мистические браки» были заключены в 1922. Систематическая полигамия уравновешивалась постоянными исповедями, которые облегчали чувство вины и обеспечивали необходимый контроль. Своей риторикой Ковальскому удавалось склонить даже пожилых холостяков, в недалеком прошлом католических священников, не только к супружеству, но и к полигамии. Брачная пара проводила свою первую ночь прямо у алтаря; Ковальский специально ссылался в этой связи на Розанова. Потом «мистические супруги» жили, меняя партнеров под общим руководством Ковальского.

Так родилась новая община, которую Ковальский, опираясь на Апокалипсис, назвал Филадельфийской церковью и еще Храмом Любви. Новый Адам, Ковальский возвращался в рай, меняя порядок жизни на Новой земле. Брак — это Тайна трех: жены, сына и Божественного отца, самого Ковальского. Первый Адам совершил первородный грех, Христос-Адам искупил его, третий Адам делает самый грех невинным. Акт с Ковальским очищает женщину, возвращает ей девственность, уподобляет ее Марии.

Рай был тайным, но гарем рос за счет привлечения все более юных поклонниц и скоро был замечен завистливым миром. В 1924 союз с Ковальским разорвали старые католики, в 1928 он был осужден польским судом. Свидетельницы сообщали суду вполне порнографические подробности. Но Ковальский никого не принуждал, и перед законом он оказался виновен лишь за нескольких несовершеннолетних.

О нравах этой общины известно в основном из свидетельств, которые женщины Ковальского давали на суде; читая их, мы снова попадаем в атмосферу давнего рассказа Гиппиус *Сократ*. Сестру Богуславу Ковальский лишил девственности, а потом передал другому члену общины, некоему Чеславу. Она рассказывала об этом совсем как Дарьюшка:

> Господи Иисусе соединил меня с Самым Благочестивым Отцом [...] Я целовала его с такой верой, любовью и благочестием, с каким целуют святые мощи самого Господа [...] Это благоговение исчезло куда-то, когда я была потом с отцом Чеславом[3].

[1] Там же, 61.
[2] Там же, 48.
[3] Там же, 88.

ИВАНОВ

Как мы помним, организатором «радения у Минского» в революционном 1905 году был Вячеслав Иванов. Этот профессиональный историк и знаменитый поэт отличался способностью к синтезу особого рода. В его текстах символы разных культурных эпох скрещиваются так, что их историческое происхождение кажется неактуальным в сравнении с их эстетическим содержанием. Богатые связи его текстов с образами европейской литературы, позднейшая эмиграция Иванова и римский период его творчества маскируют для современного читателя то, что было очевидно в первые десятилетия века: неонароднические увлечения Иванова; его националистические, славянофильские и панславистские идеи; и особого рода радикализм, мистический утопизм, сознательное богостроительство. Во всем этом Иванову нужна была опора на традиционную религиозность русского народа. Связь с ней в большей мере, или в более ясной форме, выражена в философской эссеистике Иванова, чем в его поэзии.

ТЕЛО ДИОНИСА

Символизм делал материалом творчества глубокие уровни и измененные состояния сознания, ранее остававшиеся как бы вне культуры: сновидные, медитативные, наркотические, гипнотические, патологические. Они интересны как свидетельства скрытой жизни человека, который только в них и проявляет свою подлинную сущность. Они доступны интерпретации, потому что породившие их бездны психики смыкаются со знакомой реальностью искусства. Они практически важны, потому что их понимание открывает возможности обновления человека. С ними связаны и их символизируют разного рода девиации — психические, сексуальные, политические, религиозные. Все они входят в поле творчества и получают если не этическую, то эстетическую санкцию. Эти интересы Вячеслава Иванова развивались параллельно тому, что происходило в других центрах эстетического модерна: Вене Фрейда, Музиля и Климта; литературной школе Блумсбери в Англии; круге Стефана Георге в Германии; Париже сюрреалистов. Жизненные эксперименты Иванова в его петербургский период тоже были характерны для эпохи: артистический салон на «башне»; тайный, в основном мужской кружок с ориенталистским названием «Гафиз»; подражания греческим образцам гомоэротического наставничества; опыты брака втроем; контакты с другим миром, включая автоматическое письмо, видения и разговоры с мертвыми, следование их инструкциям в этой жизни[1].

Более специфическим был интерес к коллективному опыту. Несмотря на личный характер поэзии Иванова, его устремления имели групповой и массовый, а не индивидуальный характер. «Что бы мы

[1] О последнем см.: Г. Обатнин. Вячеслав Иванов и смерть Л. Д. Зиновьевой-Аннибал: концепция «реализма» — *Модернизм и постмодернизм в русской литературе и культуре*. Под ред. П. Песонена, Ю. Хейнонена и Г. Обатнина = *Studia Russica Helsingiensia et Tartuensia, 5*. Helsinki, 1996, 145—158.

ни пережили, нам нечего рассказать о себе лично»[1], — восклицал Иванов о себе и своем окружении. «Кто не хочет петь хоровую песнь — пусть удалится из круга, закрыв лицо руками. Он может умереть; но жить отъединенным не сможет»[2]: идея столь же характерная, как и метафора круга, в которую она воплотилась. Влияние Соловьева и других русских источников здесь перевешивает более очевидное влияние Ницше. У Иванова и сверхчеловек приобретал совсем несвойственные ему черты мистической общности. Для выхода из своего *я* и проникновения в чужие эго, для нарушения их границ и перемешивания между собой пропагандировались разные средства — православный идеал соборности, «прадионисийский половой экстаз», «оргийное самозабвение».

Границы *я* и *ты*, личности и универсума стирались в этом условном мире одновременно с слиянием Аполлона и Диониса, мужского и женского, жизни и смерти. В этой версии борьбы двух божеств триумфальную победу одерживает Дионис[3]. Эротическая напряженность его мира сочетается с бесполостью или, во всяком случае, немужественностью: «Оскудевшая сила Солнца недостаточна в сынах, мужьях Иокасты, и вновь они, слепые, как Эдип, [...] гибнут». Мужское начало, которое ассоциируется с Эдипом и Аполлоном, обречено на гибель или на перерождение:

> Это царство не знает межей и пределов. Все формы разрушены, грани сняты, зыблются и исчезают лики, нет личности. Белая кипень одна покрывает жадное рушенье вод. [...] Хаотическая сфера — область двуполого, мужеженского Диониса. В ней становление соединяет оба пола ощупью темных зачатий [...] Это — плодотворное лоно, а не дьявольское окостенение[4].

В 19 и начале 20 века древней религией умирающего и возрождающегося бога занимались много и по-разному. Шотландский этнограф Джеймс Фрезер представлял ее ядром всякой магии и религии, но пытался исследовать методами позитивной науки. Ницше придал религии Диониса универсальное значение. Он пользовался Дионисом и Аполлоном как всеобщими символами хаоса и порядка, чувств и разума, воли и покоя. Оба очищались от своей культурной конкретности, выступая в роли абстрактных понятий; на деле, однако, мифологические ассоциации, связанные с этими именами, вновь и вновь шли в дело. У Ницше Дионис хоть и преобладал над Аполлоном, но все же имел в нем хотя бы потенциального партнера для диалога. Для Иванова Ницше был недостаточно радикален, и в своей критике Ницше он вполне вытеснял аполлонийское начало. Беда и вина Ницше в том, что он «проповедовал Диониса, — и искал защиты от Диониса в силе Аполлоновой»[5]. Иванов делал из Диониса символ бездонной

---

[1] В. Иванов. Кризис индивидуализма — в его. *По звездам*. Санкт-Петербург: Оры, 1909, 99.

[2] Там же, 100.

[3] О символистском Дионисе и его контрастных отношениях с психоаналитическим Эдипом см: Эткинд. *Эрос невозможного. История психоанализа в России*, гл.2.

[4] Иванов. Символика эстетических начал — *По звездам*, 30–31.

[5] Иванов. Ницше и Дионис — *По звездам*, 2.

глубины, монотеистическую и монологическую сущность, которая порождает сама себя и потому не нуждается в партнере. И наоборот, традиционалисты, которые противостояли Иванову во имя того, что было названо «прекрасной ясностью», печатались в журнале *Аполлон*. В *Петербурге* Андрея Белого Аполлоном зовут отца главного героя, карикатуру на российскую государственность; и так же звали его деда. Новое поколение отказывается от аполлоновской, классицистской традиции, чтобы сполна погрузиться в стихию Диониса. Герой *Петербурга* покушается убить своего отца-Аполлона при помощи адской машины. Пройдут революционные годы, и умирающий Блок разобьет бюст Аполлона кочергой.

В своем главном действии умирания-возрождения Дионис снимает противоположности субъекта и объекта, мужчины и женщины, страдания и удовольствия.

> Дионис приемлет и вместе отрицает всякий предикат; в его понятии *а* не-*а*, в его культе жертва и жрец объединяются как тожество [...] Особенность Дионисовой религии составляет отождествление жертвы с богом и жреца с богом[1].

Вокруг Диониса есть нимфы-менады, но они нужны пишущим о нем поэтам; самому ему с ними делать нечего. Его эрос обращен на самого себя, но как-то совмещается с не менее специфическим коллективизмом. Оргиазм и соборность — два самых значимых термина словаря Иванова 1910-х годов. Общим для этих неожиданно встретившихся понятий является недоверие к эго, неприятие телесных и психических границ человеческого *я* и почти навязчивое стремление эти границы разрушить: настойчивая фантазия коллективного тела, которая предлагалась как способ индивидуального удовлетворения и как путь решения проблем современности.

> В этом священном хмеле и оргийном самозабвении мы различаем состояние блаженного до муки переполнения, ощущение чудесного могущества и преизбытка силы, сознание безличной и безвольной стихийности, ужас и восторг потери себя в хаосе и нового обретения себя в Боге[2].

Ницше ошибался еще и в том, что не связал Диониса с Христом. «Страшно видеть, что только в пору своего уже наступившего душевного омрачения Ницше прозревает в Дионисе бога страдающего [...] В одном письме он называет себя "распятым Дионисом". Это [...] потрясает душу»[3]. Сочетая Диониса с Христом в едином образе, Иванов предавался ереси, которую признали бы таковой даже эллинистические гностики. «Ницше увидел Диониса — и отшатнулся от Диониса»; Иванов идет другим путем. «Трагическая вина Ницше в том, что он не уверовал в бога, которого сам открыл миру». Иванов настаивает на буквальном и религиозном, а не историческом, поэтичес-

[1] Там же, 8, 20.
[2] Там же, 8—9.
[3] Там же, 10—11

ком, метафорическом или каком-либо еще условном понимании разрабатываемого им культа. Ницше «понял дионисийское начало как эстетическое и жизнь — как "эстетический феномен"»[1]. Это неверно и порождает «трагическую вину», в полный голос говорит Иванов. В отличие от поэзии жизнь буквальна, и дионисийство Иванова есть феномен жизненный — религиозный, а не эстетический. «Дионисийское исступление уже есть человекообожествление», — пишет Иванов, бесстрашно пользуясь термином, известным в истории сект и ересей[2].

ПРЕДЧУВСТВИЯ

«Нисхождение» в эти годы было главным жестом Иванова. Им он объединял разные значимые области: природу поэтического творчества, хождение в народ радикальной части интеллигенции и, наконец, сущность русского народа как такового. В теоретическом манифесте *По звездам*, вышедшем в 1909 году почти одновременно с *Серебряным голубем*, Иванов выбирает разных героев — Дон Кихота, Байрона, пушкинского Алеко. Под его пером все они становятся похожи друга на друга и еще, может быть, на Дарьяльского. Они дают образцы ухода из культуры в то, что Иванов разнообразно именует хаотическим, анархическим, мистическим и, наконец, природным. Тень не названного Александра Добролюбова витает на этих страницах. Иванов и осуждает таких «беглецов», и восхищается ими. Но он далек от того, чтобы наказать их так ужасно, как как это сделал Белый; за это Иванов назвал *Серебряного голубя* «метафизической клеветой»[3].

«Ужас нисхождения в хаотическое зовет нас могущественнейшим из зовов, повелительнейшим из внушений: он зовет нас — потерять самих себя»[4]. Пафос нисхождения везде направлен против индивидуализма. Позитивный смысл нисхождения для Иванова связан с *соборным, или мистическим, характером общины, в которую спускается* герой. «Анархический союз может быть поистине таковым только как община, проникнутая одним высшим сознанием, одною верховною идеей, и притом идеей в существе своем религиозной»[5]. Дионисийское начало есть саморазрушение, аполлонийское начало — самосохранение. Нисходя, герой отказывается от своего индивидуального тела ради слияния с телом коллективным. Иванов призывает читателя «потерять самих себя»; это и означает «нисхождение в хаотическое». Кроме того, эти процессы имеют гендерную определенность. Нисхождение, по Иванову, есть акт женственный, в отличие от восхождения как акта мужественного. Другими словами, нисхождение есть перемена пола и статуса — мужского на женский, высшего на низший. Всей силой своей риторики он склеивает эти две харак-

---

[1] Там же, 18—19.

[2] Там же, 15.

[3] В. Иванов. Вдохновение ужаса (о романе Андрея Белого «Петербург») — в его: *Собрание сочинений*. Брюссель: Foyer, *4*, 620.

[4] Иванов. Символика эстетических начал — *По звездам*, 30—31.

[5] Иванов. О «Цыганах» Пушкина — *По звездам*, 185; ср. полярно противоположную концепцию: Смирнов. Мирская ересь (психологические замечания о философии анархизма).

теристики, гендерную и классовую, в одном могущественном образе, который сохраняет связь с социальными реальностями. Русская интеллигенция «явила исключительный в истории пример воли к обнищанию, опрощению, самоупразднению, нисхождению»[1]. Не надо бояться и дальше, призывает он интеллигенцию со ссылкой на Евангелие, «любовь не знает страха»[2]. И правда, его мысль очень радикальна. Иванов конкретнее Соловьева и смелее Мережковского. Только привычка понимать слова как поэтические метафоры позволяет читателю, особенно современному, девальвировать пафос Иванова.

В своей версии революции Иванов начинает с социализации собственности («внешнего достояния»), переходит к куда более радикальной мечте о коллективизации внутреннего опыта и кончает самой рискованной из утопий — идеей обобществления тел. Все вместе взятое логично и обманчиво-безопасно именуется «универсальным коллективизмом».

> Есть неложные признаки, указывающие на то, что индивидуалистическое разделение людей — только переходное состояние человечества, что будущее стоит под знаком универсального коллективизма [...] Не только внешнее достояние человека, но и все внутреннее его явно свяжется со всем его окружающим общею круговою порукой. Круговою чашей станет вся жизнь, и всякая плоть — частью общей плоти[3].

Как всегда, мы не знаем, о каких именно «неложных признаках» сообщает Иванов. В *Предчувствиях и предвестьях* он мечтает о небывалом хоровом действе, которое «увлечет толпы в мир самой причудливой и разнузданной фантазии и вместе послужит органом самоопределения общественного»[4]. Трагедия родилась из пляшущего и поющего хоровода, в середине которого приносилась жертва — сначала кровавая, потом фиктивная. Это и есть подлинное тело Диониса, так *что каждый участник кругового хора — «действенная молекула оргийной жизни Дионисова тела»*. Иванов называл это действие по-русски — хороводом; карнавалом его позже назвал Бахтин. В хороводе индивидуальные тела сливаются между собой, а в постылой обыденности разлучаются. Современность полна обыденности; дело художника — создать новый ритуал. Все это очень серьезно. «Истинно дионисийское миропонимание требует, чтобы [...] наше лицедейство [...] было священным действом и жертвенным служением»[5]. Запроектированная «пророчественная община» будет выполнять две главных функции сразу, эстетическую и политическую: она станет «организацией всенародного искусства» и одновременно — «организацией народной души»[6]. К тому же и «толпа зрителей должна слиться в хоровое тело»[7], и даже более того: «будет окончательно разреше-

[1] Иванов. О русской идее — *По звездам*, 327.

[2] Там же, 337.

[3] Иванов. Легион и соборность — *Собрание сочинений*, Брюссель, 1987, 3, 257—260.

[4] Иванов. Предчувствия и предвестия — *По звездам*, 214.

[5] Там же, 19.

[6] Там же, 218.

[7] Там же, 205.

на проблема слияния актеров и зрителей в одно оргийное тело»[1]. Только тогда, в тотальном слиянии, осуществится «действительная политическая свобода», как ее понимает Иванов. Так было в античной древности, и так будет в российском будущем. Переходя от слов к делу и от текстов к ритуалам, поэт становится жрецом. Круг, круговой хор, хоровод будет главной формой социального бытия. Он заменит собой не только русское государство, но и демократические институты западного образца; он станет «подлинным референдумом истинной воли народной»[2]. В теории эта мечта о подмене общества общиной, формальной демократии народным действием напоминает немецких и русских романтиков 19 века. Более живой ассоциацией является политическая практика Распутина — либо слухи о первых ее победах, либо предвестия их.

Мифопоэтические описания «нисхождения в хаотическое» как оргазмического (Иванов написал бы 'оргиастического') переживания давались в классицистских терминах, чуждых национальной определенности. Вместе с тем эти описания духом своим и буквой соответствовали другим интуициям, которые Иванов связывал с этнической идентичностью.

> Наши привлекательнейшие, благороднейшие устремления запечатлены жаждою саморазрушения, словно мы тайно обречены необоримым чарам своеобразного Диониса [...], словно другие народы мертвенно-скупы, мы же, народ самосожигателей, представляем в истории то живое, что, по слову Гете, как бабочка-Психея, тоскует по огненной смерти[3].

Все же этот Дионис и правда «своеобразный» (в стилистической неловкости, такой редкой у Иванова, воплотилась трудность концептуального масштаба); но его необоримость кажется сознательно преувеличенной. Автор не объект «чар», а их субъект, по-русски чародей. В других его эссе Дионис приходил только к высоким личностям в их высочайшие моменты, например к Достоевскому перед казнью или припадком, и даже Ницше оказался его недостоин; в *Русской идее* массы людей, родной народ автора, ему «тайно обречены». Пафос Иванова направлен против *Вех*, которые называли народничество высокомерным и гибельным. Иванов те же проявления интеллигенции называет привлекательнейшими и благороднейшими. Он согласен только в одном: это саморазрушение. Чтоб доказать не вполне очевидный тезис о привлекательности последнего, Иванов ссылается на Гете; но вернее было бы сослаться на Захер-Мазоха, это он подлиннейший певец саморазрушительного падения.

РУССКАЯ ИДЕЯ

Мысль Иванова радикальна и эротична; таков дух эпохи и таков стиль нашего автора.

---

[1] Там же, 218.

[2] Там же, 219.

[3] Иванов. О русской идее — *По звездам*, 328.

> Трагедия возникла из оргий бога, растерзываемого исступленными. Откуда исступление? Оно тесно связано с культом душ и с первобытными тризнами. Торжество тризны — жертвенное служение мертвым — сопровождалось разнузданием половых страстей. Смерть или жизнь перевешивала на зыблемых чашах обоюдно перенагруженных весов? Но Дионис [...] и в смерти улыбался улыбкой ликующего разврата[1].

Это живое, коллективное, исступленное, разнузданное действо должно вытеснить другие культурные формы. Поэтому Иванов протестует против романа, в котором видит литературное воплощение европейского индивидуализма. Его идеи настолько серьезны, насколько только могут выдержать бумага и текст.

> Крушение формальной морали, ознаменовавшее собой судьбы индивидуализма в 19 веке [...] Мистический анархизм есть также патетика. Его пафос — пафос неприятия мира — есть Эрос Невозможного. Эта любовь к невозможному [...] есть патетический принцип современной души[2].

Мыслью Иванова движет образ выхода из тела и путешествия души на тот свет, знакомый визионерам всех эпох. Он знает, что идеал может осуществляться по-разному: к одному он приходит в творческом экстазе, к другому — на пике мистического переживания, к третьему в болезни, к четвертому вблизи смерти. Например, Достоевский переживал это состояние в момент ожидания казни, в том «блаженстве, которым начинались его припадки эпилепсии», и еще в творчестве:

> Тогда человек теряет душу свою [...] и забывает имя свое; он продолжает дышать, но ничего своего уже не желает, утонув в мировой или мирской соборной воле, [...] гость и пришлец в своем [...] прежнем теле. Этот возродительный душевный процесс, на утверждении и предвкушении которого зиждилась в древности чистая форма Дионисовой религии и который составляет центральное содержание мистического нравоучения в христианстве, Достоевский умел, насколько это дано искусству, воплотить в образах внутреннего перерождения личности[3].

Человек новой эпохи, и особенно человек нового искусства, способен влиять на такие состояния, вызывать их у себя и других, организовывать на основе этих практик новые сообщества, едва ли не институты. Так произошло, среди других хуже документированных попыток, радение у Минского, в котором все соответствовало текстам — хор, кружения, белые одежды, кровавая жертва... Но интеллигенция была не готова к такой степени пафоса, такому уровню буквальности. Надежды возлагались на народ. Как настоящий неонародник (так он называл сам себя[4]), Иванов верил в фольклорную теорию творчества.

> Творчество поэта — и поэта-символиста по преимуществу — можно назвать бессознательным погружением в стихию фольклора. Атависти-

[1] Иванов. Ницше и Дионис — *По звездам*, 10.

[2] Иванов. Кризис индивидуализма — *По звездам*. Санкт-Петербург: Оры, 1909, 100.

[3] Иванов. О Достоевском — *Собрание сочинений*, *4*, 414.

[4] В. Иванов. Две стихии в символизме — *По звездам*. 277—8.

чески воспринимает он и копит в себе запас живой старины, который окрашивает все его представления[1].

За Ивановым то же формулировал Блок: «Поэт, идущий по пути символизма, есть бессловесный орган народного воспоминания»[2]. Здесь все бессознательно — и стихия фольклора, и погружение поэта. Сознательны только усилия критика, который выявляет в продуктах творчества его подлинные, то есть народные, корни. Поэты не склонны верить в такого рода теории, подчиняющие их творчество внешним влияниям. Тем более характерно, с какой силой настаивали на этом русские символисты.

Блок потом с гордостью провозгласит крушение гуманизма. Формула Иванова — новое варварство. И на Западе, и в России, пишет он, происходит «варварское возрождение», реставрация исконного мифа, реконструкция «органической» культуры, какой она была до Просвещения. Это и есть «приникновение к душе народной, к древней, исконной стихии вещего "сонного сознания", заглушенного шумом просветительных эпох». И хотя одним из источников этих идей был Вагнер, другим было народное сектантство. Надо остерегаться, писал Иванов, «насиловать поэтическую девственность народных верований и [...] — в борьбе с церковью государственной — бороться с верой вообще»[3]. Из этой формулы ясно, как антиклерикальная позиция Иванова в его петербургский период сочеталась с надеждой на нецерковные элементы народной религиозности. Это они, под должным руководством, разовьются в полномасштабный дионисизм. «Тогда встретится наш художник и наш народ. Страна покроется орхестрами и фимелами, где будет плясать хоровод, где в действе [...] воскреснет истинное мифотворчество»[4].

Розанов, сравнивая дионисийские таинства с хлыстовскими радениями, восклицал: это «как грибы белые и боровики — одна порода»[5]. Иванов сочетал безудержный утопизм с историческими знаниями, и его рассуждения на эту тему более тонкие. «Символы [...]обнаруживают одну сторону своей природы перед историком: он открывает их в окаменелостях стародавнего верования и обоготворения, забытого мифа и оставленного культа»[6]. Действительно, найти в современном символе его исторических предшественников — задача историка. Иванов претендует на несравненно большее. Подлинным творцом искусства является народ, «народ-художник»; но без художника-профессионала ему не обойтись. Ему дано распознать в народе символы, сотворенные народом и ему самому непонятные. Художник есть «орган непосредственного народного самосознания»[7]. Как

[1] Иванов. Поэт и чернь — *По звездам*, 40.

[2] Блок. *Собрание сочинений*, 5, 10.

[3] Иванов. О веселом ремесле и умном веселии — *По звездам*, 244—245. Об этой статье Иванова Белый возмущенно писал Метнеру: «"гы-гы-гы" русского мужичка в греческом хитоне, соборно предающегося педерастии» — *Литературное наследство*, 92, кн.3, 296.

[4] Иванов. О веселом ремесле и умном веселии, 246.

[5] В. Розанов. *Апокалиптическая секта*, 115.

[6] Иванов. Поэт и чернь — *По звездам*, 39.

[7] Иванов. Копье Афины — *По звездам*, 344.

говорит Иванов о нем и, конечно, о себе, «все дальше влекут его марева неизведанных кругозоров; но, совершив круг, он уже приближается к родным местам»[1].

В 1909 Дионис уже был объявлен «фракийским богом Забалканья, [...] нашим славянским богом»[2]. Патриотизм военных лет и энтузиазм 1917 года заставляет автора низвести свою идею до особого рода расизма, — не биологического, а мифологического:

> На мой взгляд, германо-романские братья славян воздвигли свое духовное и чувственное бытие преимущественно на идее Аполлоновой, — и потому царит у них строй, связующий мятежные силы жизнеобильного хаоса [...]. Славяне же с незапамятных времен были верными служителями Диониса [...] — и потому столь похож их страстной удел на жертвенную силу самого, извечно отдающегося на растерзание и пожрание, бога эллинов [...] Недаром и Фридрих Ницше [...] приписывал это открывшееся ему постижение [...] своей природе славянина[3].

Ставкой в рискованной игре с национальной идеей была личная мечта. Каковы бы ни были ее индивидуальные источники, эта мечта соответствовала времени, находила в нем культурные формы и их создавала. Если Ницше мог удовлетвориться «природой славянина», то Иванову нужен более конкретный субстрат.

Иванов верил в оккультные влияния, тайное знание, мистические союзы, внезапные перерождения. Он имел опыт общения с другим миром и его представителями на земле — бывавшими у него на «башне», подолгу жившими там и внезапно исчезавшими оккультными визитерами. В быту этот опыт, понятно, был чреват разочарованиями; но он вкладывался в тексты как первичная, достоверная и многое объясняющая реальность. «Древность в целом непонятна без допущения великой, международной и древнейшей [...] организации мистических союзов, хранителей преемственного знания и перерождающих человека таинств»[4]. Без такого допущения ему непонятна и современность. Мистические союзы могут быть разного рода, от близкого Иванову розенкрейцерства и кончая народными сектами. От 1905 до 1917 надежды на аристократическое лидерство уменьшались, а на мистическое народничество увеличивались. «Народная мысль не устает выковывать, в лице миллионов своих мистиков, духовный меч, долженствующий отсечь то, что Христово, от того, что Христу враждебно», — утверждал Иванов в эссе *О русской идее*[5]. Художник, и в особенности символист, должен следовать за этими миллионами. Теург работает с народным мифом как с самым ценным из материалов. Он прививает новые символы к молодым росткам народного верования. «Не может быть истинно-нового творчества без последнего сведения счетов с преданием», — провозглашал Иванов[6]. Следуя этому принципу, Иванов сво-

---

[1] Иванов. Поэт и чернь — *По звездам*, 41.

[2] Иванов. О веселом ремесле и умном веселии — *По звездам*, 234.

[3] Иванов. Духовный лик славянства (речь 15 октября 1917) — *Собрание сочинений*, *4*, 668–669.

[4] Иванов. Две стихии в символизме, 288.

[5] Иванов. О русской идее — *По звездам*, 314.

[6] Иванов. *Собрание сочинений*, *4*, 111.

бодно, без комментариев вставлял в свои петербургские тексты раскольничьи идиомы, перемешивая их с терминами других культурных эпох. Конечно, их больше всего в *О русской идее:* «раскол в сердце нации»; «только у нас могла возникнуть секта»; «уже в некоторых сектах»; «факты, касающиеся нашего сектантства»; «мы, народ самосожигателей»[1]. В рецензии на *Петербург* Андрея Белого утопический образ России назван «Белой Фиваидой»[2]: скорее всего, это понятная современникам отсылка к афонскому скиту «Новая Фиваида», в котором впервые появилась имяславская ересь.

На этом пути Иванова ждала тяжкая ошибка; вряд ли он мог не знать о ней, но в доступных текстах он ее не признал. Со ссылкой на Пришвина Иванов указывал на свежий пример национального духа, источник гордости и надежды:

> Только у нас могла возникнуть секта, на знамени которой написано: «ты более, чем я»[3].

Из статей и записей Пришвина следует с точностью, что эта формула принадлежала лидеру секты хлыстов-'чемреков' Алексею Щетинину и подкрепляла практику, которую другие современники считали изуверской[4]. Повторяя «ты более чем я», он пользовался имуществом своих последователей и их женами. Сравните со словами Иванова о «знамени» секты пришвинскую запись о Щетинине, сделанную со слов его ученика и преемника Павла Легкобытова:

> Я убедился в том, что ты более я [...] и отдался в рабство этому скверному, но мудрому человеку. Он принял меня, он убил меня, и я, убитый им, воскрес для новой жизни. Вот и вы, интеллигенты, должны так умереть и воскреснете с нами[5].

Недостаточно информированный Иванов приветствовал в формуле чемреков проявление «русской идеи», серьезное и искреннее выражение народной души. Откликаясь, в дневниковой записи того времени Пришвин ставил имя авторитетного лидера символистов между именами хлыстовских вождей, которых знал в Петербурге:

> Мелькнула такая мысль: как близко хлыстовство к тому, что проповедуют сейчас декаденты: все «царства» Легкобытова, Иванова, Рябова. И процесс одинаков: Я — Бог. И потом образование царства. Ты больше Я[6].

Интересно, что Пришвин подозревал в таких интенциях не только хлыстовских лидеров, но и Иванова. Пришвин показывает здесь самую суть этих языковых игр. «Ты больше Я» утверждает права Друго-

---

[1] Иванов. О русской идее — *По звездам*, 328.

[2] Вяч. Иванов. Вдохновение ужаса (о романе Андрея Белого Петербург) — *Собрание сочинений*, *4*. 620

[3] Иванов. О русской идее — *По звездам*, 330, примечание.

[4] Подробнее о Щетинине см. ниже, часть 7.

[5] Пришвин. *Собрание сочинений*, *1*, 793.

[6] Там же, 674

го. Но если Я считает себя Богом, то верующие в него как в Бога должны понять эту фразу как применимую к себе, но не к Богу. Иными словами, каждый из чемреков должен был следовать норме «Ты больше Я» в отношении лидера и друг друга; сам же лидер, как Бог, в этом сравнении не участвовал. «Ты больше Я» вместе с «Я — Бог» диктует не идеал равенства, взаимных уступок и всеобщего альтруизма, а напротив, подчинение лидеру и слияние членов общины в едином теле. Одна из них вспоминала:

> Я была не Клавдия Васильевна, а раба, творение Творца, повинующееся слову господина. Своя воля, хотение, желание должны быть подавлены, если не уничтожены совершенно, только в таком виде я могла служить, как служили другие[1].

Гиппиус была точнее Иванова, когда слышала в словах Щетинина «несомненно-марксистские формулы» и видела у чемреков и марксистов «ту же общую идею, — "ты больше я", "коллектив выше индивидуальности"»[2]. Сами чемреки интерпретировали свой лозунг не в националистических терминах, как Иванов, а в идеологических, как Гиппиус. В 1908 Легкобытов с увлечением говорил Пришвину: «Ты выше я — (это) коммунизм»[3], и пояснял: «мы в рабстве познали друг друга, мы как в чану вываривались, мы знаем не только, у кого какая рубашка, чулки, а всякую мысль, всякое желание знаем друг у друга»[4]. Пришвин сравнивал этот мрачный тоталитарный эксперимент с «кораблем невиданной формы», отправленным на Парижскую выставку одним народным умельцем. Круглый корабль утонул, не дойдя до моря. В отличие от этого корабля, тексты Иванова вдохновляли современников и продолжают интересовать потомков. Радикальная мысль может долго сохранять свое обаяние, если не пытаться ее осуществлять; слишком конкретные примеры тоже могут подвести автора.

В 1910-х годах Иванов водил на свои лекции «хлыстовскую богородицу», которую мемуарист описывает как молодую красивую крестьянку; на вопрос о том, понятна ли ей лекция, в которой много ученых слов, та отвечала: «Что ж, понятно, имена разные, и слова разные, а правда одна»[5]. Скорее всего, это была Дарья Смирнова, о знакомстве которой с Ивановым мы знаем по записям Пришвина; нам придется еще не раз с ней столкнуться. Иванов со своей стороны пересказывал хлыстовское учение в том же ключе: слова другие, правда та же.

> Здесь тайна Второй Ипостаси, тайна Сына. «Семя не оживет, если не умрет» [...] Эти таинственные заветы кажутся мне начертанными на челе народа нашего, как его мистическое имя: «уподобление Христу» — энергия его энергий, живая душа его жизни [...] Воспроизводя в своем полу-

---

[1] *Материалы к истории русского сектантства и старообрядчества* (под ред. В. Бонч-Бруевича). *7. Чемреки*, 377.

[2] Лев Пущин (З. Гиппиус). Литературный дневник. III. Обратная религия, 174—174.

[3] Архив В. Д. Пришвиной. Картон «Богоискатели», 64.

[4] Пришвин. *Собрание сочинений*, *1*, 793.

[5] Е. Герцык. *Воспоминания*. Париж: YMCA-Press, 1973, 53.

слепом сознании [...] христианскую мистерию Смерти крестной, одного ждет он [...] Он ждет и жаждет воскресения[1].

Среди множества подтверждений этой идеи Иванов выбирает такие, которые не задевали никого. Самый большой праздник в России Пасха, а не Рождество, — рассказывает он о давно уже подмеченной особенности русской религии. *Уподобление Христу* — трактат святого Фомы Кемпийского, признанного православной церковью; но название обычно переводят как *Подражание Христу*, и Иванову лучше кого бы то ни было известна разница между этими версиями. Формулы успокаивают своим многословным ритмом, но они менее всего каноничны. Они близки к разным вариантам масонских, розенкрейцерских, сектантских ритуалов умирания-возрождения. Внутреннее воспроизведение «Смерти крестной» считали условием духовного перерождения голгофские христиане и, конечно, хлысты.

Со ссылкой на Достоевского, Иванов описывает «своеобразное отношение нашего народа к греху». Своеобразие это связано с «принципом круговой поруки и хоровым началом». С грешника снимается личная ответственность, и «религиозная реабилитация» может дойти до «крайности оправдания греха в принципе». В результате, пишет Иванов, возникает «целое религиозное движение грешников», и более того, «в некоторых сектах [...] особенное почитание согрешивших»[2]. Пришвинские рассказы о Шетинине снова слышатся за этими формулами. «Императив нисхождения [...] определяет [...] народ, вся подсознательная сфера которого исполнена чувствованием Христа»[3]. Иванов вновь повторяет Достоевского, и даже Мышкина и Шатова. Подобно этим предшественникам, он указывает своим тезисом не на миссионерские достижения церкви, а на народную веру, как она представлена в сектах. Потому и нужны здесь темные психологические и мистические символы: «подсознательная сфера», «полуслепое сознание», «неясный соборный внутренний опыт» и, наконец, «неложные признаки»; к тому же ссылка на «факты, касающиеся нашего сектантства» находится тут же.

Иванов обращается и к «Этим бедным селеньям» Тютчева. Здесь он вновь следует за Достоевским, но предлагает новый, даже парадоксальный способ чтения. Иванов вопрошает: «Разве христианская душа нашего народа [...] не узнает себя в мифотворческих стихах Тютчева?»[4] Иными словами, не Тютчев «узнал» Христа в народном мистике, а наоборот, народ «узнал» себя в тютчевском мифе. На подобную роль надеется и Иванов: не в силах «узнать» своего Бога в народной душе (и болезненно ошибаясь, когда он все же пытался это сделать), он надеялся на то, что «народ» узнает своего Бога в сотворенном им, поэтом, тексте. Ибо «мифу принадлежит господство над миром [...] И ключи тайн, вверенные художнику, — прежде всего ключи от запо-

[1] Иванов. О русской идее — *По звездам*, 330.
[2] *Там же*, 336.
[3] Там же.
[4] Иванов. Поэт и чернь — *По звездам*, 41.

ведных тайников души народной»[1]. Один художник имеет доступ к народной душе. Превращая свое знание в господствующий миф и передавая его народу, он, художник, наделяется небывалой властью надо всеми — мифом, народом, миром.

Хоть Иванов в обращении с типическими представителями русской идеи и бывал неосторожен, он осмотрительнее самого неистового из русских мифотворцев, Блока. «Дионис в России опасен: ему легко явиться у нас гибельною силою, неистовством только разрушительным»[2], — знал Иванов. Его неонародничество было менее всего наивным. Иванов видел дистанцию между идеями и их осуществлением. Он провозглашал возможность ее преодоления чудесным актом, инициатива в котором принадлежит поэту-мифотворцу, самому Иванову; но даже сотрудничая с революцией, он не поддался блоковскому искушению принять ее за этот самый акт. Его книга *По звездам* начинается с античного мифа о безумном герое, пожертвовавшим собой ради того, чтобы его народ отказался от обычая человеческой жертвы и заменил ее более отвлеченным вариантом дионисийского культа.

> И жители той страны, в свою очередь, угадывают в нем обетованного им избавителя от повинности человеческих жертв, которого они ждут, по слову оракула, в лице чужого царя, несущего в ковчеге неведомого им бога, он же упразднит кровавое служение дикой богине[3].

Современник двух цареубийств и несметного количества массовых расправ, Иванов фантазировал о способах, которыми его народ перейдет от навязчивого повторения ритуалов смерти к обрядам более тонким и эротичным. В его терминах, это был переход от кровавого Диониса языческих культов к религии страдающего и возрождающегося Бога; в терминах более понятных, переход от революции к карнавалу. Вдохновенный мыслитель революции, Иванов верил в свою способность дать народу недоставшие ему символы — и в способность народа узнать себя в изысканных словах, которые и столетие спустя с трудом понимают исследователи.

БЕРДЯЕВ

«Очень трудно охарактеризовать религиозные искания в народе [...] по книжным, печатным источникам», — писал Николай Бердяев[4]. Сам он претендовал на некнижное, непосредственное знакомство с сектами. Он документировал эту свою причастность в характерной

[1] Там же, 41—42.

[2] Иванов. *Собрание сочинений*, *4*, 360.

[3] Иванов. Ницше и Дионис — *По звездам*, 2.

[4] Н. Бердяев. Духовное христианство и сектантство в России — в его: *Собрание сочинений*. Париж: YMCA-Press, 1989, *3*, 446.

для него форме философской проповеди, перемежающейся личными воспоминаниями и критическими анализами литературы.

ЯМА

> Мне пришлось ряд лет жить в деревне Харьковской губернии по соседству с духовным центром, в котором [...] жили и толстовцы, склоняющиеся к мистике, и добролюбовцы, и свободные искатели божьей правды, и разные сектанты, духовные христиане, свободные христиане, постники [...]. Я много беседовал с этими людьми, и некоторые духовные типы запомнились мне навеки. Знаю твердо, что Россия немыслима без этих людей[1], —

писал Бердяев в статье 1916 года в *Русской мысли*. Это описание «духовного центра» создает впечатление эзотерической тайны и подлинности. Позднее Бердяев рассказал о нем ближе к житейской правде. Владельцы усадьбы близ Люботина, толстовец Владимир Шеерман и его брат-теософ, устроили у себя колонию, в которой давали приют разным странникам-одиночкам. Одни проходили здесь по дороге на Кавказ, другие жили дольше. Бердяев тепло вспоминал этих людей. Был там, например, бродяга Акимушка, который своими манерами напоминал Андрея Белого. Встреченные Бердяевым люди не были сектантами-общинниками, ведшими традиционную оседлую жизнь; скорее они казались разлетающимися осколками древней культуры, подорванной новыми временами.

Если под Харьковом Бердяев увидел сельских странников, то в Москве он общался с городскими богоискателями; так что его картина сектантской жизни оказалась на редкость объемной.

> В известный год моей жизни, который я считаю счастливым, я пришел в соприкосновение [...] с новой для меня средой народных богоискателей [...] В то время в московском трактире [...] происходили по воскресеньям народные религиозные собеседования разного рода сектантов. [...] Я принял очень активное участие в религиозных спорах и с некоторыми сектантами вступил в личное общение. [...] Там было огромное разнообразие религиозных направлений — бессмертники [...], баптисты и евангелисты [...], левого толка раскольники, духоборы, скрытые хлысты, толстовцы. [...] В общем, беседа стояла на довольно высоком уровне [...] Для изучения русского народа эти собрания были неоценимы. Некоторые из сектантов были настоящими народными гностиками [...] Мотивы дуалистические соответствовали чему-то во мне самом. Но я очень спорил против сектантского духа[2].

В «Яме», самим своим названием воплощавшей идею нисхождения, знатоки из интеллигенции общались с сектантами из народа. Сюда приходили Чертков, Боборыкин, Сергей Булгаков, Чириков, Брихничев[3]. Так что биограф не прав, когда говорит, что в «Яме»

---

[1] Там же, 447—448.

[2] Н. Бердяев. Самопознание — *Собрание сочинений, 2*, 228.

[3] А. С. Панкратов. *Ищущие Бога. Очерк современных исканий и настроений*. Москва: скоропечатня А. А. Левенсон, 1911, 13.

Бердяев был единственным интеллектуалом[1]. Сам же Бердяев, по словам его жены, говорил, что в интеллигентных салонах никто не понимает его так, как понимают в «Яме»[2]. Особенно поражен он был тем, как близки мысли некоторых сектантов «Ямы» к писаниям Якова Беме, известным в России по масонским переводам начала 19 века. После визитов в трактир Бердяев стал перечитывать немецкого мистика и нашел в нем учителя[3].

«Россия — фантастическая страна духовного опьянения, страна хлыстов, самосожигателей, духоборов, страна Кондратия Селиванова и Григория Распутина, страна самозванцев и пугачевщины»[4], — увлеченно писал Бердяев в *Душе России*. Особенно увлекали его странники-бегуны, в которых Бердяев раньше других увидел аллегорическое воплощение судеб русской интеллигенции. «Тип странника так характерен для России и так прекрасен. Странник — самый свободный человек на земле. Он ходит по земле, но стихия его воздушна [...] Величие русского народа [...] в типе странника»[5]. Старая и новая русская эмиграция легко соотносилась с этими странниками; и так же прямо Бакунин с его образом революции как мирового пожара связывается со старообрядцами-самосожженцами. «Славянский бунт — пламенная, огненная стихия, неведомая другим расам. И Бакунин [...] был русским, [...] был мессианистом» (там же). Вообще «революционная интеллигенция [...] превратилась у нас в секту»[6]. В сопоставлении и даже отождествлении явлений высокой интеллектуальной жизни с русскими сектами — важный аспект историософии Бердяева.

> Русская народная жизнь с ее мистическими сектами, и русская литература и русская мысль, и [...] судьба русской интеллигенции, [...] — все дает нам право утверждать тот тезис, что Россия — страна бесконечной свободы и духовных далей[7].

И в 1931 году, все еще пытаясь понять немало изменившийся мир в терминах своей молодости, Бердяев писал то же:

> Раскол есть характерное и определяющее явление русской истории, и мы до сих пор не вышли из его орбиты [...] Апокалиптические настроения [...] очень глубоки в народной среде, и они же обнаруживаются [...] у русских писателей и мыслителей [...] Русская интеллигенция XIX века была интеллигенцией раскольничьей[8].

Еще одна формула взята Бердяевым у Иванова; это дионисийская природа России и, соответственно, ее чуждость аполлоновскому началу. У Бердяева дионисизм легко снабжается эпитетом «народный»,

---

[1] Donald A. Lowrie *Rebellious Prophet. A Life of Nicolai Berdyaev*. New York: Harper, 1960, 127.
[2] Там же, 127.
[3] Бердяев. Духовное христианство и сектантство в России, 461.
[4] Бердяев. Душа России — в его *Судьба России*. Москва, 1918, 13.
[5] Там же.
[6] Бердяев. Русская религиозная мысль и революция — *Версты*, 1928, *3*, 51.
[7] Там же, 14.
[8] Бердяев. *Русская религиозная психология и коммунистический атеизм*. Париж: YMCA, 1931, 6—9.

и тогда становится очевидным, что он имеет в виду именно хлыстовство. Впрочем, он видит и противоположные начала русской души — ее инертность, пассивность, тяжелые и негибкие ее формы. Опытный философ, он знает: столь неопределенное явление, как «русская душа», может быть описано как единство полярных характеристик; и он не устает подчеркивать антиномичность русской культуры. По Бердяеву, в той же степени противоречиво и русское сектантство. В силу его внутренней антиномичности сектантство оказывается удобной метафорой и для того, чтобы рассказать о вершинах русского духа, и для того, чтобы рассказать о его катастрофах.

ТЕМНОЕ ВИНО

В острой статье *Темное вино* Бердяев пытался понять кризис государственной власти в годы первой мировой войны. Его диагноз беспримерен по своей откровенности:

> Это хаотически-стихийное, хлыстовское опьянение русской земли ныне дошло до самой вершины государственной жизни. Мы переживаем совершенно своеобразное и исключительное явление — хлыстовство самой власти [...] Темная иррациональность в низах народной жизни соблазняет и засасывает вершину[1].

Считавший себя мистиком, Бердяев понимал происходящее в трезвых, отчетливых терминах рациональной культуры. Он переворачивает руссоистское поклонение 'стихии', перенятое символистами. «В России есть трагическое столкновение культуры с темной стихией»,— писал Бердяев. У Блока идея 'стихии' отождествлялась с 'народом-природой' и наполнялась отчаянным, вполне наивным оптимизмом. Бердяев видел трагический характер ситуации и историческую ответственность готовивших ее интеллектуалов.

За формулами Бердяева стоит, конечно, неназванная фигура Распутина. Но анализ Бердяева содержит в себе ссылку и на собственный опыт общения с сектантами, лично пережитый соблазн. «В этой стихии есть темное вино, есть что-то пьянящее и оргийное и кто отведал этого вина, тому трудно уйти из атмосферы, им создаваемой»,— пишет здесь Бердяев. Освобождаясь от собственного любования хлыстовством, он характеризует его не в мистических и не в эстетических, а в политических терминах, как символическое воплощение и даже средоточие реакции, особого рода Вандея, определяемая на этот раз не географически, а религиозно: не как провинция, а как секта.

> Реакция всегда у нас есть оргия, лишь внешне прикрытая бюрократией [...] Всякая опьяненность первозданной стихией русской земли имеет хлыстовский уклон [...] Эта темная русская стихия реакционна в самом глубоком смысле слова [...] В русской земле, в русском народе есть темная, в дурном смысле иррациональная [...] стихия. Как бы далеко не заходило просветление и подчинение культуре русской земли, всегда остается осадок, с которым ничего нельзя поделать. В народной жизни

[1] Бердяев. Темное вино — в его кн.: *Судьба России*, 52—54.

эта особенная стихия нашла себе яркое, я бы даже сказал гениальное проявление в хлыстовстве[1].

Бердяев знает, что народ не вполне, не до конца поддается Просвещению; что есть в 'народе-природе' нерастворимый в культуре «осадок», некая «непросветленная и не поддающаяся просветлению стихия». Но в отличие от многих, Бердяев относится к такому умозаключению с трагизмом; его двойственное отношение к «народу» разрешается не в народническом восторге саморазрушения, а в признании трагической антиномичности самого 'народа'. Философ знает, что природа человека и вообще «никогда не может быть рационализирована». Всегда остается иррациональный остаток, и в нем — «источник жизни»[2]. Жизнь трагична как таковая. Иррациональность в человеке вообще, и хлыстовство в русском народе в частности — одновременно корень зла и залог лучшего будущего. Гегельянец счел бы все это диалектикой самой природы; фрейдист — амбивалентностью автора; персонализм Бердяева признавал внутреннюю антиномичность условием человеческой свободы.

Радикальные положения философа иллюстрируются, конечно, литературой. Бердяев, автор лучшего из разборов *Серебряного голубя*, ссылается на повесть Белого как на «гениальное художественное воспроизведение этой стихии». Достоевский тоже знал «страстную мистическую стихию», но в отличие от Белого он «открывал ее не в жизни народа, а в жизни интеллигенции»[3]. Иными словами, Белый нашел в хлыстовстве народный субстрат для тех страстей, прозрений и падений, которые Достоевский описывал в жизни высших классов. Одна и та же стихия живет в текстах русской литературы и в явлениях народного духа. Великие писатели лишь открывают и выражают ее, но благодаря им она становится доступной всем, и со ссылкой на них, писателей, о стихии можно писать дальше.

ВИХРЕВАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

Так, сравнивая с Белым, Бердяев подбирает ключ к творчеству Достоевского, к его «новой мистической науке о человеке». Человек увиден здесь с помощью особого метода, и результат — природа человека в понимании Достоевского в понимании Бердяева — тоже особенный. «В человеке же действуют исступленные, экстатические, вихревые стихии. [...] Все написанное Достоевским и есть вихревая антропология, там открывается все в экстатически-огненной атмосфере». Особенное знание Достоевского — об экстазе как высшем состоянии человека; его могущество — плод соприкосновения с вихрем. «В глубину эту всегда вовлекает исступленный, экстатический вихрь. Вихрь этот есть метод антропологических открытий. [...] Доступ к

[1] Там же.

[2] Н. Бердяев. Миросозерцание Достоевского [1923] — в его кн.: *Философия творчества, культуры и искусства*. Москва: Искусство, 1994, *2*, 37.

[3] Н. Бердяев. Темное вино — в его: *Судьба России*, 1918, 53.

этой науке возможен лишь для тех, кто будет вовлечен в вихрь»[1]. Вихри бушуют на глубине и не видны с поверхности; оттуда же, из глубины, исходит и подлинный свет. По Бердяеву, Достоевский «опускается в эти темные бездны и там добывает свет. Свет — не только для благообразной поверхности, свет может засветить и в темной бездне, и это более подлинный свет»[2]. *Такой Достоевский дионисичен и апокалиптичен*, он анти-платоник и гностик; Бердяев употребляет именно эти слова[3].

Все же Бердяев ведет любимого писателя дальше, от древних ересей к более близким. «Вихрь», как метод и система Достоевского, превращается в более узнаваемую метафору. «Всегда образуется какой-нибудь человеческий центр, [...] и все вращается, кружится вокруг этой оси. Образуется вихрь страстных человеческих соотношений, и в этот вихрь вовлекаются все, все в исступлении каком-то вертятся». Это кружение воплощено в тексте, а не в теле, но воспроизводит особенный национальный опыт:

> Творчество Достоевского полно не только откровений о человеческой природе вообще, но и особых откровений о природе русского человека, о русской душе. В этом никто не может с ним сравниться [...] Природа человека [...] должна более всего раскрыться в России. В России возможна новая религиозная антропология[4].

Подчиняясь уже известной нам логике, описание уникального национального опыта трансформируется в описание уникального религиозного опыта:

> Достоевский раскрыл жуткую, огненно-страстную русскую стихию, которая была скрыта от Толстого и писателей-народников. Он художественно раскрыл в культурном, интеллигентском слое ту же жуткую сладострастную стихию, *в народном нашем слое выразившуюся в хлыстовстве*[5].

В отношении Достоевского воспроизводится тезис, который Бердяев высказывал в отношении Белого. Но если Белый в *Серебряном голубе* действительно показал жуткую стихию народных сект и их истовые кружения, то Достоевский ограничивался намеками. Бердяев воспринимает Достоевского через общение в «Яме» и через опыт чтения Белого. Ритуал кружения, свойственный хлыстам, Бердяев переносит на текст Достоевского, в котором этот ритуал, как таковой, нигде не описан. Но Бердяев находит кружения, быстрые как вихрь, на другом уровне — в структуре текста, а не в его предметном содержании. Бердяев использует хлыстовский культ как эпистемологическую метафору, как инструмент философского дискурса и, наконец,

---

[1] Бердяев. Откровение о человеке в творчестве Достоевского [1918] — в его кн.: *Философия творчества, культуры и искусства*. 2. 153.

[2] Бердяев. Миросозерцание Достоевского. 38.

[3] Бердяев. Откровение о человеке в творчестве Достоевского. 163.

[4] Там же. 175.

[5] Там же и в «Миросозерцании Достоевского». 73.

как схему литературного анализа. Кружения, прямо описанные в тексте Белого, используются для понимания скрытых механизмов, по которым работает текст Достоевского. Бердяев-читатель, и читатель Бердяева, то включаются в этот текстуальный ритуал, то смотрят на него со стороны.

ЧУВСТВО КОНЦА

На основе своего персонализма Бердяев преодолевает циклическую конструкцию, с помощью которой русские интеллектуалы вкладывали собственные идеи в 'народ', а потом доказывали 'народом' новые рассуждения. Эссе Бердяева о Белом и Достоевском, по жанру принадлежащие к литературной критике, — непревзойденный в русской политической философии анализ популизма как общественного движения.

> За русским народничеством даже позитивного образца скрывалась своеобразная мистика [...] Замечательнейшие русские писатели хотели верить в то, во что народ верит, и так верить, как народ верит. [...] Для русского мистического народничества народ был выше веры и истины, и то было истиной, во что верил народ. [...] Народничество — хроническая русская болезнь, препятствующая творческому возрождению России[1].

Со знанием дела Бердяев перечисляет формы, в которые последовательно превращался русский популизм, от славянофильства до толстовства и символизма. В этот перечень у него вошло и старообрядчество, а также явление, обозначенное здесь как «национализация православной церкви». Этой огромной массе русской идеологии Бердяев мужественно и последовательно противопоставляет свой персонализм. «Народное не вне меня, не в мужике, а во мне [...] Достоевский и есть народ, более народ, чем все крестьянство России»[2]. Бердяев писал об этом и раньше, споря с *Серебряным голубем*: «личность в хлыстовской стихии затеряна», и поэтому хлыстовство «скорее реакционно, чем революционно»[3]. Поэтому же, рассказывая о кружении в текстах Достоевского, Бердяев не устает подчеркивать: их отличие от других форм дионисийского исступления в том, что здесь экстаз не уничтожает человеческой личности.

Поэтому Бердяеву так нравится Александр Добролюбов и так не нравится Лев Толстой. Эссе Бердяева в *Русской мысли* 1916 года, содержащее обзор русских сект, начинается с Добролюбова. «Создается новое францисканство. Мистически настроенные толстовцы делаются добролюбовцами», — увлеченно описывал Бердяев новых сектантов, которых он встречал в усадьбе своего харьковского соседа[4]. Из воспоминаний философа очевидно, что тогда он и сам ощущал «русский соблазн» поклонения сектантам, ухода к ним и слияния с ними.

---

[1] Н. Бердяев. Русский соблазн — *Собрание сочинений*, *3*, 417.

[2] Бердяев. Миросозерцание Достоевского, 119.

[3] Бердяев. Русский соблазн, 422.

[4] Н. Бердяев. Духовное христианство и сектантство в России — *Собрание сочинений*, *3*, 443.

«Испорченный наследственным барством и эгоизмом философа и писателя, [...] я мало делал по сравнению с этими людьми для осуществления праведной жизни, но в глубине своего сердца я мечтал о том же, о чем и они»[1]. Но добролюбовцы в своем радикальном отрицании культуры шли так далеко, что становились неинтересны Бердяеву. Он понимал: даже самый простой труд возвращает человека в мир, последовательны только нищие бегуны. «Уже всякий хозяйственный акт вводит сектанта в мировой круговорот и подчиняет его культуре. Сажая картофель, сектант или толстовец уже живет в царстве кесаря»[2]. В голосе Бердяева звучит подлинный восторг, только когда он говорит о «бродячей Руси, Руси страннической, взыскующей Града»[3]. Рассказывая об отдельных сектах в их исторической реальности, философ становится трезв и критичен. «В каждой секте есть дробленая часть церковной истины», но нету целого; секты слепы к культуре и индивидуальности. «Морализм свойственен всем почти сектам, кроме хлыстов»[4]. Хлысты вызывают наибольшую симпатию философа; но и они частичны, как все секты. «Наше хлыстовство — очень замечательная мистическая секта [...] достигает преображения в уголку, для маленького кусочка»[5]. Более резкими оценки становятся, когда речь заходит о рационалистических движениях протестантского круга. Духоборы ему несимпатичны так же, как их интеллигентные покровители и подражатели, толстовцы. «Наиболее неприятен дух баптистов»[6]. В этом Бердяев параллелен Кузмину, который примерно в те же годы писал прозаические карикатуры на русских евангелистов. «В России невозможно и нежелательно повторение реформации лютеранского типа», — уверен Бердяев. «В русском народе есть потенция иной, высшей религиозной жизни, [...] обращенной вперед, к концу»[7]. Протестантизм хочет вернуться к первоначальному христианству, то есть к началу; а в русском народе и его сектах сильно чувство конца. «В хаотической сектантской стихии [...] нужно различать подлинную мистическую жажду, апокалиптические предчувствия, взыскание Града Грядущего, странничество от рационалистического и протестантского духа».

Все это обдумывалось до русской революции, а писалось сразу после нее. Понятно, что революционные вихри и пожары сыграли в этих идеях Бердяева свою роль. Социализм в России — «апокалиптический вопрос»; «религиозная природа социализма особенно видна на социализме русском», — писал Бердяев в своей книге о Достоевском. В качестве ключа к революции философ вновь ссылался на свой опыт с сектантами из трактира «Яма». В России, по его мнению, издавна видят революцию как Конец Света, а социализм — как Царство Бо-

[1] Бердяев. Самопознание, 233—234.
[2] Бердяев. Духовное христианство и сектантство в России, 449.
[3] Там же, 441.
[4] Там же, 450.
[5] Н. Бердяев. *Философия свободы*. Москва: Правда, 1989, 214.
[6] Бердяев. Духовное христианство и сектантство в России, 454.
[7] Там же, 456.

жие на земле: «В этом обнаруживается апокалиптическая природа "русских мальчиков". С этих разговоров "русских мальчиков" в грязных трактирах и начался русский социализм и русская революция»[1]. Гермин Достоевского, каким он обозначал инфантильных интеллектуалов, теперь использовался для новых реальностей. В декабре 1917 Евгений Лундберг записывал со ссылкой на разговоры с Бердяевым:

> Историк с удивлением укажет на то напряженное ожидание мировой катастрофы, которым больны все мы [...] Московские чайные, извозчичьи трактиры, часовни с ночными богослужениями слышат то, что не звучало с петровских времен, что, казалось, замерло в скитах и на Керженце. Катастрофа мыслится прежде всего, как гибель христианства. Потом — как полнота искушений. Потом — как предел физических испытаний и бед. [...] Ожидание катастофы многообразно [...] Друзья октябрьского переворота ссылаются на это ожидание, враги его — тоже[2].

В совершавшемся Конце Света вновь видели возвращение к допетровской Руси; одни приветствовали эту возможность, другие протестовали. Тексты Бердяева несут на себе ощутимый след этих настроений. Апокалиптические ожидания, устремленность к концу свойственны самому автору в точно той же степени, в какой они свойственны его описанию «русской души». Потому так близки кажутся Бердяеву хлысты, и потому же ему так сложно выработать ясное отношение к революции. Его описание хлыстовского культа сполна воплощает в себе представления современников.

> Хлыстовство — прежде всего экстатично, оргиастично. [...] Хлыстовство — дионисично, и истоков его нужно искать в древнем и исконном русском язычестве. [...] Хлыстовство насквозь эротично. [...] В ответвлении хлыстовства — скопчестве — религиозная проблема пола ощущается как огненная проблема. [...] Хлысты ищут радости, блаженства на земле, в теле и хотят сделать с телом что-то такое, чтобы оно не связывало, не мешало радованию духа. [...] Хлысты устраивают радения, в коллективном экстазе накатывает на них дух. [...] Хлыстозство — самое значительное явление в нашей народной мистике. Но оно — двойственно[3].

Бердяев не устает напоминать об этой двойственности хлыстовства; но в его анализах антиномичным оказывается вообще все, что его интересует и что ему близко. Человек антиномичен как таковой, но «русский человек более противоречив и антиномичен, чем западный»[4]; а хлысты еще более антиномичны, чем другие русские люди.

СМЫСЛ ПОЛА

Крупнейшему философу революционной России, сочетавшему сильную рациональную мысль с верой в самые мистические из идей, русские сектанты не казались странными или чуждыми. «Незримо

---

[1] Бердяев. Миросозерцание Достоевского, 90.

[2] Е. Лундберг. *Записки писателя*. Берлин: Огоньки, 1922, 108.

[3] Бердяев. Духовное христианство и сектантство в России — *Собрание сочинений, 3*, 459.

[4] Бердяев. Откровение о человеке в творчестве Достоевского, 174.

рождается новый человек»[1], — писал Бердяев, без критики присоединяясь к трансформизму, характерному для русского авангарда в той же мере, как и для русского сектантства. «Эта апокалиптическая настроенность свойственна величайшим проявлениям русского духа, от русских народных сект до великих русских писателей»[2]; свойственна она, конечно же, и автору. Присуще ему и особого рода народничество; потому он и посвятил этому явлению столь сильные обличающие слова, что находил его в себе самом. «Ощущение от совпадения духовной жизни на вершинах [...] и в самых низах народной жизни дает самую большую радость и надежду»[3], — писал Бердяев от своего собственного лица. Но ведь это те самые радость и надежда, то самое мистическое народничество которые у других, например у Белого, Бердяев обличал как «русский соблазн». Персоналиста Бердяева интересует хлыстовское человекобожие, которое обманчиво соответствует его собственным любимым идеям. В этом центральном звене хлыстовского культа Бердяев чувствует подлинно философскую проблему:

> В хлыстовском опыте восприятие хлыстовского Христа и хлыстовской Богородицы [...] находится на острие [...] Очень тонкая, едва уловимая граница отделяет эти два религиозные восприятия: этот Иван — Христос, [...] или в этом Иване — Христос[4].

Это разница между реинкарнацией и репрезентацией, физическим воплощением и символическим воспроизведением: разница ключевая для любого религиозного, художественного и, вообще, семиотического феномена. Вернемся, однако, к терминологии Бердяева.

> Хлысты ищут конкретной телесности в восприятии божественной жизни. Это ведет их к краю бездны. И вечно срываются они в бездну [...] Хлыстовская Россия погружена в темный, нечеловеческий Восток. И исчезает человек, утопает в этой темной первозданной стихии. [...] Хлыстовская стихия в русском народе должна быть просветлена, логос должен пронзить эту тьму. И тогда огромная мистическая энергия будет приобретена для религиозного возрождения России[5].

Самый процесс Просвещения выразим, как известно, только в метафорах. Как свет пронзает тьму, так справляется, или должно справляться, Просвещение с мраком невежества и предрассудков. Но у Бердяева есть для этого важнейшего из значений еще и новые означающие. Его дискурс организуется гендерными формулировками, которые пронзают такие важнейшие для него темы, как отношения интеллигенции и народа или особенности русской идеи. «Религиозный смысл имеет лишь проблема соотношения мужественного и женственного»[6]. Народная стихия женственна; интеллигенту в столкновении с ней не хватает мужества, и вместо того, чтобы оплодотворить ее, он

---

[1] Бердяев. Духовное христианство и сектантство в России, 462.

[2] Бердяев. Новое христианство (Д. С. Мережковский) — *Собрание сочинений*, 3, 508.

[3] Бердяев. Духовное христианство и сектантство в России, 461.

[4] Там же, 459.

[5] Там же, 457—458.

[6] Там же, 422.

дает себя поглотить. Розанов в восприятии Бердяева — «мистическая баба». То же самое, только нежнее, говорится о Белом: в нем не «вечно-бабье», как в Розанове, но «апокалиптическая женственность»[1]. То же и о герое Белого: «Мистика Дарьяльского расслаблена, женоподобна»[2]; то же Бердяев пишет и о народничестве, и о хлыстовстве: «ложное женоподобие», «женственная мистика», «жажда раствориться, отдаться — чисто русская жажда». И наоборот, себе и своим предполагаемым единомышленникам автор отводит мужскую роль: «Новое национальное самосознание, полное мессианских упований, будет мужественно-активным»; «бушующей, хаотической, темной стихией народной может овладеть лишь мужественный Логос»[3]. Интересно, что нигде здесь речь не идет о теле и его поле, только о душе: о содержании текста, о национальном самосознании, о русской душе. «Великая беда русской души в том же, в чем и беда самого Розанова — в женственной пассивности, переходящей в "бабье", в недостатке мужественности, в склонности к браку с чужим и чуждым мужем»[4].

Эти формулы только кажутся неряшливыми, за ними — центральная проблема. Имеет ли душа пол, и каким способом душа вступает в брак? Гендеризация души и народа была вполне в духе времени[5]; но за подобной обработкой темы стояли и индивидуальные переживания достаточно специального характера. Бердяев состоял в многолетнем счастливом браке, о котором родственница рассказывала так: «брак Николая Александровича с моей сестрой был духовным браком. Они жили как брат с сестрой, подобно первым апостолам»[6]. Позднее жена Бердяева приняла католическое монашество, но продолжала жить с мужем; постриг никак не изменил их отношений. Одни из друзей философа считали, что такой порядок существовал между супругами с самого начала их брака; другие же думали, что он установился постепенно[7]. Известно о романтической связи между Бердяевым и Гиппиус в петербургский период; любовь эта была платонической. Мужественность духа, как центральный принцип философии Бердяева, любопытным образом контрастирует с не вполне маскулинной организацией жизненного поведения. Душа приобретает пол параллельно с тем, как тело отказывается от секса.

Бердяев и его супруга продолжали русскую традицию нереализованных браков, начало которой было положено героями Чернышевского[8]. Следуя ответу автора на его же вопрос *Что делать?*, молодые

---

[1] Бердяев. Русский соблазн, 426.

[2] Там же, 415.

[3] Бердяев. Русский соблазн, 423.

[4] Бердяев. О «вечно-бабьем» в русской душе — *Собрание сочинений. 3*, 361.

[5] О Вейнингере как источнике Бердяева см.: Eric Naiman. Historectomies. On the Metaphysics of Reproduction in a Utopian Age — *Sexuality and the Body in Russian Culture*. Stanford University Press, 1993, 255—346.

[6] Lowrie. *Rebellious Prophet. A Life of Nicolai Berdyaev*, 73.

[7] Там же, 79.

[8] Irina Paperno. *Chernyshevsky and the Age of Realism. A Study in the Semiotics of Behavior*. Stanford University Press, 1988; Olga Matich. Dialectics of Cultural Return: Zinaida Gippius' Personal Myth — *Cultural Mythologies of Russian Modernism*. Berkeley: University of California Press, 1992, 52—72.

люди вступали в браки, которые не реализовывались в сексе. Так жили Чернышевские, Бакунины, Шелгуновы, Ковалевские... Эта своеобразная традиция сыграла значительную роль в русской культуре, передаваясь из поколения в поколение. В начале 20 века примерно такой характер имели браки Мережковских, Андрея Белого и Аси Тургеневой, Сологуба и Чеботаревской, Блока и Менделеевой-Блок, Бриков. Именно в трактовке пола и сексуальности идеи Бердяева становятся наиболее радикальными. Здесь он без критики следует за идеями русских сект, скрещенными с Якобом Беме и Владимиром Соловьевым. Сексуальный акт победим, но пол непобедим. Разделение полов есть следствие падения Адама, который до того был андрогином. Только дева-юноша, *целостный бисексуальный* человек есть образ и подобие Божье. Христос тоже был мужедевой, считает Бердяев. Сексуальная жизнь есть мучительное искание утерянного андрогинизма. Но соединение в реальном акте призрачно, и за него человека всегда ждет расплата. Сексуальный акт противен смыслу мира, и в глубине его скрыта смертельная тоска. Но половой энергии может быть дано иное направление: она должна быть переориентирована на творчество[1].

СМЫСЛ ТВОРЧЕСТВА

Гиппиус считала Бердяева жертвой знакомой нам питерской секты: «Книга Бердяева интересна лишь в смысле ее приближения к полуизуверческой секте 'чемряков'-щетининцев»[2], — писала Гиппиус о книге *Смысл творчества. Опыт оправдания человека.* Каковы бы ни были личные мотивы для подобной инвективы, оценка Гиппиус полна нераскрытого значения. Она, вероятно, имела в виду не только факт личного влияния, а нечто более важное: еретический характер бердяевского учения о творчестве. «Книга *Смысл творчества* была книгой периода Sturm und Drang моей жизни. [...] Это был период реакции против московской православной среды», — вспоминал Бердяев, продолжая считать эту книгу «самым вдохновенным своим произведением»[3].

Смысл творчества, самим своим названием отсылавший к *Смыслу любви* Соловьева, начинается гностическими формулами. «Дух человеческий — *в плену. Плен этот я называю* "миром" [...] Этот призрачный "мир" есть порождение нашего греха»[4]. Христианство, от отцов церкви до лидеров Реформации, знало пути освобождения от греха: раскаяние и аскеза. Но Бердяеву этого недостаточно. «Тайна христианства не может исчерпываться тайной искупления»[5], как не исчерпывается она Божественным откровением. Искупая вину, грешник остается в плену у низших порядков бытия. «И остается дух человеческий скованный в безвыходном кругу»[6]. Бердяев предлагает иную

---

[1] Бердяев. Смысл творчества, 216—240.

[2] Гиппиус. Петербургские дневники — в ее кн.: *Живые лица. 1*, 272.

[3] Бердяев. Самопознание, 244.

[4] Бердяев. *Философия свободы. Смысл творчества.* Москва: 1989, 254.

[5] Бердяев. Самопознание, 244.

[6] Бердяев. *Философия свободы. Смысл творчества*, 255.

формулу спасения. Бог и человек — партнеры мировой игры, равно нуждающиеся друг в друге. Свою религиозную новацию Бердяев обозначает словом 'творчество', но на деле имеется в виду нечто большее. «Под творчеством я все время понимаю *не* создание культурных продуктов, а потрясение и подъем всего человеческого существа»[1]. «Творчество человека связано с оргийно-экстатической стихией»[2]. В подобном состоянии это и писалось. «Книга эта написана единым, целостным порывом, почти в состоянии экстаза»[3].

Розанов в своей рецензии на *Смысл творчества* писал о демонизме Бердяева; более традиционный Зеньковский — об аморализме и неправославном характере этой философии[4]. Никто из рецензентов не шел так далеко, как Гиппиус в ее дневниковой записи; никто не сравнивал эту философию творчества с хлыстовством. Но действительно, богоравенство человека-пророка было центральной идеей хлыстовского учения, а экстатические пророчества, в которых человек призывал Бога и рождал его в себе — их практикой. Одни и те же характеристики — оргийный экстаз, перенос евангельской истории вовнутрь — явным образом звучат и в *Смысле творчества,* и в опубликованной двумя годами позже статье самого Бердяева о русских сектах. В последнем случае они относятся, конечно же, к хлыстовству. Сравните главную формулу собственной философии в *Смысле творчества*: «Мистерия христианства переносится внутрь. Христос становится имманентен человеку»[5] — с описанием сектантского культа: «Всю евангельскую историю хотят хлысты перенести внутрь себя»[6].

Тождество этих метафор вряд ли казалось желательным самому Бердяеву. Хлыстовство могло казаться ключом к его философии, чем не замедлила воспользоваться Гиппиус в минуту ссоры. Философ оговаривал: «великое мистическое задание осуществляется ими (хлыстами) не в глубине жизни духа, [...] а на поверхности тела». Здесь мы видим ту же операцию, что и в *Миросозерцании Достоевского.* Сходные явления могут происходить на поверхности тела, в структуре текста и в жизни духа. Это создает между ними качественную разницу, которую Бердяев готов оценить. Но понять и высказать то, что происходит в глубине экстатического духа — собственного ли, Достоевского ли, «русского» в целом, — можно по аналогии с жизнью экстатического тела. Такова метафорическая практика Бердяева. Автор *Смысла творчества* не свидетельствует о Боге, но создает его как поэт и рождает его как женщина. «Последняя тайна человеческая — рождение в человеке Бога»[7].

---

[1] Бердяев. Самопознание, 244.

[2] Бердяев. *Философия свободы. Смысл творчества*, 341

[3] Бердяев. Самопознание, 244.

[4] Эти и другие рецензии собраны в: Н. А. Бердяев. *Pro et contra. Антология* (издание подготовил А. А. Ермичев) Санкт-Петербург. Русский христианский гуманитарный институт,1994

[5] Бердяев. Смысл творчества, 341.

[6] Бердяев. Духовное христианство и сектантство в России, 461.

[7] Бердяев. Смысл творчества, 260.

СВЕНЦИЦКИЙ

Современники по-разному рассказывали о Валентине Свенцицком. Блок причислял его к «типу людей, случайно не самоубившихся»[1]. По Белому, он «всем нам мешал» (что не мешало Белому посвящать Свенцицкому лучшие свои стихи)[2]. Карташев сравнивал его с Савонаролой: «тип теократа-фанатика»[3]. Луначарский говорил о его «апокалиптическом и истерическом христианстве» и «довольно отталкивающем и циничном лице»[4]. Степун относился к Свенцицкому с интересом и вспоминал, что в речах его был «волевой, почти гипнотический нажим на слушателей»[5]. Вишняк считал Свенцицкого самым талантливым человеком из всех, кого знал, — а знал он многих, кто решал судьбы России.[6] Розанову Свенцицкий казался церковным консерватором. Пообщавшись со Свенцицким, Розанов писал: «всякий раз, когда освобождаюсь от гипноза его личного обаяния и, придя домой, спрашиваю себя: "что же он такое говорил?" — то отвечаю с грустью: "ничего особенного"»[7].

АСКЕТИЗМ

В 1905 Свенцицкий вместе с Булгаковым создал Московское Религиозно-философское общество и вместе с Эрном — более воинственное «Христианское братство борьбы», которое собиралось «созвать всероссийский съезд христиан»[8]. Под христианами понимались, конечно, представители разных групп православия, старообрядчества и сектантства. Свенцицкому не терпелось. «Религиозная русская интеллигенция состоит не из верующих людей, а из людей прислушивающихся»[9], — писал Свенцицкий. В нетерпении он выступает в своей газете *Новая земля* с яростным проклятием по отношению к тем, кто лишь «мирно обновляются». Он перечисляет верные признаки: они располнели, квартиры у них уютные, а жены целомудренные. Все это в равной степени ненавистно автору. «Дай им венец мученический», молит он Бога. Плотские грехи вызывают особую его заботу, причем в самом неожиданном направлении.

---

[1] Блок. *Собрание сочинений*, *8*, 268.

[2] Белый. *Воспоминания о А. А. Блоке*, 23; Свенцицкому посвящено стихотворение *Родина* 1908 года: «Мать Россия, о родина злая, Кто же так пошутил над тобой?» — А. Белый. *Стихотворения и поэмы*. Москва-Ленинград: Советский писатель, 1966, 192.

[3] Цит.по: В. П. Свентицкий. Предсмертные письма. Публикация Р. Крепса — *Минувшее*, 1990, *1*, 294.

[4] А. В. Луначарский. *Религия и социализм*. Санкт-Петербург: Шиповник, 1908, *2*, 177.

[5] Ф. Степун. *Бывшее и несбывшееся*. Москва-Петербург: Прогресс-Алетейя, 1995, 202.

[6] М. Вишняк. *Дань прошлому*. Нью-Йорк: изд-во имени Чехова, 1954, 35, 169.

[7] *Записки Санкт-Петербургского Религиозно-философского общества*. Санкт-Петербург, 1908, *1*, 30.

[8] Об этих обществах см.: George F.Putnam. *Russian Alternatives to Marxism*. Knoxville: University of Tennessee Press, 1977; М. А. Колеров. *Не мир, но меч. Русская религиозно-философская печать от «Проблем идеализма» до «Вех». 1902—1909*. Санкт-Петербург: Алетейя, 1996.

[9] Далекий друг. Письма одинокого человека. Шалуны — *Новая земля*, 1910, *4*, 7—10.

> Пробуди в них жестокую похоть и кровавый огонь сладострастия. Пусть после ученых заседаний своих, они хоть раз в дикой оргии перепьются до потери человеческого образа [...] Женам их да пошлет Господь любовников. И не одного, а многих. И не честных и чистых, а самых извращенных и неистовых. И пусть они научатся обманывать своих мужей [...] пусть научатся отдавать свое тело на поругание и наслаждение. Отрави их «непорочные» души наслаждением, пробуди в них самые низменные инстинкты. Дай им все это для спасения их[1].

В радикальной идее, согласно которой мука и грех, и в частности сексуальный грех, есть единственный путь к спасению, мы узнаем парадоксальную логику крайних сект. В свернутом виде эта позиция содержалась в докладе о христианском аскетизме, который Свенцицкий делал в Петербургском Религиозно-философском обществе в феврале 1908. Превознесение аскетизма сочеталось с апологией искушения. Лишь тот аскет праведен, кто знал соблазн; и благодать его тем больше, чем большее искушение он преодолел. Свенцицкому возражал Розанов, идеи которого были, впрочем, еще менее ортодоксальны. Рассуждения Свенцицкого на тему, древнюю как сами христианские ереси, приобретали все более острые формы:

> Дай им венец мученический! [...] Дай им познание зла [...] Может ли христианин проповедовать разврат? Да, может. Если «болезнь честности» и «целомудрия» зашла так далеко, что грозит гибелью — можно прибегать к крайним средствам, чтобы спасти больного [...] И если целомудрие их жен приняло такие чудовищные размеры, что они даже во сне видят, что творится в публичных домах — им надо немедленно завести любовников. В пороке больше жизни, чем в такой добродетели[2].

Из этой знакомой уже логики следовали прямые политические выводы, к тому же выраженные в небывало резкой форме. «Я предпочту иметь дело с чертом, чем с кадетом. Пишу в буквальном смысле слова» — так и писал, в буквальном смысле, Свенцицкий[3]. Анти-буржуазность Свенцицкого была совершенно в духе времени; от более респектабельных деятелей его отличала только максималистская риторика. Как писал в частном письме Сергей Булгаков, у Мережковских «манеры Свенцицкого, но без его темперамента»[4]. Темперамент, однако, играл определяющую роль; идеи, которые в гладком и грамотном дискурсе порождали реакции такого же умеренного жанра, в версии Свенцицкого вызывали ответную агрессию. Со стороны Московского религиозно-философского (Соловьевского) общества, которое он сам создавал, последовало обвинение в ереси вполне определенного толка:

> до президиума Соловьевского общества дошли слухи, будто бы на дому у Свенцицкого происходят какие-то, чуть не хлыстовские исповеди-

---

[1] Далекий друг. Письма одинокого человека. Они мирно обновляются... — *Новая земля*, 1910, *8*, 9—11.

[2] Там же, 10.

[3] В. Свенцицкий. Ответ Н. А. Бердяеву — *Век*, 1 июля 1907; цит. по: Колеров. *Не мир, но меч*, 255.

[4] Цит. по: Колеров. *Не мир, но меч*, 285.

> радения. Было назначено расследование, и было постановлено исключить Свенцицкого из членов общества[1], —

вспоминал Федор Степун. В иной тональности та же история звучала в правой прессе, которая называла Свенцицкого лжеучителем и ересиархом. В свое время, писал *Колокол*, этот аскетического вида юноша собирал на своих рефератах толпы молодежи. Потом в Свенцицкого стреляли, квартира его была полна курсисток, они кончали с собой, и потому от Свенцицкого отреклись даже его бывшие друзья[2].

Исследователь датирует исключение Свенцицкого из Соловьевского общества ноябрем 1908 года[3]. Белый, не затрудняя себя подробностями, упоминает о «тяжелой драме личного и идейного характера»[4]. Гораздо больше мы знаем от Марка Вишняка, однокашника и друга Свенцицкого. По его словам, этот проповедник аскетизма сумел «соблазнить трех молодых подруг, интеллигентных и привлекательных»; все трое родили ему дочек, причем «как были, так и остались близкими подругами». Вишняк считал это «моральной азефщиной» и объяснял верой Свенцицкого в «вульгарную народную мудрость: не согрешишь — не покаешься, не покаешься — не спасешься»[5]. Действительно, эта идея, в которой так часто обвиняли раскол, очевидна в текстах Свенцицкого в *Новой земле* и в его трактовке аскетизма. Кто поднял скандал, сами подруги или посторонний недоброжелатель, неизвестно. Степун писал с чужих слов:

> Женщины [...] сходили по Свенцицкому с ума. Они его и погубили. [...] Был ли он на самом деле предшественником Распутина или нет, занимался ли он соборным духоблудием или вокруг него лишь сплелась темная легенда, [...] я в точности не знаю[6].

И мы вряд ли узнаем когда-либо, занимались эти люди развратом в форме «духоблудия» или нет. Во времени эта скандальная история оказывается параллельной первым сведениям о вполне аналогичном «хлыстовском», «гипнотическом» и «развратном» поведении Распутина. Свенцицкий, изощренный столичный интеллектуал, совсем не похож на Распутина. Но их обвиняли в одном и том же стиле поведения, причем резко своеобразном, и подвергли высшей степени наказания: Распутин был убит, Свенцицкий — подвергнут остракизму. В чем-то сходном несколько раньше подозревали Александра Добролюбова. Изгнание Свенцицкого и убийство Распутина были формами сопротивления, способами контр-революции; но сложные аллегорические конструкции, которые понадобились для обоснования этих актов, говорят о том, что в дискурсе эпохи не хватало более прямых средств.

---

[1] Степун. *Бывшее и несбывшееся*, 202.

[2] Статья А. Лукина в *Колоколе* цит. по ответу на нее в: *Новая земля*, 1912, *3—4*, 17; ср. полицейский документ, опубликованный в: Колеров. *Не мир, но меч*, 268—269.

[3] Свенцицкий. Предсмертные письма. Публикация Р. Крепса, 296.

[4] Белый. *Воспоминания о Блоке*, 110.

[5] Вишняк. *Дань прошлому*, 168—169.

[6] Степун. *Бывшее и несбывшееся*, 202. Вишняк отрицает физическую возможность организации Свенцицким «хлыстовских радений», но тоже сравнивает его с Распутиным.

Демоническое преследование, соблазнение, насилие — общая тема викторианской культуры. Русская культура рубежа веков столкнулась с новыми политическими проблемами, продолжая символизировать их в викторианских эротических образах. Мужская сила соблазняет женщину и губит ее своей любовью; этот сюжет использовался теперь для освоения совсем иных реальностей. Тамара, соблазненная Демоном; монахиня, соблазненная Распутиным; курсистка, покончившая с собой в обществе Добролюбова или Свенцицкого, — эти героини умирают потому, что любят, и погибают не сопротивляясь. Так «женственно», по Бердяеву, погибали лидеры интеллигенции: даже зная о предстоящей гибели, они не могли устоять перед обещаниями политических пророков, гарантировавших преображение жизни в обмен на доверие к ним. Такие люди, как Свенцицкий, были готовы к самопожертвованию; на деле жертвой оказывался кто-то другой рядом с ними. В этом сюжет романа Свенцицкого *Антихрист*: герой подрывает основы, но убитой оказывается его невеста.

АНТИХРИСТ

Герой-рассказчик *Антихриста* недавно окончил университет, работает на кафедре истории философии и «не лишен популярности» в качестве «писателя-проповедника». В один из своих мучительных дней он объявляет себя верующим христианином и, более того, собирается стать миссионером; в душе же он вынашивает «теорию Антихриста». Вокресение Христа — это ложь. Смерть разрушает эту иллюзию. Человечество «жаждет другого, который бы обнаружил обман и восстановил истинное значение смерти». Это и есть Антихрист, которого герой чувствует в самом себе[1]. «Как это ни странно, но, может быть, одна только смерть вызывает во мне действительно живое чувство»,— исповедуется он.

Во *Вместо предисловия* Свенцицкий настаивает, что это не роман, а подлинная исповедь; но ткань ее основана на иронической игре между позициями автора и рассказчика. Профессиональные философские рассуждения чередуются с необыкновенно искренними и даже циничными признаниями героя. Очевидно стремясь к тому, чтобы его героя-рассказчика воспринимали как подлинное лицо автора, Свенцицкий придал ему свою профессию и формальные черты биографии. Вместе с тем он вложил в этот монолог мысли и чувства шокирующие и недопустимые для религиозного человека, и это ставит в тупик даже изощренного читателя. Отношения между *я* рассказчика и подлинным *я* автора так и остаются непроясненными. В сладострастных, наполненных садизмом фантазиях герой не знает удержу; но, похоже, никогда их не осуществлял. Любит он только свою покойную бабушку, которая возвращается к нему в видениях и странных молитвах. Но у героя есть невеста Вера, а у невесты есть брат, сосредотачивающий на себе и восхищение героя, и его зависть-ненависть.

[1] Вал. Свенцицкий. *Антихрист. Записки странного человека*. Санкт-Петербург, 1908, 65.

Этот Николай Эдуардович вовлечен в политику религиозного возрождения. «Надо спасать Церковь, спасать мир», — призывает он героя. «Народ, начавший свою революцию с хоругвями и пением "Отче наш", если Церковь не остановит (его) своим авторитетом, способен дойти до такого зверства, которого не видало еще человечество», — пророчит он; но сама Церковь отдалась в руки Зверя[1]. В образе Николая Эдуардовича слились, вероятно, черты близких Свенцицкому в те годы Владимира Эрна и Сергея Булгакова. Автор показывает *своих героев в момент* крайнего душевного напряжения, непрерывного ожидания того, что самые страшные события в жизни вот-вот настанут — и они настают; и одновременно читатель видит, как обнажают эти критические мгновения нерешенность главных вопросов — личных, профессиональных и религиозных.

В минуту восторга рассказчик называет Николая Эдуардовича «пророком», а в другие минуты — «Христосиком»: так в миссионерских историях называли младенца, которого якобы приносили в жертву хлысты. От речей и дел рассказчика исходит чувственная жажда мученичества, в которой ощутим дух хлыстовства и стилистика Захер-Мазоха:

> чтобы за Христа, за вечную правду взяли бы тебя, привязали к позорному столбу, грубо безбожно, — и били бы кнутом, истерзали бы всю кожу, чтобы мясо кусками летело и кровь лилась... И издевались бы, и хохотали бы... Чтобы все, как на Голгофе... Христу бы с трепетом благоговейнейшим передать все это... На себя бы его вечные муки, на себя бы принять, хоть самую маленькую частицу... О, я так часто жажду этих страданий[2].

То, что на самом деле хочет создать этот интересный персонаж, представляется ему в образе катакомб первых христиан. Его цель — «неопределенная сила, неуловимая, все что-то плетущая», которая «разом явит себя миру». Внутри не созданной еще религиозной организации надо сразу же образовывать тайный религиозный центр, который будет, в ожидании Антихриста, создавать новые катакомбы. Тут герой знакомится с крестьянкой Марфой: «крепкое тело, здоровое, стихийное, некультурное». Утонченная Вера и ее организованный брат забыты. Рассказчик привозит Марфу из деревни, делает ее своей служанкой и любовницей. Она живет у него месяц, и все это время они не выходят из дому, живя «сплошным кошмаром, безумием, каким-то вихрем дьявольским». И действительно, герою является в *мистическом, весьма необычном* видении сам Дьявол: «высокий, серый, худой, с [...] измученным, усталым лицом», он входит в алтарь и плачет, склонившись над святой чашей, в которую капают его слезы. Возможно, что в этом образе сказались слухи о Владимире Соловьеве, о том, как дьявол «днем ходит за ним по пятам и смеется, а ночью садится около его кровати, ведет с ним долгие возмутительные беседы»[3]. Соловьевские *Три разговора* с включенной в них новеллой

---

[1] Там же, 44.

[2] Там же, 46.

[3] Валентинов. *Два года с символистами*. 169.

об Антихристе были, конечно, важнейшим из текстов, с которыми работал Свенцицкий. Марфа уходит, Вера возвращается. На следующий день ее убивают в уличных беспорядках. «Ура Антихристу», — кричит герой и едет в публичный дом. Роман заканчивается на этой самоубийственной ноте.

ГОЛГОФА

Около 1909 года Свенцицкий расстается со своими друзьями эпохи 'Братства христианской борьбы'. Нетрудно предположить, что причины распада этой группы были жизненными и литературными одновременно. В романе *Антихрист* некоторые ее члены могли без особой радости узнать самих себя, а скандал с тремя девушками дополнял недостававшее. Новыми товарищами Свенцицкого становятся старообрядческий епископ Михаил и священник-расстрига Иона Брихничев. Вместе они организовывают религиозное движение Голгофских христиан.

Павел Семенов, сын еврея-кантониста, стал архимандритом Михаилом и профессором Петербургской Духовной Академии, а потом принял участие в обновленческом кружке 32-х священников-радикалов, вскоре подвергшихся репрессиям. Тогда архимандрит выступил на стороне партии народных социалистов, за что был сослан на Валаам. Он отказался принять наказание и порвал с православной церковью. 23 октября 1907 старообрядческий епископ Иннокентий присоединил его к своей церкви, а потом рукоположил в епископы. Синод лишил Михаила его церковного сана, а полиция — права жительства в столицах. В 1909 старообрядческий Освященный Собор посылает Михаила епископом в Канаду. Он, однако, ослушался Собора и на покойную жизнь за границей не поехал. Тогда и старообрядческий Собор запретил ему священнослужение. В вину ему вменялось также авторство *Обращения голгофских христиан*, которое Михаил отказался осудить на Соборе.

Плодовитый автор, епископ Михаил печатался в старообрядческих журналах, в органах голгофских христиан, в *Современном слове, Речи, Биржевых ведомостях*. Он участвовал в заседаниях Петербургского Религиозно-философского общества, где играл важную роль. В частности, именно он, в присутствии православных духовных лиц, служил в Обществе поминальную молитву по Льву Толстому[1]. В мае 1911 года епископ Михаил был арестован и, как сообщала *Новая земля*, на полтора года заключен в крепость. Его фото было помещено на первой странице: из-под очков на нас смотрит молодой, с тонким лицом и острым взглядом интеллигент.

Пришвин рассказывал, как посетил Михаила, скрывавшегося в Белоострове; это была Финляндия. «Один из немногих убежденных лиц в России», — писал Пришвин. «Он весь в своих думах и вздрагивает от чужой мысли, как от прикосновения»[2]. Епископ рассказал писателю, чем голгофское христианство отличается от баптизма, толстовст-

[1] Эту проповедь-некролог см: еп. Михаил. Л. Н. Толстой — *Новая земля*, 1910, *10*, 2.

[2] Пришвин. О Братцах — *Собрание сочинений*. *1*, 747—750

ва, учения духоборов и, наконец, от православного христианства. Все эти исповедания держатся на одной великой ошибке: что люди уже спасены, искупление мира уже произошло, и сделал это Христос своей жертвой. На самом деле «Христос требует, чтобы каждый был, как он [...] Христово христианство — великое распятие каждого [...] Христос — Бог живых, на земле хочет создать царство свое», — пересказывал Пришвин. Он спросил, как такие еретические взгляды терпят старообрядцы? «Старообрядцы, — говорит епископ Михаил, — нетерпимы только в обрядах [...] Что же касается общих взглядов, то они очень терпимы»[1]. Как видно из судьбы самого Михаила, это было не совсем так. Но молодого писателя не оставляли и другие сомнения: «как поверить, что этот узкий, тесный путь новых страданий непременно приведет меня к светлой земле?»

В последние годы жизни епископ Михаил лечился от нервного расстройства, среди симптомов которого была страсть к бродяжничеству, характерное для эпохи стремление 'уйти'. В октябре 1916 он сошел с поезда, на котором ехал на лечение, три дня бродяжничал, был избит и от побоев скончался в старообрядческой лечебнице Рогожского кладбища в Москве[2]. Запись Гиппиус о смерти этого «мятежного и бедного пророка» полна сочувствия к Михаилу:

> Это был примечательный человек. Русский еврей. Православный архимандрит. Казанский духовный профессор. Старообрядческий епископ. Прогрессивный журналист, гонимый и судимый. Аскет [...] Религиозный проповедник, пророк «нового» христианства среди рабочих[3].

Философов тоже рассказывал о странной карьере Михаила с сочувствием, видя в ней проявление «внутренне свободной религиозной личности»[4]. Надеясь найти духовную свободу, Михаил перешел в старообрядчество, но свободы не нашел: «в обеих церквах живет один и тот же дух бездвижности, обе они решительно неспособны [...] услышать голос людей, подобных епископу Михаилу», — писал Философов[5].

Голгофские христиане настаивали на том, что не являются ни религиозной сектой, ни политической партией, но представляют собой народное движение. По сути дела, они видели себя родоначальниками новой мировой религии, ответвлявшейся прямо от первоначального христианства, чтобы отвечать революционным условиям современности.

> Народное религиозное движение — вот чему принадлежит будущее. Как некогда первоначальное христианство дало новый поворот всей мировой жизни, так и теперь роль эта будет принадлежать Голгофскому христианству[6].

---

[1] Там же, 749.

[2] Некролог см.: *Слово Церкви*, 6 ноября 1916.

[3] З. Гиппиус. *Синяя книга. Петербургский дневник*. Белград, 1929, 55.

[4] Философов. *Неугасимая лампада*, 17; то же: Д. В. Философов Старообрядчество и православие — *Русская мысль*, 1911, май, 62—71.

[5] Философов. *Неугасимая лампада*, 31.

[6] В. Свенцицкий. Наши ближайшие задачи — *Новая земля*, 1911, *2*, 2.

Мир еще не спасен; он будет спасен тогда, когда каждый станет равным Христу. Каждый христианин должен взойти на свою Голгофу; каждый в ответе за муки этого мира и должен принять их на себя так же, как сделал это Христос. «Христово христианство — постоянная Голгофа, — великое распятие каждого». Христос — лидер и призыв для всех; Голгофа — символ и образец его подвига. В *Исповедании голгофских христиан* о Христе говорилось в терминах истинно революционных: «Распятый наш вождь. Его крест — наше знамя [...] Крест — знамя борьбы и победы, проповедь того, что надо сломить все кресты, на которых распинается жизнь». Епископ Михаил разделял ненависть Свенцицкого к мирному обывателю, который тешит себя иллюзией христианства. Эти люди думают, что, целуя крест, на котором страдал Христос, они достаточно делают для своего спасения:

> Мы целуем — чего больше, говорят христиане [...] Он спас мир своей кровью [...] А мы запишемся в списки спасенных и, мертвые и бездеятельные, будем ждать [...] Вместо того, чтобы, как Он, принять на себя зло мира [...] будем, возложивши все бремя на Христа, сами спасаться за его счет [...] Не поклонение это кресту, а второе распинание Распятого[1].

В учении епископа звучат раскольничьи мотивы: «Люди божественны. Они часть Великого Духа, одухотворяющего мир [...] Но во имя этой божественности на них лежит и великая тягота. Необходимость принять великий крест. Они должны сделать то, что сделал на Голгофе Христос»[2]. У радикально мыслящего Свенцицкого то же выражено более прямо: «голгофское христианство, понимаемое не как какая-то новая секта, а как выражение новой, давно назревшей идеи о Земном Христе»[3]. Во всем этом новые социалистические идеи прихотливо соединялись со старым раскольничьим наследием. Все вместе отвечало стремлению к Царству Божию на этой земле, знакомому разным конфессиям, ересям и политическим движениям; но в русских условиях это воспринималось как хлыстовство. Противники голгофского христианства изображали «свенцицкианство» как «смесь хлыстовщины с социализмом»[4]. Если проповеди епископа Михаила несли более ощутимый отпечаток христианского социализма, то версия Свенцицкого ближе к сектантским идеям победы над смертью и над полом: «Вера в Голгофу, понятая не как "казнь", а как победа над [...] смертью, — сделает человека бесстрастным в смысле отсутствия рабской привязанности к наслаждениям плоти»[5].

Лидеры Голгофского христианства вели речь о глобальной реформации православия. Свенцицкий так и называл любимого им Достоевского: «Пророк грядущей реформации»[6]. Готовясь к роли русского

---

[1] Еп. Михаил. Из креста — огонь — *Новая земля*, 1910, *1*, 10.

[2] Еп. Михаил. Христианство не мораль — *Новая земля*, 1910, *5*, 10—11.

[3] В. Свенцицкий. Наши ближайшие задачи — *Новая земля*, 1911, *2*, 2.

[4] См.: *Новая земля*, 1912, *3—4*, 17.

[5] Далекий друг. Письма одинокого человека. Голгофа — *Новая земля*, 1910, *7*, 8—11.

[6] В. Свенцицкий. Пророк грядущей реформации (к 30-летию со дня смерти Достоевского) — *Новая земля*, 1911, *5*, 2.

Лютера, Свенцицкий и его товарищи опирались на опыт народного инаковерия. Успех нового религиозного движения напрямую связывался со взаимопроникновением интеллигенции и народа: «русский народ сознательно, а интеллигенция бессознательно верят в чудо»[1] (интересно, как переворачиваются здесь, применительно к чуду, обычные соотношения между 'сознанием-бессознательным' и 'народом-интеллигенцией'). В программной статье *Человек — сын Божий* Свенцицкий догматически разрабатывает идею Богоподобия человека. Его кредо — не подражание, а уподобление Христу. «Религиозные последствия такого миропонимания [...] неисчислимы», — верно замечал Свенцицкий[2]. Уподобление человека Христу — всякого человека вообще и религиозного лидера в особенности — было важнейшей частью множества христианских ересей, от средневековых Братств Свободного духа до русских хлыстов.

> Не бойтесь. Людям слишком долго твердили, что они совсем еще маленькие дети [...] которые должны всю тяжесть свою взваливать на Христовы плечи [...] Слова Вы — взрослые, Вы — сыны Божьи звучат почти кощунством [...] Надо стать Богочеловеком [...] Содержание Божества безгранично, и содержание человеческой личности так же безгранично[3].

Действительно, проповедь Голгофского христианства давала легкую пищу для критики. Новый ересиарх обличался не только в старой ереси, но и в политической крамоле. «В статье "Человек — сын Божий" он доказывает хлыстовскую истину, что все люди Христы. Голгофское христианство окрашено социализмом», — писал консервативный *Колокол*. «Свенцицкианство — одна из опаснейших сект», и она разгорится «в страшный пожар»[4]. Утверждая возможность и желанность всеобщей Голгофы, Свенцицкий терял чувство меры и вместе с ним — возможных союзников в деле Реформы. «Либерализм глубоко враждебен религиозному сознанию [...] лучше истерика, ложь и неистовство, — лучше потому, что скорей ведут к Христу»[5].

Трудно судить о том, насколько широкий успех имели проповеди отцов движения. Обличения Голгофских христиан в сектантстве начались в 1911 году. В это время, по словам самих Голгофских христиан, их общины были в Москве, Петербурге, городах Поволжья[6].

НОВАЯ ЗЕМЛЯ

Публичность движению придала еженедельная газета *Новая земля*, выходившая в Москве с 1910 по 1912. Епископ Михаил регулярно

---

[1] Далекий друг. Письма одинокого человека. Надо ли поддерживать «висящее на ниточке»? — *Новая земля*, 1910, *5*, 14—16.

[2] В. Свенцицкий. Человек — сын Божий. *Новая земля*, 1911, *26*, 8—9.

[3] Там же.

[4] Статья А. Лукина в *Колоколе* цит. по ее перепечатке, с полемическими целями, в *Новая земля*, 1912, *3—4*, 17.

[5] Далекий друг. Письма одинокого человека. Шалуны — *Новая земля*, 1910, *4*, 7—10.

[6] Н. Раевский. Секта ли «Голгофское христианство»? — *Новая земля*, 1911, *18*, 4—5.

присылал в газету свои проповеди. Свенцицкий выступал как ведущий идеолог и публицист. Передовые статьи он печатал под своей фамилией, а постоянную рубрику под характерным названием *Письма одинокого человека* вел под псевдонимом «Далекий друг». Иона Брихничев публиковал более спокойные очерки о западной литературе. Конечно, лидеры движения были озабочены массовой поддержкой своих идей. «Я говорю не о том, что мир выведет на новую дорогу Михаил, Валентин или Иона — не отдельные люди. А новая великая религиозная идея»[1], — писал Свенцицкий. Брихничев посвящал Свенцицкому такие стихи:

Вам вверены тайны...
Вам вверено слово Завета...
Вы здесь — не случайны.
Вы — Свет от нездешнего Света.
Идите — светите.
Час пробил исполниться срокам.
Пощады не ждите.
Пощады не будет пророкам.

Новая земля не изолировала себя от основного русла литературной жизни. В газете печатались громкие имена — Блок, Брюсов, Мережковский, Бунин. Наряду с ними газета была открыта для сектантов, а больше для рассказов о них. Из заволжских степей присылал поучения Александр Добролюбов. Рассказы из народной жизни печатал здесь толстовец Иван Наживин. Самым важным открытием *Новой земли* стала поэзия Николая Клюева. Газета была проникнута предчувствием исторических бурь и по-своему призывала их. Острое чувство исторического процесса удивительно сочеталось с предвкушением близкого и абсолютного Конца. Газета писала в передовых за подписью Свенцицкого или его псевдонима «Далекий друг»:

> Может быть, в последний раз человечество живет накануне. Но это — великий канун [...] Тоска наших дней — это смертная тоска перед радостным воскресением [...] Конечная цель — новая земля под новыми небесами[2].
>
> Христиан может быть будет горсть. Но они будут сильнее всего мирового зла. Если двенадцать апостолов опрокинули зло языческой жизни [...] то новые апостолы опрокинут зло всего мира. Это и будет завершением всего исторического процесса[3].

Газета выступала против баптизма и толстовства, противных духу Голгофы. На уход и смерть Толстого *Новая земля* откликнулась, однако, рядом горячих статей, в которых случившееся трактовалось как чудо: «Бог посетил народ свой», — писал Свенцицкий[4]. Обильно печатая символистов, газета определяла символизм как искусство, непонятное народу. «Пишите для народа», — призывала передовая *Но-*

---

[1] В. Свенцицкий. Наши ближайшие задачи — *Новая земля*, 1911, *2*, 2—3.

[2] *Новая земля*, 1910, *1*, 3.

[3] В. Свенцицкий. Будет ли когда-нибудь на земле рай? — *Новая земля*, 1911, *21*, 3—4.

[4] В. Свенцицкий. Бог посетил народ свой — *Новая земля*, 1910, *10*, 3—4

вой земли[1]. *Исповедь* Горького признавалась Голгофскими христианами одним из символов новой веры. Ненавистен *Новой земле* был царицынский иеромонах Илиодор, и газета посвящала страницы разоблачению его культа. Довольно рано выступила она, в статьях того же Свенцицкого, против Распутина. Ясную позицию голгофские христиане заняли по отношению к делу Бейлиса. «Гнусная сказка» — так писала *Новая земля* об обвинениях евреев в ритуальных убийствах[2]. Выступала она и против черты оседлости[3]. Несколько раз номера газеты конфисковывались, о чем она аккуратно сообщала в последующих номерах. В середине 1912 года газета прекратила свое существование.

Около 1915 года Свенцицкий путешествовал по Кавказу в поисках религиозных и политических единомышленников; об этом опыте, кажется не вполне удачном, он рассказал в книге *Граждане неба*. После революции 1917 он принял священнический сан и в 1920-е годы служил в Москве в церкви на Варварке. В 1928 году он принял участие в движении протеста против сотрудничества церкви с коммунистической властью. «Я отделился от митрополита Сергия и увел свою паству из лона Православной Церкви», — писал он об этом позже[4]. В 1929 году Свенцицкий был арестован и через два года умер в заключении. На его долю выпала полная мера того страдания, искать которое он так неистово убеждал своих читателей двадцать лет назад. Страдание, как таковое, не дало ни силы, ни свободы, а привело к последней капитуляции. Перед смертью он умолял простить его грех и воссоединить его с церковью. 11 сентября 1931 года Свенцицкий писал свой последний известный нам текст.

> Поставив свой личный разум и личное чувство выше соборного разума Церкви, я дерзнул не подчиниться святым канонам [...] Мне ничего не нужно, ни свободы, ни изменений внешних условий, ибо сейчас я жду своей кончины, но ради Христа примите мое покаяние и дайте умереть в единении со Святой Православной Церковью[5].

ЛОСЕВ

История имяславия невелика, но характерна для русских ересей. Происхождение его неизвестно; учение зародилось неожиданно и как бы ниоткуда, хотя и кажется соответствующим общему духу восточного христианства. Внешние черты его истории примечательны репрессиями, которым оно подверглось, вовлеченностью в ход революции и участием некоторых ключевых фигур. Оно было вполне подавлено, но не

[1] Н. Р. Пишите для народа. — *Новая земля*, 1910, *14*, 2.
[2] Н. С. Гнусная сказка — *Новая земля*, 1910, *17*, 4—5.
[3] *Новая земля*, 1911, *19*.
[4] В. П. Свенцицкий. Предсмертные письма, 297.
[5] Там же.

исчезло[1]. Напротив, оно оказало формирующее влияние на ведущих русских философов и отразилось в русской литературе таким способом, что знаменитые стихи и популярные философские тексты неясны без обращения к истории этой ереси. Мы вновь наблюдаем здесь механизм продуктивного взаимодействия народной и высокой культур. «Темные и подслудные», как говорили в прошлом веке, «движения народной мысли» попадают в поле зрения интеллектуала, трансформируются в профессиональный дискурс и в этом качестве передаются в публичную сферу: тиражируются в книгах, обсуждаются в журналах, становятся предметом политических действий, а потом вспоминаются в мемуарах. С момента попадания в письмо, эти «движения мысли» подпадают под законы собственно литературной преемственности; мало что связывает их теперь с первоначальным субстратом устной традиции. Их происхождение навсегда, однако, снабжает их авторитетом народа, сакральным для популистской культуры.

НА АФОНЕ

Основателем «афонской смуты» был некий Илларион, в 1880-х годах бывший схимонахом Пантелеймоновского монастыря на Афоне; позже он перешел в обитель, основанную этим монастырем на кавказском Новом Афоне, а потом оставил и ее, поселившись отшельником. В 1907 он выпустил книгу *На горах Кавказа*, в которой излагал новое учение[2]. Книга была одобрена духовной цензурой и не породила особых последствий. Следующие книги на ту же тему опубликовал другой афонец, иеросхимонах Антоний (Булатович)[3]. Он был раскаявшимся гвардейским офицером вроде отца Сергия у Толстого. В свое время основоположники имяславия служили вместе, Илларион был у Антония чем-то вроде денщика. Вместе они участвовали в военной экспедиции в далекую Эфиопию, которая была описана Булатовичем в бестселлере 1900 года[4]. Интересно, что Булатович был обращен в имяславие своим подчиненным: как мы видели в ряде других случаев, восходящая динамика религиозного обращения соответствовала нисходящей динамике культурного опрощения.

В качестве монаха Булатович вновь оказался плодовитым автором. Именно его книги, посвященные догматическому обоснованию имяславия, вызвали скандал в религиозно-политических кругах столицы[5].

---

[1] «Небольшие группы имяславцев сохранились и по сей день» — Н. А. Струве. Современное состояние сектантства в Советской России — *Вестник Русского христианского движения*, 1960, *3—4*, 22.

[2] Илларион. *На горах Кавказа*. Баталашинск, 1907, и следующие издания.

[3] Антоний (А. К. Булатович). *Апология веры во имя Божие и во имя Иисуса*. Москва, 1913.

[4] А. К. Булатович. *С войсками Менелика II. Дневник похода из Эфиопии к озеру Рудольфа*. Санкт-Петербург, 1900.

[5] Сочувственное изложение истории имяславцев см.: *История афонской смуты или имябожеской ереси*. Составил монах Пахомий-афонец, с примечаниями бывшего редактора журнала *Монастырь* А. А. Павловского. Санкт-Петербург, 1914; Е. Н. Косвинцев. Черный «бунт» (странички из истории «Афонской смуты») — *Исторический вестник*, 1915, *1—2*; иеросхимонах Антоний (Булатович). Моя борьба с имяборцами на Святой горе — *Исторический вестник*, 1916, *9—10*; А. Ф. Лосев. Имяславие. Публикация А. А. Тахо-Годи — *Вопросы философии*, *9*, 1993, 52—60.

Последователи нового учения называли себя 'исповедниками имени Божия', а их стали звать 'имяславцами' или 'имябожцами'. И наоборот, сами имябожцы назвали своих противников 'имяборцами'; фонетическая параллель этих имен добавила путаницы. Синод в своем Постановлении 1913 года объявил это учение ересью.

Имяславцы учили, что Бог существует в своем имени. Имя Бога есть его истинная субстанция; и человек приобщается к ней, бесконечно повторяя это Имя. Идея не была оригинальна. Имяславцы ссылались на предшественников, главным из которых был Григорий Палама и следовавшие за ним исихасты, важные для раннего православия. На практике так называемая Иисусова молитва издавна была одной из основных в восточном христианстве. Эта молитва содержит следующие слова: «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя грешного». Ее многократное произнесение в соответствующем душевном состоянии называется еще «умным деланием». Церковные историки в прошлом столетии связывали учение об умном делании с влиянием мистиков круга Александра I, и даже с переводами госпожи Гийон[1]. Но к концу века оно процветало в Оптиной пустыни, где считалось сердцевиной особенного «оптиного» православия[2].

Иисусову молитву произносили и православные, и известные еретики. Примером последних может быть известный хлыст Василий Радаев, в 1853 обличенный в ритуальном разврате. «Люби молитися почаще, молитву Иисусову творить непрестанно», — учил он своих последователей, и пояснял технические детали.

> В каждую минуту паче дыхания, вопи с вниманием молитву Иисусову [...] и будет душа твоя, яко Ангел чистый. Были многи грешники, блудники, прелюбодеи, мерзкие, скверные: возлюбили сию молитву вопити, соделались чистыми, непорочными [...] Нет оружия сего крепчайше, ни на небеси ни на земли, *имени Иисусова: сие имя ад разрушило, смерть* умертвило [...], землю с небом совокупило[3].

За прошедшие с тех пор полвека Иисусову молитву произнесли еще множество раз. Сама по себе она никак не может считаться признаком ереси внутри православия. Новостью, по-видимому, была догматическая обработка идеи, которая содержалась в книгах Иллариона и Антония. Преследования были начаты в Константинополе. Афонские монахи находились под двойной юрисдикцией русской и греческой церквей, и в случившемся легко заподозрить политическую игру. В сентябре 1912 константинопольский патриарх Иаким III осудил имяславцев как еретиков. В феврале 1913 сторонникам имяславия было запрещено служить на Афоне, потом их вызывали в суд, и наконец Синод в мае 1913 отправил на Афон военно-морскую экспе-

---

[1] П. Знаменский. *Чтения из истории русской церкви за время царствования Александра I.* Казань: типография Императорского университета, 1885, 167.

[2] *Умное делание о молитве Иисусовой.* Сборник поучений. Составил игумен Харитон. [Валаамский монастырь, 1936]. Изд-во Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1992; прот. Сергий Булгаков. *Православие. Очерки учения православной церкви.* [Париж, 1964]. Киев: Лыбидь, 1991, 177—179.

[3] Айвазов *Христовщина*, *I*, 111—113

дицию во главе с епископом Никоном. Монахи забаррикадировались в труднодоступных скитах, но матросы связали их и вывезли на военном корабле. Арестовано и отправлено в Россию было около 700 монахов. Такое решение богословского спора не стало окончательным. Жертв, однако, не было.

В СТОЛИЦЕ

По словам шефа российской полиции того времени, в дело имябожцев был вовлечен Распутин. Он даже возил монахов-имябожцев «во дворец на показ»; они тайно приезжали в штатском платье представляться царю или царице. Белецкого интересовало, в чем причина такой заинтересованности Распутина. Он полагал, что вся эта история — лишь часть синодальной интриги, но с некоторым удивлением узнал от Распутина, что тот «и сам является сторонником этого учения». Впоследствии Белецкий убедился, что Распутин «отстаивал все время имябожцев»[1]. Полиции было известно, что незадолго до гибели Распутина в угоду ему В. М. Скворцов, синодальный миссионер и редактор *Колокола,* печатал там статьи в защиту монашеской секты; эти статьи Распутин представил «во дворец». По-своему рассказывал эту историю сам Скворцов. По его словам, Распутин находился под «большим влиянием» имябожцев и сам оказал на них влияние, вдохновив монахов на борьбу с церковной иерархией, которую еще не вполне контролировал. По этой версии, Распутин познакомился с имябожцами, возвращаясь в Россию из своего паломничества в Святую Землю и остановившись на Афоне[2].

Архиепископ Антоний Волынский, известный своей борьбой с сектантами, Распутиным и социалистами, объявил о связи афонских имяславцев с хлыстами. Серия агрессивных статей на эту тему, направленных в основном против Булатовича, появилась в журнале *Русский инок,* руководимом Антонием. Однако аргументов, обличавших связь имябожия с народным сектантством, не приводилось. Кроме покровительства Распутина, есть лишь очень косвенные признаки связей между имяславцами и сектантами: к примеру, в начале 1910-х годов статьи афонского схимонаха Иоанна Чантурова печатались в молоканском журнале *Духовный христианин.* После своего возвращения в Россию монахи не были расстрижены, то есть оставались в лоне церкви. Позднее имяславцев разослали по отдаленным монастырям и приходам, а с 1915 принимали и в столичные монастыри без покаяния. По-видимому, решение Синода о еретичестве имяславцев не имело поддержки у церковных властей среднего звена. Имяславцев надо рассматривать как инакомыслие внутри православия. Диссидентство становится сектантством тогда, когда его отлучают от церкви, и в случае имяславия мы наблюдаем этот процесс в стадии зарождения.

[1] С. П. Белецкий. Воспоминания — *Архив русской революции.* Берлин, 1923 (Терра-Политиздат: Москва, 1991), 25.

[2] Беседа со Скворцовым изложена в: Вл. Маевский. *На грани двух эпох (Трагедия императорской России).* Мадрид, 1963.

После революции имяславцы были связаны с движением 'истинно-православных', составивших открытую оппозицию Советской власти и сливавшейся с нею церковной иерархией. В конце двадцатых годов 'истинно-православные' под руководством епископа Алексея Буя действовали в южных областях России. В июле 1930 воронежское ОГПУ характеризовало имяславцев как «контрреволюционную, монархическую организацию», а среди ее лидеров называло Лосева и Новоселова[1].

ФИЛОСОФИЯ ИМЕНИ

Гонимые афонские монахи были сразу же поддержаны русскими философами. Бердяев 3 августа 1913 напечатал статью в их защиту в *Русской молве,* в связи с чем был обвинен в кощунстве и арестован. Газета была конфискована, философу грозила ссылка в Сибирь, и лишь благодаря искусству адвоката дело было затянуто вплоть до революции. Бердяев говорил потом, что если бы не революция, он мог бы провести оставшиеся ему дни не в Париже, а в Сибири — и именно за защиту имяславцев[2]. Сергей Булгаков называл вопрос о почитании имени Божия «огнепалящим вопросом», который следовало обсудить на церковном Соборе[3]. Павел Флоренский и позднее Алексей Лосев сами разрабатывали догматику имяславия в своих сочинениях. Флоренский шел так далеко, что писал объемистые, по типу гороскопов, интерпретации человеческих имен в психологических терминах. Действительно, если Имя Бога безусловно, то некоторая доля этой безусловности есть и в человеческих именах, тоже созданиях Божиих. Обычные имена, вроде Павла или Алексея, определяют судьбу и характер, верил Флоренский.

Алексей Лосев сообщал Флоренскому в 1923 свою версию «тезисов имяславского учения»:

> а) Имя Божие есть неприступный и бесконечный Свет существа Божия, явленный в конечном существе мира и человека [...]
> б) Имя Божие есть всемогущая Сила существа Божия [...]
> с) Имя Божие есть полнота совершенства существа Божия [...][4]

Насколько можно понять, полностью отождествить Имя и Бога все же не удавалось. Бог есть в своем имени, но не равнозначен ему. В итоговой формулировке Лосева, «Имя Божие есть сам Бог, но Бог сам — не имя».

В истории православия с именем Бога происходили странные события: менялось его написание, вероятно также и произнесение. Одной из главных реформ Никона было изменение правописания имени Бога: Иисус вместо Исуса. Так казалось ближе к греческим источникам. Эта

---

[1] Истинно-православные в Воронежской епархии. Публикация М. В. Шкаровского — *Минувшее*, 1996, *19*, 342—343.

[2] Lowrie. *Rebellious Prophet. A Life of Nicolai Berdyaev*, 139.

[3] Булгаков. На пиру богов, 283.

[4] П. А. Флоренский по воспоминаниям Алексея Лосева. Публ. Ю. А. Ростовцева и П. В. Флоренского — *Контекст-90*. Москва: Наука, 1990, 15.

реформа должна была проблематизировать саму тему имени: либо надо признать, что имя Бога такое же условное, как любое другое, что в конце концов и сделало синодальное православие; либо же считать, что порча имени привела к порче веры, как полагали старообрядцы. Возможно, имяславие можно трактовать как позднюю реакцию на травму, нанесенную никонианскими реформами. Впрочем, имяславцы от Иллариона до Лосева писали «Иисус» и, таким образом, признавали себя принадлежащими к никонианской традиции.

Итак, имяславцы объявили Бога живущим в своем имени. Эта идея на самом деле является радикальным открытием (или изобретением), настоящая сфера которого выходит за пределы молитвенной практики, и даже за пределы теологии. Подлинная сфера этого открытия — семиотика. Чтобы решить вопрос о том, может ли вещь совпадать со своим именем, надо пересмотреть саму проблему имени. После Соссюра теоретическая лингвистика и семиотика развивались по прямо противоположному пути. Знак объявлялся условным, заменимым на любой другой. Только человеческая конвенция определяет, что значит знак. Сущность вещей репрезентирована в отношениях между знаками, но никогда не в самих знаках. Поэтому соссюровская лингвистика начинает с анализа простейшего из знаков, фонемы, и видит весь знаковый универсум по аналогии с этим мельчайшим элементом. Имяславие, наоборот, начинает с анализа самого сложного из знаков, Имени Бога, и видит все знаки по аналогии с этим высшим знаковым уровнем.

Вообще, для семиотического обоснования имяславия видны два пути. С одной стороны, можно сказать, что Бог не подчиняется семиотическим законам, как не подчиняется никаким другим; иначе говоря, что только Бог совпадает со своим именем, а все остальные сущности не совпадают. Так можно было бы спасти семиотику и еще раз утвердить уникальность Бога. Самый последовательный из философов имяславия, Алексей Лосев, шел по другому пути. Он решил обобщить имяславие до философии имени. Он пересматривал семиотику как таковую, утверждая, что не только Бог (которого Лосев в своей *Философии имени* не называет), а всякая вещь вообще существует в своем имени.

> Философия имени есть самая центральная и основная часть философии вообще (и не только философии!) [...] Имя — как максимальное напряжение осмысленного бытия вообще — есть также и основание, сила, цель, творчество и подвиг также и всей жизни, не только философии. Без имени — было бы бессмысленное и безумное столкновение глухонемых масс в бездне абсолютной тьмы [...]
> В любви мы повторяем любимое имя и взываем к любимому через его имя. В ненависти мы хулим и унижаем ненавидимое через его имя. И молимся мы, и проклинаем через имена, через произнесение имени. И нет границ жизни имени, нет меры для его могущества. [...] Имя победило мир[1].

[1] А. Лосев. Философия имени — в его: *Бытие. Имя. Космос*. Москва: Мысль, 1993, 746: ср. более сложную конструкцию Булгакова, который отталкивался от имяславской традиции для философской разработки идеи символа, близкой к старым уже символистским учениям:

Какой бы старой ни была идея условности знака, в ней есть нечто буржуазное. Это семиотическая трансляция принципа эквивалентного обмена как главной идеи капитализма. Любую вещь можно обменять на любую другую на основании абстрактной меры. Сама по себе эта мера не имеет никакого смысла, она определяется соотношениями вещей и их определяет. В терминах семиотики, стоимость не иконична и не индексальна; она конвенциональна. Она, однако, так же не зависит от отдельного человека, как значение фонемы. Когда Соссюр объяснял, что такое означаемое и что такое означающее, его любимой аналогией был франк: у него есть фиксированная стоимость, которая не зависит от физического вида монеты, а определяется его соотношением с другими подобными же абстрактными сущностями. Так значение фонемы не зависит от голоса или акцента, а определяется системой двоичных противопоставлений. Так и значение слова определяется его синонимией и переводами на другие языки. Все слова 'кошка', китайское, немецкое, русское — эквивалентны, и ни одно не является более близким к сущности кошки, чем другое. В лингвистике есть своя история обсуждения этой проблемы; некоторые звуки и слова более иконичны, чем другие. Так родилась известная классификация Пирса: есть знаки условные, знаки иконичные, знаки индексальные.

Согласно философии имени, дело обстоит ровно наоборот, чем в семиотике.

> Выражение предмета в слове есть сам предмет и неотделимо от него, но тем не менее оно отлично от него [...] Слово — сама вещь, но в аспекте ее уразумленной явленности. Слово — не звук, но постигнутая вещь [...] А звуки и все прочее — лишь физический носитель этой [...] вещи[1].

Имя привязано к вещи мощнейшими в мире силами. Оно безусловно, его нельзя заменить или изменить. Оно дано, а не выдумано. Имя не есть означающее. Точнее говоря, это означающих нет, потому что они настолько слиты со своими означаемыми, что глупо или же грешно говорить о них в отдельности. Произнесение имени достаточно для того, чтобы изменить реальное состояние вещей. «Природа имени, стало быть, магична»[2], — ясно пишет Лосев. В общем, Имя Божие есть семиотическая катастрофа. В нем, как при сотворении мира, не действуют нормальные законы бытия; но оно бросает свой особенный свет на прочие явления семиозиса, в конечном итоге уподобляя всех их самому себе. Если лингвистика Соссюра есть семиотический эквивалент Просвещения, согласно которому слова созданы человеком и потому условны и одноуровневы, то имяславие есть семиотика Контр-Просвещения. Имяславие основано на идее данности, а не созданности имен-вещей, их непознаваемости и магизме. В философии имени, склеивающей означаемое и означающее, есть дух контр-

---

С. Булгаков. *Философия имени*. Париж, 1953; см. об этом: Irina Paperno. On the Nature of the Word — *Christianity and the Eastern Slaves*, 2, 306—307.

[1] Лосев. *Философия имени*, 751, 756.

[2] Там же, 763.

культурного протеста. Анархизм сводит реальность к действующему субъекту; он отказывается рассматривать субъекта в более широких рамках — знаковых, культурных, политических[1]. Семиотической его базой является тавтологическое неразличение субъекта и предиката, знака и значения, Бога и Имени. Непременным следствием является остановка дискурса или, возможно, его сворачивание в нечто вроде Иисусовой молитвы. Если Имя есть Имя есть Имя, то Бог есть Бог есть Бог...[2] Сказать больше нечего. Впрочем, и Булатович, и Лосев на основе такого понимания написали много длинных текстов.

В историческом времени, патетическое представление имяславцев о том, что небесные иерархии могут напрямую вмешиваться в земные дела и субстанция этого вмешательства есть Имя, прямо соседствует с философией русского символизма. Имяславская ересь Иллариона и Антония развивалась параллельно с философией символа Иванова и Белого; философия имени Флоренского и Лосева наследовала обеим, подчеркивая свое происхождение от первой, как почти сакрального своего источника, но в сильной степени опираясь на вторую. Это важный аргумент в пользу единства культуры[3], которая вынашивает близкие идеи на разных уровнях своего культурного бытия: в данном случае в культурном изоляте православных монахов-отшельников, с одной стороны, и в авангардной культуре модных поэтов-декадентов, с другой. Со светской точки зрения, имяславие есть символизм, доведенный до абсурда. Теоретики символизма не доходили до такой теоретически предельной крайности; поэты и философы, озабоченные своей потребностью *говорить*, они не сказали бы, подобно афонским монахам, что говорить имеет смысл только одно и то же.

И ПОНЫНЕ НА АФОНЕ

Но значение имяславия было оценено лидерами символизма. В 1909, вскоре после выхода в свет книги Иллариона и до скандала вокруг имяславия, Вячеслав Иванов писал, беря ключевое слово разрядкой и не давая объяснений, как об общеизвестном: «И в нашей национальной душе уже заложено знание *Имени*»[4]. Блоку о имяславцах рассказывала в феврале 1914 близкая к Иванову Чеботаревская[5]. В романе Алексея Скалдина *Приключения Никодима* афонский монах появляется в ключевом месте, когда интеллигентный герой совсем было уже потерял свою идентичность. Но самым явственным образом имяславие проявилось в стихах следующего поколения поэтов, которые уже не считали себя символистами и боролись с ними как с отцами — и пото-

[1] Смирнов. Мирская ересь (психологические замечания о философии анархизма).

[2] Ср. игру Кузмина в конце поэмы *Форель разбивает лед*, который наполнен тавтологиями типа: «роза — роза и окно — окно». После разных приключений слова возвращаются к себе; поэт отказывается от своей роли творца метафор; вещь есть то, что она есть, а не то, что она значит. Подробнее см.: Эткинд. *Содом и Психея*, гл.1.

[3] Об этой проблеме в связи с другим материалом см.: Е. Эткинд. Единство Серебряного века — *La litteratura Russa del Novecento*. Napoli: Instituto Benincasa, 1990; то же в его кн.: *Там, внутри*.

[4] Иванов. О русской идее, 326.

[5] Блок. *Записные книжки*, 209.

му тем внимательнее относились к опыту русских сектантов, которых считали среди своих поэтических дедов. Мандельштам писал:

И поныне на Афоне
Древо чудное растет,
На крутом зеленом склоне
Имя Божие поет.
В каждой радуются келье
Имябожцы-мужики:
Слово — чистое веселье,
Исцеленье от тоски!
Всенародно, громогласно
Чернецы осуждены;
Но от ереси прекрасной
Мы спасаться не должны.
Каждый раз, когда мы любим,
Мы в нее впадаем вновь.
Безымянную мы губим
Вместе с именем любовь.

Это стихотворение — подробно и вполне точно пересказанная история имяславцев[1]. Только в одной строке поэт отступает от фактов, и это характерно: «Имябожцы-мужики», — пишет Мандельштам. Мандельштам следует здесь за народническим представлением о сектантах-мужиках, как источнике истинного Слова. Но афонские еретики совсем не были мужиками. Среди монахов могли быть люди простого происхождения или высокого, но они прошли многоступенчатый отбор и были виртуозами своего ремесла, служения Богу; учителя же имяславия были авторами богословских книг.

Имя связано с телом — в этом открытие акмеизма, и это более всего заботит молодого Мандельштама. «Слово — плоть и хлеб», — пишет он[2]. Русский язык — «непрерывное воплощение и действие разумной и дышащей плоти». Если слово — плоть мысли, то филология обладает «всеми чертами биологической науки»; поэтому подлинная жизнь «теплится [...] в филологии и только в филологии»[3]. В стихотворении об имябожцах Мандельштам выстраивает новую версию этой метафоры: слово есть плоть, а любовь есть любовь к плоти, следовательно, к имени. Любовь к слову-плоти разрывает с традицией и потому есть ересь. «Каждый раз, когда мы любим, Мы в нее впадаем вновь». И действительно, любовь поэта совершается в переборе все новых кличек, которые он дает возлюбленной и в которых она живет так же, как Бог в своем Имени: «Я научился вам, блаженные слова — Ленор, Соломинка, Лигейя, Серафита». Когда приходится расстаться с телом любимой, тогда «Нам остается только имя: Чудесный звук, на долгий срок». Имя любимой — тоже ее плоть; и когда нельзя любить душу и тело, можно любить душу и имя.

[1] Анализ этого стихотворения см.: Irina Paperno. On the Nature of the Word, 282—299.
[2] О. Мандельштам. Слово и культура — *Собрание сочинений*, 3, 225.
[3] О. Мандельштам. О природе слова — *Собрание сочинений*, 3, 245, 249, 256.

Мандельштам имеет в виду то же, о чем писал потом Лосев: «В любви мы повторяем любимое имя и взываем к любимому (*sic*!) через его имя»[1]. Странное здесь употребление мужского рода означает, конечно же, не гомоэротизм, а адресованность всей философии Лосева к одному и главному имени — Христа. Лосев пытается обобщить свою философию на философию всякого имени, жизнеспособную конкурировать с семиотикой, теорией всякого знака; но ему это мало удается, и неожиданная гендерная ориентация этой фразы — тому подтверждение. Мандельштам делает с имяславием то, что поэт почти всегда делает с теологической идеей: разворачивает новое и особенное понимание любви к Богу — на любовь к женщине.

[1] А. Лосев. Философия имени — в его: *Бытие. Имя. Космос*. Москва: Мысль, 1993, 746.

Часть 3

ПОЭЗИЯ

ДОБРОЛЮБОВ

Александр Добролюбов осуществил в жизнь неопределенные мечтания современников. Самым радикальным и текстобежным способом он *ушел*: из символистов — в сектанты, из интеллигенции в народ, из культуры в природу. Метонимия эпохи, созданная им судьба воплотила черты исторического целого, частью которого была[1]. Больше чем кто-либо другой, Добролюбов осуществил мечту символистов о переходе искусства в жизнь, о жизнестроительстве по законам искусства. Как писал о нем Бердяев, «есть художество жизни, по значению своему превышающее всякое художество мысли»[2].

ПРАКТИЧЕСКОЕ ДЕКАДЕНТСТВО

Отец его, чиновник и статский советник, пытался влиять на сына «в духе Белинского и 60-х годов»[3], но преуспел мало: сын гордился тем, что первые же его стихи стали воспринимались как декадентские. По выражению Венгерова, это было особого рода «практическое декадентство». Добролюбов исповедовал его, «как религию: не только писал, но и жил по-декадентски». В частности, он курил опий, «склоняя к этому и других в своей узенькой комнатке [...], оклеенной черными обоями», и не снимая носил черные перчатки. К этому времени, вероятно, относится дошедшая до нас во фрагментах повесть Добролюбова, ассоциирующаяся с хлыстовскими историями кровавого причастия. Герой сообщает,

> что он должен причаститься человеческой крови и совершить какое-то таинство, и как он подготавливается к этому таинству, как он вместе с приятелем заманил какую-то девушку в парк и вырезал у нее квадрати-

[1] Биография Добролюбова прослежена в статье: К. М. Азадовский. Путь Александра Добролюбова — *Творчество А. А. Блока и русская культура XX века. Блоковский сборник-3 = Ученые записки Тартуского государственного университета, 459.* Тарту, 1979, 121—146. См. также: Е. Иванова. Один из «темных» визитеров — *Прометей*. Москва, вып. 12, 1980.

[2] Н. Бердяев. Духовное христианство и сектантство в России — в его: *Собрание сочинений*, Paris: YMCA-Press, 1989, *3*, 457.

[3] С. А. Венгеров. А. Добролюбов — в кн.: *Русская литература XX века*. 1890—1910. Под ред. С. А. Венгерова. Москва, 1914, *1*, 265.

ки мяса из спины, и как они причастились этими кусочками вкусными, и он стал особенным[1].

Студент классического отделения Петербургского университета, Добролюбов был учеником самых известных профессоров — в частности Ф. Ф. Зелинского, и поклонником французских символистов. По отзыву хорошо знавшего его в студенческие годы Брюсова, Добролюбов «был тогда крайним "эстетом"»[2]. Экстремизм его культурного поиска закономерно сопровождался романтизацией смерти. Черные обои в его комнате напоминали гроб; его странные речи воспринимались как проповедь самоубийства. Иногда он садился на пол посреди светской беседы; иногда рассказывал в обществе о том, как курит гашиш; иногда намекал на нечто такое, что давало потом повод рассказывать о «черных мессах», которые он проводил в своем странном жилище. Психиатр Николай Баженов писал о Добролюбове как о душевнобольном[3]; правда, он признавался, что диагноз ставил заочно. Впрочем, Добролюбову придется испытать принудительную психиатрическую помощь.

За эпатажем, как всегда, стояло недовольство жизнью как она есть. «Нужно создавать новый мир, новую землю», — позже писал Добролюбов в своем манифесте, письме в редакцию *Весов*[4].

все ваше образованье, все ваши современные города и обычаи, вся ваша башня современной науки, весь холодный путь ваших сердец — какая великая, великая страшная пустыня ужаса![5]

И стихами:

Этот город боролся с моей чистотою [...]
За то выслушай, город — я тебе объявляю:
Смертью дышат твой мрак и краса твоих стен.
И тюрьму и твой храм наравне отвергаю[6].

В 1898 году Добролюбов *уходит*. О том, как воспринимался публикой его пример, расскажет цитата из книги популярного киевского автора:

Это — бродячая Русь, Русь подземная, мистическая сила, редко воплощаемая, это те, что творят невидимую жизнь ея... К ним относится и их символизирует Александр Добролюбов...
Личность его выходит из рам, представляет из себя что-то сверхжизненное, какую-то стихийную силу русского народа, его богатырство, его свя-

[1] Этот сюжет известен по воспоминаниям А. Л. Слонимского, бывшего на авторском чтении; см.: А. Л. Соболев. Реальный источник в символистской прозе: механизм преобразования — *Тыняновский сборник. Пятые Тыняновские чтения*. Рига: Зинатне, 1994, 149—150. Стоит задуматься над сдвигом от причащения кусочками груди в истории Гакстгаузена к причащению кусочками спины в истории Добролюбова.

[2] В. Брюсов. Автобиография — в кн.: *Русская литература XX века*, 111.

[3] Н. Н. Баженов. *Психиатрические беседы на литературные и общественные темы*. Москва: т-во А. И. Мамонтова, 1903, 66—67.

[4] А. Добролюбов. *Сочинения. Из книги невидимой*. Berkeley: Berkeley Slavic Specialties, 1983, 86.

[5] Там же, 184.

[6] Добролюбов. *Сочинения. Из книги невидимой*, 65.

> тое, его надежду... Именно в нем нужно искать тайну России [...] Он, как Ницше и Толстой, возненавидел книжную мудрость [...], но он пошел дальше их, [...] в дремучие, темные леса, к зверям, к народу, к полям, к земле своей тихой, любимой [...] Припал к зеленой груди земли [...] Познал жизнь зверей [...] Познал страдальческую силу народную, каторжный труд, *в котором* — радость особенная, очищающая, освящающая[1].

Этот поток в оригинале разделен только авторскими троеточиями. Особое качество выраженного тут народолюбия проявляется в месте, в которое помещен народ, как раз между травой и зверями, и в восторге перед его страданиями.

Предшественниками Добролюбова были народники 1870-х годов, ровесники и единомышленники его отца, охотно агитировавшие среди сектантов. Никто из них, однако, не захотел или не сумел стать организатором собственной сектантской общины, как это сделал Добролюбов. Литературными образцами для перерождения Добролюбова были, конечно, пушкинские *Пророк* и *Странник*. Почти каждое слово этих стихотворений соответствует судьбе разочарованного поэта, который превратился в странствующего пророка. Были и другие образцы. Один из разделов книги Добролюбова *Natura naturans. Natura Naturata* посвящен «Федору Кузьмичу, великому служителю Бога». Так звали Сологуба, с которым дружил в те годы автор; но Добролюбов мог иметь в виду его тезку, который ходил в 1830-х годах по Сибири и в котором видели добровольно ушедшего с престола Александра I. Возможно, Добролюбов посвящал свое сочинение им обоим. Этому человеку, пытавшемуся стряхнуть с себя культуру как прах, вообще было свойственно коллекционировать культурные слои. Позднее Блок писал о другой книге Добролюбова:

> перелистывая Невидимую книгу, я узнаю бесконечно многое [...] дело в том, что я давно знаю лично и близко одну *живую книгу* Добролюбова — человека, который когда-то был ему ближе всех[2].

Блок имел здесь в виду своего старшего друга Семена Панченко, с крайними убеждениями которого нам еще предстоит познакомиться. Когда в конце своей многотрудной жизни Добролюбов нуждался в помощи и защите, он просил друзей найти Панченко, будучи уверен, что тот сделал карьеру при большевиках[3]. В 1930-х годах рассказывали, что Добролюбов был приговорен к расстрелу в Баку, но спасли его «старые большевики» телеграммой из Москвы[4]. Биограф предполагал, что «если бы религиозные устремления Добролюбова не взяли в нем верх, то он оказался бы в лагере радикальных народников и принял бы самое активное участие в революции 1905 года»[5]. Это верное замечание нуждается в дополнении. У людей Серебряного века

---

[1] А. Закржевский. *Религия. Психологические параллели*. Киев, 1913, 447—448.

[2] Блок. *Собрание сочинений*, *8*, 151.

[3] Азадовский. Путь Александра Добролюбова, 130.

[4] Б. Мазурин. *История и раздумья об одной толстовской коммуне*, 180. — Рукопись принадлежит к коллекции Марка Поповского и хранится в Гуверовском архиве, Станфорд, Калифорния.

[5] Азадовский. Путь Александра Добролюбова, 130

религиозные устремления и политический радикализм вряд ли противостояли друг другу, как две чаши весов, так что в одних перевешивало народничество, а в других — сектантство. Скорее эти два направления мыслей и действий сливались между собой до неразличимости. Их единство было важнее их различий, очевидных для потомков. *Лишь с ходом революций, от 1905 к 1917 и далее к 1928, это* единство расщеплялось на два несвязанных или противоборствующих потока.

НЕВИДИМАЯ КНИГА

Проповедь Добролюбова последовательно направлена против литературы и профессиональной культуры: «Все вымышленное, выдуманное в вашем искусстве [...] все небывшее, неслучившееся в наружном мире ни в глубине — все это я отвергаю, а сколько такого у вас», — писал он в редакцию *Весов*. «Истинная красота рождается готовой во всеоружии в сердце человека, но вы не умеете ждать». Романы — это «просто длинные повести суеты»; живопись и архитектура только обременяют человека; «театр — училище лжи»; «слова только одежда». Стихи плохи тем, что они перегружены культурой — размером, рифмами; лишь если забыть обо всем этом, «совершится песня свободная неудержимая».

Но и свободная песня — тоже культура; просто это другая культура. При практическом возвращении к народу-природе с литературной идеей происходят метаморфозы, не предусмотренные Руссо. Контркультурный протест ведет вовсе не в природу, хотя, возможно, и приближает к ней; он ведет в иную культуру. Лидеры такого протеста оказываются окружены людьми, верящими в новые символы; среди последователей приходится устанавливать некие отношения, обычаи, ритуалы и многое другое. Скитаясь по Руси, Добролюбов основал новую секту; предпочитая молчание речи, он продолжал писать книги и учить свох последователей песням; песни добролюбовцев оказались записаны и изданы... Уход в природу требует от человека сознательных усилий по созданию новой, другой культуры.

На языке Добролюбова-символиста все это звучало неопределенно, как мечта о последнем слиянии индивида и мира, природы и культуры:

> Нарцисс, раздери одежды и кинься в озеро; оно ждет тебя [...] Сам отражение и отражающее — он был пронизан стеклом, тело казалось стеклянным [...] Вот Нарцисс, овладевший собою! [...] Тихая природа озаряет себя и своего создателя — человека[1].

Ценность человеческих усилий отрицается в той мере, в какой они творят внешнюю культуру; одновременно главные культурные ценности переносятся внутрь человека. 'Внутренний человек' — психика, сознание, душа — становится целью преобразующих усилий. Его

[1] А. Добролюбов. *Сочинения*. With an Introduction by Joan Delaney Grossman — *Modern Russian Literature and Culture. Studies and Texts, 10*. Berkeley, 1981, 90—91.

скрытые качества неожиданно оказываются основным локусом культуры; их грядущее преображение — главным источником надежды. Тот, кто может достичь нового состояния внутри себя, может сделать это и в отношении других. Так рождается новая группа, объединенная своими особенными состояниями. Поскольку содержание этих состояний непременно является мистическим, эта группа развивается как секта. В предисловии к *Собранию стихов* Добролюбова (1900) Иван Коневской писал наверняка с его слов:

> Чтобы осуществить свой замысел [...] этому человеку оставалось выбрать [...] упражнения в тех состояниях иного сознания, которые были известны чистым мистикам всех веков [...]. Но заранее должно предположить, что, помимо этого пути к пересозданию мира для себя, воле его будет необходимо еще осуществить пересоздание сознания и у других существ[1].

После странствий по старообрядческим северным губерниям, в 1903 году Добролюбов появляется в селах под Самарой, бродя по степи и агитируя среди крестьян — молокан, хлыстов, православных. По крайней мере трижды, последний раз в 1907, он посещает Ясную Поляну и больше нравится Толстому, чем его книги[2]. Через несколько лет его последователи становятся известны как 'добролюбовцы'; сами себя они называли 'братками'. По сведениям его поклонника и биографа И. Яркова, в самарские степи приезжали к Добролюбову две его сестры, в том числе знаменитая эсерка Мария Добролюбова; сестры Брюсовы; поэт Леонид Семенов; и специальный посланец Льва Толстого Николай Сутковой[3]. Сочинения этого времени известны по трем источникам: из сборника Добролюбова *Из книги невидимой*, изданной «Скорпионом» под руководством Брюсова в 1905 году; из собрания песен «секты добролюбовцев», изданного Чертковыми в 1912 и в основном написанных самим ее лидером; и из собрания Яркова, составленного им в Куйбышеве в 1970 и названном им так: Александр Добролюбов. *Для народа. Стихи и песни, написанные для народа и нигде не напечатанные.*

Наиболее известно первое собрание. «Книга невидимая», с ударением на третьем слоге, — скорее анти-книга. Подобно Даниле Филипповичу, выбросившему книги в Волгу, Добролюбов начинает с отрицания культуры: «Оставляю навсегда все видимые книги, чтобы принять часть только в Книге Твоей. [...] Вступайте в Книгу Жизни». Живя среди культуры, Добролюбов «знал много языков, но не знал одного — истинно сердечного». Современная наука «мала... перед грядущей наукой веры и сильной любви»; и вообще «по истине глубоко паденье слова человеческого». Грех культуры в ее фрагментации. «*Соединенье* — вот слово, которое я нашел в народе», — пишет

---

[1] Иван Коневской. К исследованию личности Александра Добролюбова — в: Александр Добролюбов. *Собрание стихов*. Москва: Скорпион, 1900, 7.

[2] Н. Н. Гусев. *Летопись жизни и творчества Л. Н. Толстого*. 1891—1910. Москва: ГИХЛ, 1960, 463, 559, 586.

[3] И. Ярков. *Моя жизнь. Воспоминания*, 190. — Рукопись принадлежит к коллекции Марка Поповского и хранится в Гуверовском архиве, Станфорд, Калифорния.

Добролюбов, выделяя ключевое для себя слово. «Вместо разделенья соединенье всего, вместо сухого рассудка всеобъемлющее духовное стремление». Многословным, аналитичным языкам культуры предпочитается молчаливый, целостный язык природного чувства.

> Где древние пророки высказывали одну всеобъемлющую мысль, все обымающую как молния от востока до запада, там современные люди эту же мысль разделяют на сотни мыслей, на тысячу доказательств и в конце-концов приходят к тому же. И это еще хорошо, если приходят.

Язык этот принадлежит природе, а не культуре; иначе говоря, это тот самый язык, на котором говорят между собой ручьи и деревья. На нем может говорить и человек, приобщенный тайнам природы. Освоение этого языка будет означать изменение его собственной природы.

> И в ручьях и в людях есть другой язык,
> Есть один язык всеобъемлющий, проникающий,
> Как любовь, как жизнь, как бессмертие опьяняющий[1].

Все же важно, в чем именно состоит разница между чувствами народа и исканиями интеллигенции: приходит ли современная культура «к тому же», но более сложным и тяжелым путем, или же она ведет в сторону от чувств народных. Похоже, Добролюбов считает, что культура скорее избыточна, чем вовсе неверна. «В народе я нашел те же глубокие раздумья, те же чувства». Язык простых, «всеми презираемых людей» может «высказать все так-же и еще лучше, чем сухие слова образованных». Он сам своей жизнью демонстрирует преемственность опыта: он может стать учителем народа, потому что его прежний культурный опыт тяжел, но не вовсе пуст. Скитаясь со своей сектой, скрываясь от родных и признаваясь: «я везде в опасности сумасшедшего дома», Добролюбов просит Брюсова прислать ему книги, в нескольких экземплярах[2]. На деле, *Книга невидимая* насыщена культурой — цитатами, ссылками, эпиграфами: из Будды, Корана, Вед; из Гераклита и Эпикура; из Писания и апокрифов; из Паскаля, Шеллинга, Милля, Сен-Симона, Ницше, Толстого, Соловьева... Культурная эклектика — одно из следствий возвращения к природе: стараясь не говорить более на культурных языках, Добролюбов соединяет их в том, что для него является языком природы и что отвлекается от более тонких различий.

Сильнее всего открывался Бог древним иудеям, которых Добролюбов странным образом именует «сектой Авраама и Зороастра». По его убеждению, Конфуций Бога «не видал», а Лао-Цзы — «видал»; Плотин видел Бога «8 раз за всю жизнь», а Платон лишь рассуждал о нем. В новые времена ближе всего к Богу Франциск Ассизский; приближались к Нему Сведенборг и Беме. «Ближе всех современных, пожалуй, некоторые вещи Метерлинка»[3], — пишет Добролюбов сестрам

---

[1] Добролюбов. *Сочинения*, 59.

[2] Письмо Брюсову 1900 года. Опубликовано в: J. D. Grossman. Alexandr Dobroljubov and the Invisible Book — in: Добролюбов. *Сочинения*.

[3] Добролюбов. *Сочинения. Из книги невидимой*, 160.

Брюсовым. Одна из них, Надежда, несколько месяцев скиталась вместе с ним по русским дорогам, а через 10 лет стала крупным чиновником Наркомпроса.

Иногда Добролюбов пишет о своей готовности к компромиссу с книжной культурой:

> Я никогда не предполагал возвратиться к писанью. Но теперь я возвращаюсь и к книгам и признаю вас, мудрецы всех времен, священные чистые книги [...] ! Я увидел, что и книга одно из прекрасных беспримерных чудесно-таинственных орудий в новых народах[1].

Вообще, существование культуры оказывается знаком приближающегося Преображения; культура нужна, если она помогает менять природу человека.

> Когда пустынники искали победы над видимым миром, искали чудес исцеления и воскресения всего, это я никогда не назову безумием [...] Потому что все вещи нас окружающие наполовину сотворены даже нами, они символы нашего духовного мира. Мы их создали и мы переменим их[2].

Ярков приводит самарские легенды, согласно которым «брат Александр доподлинно обладал особой силой магнетического или гипнотического воздействия своих глаз на собеседника»[3]. И правда, одним из аргументов Добролюбова оказывается гипноз.

> Взглядом побеждает врач способного к внушению и неспособного [...] И если человек силен и над высшими ступенями, над друзьями своими, он непременно преобразит и победит и весь низший мир. И будет приказывать камню и [...] скала даст источник воды живой. И запретит сестре своей смерти[4].

Народ знает все, что нужно знать, и своим молчанием выражает это лучше, чем люди литературы. Но многие рассуждения Добролюбова кажутся скорее ницшеанскими, чем христианскими. Они отправляются от тех источников народного начетничества, которыми питались сходные идеи Федорова, Клюева, Циолковского, Платонова; но также и от книжной культуры. Так ли уж нова эта позиция? Отлична ли она от идеалов 1860-х годов, от Белинского и другого Добролюбова, которым поклонялся отец Александра? Ново только одно: то, о чем они говорили, он делает. Говорили с тех пор много и тонко; а «где слишком тонко, там всегда рвется», — пишет Добролюбов[5]. Именно на нем, чувствует Добролюбов, и порвалась эта связь времен.

ВСЕМИРНОЕ ТЕЛО

Гиппиус писала в 1908, что в Добролюбове, «как во многих и многих теперь», жила идея «свободного оправдания и принятия и плоти и

---

[1] Там же, 9.

[2] Там же, 162.

[3] Ярков. *Моя жизнь. Воспоминания*, 200.

[4] Добролюбов. *Сочинения. Из книги невидимой*, 162—163.

[5] Там же, 4.

духа равно — потому что всякий из нас — плоть и дух равно»[1]. Но природа, которой так истово поклоняется Добролюбов, не включает в себя человеческое тело. Мысль о религиозном примирении с 'плотью', с природой человека приводит его в гнев:

> Пред вами стою я, современные люди! Вам не надо борьбы со своей плотью, со своим тлением, со своим злом, вы называете все это ничтожеством и униженьем для человека [...] Нет, я не буду лгать, как вы, я не скажу, что мое намерение чисто, у кого чисто оно? Вы привыкли к безобразию своему [...] Кто не хочет бороться, тот трус[2].

Впрочем, Добролюбов старается уйти от скопческого экстремизма: «пусть и низшая плотская ступень стоит, но только как низшая». Над плотью, однако, надо «господствовать [...] как над малым братом своим»[3]. Он учит отвергать в плоти «все змеиное»; учит «бесконечному сожалению» к плоти; учит, что «все вещество станет духом»[4]. Добролюбов предлагает видеть в плоти избу и перестроить ее в духе утопического дворца.

> Братья, построим дворец вместо прежней избы [...] Все прежние балки годятся на лучшее дело. Но совершится это только тогда, если не будем молиться на балки, а будем строить из них. И одухотворится вся плоть, станет подобной духу могущества, воскреснет всемирное духовное тело[5].

Это, собственно, и будет Концом Света, который для Добролюбова, как и для Федорова или гораздо раньше для Селиванова, совпадает с физическим воскресением тел в новой, преображенной форме:

> Я вернусь и к тебе, моя плоть,
> Я построил мой храм без тебя,
> Я змеею тебя называл,
> Но я верю пророчествам древних:
> В храм войдет поклониться змея [...]
> Не погибнет земное строение
> И строитель его не умрет.
> Дожидайтесь и нового неба
> И бессмертной и новой земли![6] —

пишет он в 1903 году. В сборнике Яркова, в который вошли песни Добролюбова, сочиненные им для самарской общины, находим произведение с эпиграфом. Вещь не вполне обычная для устного жанра, эпиграф этот — из хлыстовского распевца. Приведу это стихотворение полностью:

> Бог помочь, мои сестрицы,
> с верными день и ночь молиться,

[1] А. Крайний (З. Гиппиус). *Литературный дневник*. Санкт-Петербург: изд. Пирожкова, 1908, 58—59.

[2] Добролюбов. *Сочинения. Из книги невидимой*, 53.

[3] Там же, 124.

[4] Там же, 25.

[5] Там же, 63.

[6] Там же, 113.

с верными день и ночь молиться,
всегда с Богом веселиться...

Из «распевца» людей божиих («хлыстов»):

Бог помощь, мои сестрицы,
С верными день и ночь молиться,
в неназначенные сроки,
в невидимые субботы.
Так начертано в писаньи,
В книгах вечных невидимых:
руки друг-другу давайте
и друг-друга не ужасайте.
Вы друг-друга не ужасайте,
вечным браком сочетайтесь,
только плоти не желайте,
только новых тел не стройте,
новых тел и тюрьм не стройте
и друг-друга не распинайте,
лучше вместе воскресайте.
Так начертано в писаньи,
в книгах вечных невидимых:
кто с кем плотью сочетался,
тот того и распинал;
даже в мыслях прилеплялся,
тот того и осквернял,
тот того и затруднял.

Бог помощь, мои сестрицы,
с верными день и ночь молиться,
в неназначенные сроки,
в невидимые субботы.
Сестры по ночам вставали,
свечи ярко зажигали,
моих братцев пробуждали:
— Милы братцы, пробудитесь,
Творца в небе благ'дарите[1].

Возможно, эпиграф к этому стиху приписал сам Ярков, чтобы подчеркнуть хлыстовский его прототип. И действительно, по форме своей и по духу эта песня — совсем хлыстовско-скопческая. Тело уподобляется тюрьме, связь тел — распинанию на кресте, и верных призывают радоваться жизни, подавляя плоть.

ДОБРОЛЮБОВЦЫ

Если славу толстовцам делал Толстой, то в отношении Добролюбова все было наоборот, его славу делали добролюбовцы. Рецензент *Вопросов жизни* характеризовал Добролюбова как «юродивого поэта», а его стихи *Из книги невидимой* — как «темное тление» и «священный кошмар»[2]. Гиппиус писала в 1900 о Добролюбове как «самом непри-

[1] Ярков. *Моя жизнь. Воспоминания*, 37—38 отдельной пагинации.
[2] Б. Кремнев. Рецензия — *Вопросы жизни*, 1905, 6, 243.

ятном, досадном, комичном стихотворце последнего десятилетия»[1]. Популярность его среди народа, однако, резко изменила оценки. В программной статье Мережковского *Революция и религия* Добролюбов — едва ли не единственный, после Чаадаева, позитивный пример революционно-религиозного синтеза. Мережковский пересказывал житие своего героя в терминах чудесного преображения, на манер святого Августина: сначала Добролюбов проповедовал сатанизм и даже соблазнял девушек к самоубийству («пусть это — легенда, любопытно и то, что она могла сложиться», — верно замечал Мережковский), но потом «исполнил завет евангельский». Интересно еще, что Мережковский уподобляет хождение Добролюбова в народ с путешествиями в Америку людей прежнего поколения: «бросил все и бежал в народ, немножко вроде того, как русские мальчики, начитавшись Майн-Рида и Купера, бегали в Америку. Но те возвращались, а он пропал бесследно»[2]. На следующей странице и, вероятно, в более патетическом настроении, Мережковский сравнивает Добролюбова с Франциском Ассизским.

Менял оценки и Блок: «кажется, я начну теперь понимать в этом (добролюбовском) направлении все больше», — писал Блок в 1906 году[3]. Если раньше в стихах Блока звучало осуждение того, кто начал апокалиптическое служение слишком рано: «холодно, странно и рано Вышло больное дитя», то теперь он писал иначе: «Теперь твой час настал. Молись!» Принимая Клюева в 1911, Брюсов говорил с ним о добролюбовцах[4]. Для Андрея Белого Добролюбов продолжал оставаться одним из великих современников, в одном ряду с Блоком, Брюсовым и Сологубом; в 1928 Белый все еще характеризовал жизнь Добролюбова как «подвиг»[5]. С восторгом писал о Добролюбове Бердяев. «Можно усомниться в том, стал ли сам Добролюбов писанием и бытием [...] Но огромного значения его жизни отрицать невозможно»[6], — писал философ, знавший добролюбовцев в 1910-х годах. Бердяев находил у Добролюбова «религиозное народничество, всегда связанное с религиозным натурализмом», и еще «монофизитский уклон»: отрицание человеческой природы Христа, растворение человека в Боге.

Мир Добролюбова статичен; всякое движение в нем подчиняется закону вечного возвращения. Фразеология Ницше накладывается здесь на иные основания, напоминающие о хлыстовском кружении: «Пою царство неизменное неколебимое [...] Нам указаны звездные пути неизменные среди звезд и цветов. Вращаемся по вечным кругам

---

[1] А. Крайний (З. Гиппиус). *Литературный дневник*, 58—59.

[2] Д. Мережковский. Революция и религия — *Русская мысль*, 1907, *3*, 26.

[3] Блок. *Собрание сочинений*, *8*, 151. Цитатой из *На поле Куликовом* «Теперь твой час настал. Молись!» торжественно кончаются *Воспоминания о Блоке* Белого. Гипотеза о связи этой строчки с Добролюбовым сформулирована в: A. Kichilov. Alexandre Dobroljubov et Blok — *Revue des etudes Slaves*, 1982, *54*, 4, 609—615.

[4] К. Азадовский. *Николай Клюев. Путь поэта*. Ленинград: Советский писатель, 1990, 99.

[5] Roger Keys. On the Death of Fyodor Sologub: Unpublished Letters of Andrey Bely and Ivanov-Razumnik — *Andrey Bely Centenary Papers*. Amsterdam: Verlag Adolf M. Hakkert, 1980, 31.

[6] Бердяев. Духовное христианство и сектантство в России, 444

с песнью святой неизменной одной»[1]. В этом мире Апокалипсис поется, а не пророчится. Конец Света уже произошел, или точнее происходит все время:

Радуйтесь, дети, Адам воскрес:
Отец сошел на землю нашу,
А Сын на небеса вознесся
И Дух все наполняет [...]
И новое вино проливается[2].

Кажущаяся путаница небесных иерархий не мешает статичности мира, в котором даже светопреставление — лишь возвращающееся подтверждение идей автора. Понятно, что авторство в таком мире само подвергается перерождению. Однажды замолчавший, автор воскресает в пророке; но и пророческая миссия мала для Добролюбова. То, что говорит он, может говорить только Бог. Для такого говорения нужен особый язык, равно понятный не только для всех людей «от востока небес и до запада», но и для самой природы:

Ты ищи языка всеобъемлющего [...]
Чтоб от песни твоей содрогнулись леса,
Чтоб при песне твоей звери дикие умирились,
Чтоб лютую зиму победила весна![3]

В выразительном стихе *Примирение с землей и зверями* автор-пророк-Бог разговаривает с зайцами, камнями, медведями и змеями. Его песня имеет власть менять их природу: медведи больше не будут есть жеребят, змеи — жалить людей, волки погрузятся в размышление, и все вместе будут дружно праздновать воскресение. С этой позиции, природы и культура теряют всякие различия. Мировое замирение останавливает всякую историю — и человеческую, и натуральную. Конец Света абсолютен, и у него нет начала. Добролюбов *верит во множественное воплощение души*, но он уповает и на личное бессмертие:

> Я хочу жить, поэтому буду жить. Вы говорите — есть закон смерти. Я искал его в себе и везде и не нашел. Есть только бессмерие, потому что есть воля. Долго изнемогала воля моя, долго не могла она найти жизни без смерти. Но [...] даже в теперешней смертной жизни твоей есть бессмертие [...] Эти тысячи переселений, эти тьмы перерождений — начало бессмертия [...] Так шепнула мне девушка, сестра моя — Жизнь, — пишет он[4].

Взяв эту формулу в название своей книги, что неоднократно отмечали исследователи, Пастернак скрыто и, вероятно, в память об увлечениях молодости сослался на Добролюбова. Он, однако, вряд ли знал, в какую глубокую традицию вписывался. Вера Добролюбова кажется внеконфессиональной: «Прости меня, всякая тварь, и звери и скот... Простите меня, сестры-травки, когда я лежал в июньские

[1] Добролюбов. *Сочинения*, 12.
[2] Там же, 13.
[3] Там же, 59.
[4] Там же, 53.

дни среди вашего храма, вас обижая... Ибо мы все одно тело»[1]. На деле это литературная обработка известной скопческой клятвы, которую приносили перед оскоплением: «Прости, небо! прости, земля! прости, солнце и луна! простите, все стихии небесные и земные!»[2]

ПСАЛМЫ

Главный герой Добролюбова — «Учитель Невидимый, Сын Бога Живого». Он везде, и над миром и в мире, и каждый может приобщиться к нему: «нет конца воскресеньям в Боге». Так Добролюбов повторяет доктрину, которую миссионеры считали главным признаком хлыстовщины. Именам его Бога «нет конца»; «его называют Иеговой, Брамой, Отцом, Христом, Буддой, Матерью и Невестой и Женихом! я видел тайну твою». Эта последовательная деконструкция божества, с ее кровосмесительными метафорами, оборачивается лишением его всяких признаков идентичности. Тот, к кому Добролюбов обращается в своих песнях-молитвах, не имеет ни имени, ни пола и поколения: «Ты мне мать и сестра И единый жених»; и в другом месте:

Отец мой и Сын мой, Возлюбленный мой,
Старший брат мой, невеста моя и сестра моя,
Правая рука моя,
Он — вся жизнь моя и душа моя.

Добролюбовцы соседствовали с поволжскими хлыстами, живыми еще носителями устной традиции. Их общины конкурировали и пересекались множеством живых связей и заимствований. Добролюбов называл хлыстов «пляшущей церковью». Рассказывая о мистике страстей Христовых, как она переживалась в групповом обряде, он использует метафору общины-'корабля': «Я верил кораблю — младенцу моему. Я сам вскормил его, я знал его, но я не знал пути... Теперь я верю вам, могучие товарищи»[3]. В ранних стихах идея живых кораблей звучала более возвышенно, но и в них мотивировалось хлыстовской символикой:

Хотел бы плыть я ввек и радовать тоскою [...]
Как стадо демонов, во мне сто тысяч душ [...]
То предки ли в реках веками обитали? [...]
Привет святой купцам с живыми кораблями!
Они познали суть — и счастье, и несчастье.
А корабли ласкают, режут лебедиными грудями
Морскую грудь холодного живого сладострастья[4].

---

[1] Там же, 5.

[2] Этот распевец см.: П. И. Мельников. Соловецкие документы о скопцах. Материалы для истории хлыстовской и скопческой ересей, Отдел первый — *Чтения в Императорском обществе истории и древностей Российских*, 1872, *1*, отд. 5, 54; П. И. Мельников. Правительственные распоряжения, выписки и записки о скопцах до 1826 года. Материалы для истории хлыстовской и скопческой ересей, Отдел третий — *Чтения в Императорском обществе истории и древностей Российских*, 1872, *3*, отд. 5, 172.

[3] Добролюбов. *Сочинения*, 52.

[4] Добролюбов. *Сочинения*, 152.

Так мы понимаем, кем на деле были авторы десятков других сектантских песен. Меньше, чем Добролюбов, связанные с центром современной им культуры, они остались неизвестны истории; но некоторые из них были, вероятно, образованными городскими людьми и уходили из культуры, подчиняясь зову эпохи. Не к этому ли приглашал с самого верхнего этажа петербургской культуры Вячеслав Иванов? Можно понять, что Добролюбову читать о «нисхождении, [...] могущественнейшем из зовов» было «тяжело». Добролюбов на деле реализовал то, к чему Иванов призывал стихами и прозой. Но если теория нисхождения вела в Наркомпрос и Ватикан, то практика — только в чистое поле и сумасшедший дом.

Книга невидимая заканчивается посланием Толстому и его последователям. В них Добролюбов обсуждает стратегически важный для него вопрос — об отношении своего учения и своей общины (он здесь называет своих последователей «сынами Божьими») к толстовству. За Толстым он признает заслугу морального урока, преподанного современникам; но «Книга жизни таинственней и трудней книги совести». Толстовство лишило себя мистики:

> Вы и Толстой запрещаете много исследовать о невидимом мире, о конце мира, о всех тайнах [...] Это возвращается в вас закваска матерьялистов [...] Горе не только тому, кто прибавит что к Книге Невидимой, но и тому, кто убавит что от ней.

Преимущество своего учения перед толстовским Добролюбов видит в собственных мистических видениях, которых лишены его оппоненты: «Кто из вас видел пламенную колесницу серафимов?» Его послание имеет корни в прошлом, но направлено в будущее. «В иных из нас силен завет отца, Хоть далеко еще до разъясняющего все конца»[1], — писал Добролюбов.

КОНЕЦ

В маленьком диалоге Бориса Садовского *О "Синем журнале" и о "бегунах"* [1912] Добролюбов на равных противопоставлялся всей современной литературе. Поэт беседует с Литератором о журналах и публике. Оба они недовольны текущим моментом, но только Поэт знает: «Выход есть». Этот выход — «просто уйти»; «художнику надо оттолкнуться от литературных берегов в жизненное море». В ответ на обвинение Литератора: «Вы проповедуете нео-народничество!» — Поэт разражается поучительной тирадой:

> Что ж! Вспомним Александра Добролюбова, одного из старших богатырей нашего декадентства. С момента его ухода новая поэзия пошла по двум путям. [...] Мы здесь — он там. [...] Что же — стихийные гимны его, внушенные Богом и природой, неужели ниже они очередных стишков из Аполлона? Не предвидел ли Добролюбов за много лет того, что теперь мы так униженно переживаем?[2]

[1] Добролюбов. *Собрание стихов*, 62.

[2] Борис Садовской. О «Синем журнале» и о «бегунах» — *Труды и дни*, *4—5*, 1912, 135.

Но записи в общине добролюбовцев не велись, архивы не хранились. Культуроборчество в очередной раз обернулось против самого себя. Ярков, много сделавший для сохранения памяти о Добролюбове, с горечью рассказывал:

> Фактически произошло то, что, усвоив привычку небрежного [...] отношения к [...] печатному слову, братки со временем утеряли всякий интерес к чтению, [...] потратили Бог весть на какие нужды даже письма Толстого и самого Добролюбова (к ним), грубо уничтожили даже все его творчество. Ничего не уцелело, все погибло, и не по злой воле кого бы то ни было, а по воспитанному в них их вождем преступно-халатному отношению к книге видимой[1].

Песни добролюбовцев были изданы со слов одного из членов секты, Павла Безверхого[2]. Издатель их собрания сумела верифицировать песни у толстовца Н. Г. Суткового, проведшего немало времени среди добролюбовцев; он подтвердил аутентичность этих песен «почти целиком». Девять псалмов эти информанты считали «специально добролюбовскими по содержанию»; еще несколько псалмов, имевших хождение среди добролюбовцев, Безверхий считал заимствованными от сектантов других толков. В музыкальном плане, по его словам, между *пением добролюбовцев и пением других сектантов разницы не было.* По-видимому, они пели тексты, которые им предлагались, как новые распевцы, перелагая слова своего пророка на привычные мотивы.

Некоторые из псалмов представляют собой заповеди благой жизни. Подобно другим религиям братства и аскезы, добролюбовское учение обещает перерождение мира как награду за коллективную праведность. Догмат выражен в самой прямой форме:

> Послушайте, дети, отцовский приказ: [...]
> Не давайте воли вы плоти своей.
> Не будьте в союзе, в совете вы с ней [...]
> А нужно стремиться к Господу скорей.
> Воскреснуть из мертвых в плоти своей;
> Ибо распят Бог в каждом из людей.
> Когда будет сердце чисто навсегда,
> Он тогда воскреснет, сойдет с креста.

Второе пришествие будет означать воскресение мертвых в их физической материальности. На это событие можно повлиять, можно его *приблизить человеческими усилиями*; так думал и Федоров. Но путь добролюбовцев проще и ближе к народным верованиям. Личная и коллективная добродетель, определяемая как подавление плоти и всеобщее братство, сама собой приведет к новому состоянию Христова и всеобщего воскресения.

Один псалом представляет собой своего рода автопортрет Добролюбова, свободную песню одинокого героя, любопытное сочетание религиозного подвижничества с неизжитым поэтическим романтизмом:

---

[1] Ярков. *Моя жизнь*. 253.

[2] А. Черткова. *Что поют русские сектанты*. Вып. *3. Духовные стихи и распевы разных сект*. Москва, 1912, 13.

Странник ревностно проходит
Путем тесным к небесам.
Он тяжелое свое бремя
На плечах своих несет.
В душе его кипит желанье
Пустыни дики проходить.
С полной верой в живого Бога
Людей от злобы отвратить. [...]
Христос владел его душою [...]
Ему шумит толпа неверных:
«Куда ты, странник, зашагал?»
На них странник не взирает,
А идет вперед скорей.
Только к Господу взывает:
«Прости несмысленных людей».

В другом псалме находим картину высшего мира, увиденного благодаря откровению; прототипом такого визионерства является Апокалипсис. В версии Добролюбова, общее согласие нарушается лишь индивидуалистическим падением личности, страдающей от гордыни:

Над рекой, над животной в виденьи я был,
Буйный ветр над волнами под небом ходил,
Серафимы стояли над вечной рекой,
Опоясаны чистой, алмазной броней. [...]
И внимали им звери и бездны лесов,
И я слышал псалом без числа голосов.
И растенья и звери воскресли в раю,
И приняли от Бога одежду свою.
Но один серафим тех небес не желал,
Все к какой-то свободе страдал и жаждал.
Средь миров бесконечных он свой путь преклонил,
И надеждой безумной свой дух озарил. [...]
И вскричал я: «О, брат, возвратись вновь к Творцу,
Ведь Свобода и Радость есть имя ему»[1].

Во всем писании серафим упоминается только в Книге Исайи[2], а в русской поэзии сразу ассоциируется с *Пророком* Пушкина. Грех индивидуализма конструируется по хорошо знакомым риторическим образцам; но если у Пушкина серафим дает поэту-пророку его уникальную способности чувства и речи, то у Добролюбова происходит характерная инверсия. Серафим отпадает от Божественного единства и превращается в романтического странника, подобно Демону Лермонтова, падшему херувиму. Поэт-пророк умоляет его вернуться в божественный коллектив. Спасения в одиночку нет; оно возможно на пути всеобщего человеческого единения, а пока что — средствами консолидации общины под руководством ее лидера.

Обрядовая сторона религии Добролюбова имела скорее негативный характер. За обрядность он критиковал и православную, и «пля-

[1] Там же, 53—59.

[2] *Симфония на Ветхий и Новый Завет*. Санкт-Петербург, 1900, часть *2*, 314.

шущую» церковь, как называл он хлыстовство. «Веками люди были скованы обрядами, и нас отвергших все обряды, обряды снова побеждали с самой незаметной стороны»,— писал он уже в 1930-е годы[1]. Мы ничего не знаем о том, как добролюбовцы женились, как они праздновали рождения, как хоронили умерших. В общине не было ни специального места для молений, ни отведенного для них времени, ни ритуала. Добролюбовцы много пели, но музыкальная сторона коллективного пения была заимствована у молокан и хлыстов. Некоторые песни были просто взяты у них, как известная «Ты любовь, ты любовь, ты любовь святая». Но и пение стало раздражать Добролюбова. Единственным обрядом, который он вводил с очевидной охотой, было коллективное молчание. Иногда община молчала целыми днями. Насколько можно понять по разрозненным сведениям, иконоборчество и молчаливость их лидера с возрастом все усиливались. Так он терял поклонников. «С добролюбовцами общение было трудно, потому что они давали обет молчания и на ваш вопрос ответ мог последовать лишь через год. Я считал это недостатком внимания к людям»[2],— вспоминал Бердяев, уважавший Добролюбова и знавший его последователей.

Духовное руководство Добролюбова было предельно жестким. Старый добролюбовец рассказывал Яркову о своем духовном руководителе:

> Запрется он, бывало, [...] к нему и не приступишься. Правда, секретаря [...] не было, но правило «без доклада» не входить все же в какой-то мере соблюдалось. Иногда [...] слышалось и такое: — Брат Алексей, я не свободен с тобой говорить. [...] Большей частью приходили к нему братья по вызову. Возражать или противоречить ему тоже было не так-то легко. Ничего не поделаешь: [...] назвался верховным правителем или вождем основанной тобой общины, — твори, как полагается, суд и расправу[3].

В качестве санкции за непослушание применялось классическое средство: запрет общине входить в контакт с провинившимся ее членом. Срок такого наказания обычно составлял семь дней. Однажды Добролюбов подверг члена своей общины бойкоту на целый месяц. Тогда 'братки' взбунтовались, запрет такого рода казался им несправедливым и неисполнимым. Добролюбов признал тогда, что был не прав. Другой, по выражению Яркова, «конфуз» случился с Добролюбовым, когда к нему приезжал Леонид Семенов, его последователь и к тому же близкий друг его покойной сестры Марии. Соперничество между ними приобрело явный характер и стало обсуждаться в общине; интересно, что главным предметом обсуждения были сравнительные достоинства стихов Семенова и Добролюбова. Семенову пришлось уехать, а Добролюбов ввел новый запрет: «Не сообщайтесь с образованными. Не принимайте их у себя»[4].

---

[1] Ярков. *Моя жизнь. Воспоминания*, 214.

[2] Н. Бердяев. Духовное христианство и сектантство в России — *Собрание сочинений*, Париж: YMCA-Press, 1989, *3*, 446.

[3] Ярков. *Моя жизнь. Воспоминания*, 217, 220.

[4] Там же, 225.

Он продолжал странствовать, внезапно исчезая из своего братства, появляясь во все новых деревнях и общинах, проповедуя в них и уезжая не прощаясь. В 1915 году Добролюбов окончательно покинул самарские степи и уехал в Сибирь. По словам Яркова, «многие в братстве вздохнули свободнее. Диктатура кончилась. Нашло свой конец то, что может быть условно обозначено, как культ личности брата Александра»[1].

Все же добролюбовская проповедь имела беспрецедентный успех среди 'народа'. Ярков вспоминал встречи с добролюбовцами в 1917 году:

> Сколько я ни перевидал к тому времени сектантов, но выходило так, что интереснее, свободомысленнее [...] чем эти так называемые «добролюбовцы», я не встречал. Добролюбовцы как бы вобрали в себя все лучшее в сектантстве, весь его аромат [...] Сколько рассказов, сколько легенд (и таких захватывающе красивых) слышал я тогда об их учителе — «брате Александре». И слушая их, трудно было не поддаться тому общему впечатлению, что «брат Александр» и в самом деле — замечательный, редкостный человек. [...] Главная заслуга Добролюбова, на мой взгляд, состоит в том, что он увлек за собою многих людей из народа, из самых его низов. Увлек — и преобразовал их[2].

Добролюбовцы живо реагировали на революцию. Весной 1917 года они, по словам Яркова, жили «одним порывом — [...] организовать общину, коммуну, братство»[3]. На выборах в Учредительное собрание Ярков вместе со своей женой, хлыстовкой, голосовали за список большевиков: те обещали прекратить войну. В 1918 году 'братки' организовали две коммуны под Самарой, в селах Алексеевка и Гальковка. Ярков, искренне симпатизировавший этим опытам, вспоминал:

> Были обобществлены семена, рабочий скот, коровы, сельскохозяйственный инвентарь, сбруя, — все, до дуг и хомутов включительно. Мало того — и в этом была существенная ошибка коммунаров, — обобществлению подверглись и сундуки с одеждой и нарядами деревенских модниц. [...] Сразу же в коммуне возникло некоторое подобие женского бунта, и преодолеть сопротивление несознательной в массе женской среды, особенно дочерей — девиц на выданье — браткам не удалось. Это оказалось свыше их сил[4].

Конец этой истории был обычным для коммунистических экспериментов.

> В 1919 году в селе Утевке [...] состоялось знаменательное совещание «добролюбовцев». В результате горячих споров на совещании взяла верх линия на совместное поселение на более умеренных началах хозяйствования, то есть на основе частной собственности, трудовой инициативы[5].

[1] Там же, 228.
[2] Там же, 370—371.
[3] Там же, 376.
[4] Там же, 294.
[5] Там же, 304

Поселок этот был все же назван 'Всемирное братство'. Добролюбов давно жил отдельно, но 'братки' получали от него послания:

> предостерегающие письма о том, что он не может приехать на «братский поселок» и не приедет до тех пор, пока на будут искоренены дух наживы, тяга к богатству, пока «братья» не изживут в своей среде неравенство и различия в степени материальной обеспеченности. Более того, я слышал, что брат Александр не постеснялся употребить в отношении богатевших «братков» [...] более резкие выражения, обвинив [...] в возрождении «духа кулачества» и в «кулацких» устремлениях[1].

Между тем, согласно рассказу Яркова, «численно небольшая, но значительная» часть 'братков' предалась плотским утехам. Среди 'сестер' завелся грех иного порядка. Они тоже «дали волю телесам», но в другой форме.

> Находясь всегда в столь тесной связи с так называемыми «мормонами»,— как называл их сам брат Александр, с «пляшущей церковью», — они стали заметно креститься если не прямо к кружку и плясанью, то к некоей промежуточной форме, к «трясению» [...] Казалось, вот-вот пустятся они в свойственный «мормонам» ритуальный пляс[2].

'Мормонами' в Поволжье звали хлыстов. Часть добролюбовцев, подобно жене самого Яркова, вышла из хлыстовской среды и не утратила связи с ней до конца 1920-х. Неудовлетворенные новой жизнью, они были готовы вернуться к знакомым с детства ритуалам. Любопытно еще, что Ярков, при всей его симпатии к хлыстам и хлыстовкам, верил, что их культ связан с сексуальными излишествами. Некоторые из самарских 'сестер', по его словам, с гордостью рассказывали о своих былых связях с самим 'братом Александром'[3].

В 1926 году Добролюбов пишет сочинение под названием *Манифесты людей телесного труда*. Текст его неизвестен. Судя по словам Яркова, этими *Манифестами* Добролюбов объяснял, что не только крестьянский труд благодетелен, труд пролетария тоже ведет к спасению. Сам он в это время работал печником. К более раннему времени относится недатированный отрывок из послания Добролюбова, сохраненный Ярковым. В нем брат Александр безоговорочно приветствует революцию. Его аргументы и риторика примерно те же, что и в революционных рассуждениях Блока:

> Революция это то, что идет, то, что будет, основа. [...] Все чаши революции это только предзнаменование [...] Кто заранее (от первых купин своего сознания на земле) не увидал твоего склоненного от дум лица над тысячами мыслей, учений и книг земли, кто не слышал твоей твердой, хотя часто одинокой поступи среди ежедневных подлинных дней, какие родили раз навсегда твою красоту [...] — тот не знает еще основ твоих и рождения твоего, революция[4].

[1] Там же, 311.
[2] Там же, 343.
[3] Там же, 209.
[4] Там же, 551.

Стареющий Добролюбов жил под Баку, клал печи. В 1938 году он ненадолго появляется в Москве, потом уезжает обратно в Азербайджан. 24 августа 1940 года датировано следующее письмо.

> Я не отвергаю тогдашних дорог своих [...] Все внутренние ценности я признаю и сейчас[...] Конечно, в старых дорогах я откинул то, что признал за слишком наружное и обрядное [...] Я признаю братство и сейчас, но не так строго наружно [...]
> Но одну вещь, бывшую тогда моей ценностью, я откинул окончательно: можно сказать, и не откинул, но стал видеть ее иначе.
> Я откинул всякое признание высшего существа свыше личности человека. [...] Свет, который я ощутил ясно внутренним взором своим, который я принимал за счет какого-то особого существа, — это был свет моей личности[1].

СЕМЕНОВ

Собрание стихотворений Леонида Семенова, вышедшее в революционном 1905 году, содержит мистические и эротические стихи. Нас интересуют те, что совмещают в себе то и другое.

Ее раздену осторожно,
ей поцелую лик шутя;
я — старый жрец, мне это можно,
она же — девочка, дитя.
[...]
И устрашусь ли жертвы малой?
Не долго стану целовать,
но сладко будет в крови алой
мне руки старые купать.

Такие стихи считались декадентскими. Мотив ритуального убийства не связан здесь с историческими либо религиозными реалиями; скорее он выражает самый дух революционной эпохи. Другое стихотворение из того же цикла «Бунты» кажется более содержательным; потомки часто принимают портрет текущего момента — за предсказание будущего:

Я человечество люблю.
Кого люблю, того гублю. [...]
я братьев ядом напою [...]
я подыму в них гордый крик,
я заражу их диким бредом,
и буду грозен и велик,
когда ни мне, ни им неведом,
в них исказится Бога лик...

По мере движения цикла темные желания ритуальной жертвы, и более понятные пророчества жертвы всеобщей, приобретают узнаваемые формы:

[1] Там же, 610.

Но сам с толпою мутно-пьяной
пойду ль к дымящимся кострам?
Нет, в час их жертвы, в час багряный
себя им в жертву не отдам.

Автор думает о старообрядческих кострах, воспринятых через сцены из Мережковского, и примеряет на себя роль изображенного там самосожженческого лидера, лицемерного совратителя. Повторяясь на многих страницах, «гимны огню» переходят в новый гимн, столь патетичный, что ирония в нем уже неощутима:

О пойте, пойте гимн страданью.
слагайте песнь его огню!
От испытанья к упованью,
от упованья к ликованью —
наш путь к сияющему дню!

В этом движении воспроизводится та же логика, что и в других текстах, эксплуатировавших тему самосожжения — в позднейших стихах Блока, Белого, Клюева, в философской прозе Иванова: акт коллективного суицида используется как метафора национального духа, и в результате моральное и религиозное осуждение уступает место эстетическому и политическому любованию. Цикл «Бунты» естественно завершался хлыстовским стихотворением *Пляски*.

Мы пляшем, пляшем, пляшем [...]
Пусть ходит ветер от рубах [...]
До иступленья, до паденья
Нам заповедал пляски Бог!

Блок, однокурсник Семенова по Петербургскому университету, писал в рецензии на это *Собрание стихотворений*:

> Стихи Леонида Семенова покоятся на фундаменте мифа. Я обозначаю этим именем не книжную сухость, а проникновение в ту область вновь переживаемого язычества, где царствуют Весна и Смерть[1].

Почти половину этой рецензии заняло цитирование *Бесов*, того монолога, в котором Ставрогину предлагают стать самозванцем, о чем нужно пустить в народ «легенду получше, чем у скопцов». В итоге Ставрогин, как известно, повесился; но Блок считает его самоубийство «маревом, мнимой смертью». Верить в смерть «настоящего Ивана-Царевича» — значит отказаться от народного мифа; а между тем именно «*здесь* скрывается узел, связующий нас с правдами религии, народа, истории». Это «*здесь*», выделенное загадочным курсивом, так и не разъясняется. Все же понятно, что Блок имеет в виду центральные сюжеты народной веры — самозванцев-царей и таких же христов, победу над смертью, скорый конец смутных времен.

В этой рецензии на стихи Семенова Блок занимается исключительно циклом *Царевич*. Герой этих стихов мертв, но его плоть нетленна, и настанет час, когда он проснется. У Семенова этот сказочный сю-

[1] Блок. *Собрание сочинений*, 5, 591.

жет не кажется специфичным. Но к символам Семенова Блок добавляет несколько собственных, и все меняется:

> Леонид Семенов в стихах говорит о том, что такое еще не пришедший мессия, царь с мертвым лицом, [...] сон о белом коне и ослепительном всаднике.
> Мессия, и грозный и светлый, бесконечно далек, как отдаленные громовые раскаты; ожидание его требует вечных бдений, белых одежд, цветов и гулких и слепых народных толп[1].

Всему этому, от слов Верховенского до слепых толп, придается большое, но темное значение. Мессия здесь не дальше, чем отдаленные раскаты грома — иначе говоря, в соседней деревне. Мотив «белого коня и ослепительного всадника» знаком стихам Семенова и Блока, но в русском фольклоре он редок[2]. Рядом с только что упомянутыми скопцами, а также белыми одеждами, гремящим Спасителем, «воскресающим и требующим воскресной жертвы царем» — кажется вероятным, что Блок имеет в виду центральную фигуру скопческого мифа:

> Над пророками пророк-сударь гремит
> Наш Батюшка покатывает [...]
> Под ним белый храбрый конь[3].

Конструкции Семенова кажутся неискренними и неустойчивыми. Действительно, очень скоро перешли они в свою противоположность, идею опрощения. Но сама она оказывалась далеко не простой. Разные измерения идеи сочетались или конкурировали друг с другом. Жизнь среди крестьянского народа, ручной труд на земле связывались с отказом от культурных форм самовыражения с одной стороны, от сексуальности с другой стороны. Искусство и сексуальность, взятые вместе, противополагались центральным идеям народа и природы. 'Порок' конструировался как испорченность интеллигенции, следствие роскоши и праздности, влияние литературы. В викторианской культуре так понимался онанизм[4], но ее народнический вариант саму сексуальность воспринимал как атрибут высших классов. Народ чист; цивилизация портит его своими искусственными институтами и еще более искусственной литературой. Семенов вспоминал сексуальные и текстуальные проявления своей юношеской девственности как равноценные: «Тогда я был еще сравнительно чист, не знал женщин, не печатался еще». За пробуждение «соблазна половой похоти» несут ответственность тексты чужие и собственные:

> До этого я был довольно строг к этим чувствам [...] Но теперь, окруженный и книжками, и людьми, свободно посвящавшими таким вопросам

[1] Там же, 589.

[2] В былинах куда более обычен «добрый конь», а в указателе В. Я. Проппа к *Русским народным сказкам А. Н. Афанасьева в 3 томах* (Москва: ГИХЛ, 1957, *3*, 539) есть кони многих цветов, кроме белого.

[3] Мельников. Соловецкие документы о скопцах, 60.

[4] Применительно к русской культуре, см.: Laura Engelstein. *The Keys to Happiness. Sex and the Search for Modernity in Fin-de-Siecle Russia*. Ithaca: Cornell University Press, 1992.

> много внимания, и я сам стал искать в себе развития этих чувств [...] Конечно, эта похоть и то, что я делал, и есть содержание почти всей мировой литературы, всех бечисленных ее романов, стихов и драм [...] Перед Богом все-таки нет и не может быть этому прощения[1].

Подобно Льву Толстому, Семенов считал наибольшим грехом не осуществление желания само по себе, а то, что культурное творчество придавало желанию публичный характер. Печатая известные нам стихи, он устраивал из блудной страсти порочную игру, и второе наименее простительно:

> Как могло случиться, что, мучая так себя и девушку, я стал впутывать в свое мучение еще и других, [...] превращая все это в игру, т. е. любуясь этим и воспевая блудную страсть свою в стихах, показывать ее другим людям и даже печатать их [...] Этого я уже не могу себе простить[2].

Эту ключевую мысль, соединяющую сексуальность с культурой и, таким образом, придающую греховный характер культуре как таковой, Семенов готов формулировать в самой радикальной форме: «Не было бы еще греха с моей стороны, если бы я не знал, что то, что я делаю — грех». Иными словами, те, кто грешат, не зная об этом, — не грешники вовсе; грешить могут только люди, себя сознающие. Само понятие греха конструируется внутри культурной сферы, едва ли не совпадая по объему с последней. Так рассуждал в 1910 близкий тогда Семенову Николай Клюев:

> Творчество художников-декадентов, без сомнения, принесло миру более вреда, чем пользы. [...] Если такие мысли и действовали на людей, то всегда губительно, разжигая, например, и без того похотливую интеллигентскую молодежь причудливыми и соблазнительными формами страсти[3].

Интеллигенция «и без того похотливая». Очищение в воздержании и молчании. Уход из культуры, нисхождение по классовой лестнице, народная революция символизируются как отказ от речи и от секса.

> Современные словесники-символисты, пройдя все фазы слова, дошли до рубежа, за которым царство молчания, [...] поэтому они неизбежно должны замолчать [...] Как пример: недавно замолчавший Александр Добролюбов и год с небольшим назад умолкнувший Леонид Семенов. [...] Перейти за предел человеческой речи — подвиг великий. [...] Остается одно: воздыхание неизреченное... молитва всемирная... сожаление бесконечное[4].

Занимаясь революционной агитацией, Семенов сблизился с Марией Добролюбовой, фигурой тоже легендарной. Среди социалистов-революционеров женщины пользовались большим авторитетом,

---

[1] Первая часть *Записок* Семенова была опубликована в: З. Г. Минц. Л. Семенов-Тян-Шанский и его «Записки» — *Труды по русской и славянской филологии, 28 = Ученые записки Тартуского государственного университета*, 1977. Публикация должна была быть продолжена второй частью; этого по неизвестным мне причинам не произошло.

[2] Минц. Л. Семенов-Тян-Шанский и его «Записки», 102, 113, 117.

[3] К. Азадовский. Письма Н. А. Клюева к Блоку — *Литературное наследство, 92*, кн. 4, 500—501.

[4] Там же.

чем в других движениях; но на Марию распространялась харизма ее брата Александра, и после ее загадочной смерти рассказывали: «Главари революции слушали ее беспрекословно, будь она иначе и не погибни, — ход русской революции мог бы быть иной»[1]. Вблизи этой красивой и сильной женщины Семенов, автор неистовых стихов, чувствовал себя так:

> Когда она сама предложила мне побыть с ней, разрешала это мне, я растерялся. [...] Не знал, что будет, и окажусь ли достойным. [...] Вдруг заметил в себе, что самая гадкая и низкая мысль ползет мне в голову [...] И знал, что она гадка, и ужаснулся тому, что она еще возможна во мне, но и не мог ее отогнать от себя. [...] Все более и более далеким и отходящим от нее чувствовал себя из-за своей нечистоты[2].

Любовь была взаимной, но не нашла своих земных, природных форм, которыми не смогла снабдить эту пару культура. Любовь была принесена в жертву революции; она же, революция в ее земных формах, взяла и обе жизни.

После смерти Добролюбовой, Семенов отходит от революционной борьбы, которая тоже стала казаться ему явлением ненавистной культуры. Путь его ведет в секты. О сектах он писал стихи как декадент; за что-то подобное агитировал как революционер; теперь среди сектантов он ищет спасения от горя и мыслей.

> Намерение у меня было сначала поселиться в одной из сектантских общин, отчасти близких Толстому, и здесь начать жить [...] среди простого народа и среди сектантов, которых чувствовал уже себе близкими по духу понаслышке и по тому собственному духовному опыту, который уже получил.

По дороге он заехал к Толстому, который его понял и благословил. Путь лежал в приволжские губернии, но там властвовал Добролюбов; по этой или другой причине, Семенов остановился под Рязанью.

> я, усталый [...] пришел в деревню, в которой решил остановиться у одного крестьянина-сектанта, давно мне известного. Ему и другим собравшимся крестьянам объяснил, что пришел у них учиться жить [...] просил [...] забыв и простив мое прошлое, принять меня в свою среду. Брат, которого я выбрал, охотно принял меня в свой дом[3].

На этом опубликованные *Записки* заканчиваются. Известно, однако, что этим 'братом' был рязанский хлыст Григорий Еремин, и на его дочери Семенов собирался жениться[4]. Семенов продолжал писать, но не стихи, а газетные очерки и еще воспоминания. Он сохранял контакт с литературными кругами и рано оценил Клюева, связав его со столичными журналами. Вместе с Ереминым он принимал Клюева, который потом писал Есенину: «Я бывал в вашей губернии,

---

[1] Блок. *Собрание сочинений*, 7, 115.

[2] Минц. Семенов-Тян-Шанский и его «Записки», 128.

[3] Там же, 146.

[4] К. Азадовский. Письма Н. А. Клюева к Блоку — *Литературное наследство*, *92*, кн. 4, 513.

жил у хлыстов [...] очень хорошие и интересные люди»[1]. В июле 1910, за три месяца до ухода Толстого из Ясной Поляны, Семенов звал Толстого переселиться к нему в Рязанскую губернию, «чтоб начать трудовую крестьянскую жизнь»[2].

В предреволюционные годы Семенов завел свой дом и вернулся к православной церкви[3]. В 1917 его застрелила, как чужака, местная банда. С ним была дочь Еремина.

БАЛЬМОНТ

Текстуальные стилизации Бальмонта дают поучительный контраст к жизненным реконструкциям Добролюбова и Семенова. Книга *Зеленый вертоград. Слова поцелуйные*, вся составленная из хлыстовских стилизаций, вышла в 1909. Этому предшествовали подобные же систематические, каждый объемом с книгу поэтические опыты, направленные на имитацию славянского (*Жар-птица. Свирель славянина*, 1907) и прочего (*Зовы древности*, 1908) фольклора. После *Вертограда* последовало несколько книг, посвященных переложениям еще более экзотических культов, азиатских и американских. Но еще до его выхода отдельной книгой, два десятка стихотворений из нее были опубликованы в 1907 в *Весах* в цикле под названием «Раденья Белых голубей»[4]. Своим вкладом в литературное сектоведение Бальмонт опередил более известные опыты, как *Песня судьбы* Блока, *Серебряный голубь* Белого и *Братские песни* Клюева.

ЗЕЛЕНЫЙ ВЕРТОГРАД

Бальмонт понимает сектантскую поэзию как поэзию эротическую. Эпиграф книги, однако, показывает, что автор хорошо понимает сложность проблемы.

> Он по садику гулял, в свои гусли играл.
> Я люблю! Я люблю!
> Звонко в гусли играл, царски песни распевал.
> Я люблю! Я люблю!
> Журчанье Белых Голубей[5].

'Белые голуби', как известно со времен одноименной статьи Мельникова (Печерского), — это скопцы[6]. Начиная с эпиграфа, Бальмонт

---

[1] Там же.

[2] Н. Н. Гусев. *Летопись жизни и творчества Л. Н. Толстого*. 1891—1910. Москва: ГИХЛ, 1960, 792.

[3] В. С. Баевский. Судьба Леонида Семенова — *Тезисы докладов научной конференции «А. Блок и русский постсимволизм»*. Тарту, 1991, 63—65.

[4] К. Бальмонт. Раденья Белых голубей — *Весы*, *9*, 1907, 7—23.

[5] *Зеленый вертоград* [1909] цит. по изданию: К. Бальмонт. *Собрание сочинений в 2 томах*. Можайск: Терра, 1994, 297 (цитируется далее указанием страницы в круглых скобках).

[6] П. И. Мельников. Белые голуби — *Русский вестник*, 1869, *3*, 310—416, 5, 244—294.

говорит: эротику в этих текстах не надо понимать буквально. Она принадлежит скорее к метафорическому, чем к предметному ряду. В устах скопца «Я люблю!» означает нечто иное, чем обычно; и уже это близко поэту. После этого эпиграфа автор *Зеленого вертограда* не указывает на принадлежность своих героев к той или иной из сект с такой определенностью.

Как подчеркивает Владимир Марков, исследовавший *Зеленый вертоград* в содержательной статье[1], работа Бальмонта основана на тщательном изучении письменных коллекций сектантского фольклора. Втай-река, Сладим-река и Шат-река; семиствольная цевница; камень-маргарит — все это заимствовано прямо из хлыстовских распевцев. Исторически достоверны формула «Бог Живой» (357); понимание природы как Божьей книги, а тела — как Божьего храма (312, 322); уподобление членов секты пшеничным зернам (326); противопоставление Марфы и Марии, как плоти — духу (412—413)[2]. Но Бальмонт вкладывает в изображаемых им сектантов философию, которая кажется слишком здоровой и простой.

Раз не любишь Красоты,
Как крылатым будешь ты?
Тело — брат, душа — сестра,
В обрученье их игра. (335)

Так вряд ли могли чувствовать исторические хлысты, а тем более скопцы. Гармония души и тела была менее всего свойственна сектантам. Но Бальмонт представляет их как милых, чувственных и недалеких братьев и сестер, настоящих детей природы и недорослей культуры: «Мы пожалуй и простые, Если истина проста» (335). «Втай-Река не с мудрецами, хочет с сердцем говорить» (300). Его герои не столько иррациональны, сколько сентиментальны. Они говорят сплошь уменьшительными, как дети; но если они дети, то уже испорченные:

Я по рощице ходила [...]
Вдруг увидела кусточек,
Под кусточком мой дружочек [...]
Так уж стыдно, небывало
Тот цветочек расцветал,
Не могу теперь дружочка
Отпустить из-под кусточка. (343)

Они с легкостью продолевают стыд и совсем не чувствуют вины. Если иногда они грозят друг другу, угрозы эти не страшны:

[1] Vladimir Markov. Bal'mont and Russian Apocalyptic Sects — *For SK. In Celebration of the Life and Career of Simon Karlinsky*. Ed. by M. S. Flier and R. H. Hughes. Berkeley Slavic Specialties, 1994, 191—197; короткий обзор этой книги Бальмонта см. в: George Ivask. Russian Modernist Poets and the Mystical Sectarians — *Russian Modernism. Culture and the Avant-Garde*, 1900—1930. Ithaca: Cornell University Press, 1976, 90—91.

[2] Источниками Бальмонта были, вероятно, собрания Мельникова и Барсова: П. И. Мельников. Свод сведений о скопческой ереси из следственных дел. Материалы для истории хлыстовской и скопческой ересей, Отдел второй — *Чтения в Императорском обществе истории и древностей Российских*, 1872, *2*, отд. 5, 35—205; Н. И. Барсов. *Духовные стихи (роспевцы) секты людей Божиих*. Санкт-Петербург, б/д.

Не ходите вы, братья, на Шат-Реку.
Глубока ты река шатоватая,
Плутовата она, вороватая. (300)

Эти поистине утопические люди подчиняются собственным законам-заповедям. Бальмонт придумывает их, беря за основу подлинные исторические документы, но вполне изменяя их общий смысл. Вот как это происходит.

Нет другого учения. Не ищите его.
А на чем вы поставлены, стойте.
То, что вам заповедано, не утратьте того,
И закинувши невод свой, пойте.

Не женись, неженимые. Разженитесь с женой,
Вы, женимые, — будьте с сестрою. [...]

Раз вы хмеля касаетесь, да лучист будет хмель,
Раз в словах, не склонись к суесловью. [...]

Друг ко другу ходите вы, и водите хлеб-соль,
И любитесь любовью желанной.
И храните всю заповедь, и храните, доколь
Не приду к вам, Огнем осиянный. (359)

Как мы помним, первая из заповедей Данилы Филипповича гласила: «Я тот бог, который [...] сошел на землю спасти род человеческий, другого бога не ищите»[1]. Бальмонт тщательно повторяет ее, как и большинство из заповедей Данилы Филипповича, обращая особое внимание на «женатые разженитесь». Многие формулы почти дословно повторены и искусно вставлены в поэтический размер. Лишь однажды Бальмонт исказил дух и букву хлыстовского учения. Данила Филиппович заповедал не прикасаться к спиртному, и исторические хлысты, *действительно, не пили*; *Бальмонт вставляет вместо этого* риторическую конструкцию «да лучист будет хмель».

Называя свою общину 'кораблем', Данила Филиппович учил: «Храните Заповеди божии и будьте ловцами вселенной»[2]. Бальмонт реагировал на эту необычайно поэтическую формулу в первом же стихотворении своего сборника:

Кто ты? — Кормщик корабля.
А корабль твой? — Вся земля. (299)

В отличие от многих от Пушкина до Горького, Бальмонт совсем не чувствует ужаса, который исходит из скопческого и хлыстовского быта. Наоборот, мир русских сект для него успокоен и замирен. Тему страшной пушкинской *Сказки о золотом петушке* Бальмонт трактует прямо противоположным способом.

Птица райская поет, и трубит огонь-труба,
Говорит, что мир широк и окончена борьба,
Что любиться и любить — то вершинная судьба. (304)

[1] Цит.по: Андерсон. *Старообрядчество и сектантство*, 290.

[2] Н. В. Реутский. *Люди божьи и скопцы*. Москва: типография Грачева, 1872, 79.

Тем же спокойным тоном литературной стилизации автор пытается воспроизвести речь пророка, в которого вселился Христос:

Аз есмь Бог, в веках предсказанный, [...]
Аз есмь Бог и откровение [...]
Аз есмь Бог вочеловеченный. (358)

Несколько раз автор пытается, сохраняя общее благостное настроение, пересказать любимую скопцами историю падения Адама и Евы. В стихотворении *Брат и сестра* герои ведут мирный разговор:

— Я твой брат, твой белый брат,
Ангел, что ли, говорят,
Все хочу я побороть
На Земле земную плоть. (310)

Герою вряд ли это удается; во всяком случае, другие стихи на тему райской птицы дышат эротическим напряжением.

Мы ходили, мы гуляли в изумрудном во саду,
Во саду твоем зеленом мы томилися в бреду.
[...]
И потом мы пожелали, чтобы ум совсем исчез,
Мы манили и сманили птицу райскую с небес.

И потом мы перестали говорить: «А что потом?»
Гусли звонко в нас рыдали, поцелуйный был наш дом. (315)

Так читатель входит в атмосферу радения. 'Вертоград' из названия этой книги означает, по-видимому, 'город кружений'. «И будет дух — в кружении, как голубь круговой» (357). «И на Божьем кругу Все могу, все могу» (367). Бальмонт всячески пытается изобразить загадочное действие:

Ты оставь чужих людей,
ты меж братьев порадей,
Богом-духом завладей. (357)

Чтоб в круженьи белом, белом,
Чтоб в хотеньи смелом, смелом,
Ты сошел к нам Саваоф,
Саваоф, Саваоф! (372)

Мы как птицы носимся,
Друг ко другу просимся,
Друг ко другу льнем [...]
В вихре все ломается,
Вьется, обнимается,
Буйность без конца.
Посолонь кружение [...] (374)

Доверяя относительно редким историческим сведениям, Бальмонт считает, что хлысты кружились вокруг чана с водой. Впоследствии эту красивую версию будут воспроизводить в своих литературных 'радениях' Пришвин и Горький.

Слитно-дружное вращенье [...]
Жернов крутится упорный, [...]
Ног босых все глуше топот, [...]
Близ рубахи — сарафан,
И напевной тишиною
Зачарован водный чан. (377)

СЛОВА ПОЦЕЛУЙНЫЕ

Бальмонт совершает интересную подстановку: упоминая именно белых голубей, то есть скопцов (в варианте *Весов* это сделано даже в названии всего цикла), Бальмонт игнорирует их крайний аскетизм и смешивает их с хлыстами. Фактически он распространяет на обе секты те миссионерские обвинения в свальном грехе, которые адресовались хлыстам, но никак не относились к скопцам. Ключ к разгадке бытия — осуществленное желание, и содержание радения Бальмонт видит в магическом преодолении препятствий на пути удовлетворения.

Мы в двух горницах раздельных, мы за тонкою стеной,
В час радений корабельных будем в горнице одной. [...]
И теперь в великом чуде мы в раденьи корабля,
Светят очи, дышат груди, в Небе царствует Земля. (329—330)

По Бальмонту, хлысты и скопцы более всего озабочены любовью, которая звучит то в самом возвышенном из смыслов, то, напротив, приобретает вполне земной характер. Любовь происходит просто и конкретно, но наделяется мистическим значением. Бальмонт включает в эротическую игру даже древнюю православную оппозицию закона и благодати:

Мы не по закону,
Мы по благодати,
Озарив икону,
Ляжем на кровати. (321)

Следуя за Данилой Филипповичем и другими основателями раскола, Бальмонт особо разрабатывает тему осуждения брака. «Женатые разженитесь»,— учил основатель хлыстовства. «Брак хуже блуда»,— учили старообрядцы-беспоповцы. Бальмонт импровизирует:

Есть грех один и грех мучительный,
Хотя и много есть грехов. [...]
То грех души с душою скованной,
То принуждение для губ. (360)

В стилизациях Бальмонта не чувствуется собственно телесных явлений — страсти, болезни, смерти; поэтому, вероятно, его не интересовало скопчество как таковое. Блоку Бальмонт казался «*тепловатым*», потому что ключ к поэзии Бальмонта — «*сердце прежде всего*, как источник любви»[1]: сердце тепловато, тело горячо. Брюсов в связи с *Зеленым вертоградом* писал об особой чувствительности Бальмонта

[1] Блок. *Собрание сочинений*, 5, 529.

к хлыстовской поэзии, а заодно выражал собственный энтузиазм в отношении поэтизированного хлыстовства:

> При всей безыскусственности «распевцев», они все же создания души, в известном смысле, утонченной. [...] Все мировоззрение «людей божиих», их вера в экстаз, [...] их изысканная мистическая чувственность, при аскетическом конечном идеале, — во многом соприкасается с признаниями, рассеянными [...] в книгах Бальмонта[1].

В новой литературе оценки *Зеленого вертограда* противоречивы. Владимир Марков характеризует книгу как один из лучших поэтических сборников Бальмонта[2]. В противоположность этому Константин Азадовский считает эти фольклорные опыты интересными, но неудачными[3]. Как бы ни оценивать их поэтические достоинства, эти стихи представляют собой выразительный памятник увлечениям эпохи. Искусный и рациональный мастер, Бальмонт не претендовал на то, что его имитации являются более реальными, чем реальность, более историчными, чем история. Псевдо-этнографизм здесь вполне сознательный поэтический прием. В конце своего сборника Бальмонт извинялся, впрочем и здесь опираясь на известный скопческий стих:

> Прости, Солнце, прости, Месяц, Звезды ясные, простите,
> Если что не так я молвил про волшебность Корабля.
> Если что не досмотрел я, вы меня уж просветите,
> Ты прости мои роспевцы, Мать моя, Сыра Земля. (438)

КЛЮЕВ

Пути Клюева и Добролюбова противоположны. Один ушел из высокой культуры символистов в сектанты; другой, наоборот, пришел из сектантов в профессиональные поэты. Один, опрощаясь, отказался от рифм и ритма, чтобы сблизить свой слог с 'природой' сектантских распевцев; другой, напротив, преобразовал знакомый ему хлыстовский фольклор в профессиональные стихи. Один обращал к интеллигенции письма, наполненные горечью, агрессией и желанием разрыва. Другой надеялся на диалог.

ГОЛОС ИЗ НАРОДА

В книге *Сосен перезвон* [1911] Клюев ищет встречи с высокой культурой. Стихотворение *Голос из народа* построено на конфронтации «их» — людей профессиональной культуры — и «нас», людей народа. Профессиональная культура — уходящая, вечерняя, обращенная в прошлое; народная — утренняя и даже «предутренняя». Но в отличие от Толстого и Добролюбова, Клюев надеется на сближение и даже слияние:

---

[1] В. Я. Брюсов. Зеленый вертоград и хоровод времен — в его: *Сочинения*. Москва: Художественная литература, *1987*, *т.2*, 296.

[2] Vladimir Markov. Bal'mont and Russian Apocalyptic Sects, 197.

[3] К. Азадовский. Бальмонт — *Русские писатели*. Биографический словарь. Москва, 1992, *1*, 151.

За слиянье нет поруки,
Перевал скалист и крут,
Но бесплодно ваши стуки
В лабиринте не замрут.

Мы как рек подземных струи
К вам незримо притечем,
И в безбрежном поцелуе
Души братские сольем[1].

В том году он побывал в гостях у известного нам хлыста Г. В. Еремина под Рязанью. Тот потом писал Клюеву: «Приветствую тебя Духом любви [...] Мы всегда помним тебя ты всегда блис сердца нашего»[2]. У Еремина жил и ушедший из города, университета, символизма Семенов. Для обоих, вероятно, общение в рязанской деревне, в доме у хлыста было знаком подлинной встречи идущих друг к другу потоков. Но, конечно, Клюев не раз отдаст дань сомнениям: «Верить ли песням твоим?» — писал он в стихотворении, посвященном Блоку. В другом стихотворении из той же книги он берет эпиграф из Бальмонта: «Я обещаю вам сады», — и с горечью рассказывает: «Вы обещали нам сады В краю улыбчиво-далеком [...] На зов пошли: Чума, Увечье, Убийство, Голод и Разврат». Но самое главное начнется потом: «За пришлецами напоследок Идем таинственные Мы». В ранних своих стихах Клюев все время говорит «мы», а не привычное для поэта «я», и играет народными тайнами, как козырными картами. «Таинственные Мы» идентичны с природой, которая идет навстречу культуре или на смену ей: «Мы — валуны, седые кудри, Лесных ключей и сосен звон» (1/241). И много позже, в своем *Золотом письме братьям-коммунистам*, Клюев пишет прозрачной прозой: «Тайная культура народа, о которой на высоте своей культуры и не подозревает наше так называемое образованное общество, не перестает излучаться и до сего часа» (2/367).

Образованное общество воспринимало такого рода обвинения с характерной амбивалентностью. «Он взвихрил в зале хлыстовские вихри [...] Он вызывал и восхищение, и почти физическую тошноту. Хотелось, защищаясь, распахнуть форточку и сказать для трезости таблицу умножения», — писала Ольга Форш о выступлении Клюева на собрании Петербургского Религиозно-философского общества[3]. Но ни окно в Европу, ни даже, как мы еще увидим, таблица Менделеева не защищали от мистической архаики, столь интересовавшей русских новаторов. Клюев, по крайней мере до определенного времени, казался подлинным пророком, если не больше. Бывший священник Иона Брихничев писал в журнальной рецензии: «Клюев носит в себе подлинного голгофского Христа»[4]. Блок восклицал не менее кощун-

[1] Н. Клюев. *Сочинения*. Под ред. Г. П. Струве и Б. А. Филиппова. A.Neimanis, 1969, *1*, 223 (далее цитируется в тексте указанием тома и страницы).

[2] К. Азадовский. Письма Н. А. Клюева к Блоку. Вступительная статья — *Александр Блок. Новые материалы и исследования = Литературное наследство*. 1987, *92*, кн.4, 513.

[3] О. Форш. Сумасшедший корабль — в ее книге: *Летошний снег*. Москва: Правда, 1990, 180.

[4] И. Брихничев — *Новое вино*, 1912, *1*, 14.

ственно: «Сестра моя, Христос среди нас. Это — Николай Клюев»[1]. Беседы Блока с Клюевым осенью 1911 года мать Блока называла «Крещением»[2], — по-видимому, вторым крещением Блока. Потом между ними произошел конфликт. Тот особенный способ, каким Клюев сочетал свои мистические и эротические переживания и который запечатлен в его стихах, для Блока был неприемлем не только физически. В рецензии 1919 года Блок ассоциировал Клюева с «тяжелым русским духом», с которым «нельзя лететь»[3].

Клюев сознательно и сосредоточенно взялся за осуществление народнического, и вообще центрального для русской литературы, идеала поэта: не литератора-профессионала, который в одиночку придумывает свои тексты, а народного пророка. Его устами говорит крестьянская стихия; он является не автором, а скорее собирателем текстов. Поэтические циклы Клюева называются подчеркнуто безлично, как творения природы-народа, а не поэта: *Сосен перезвон, Братские песни, Лесные были, Мирские думы, Красный рык*. В предисловии ко второй книжке своих стихов [1912] поэт писал:

> «Братские песни» — не есть мои новые произведения. В большинстве *своем они* [...] не были записаны мною, передавались устно или письменно помимо меня, так как я, до сих пор, редко записывал свои песни. (1/249)

Действительно, некоторые из этих стихов представляют собой переработанные хлыстовские гимны, как, например, «Он придет! Он придет! И содрогнутся горы» (1/268). Это замечательный пример поэтической стилизации народного стиха, в котором отдельные мотивы и даже точные цитаты из хлыстовского распевца заключены в жесткую метрическую форму. Брихничев после ссоры с Клюевым утверждал, что слышал это самое стихотворение у хлыстов 'Нового Израиля', и даже обвинял Клюева в плагиате[4]. По оценке стиховеда, Клюев «насыщал стихи диалектизмами, но в стиховых экспериментах был сдержан и осторожен»[5]. Сам Клюев, однако, куда более охотно подчеркивал первое свое качество. В 1924 году он говорил по-прежнему: «Чувствую, что я, как баржа пшеницей, нагружен народным словесным бисером»[6]. Как истый народник, он полон уважения к физическому труду и обратных чувств к труду интеллектуальному:

> Свить сенный ввоз мудрее, чем создать
> «Войну и мир», иль Шиллера балладу. (1/422)

---

[1] С. Городецкий. Воспоминания об Александре Блоке — в кн.: *Александр Блок в воспоминаниях современников*. Москва, 1980, *1*, 338; ср. письмо Блока к А. А. Городецкой — *Литературное наследство, 92*, кн.2, 57.

[2] *Литературное наследство, 92*, кн.4, 441.

[3] Блок. *Собрание сочинений, 6*, 342.

[4] См.: К. Азадовский. *Николай Клюев. Путь поэта*. Ленинград: Советский писатель, 1990, 126.

[5] М. Л. Гаспаров. *Русские стихи*. Москва: Высшая школа, 1993, 262.

[6] Опубликовано в: К. Азадовский. О «народном» поэте и «святой Руси» («Гагарья судьбина» Николая Клюева) — *Новое литературное обозрение, 5*, 1993, 89.

При всем этом его изощренные стихи переполнены литературными аллюзиями, ритмическими и предметными. Даже свою тоску по староверческому прошлому он воспринимает через литературу:

По керженской игуменье Манефе,
По рассказам Мельникова-Печерского
Всплакнулось душеньке. (1/426)

Но чувствуя себя голосом народа, трудно остановиться в серии восходящих идентификаций. В *Братских песнях* поэт явственно отождествляет себя с Иоанном, автором Апокалипсиса. В серии позднейших стихов [1917—1919] он видит себя новым Христом:

Я родился в вертепе,
В овчем, теплом хлеву [...]
По отцу-древоделу
Я грущу посейчас. (1/450)

Он ходит по бедным селеньям в точности как герой тютчевского стиха:

Обойти все горницы России

С Соловков на дремлющий Памир,
И познать, что оспенный трактир
Для Христов усладнее Софии. (1/452)

В соответствии с хлыстовской традицией, он готов писать имя Бога во множественном числе и расселять этих богов, конечно, в родных границах. Слово 'хлыст', однако, почти не употребляется в его поэзии, что неудивительно: само его использование свидетельствует о внешней точке зрения на предмет. Зато Клюев любил перечислять более экзотические имена русских сект. *Скрытный стих* 1914 года содержит эпиграф «Из песен олонецких скрытников», а далее следует каталог известных и неизвестных сектонимов:

На Олон-реку, на Секир-гору
Сходилася нищая братия.
Как верижники с Палеострова,
Возгорельщики с Красной Ягремы,
Солодяжники с речки Андомы,
Крестоперстники с Нижней Кудамы,
Толоконники с Ершеедами,
Бегуны-люди с Водохлебами,
Всяка сборища-Богомольщина. (1/334)

Р. В. Иванов-Разумник, один из литературных вождей 'Скифов', в качестве рецензента *Мирских дум* так приветствовал Клюева: «Впервые приходит в литературу поэт от такой глуби народной, от олонецких 'скрытников', от 'кораблей' хлыстовских, от сказителей былинных». Эта идея была так близка критику, что в позднейшей книге *Писательские судьбы* Иванов-Разумник изобразил Клюева «Давидом хлыстовского корабля» и даже хозяином «конспиративной квартиры» в Баку, которая служила «явочным местом для посетителей из

секты 'бегунов', державших постоянную связь между хлыстами [...] северных лесов и разными мистическими сектами жаркой Индии»[1]. В качестве источника своей информации, Иванов-Разумник ссылался на рассказы самого Клюева.

Согласно исследованиям Константина Азадовского, экзотические рассказы Клюева не находят документального подтверждения[2]. Историк выявляет несоответствие между ролью поэта-сектанта, которую Клюев принял и охотно играл, и реальными биографическими данными. Вопреки тому, что он сам о себе говорил и писал, Клюев не был ни крестьянином, ни пророком хлыстовского корабля, ни послом бегунов, ни приятелем Распутина. Это, разумеется, не значит, что Клюев не был знаком с русским хлыстовством или что его религиозные идеи не были ему близки: и стихами, и прозой он высказывал соответствующие идеи с искренностью и продуктивностью, в которых вряд ли кто сомневается; да и новые факты его жизни все же подтверждают, что общение Клюева с сектантами было реальней, чем редкие контакты таких увлекавшихся ими людей из интеллигенции, как Блок или Мережковский. Материалы Азадовского имеют более широкий смысл: они показывают, сколь выгодным было представляться хлыстом в том обществе, войти в которое стремился крестьянский поэт. Не менее полезной оказалась эта роль и для позднейшей литературной репутации. Азадовский прослеживает, как фантазии Клюева перешли в сочинения советских и эмигрантских литературоведов, писавшиеся в течение последующих шестидесяти лет.

Если до своей ссоры с Клюевым Иона Брихничев называл его «подлинным [...] Христом»[3], то после ссоры он называл Клюева «новым Хлестаковым»[4]. История любого Хлестакова интересна не тем, что она рассказывает о его жизни, а тем, что рассказывает о его окружении. Даже если считать, что Клюев лгал о своей жизни в такой же степени (что все же кажется преувеличением), ложь его говорит о ценностях его времени и среды больше, чем если бы он был искренен. Та стратегия литературного поведения, которую избрал Клюев, во многом дублировала стратегию политического поведения, которую избрал Распутин; и обе оказались эффективными. Хлыстовство, пусть стилизованное, попадало в центр устремлений эпохи. Клюев играл хлыста именно потому, что видел: символистская интеллигенция, имитировавшая хлыстовские радения и рассуждавшая о «народничестве духа», была готова видеть в талантливом поэте-хлысте нового лидера. Тем многим, кто согласился бы с его рассуждениями, от Льва Толстого до Вячеслава Иванова, далеко не всегда была свойственна способность Клюева говорить о 'народе' как о чувственной подлинности, а не только лишь гипотетической реальности:

---

[1] Цит. по: Азадовский. О «народном» поэте и «святой Руси», 98.

[2] Азадовский. Письма Н. А. Клюева к Блоку, *92*, кн.4; Азадовский. *Николай Клюев. Путь поэта*. О Клюеве как о «псевдо-хлысте» писал и Иваск (Ivask. Russian Modernist Poets and the Mystical Sectarians, 95).

[3] И. Брихничев — *Новое вино*, 1912, *1*, 14.

[4] Азадовский. *Николай Клюев. Путь поэта*, 126.

> Познал я, что невидимый народный Иерусалим — не сказка, а близкая и самая родимая подлинность, познал я, что кроме видимого устройства жизни русского народа как государства или вообще человеческого общества существует тайная, скрытая от гордых взоров иерархия, Святая Русь, что везде [...] есть души, связанные между собой клятвой спасения мира, клятвой участия в плане Бога[1].

Все это вновь звучит как переложение стихов Тютчева «Эти бедные селенья», ничего не видящие «гордые взоры» буквально взяты оттуда. Но тексты Клюева, поэтические и прозаические в равной мере, отличаются сознательным экстремизмом формулировок и точным знанием читательского запроса. О том, что в России или Германии кроме *общества (Gesellschaft) существует община (Gemeinschaft)*, *писали* многие романтики, включая знаменитых социологов. Клюев говорит больше: в России кроме государства существует другая *иерархия* — таинственная и, разумеется, подлинная; кроме общества публичного существует общество невидимое, но при этом организованное.

ВЕНЕЦ

Был Клюев хлыстом или не был, скопцом он не был наверняка. Но скопчество привлекало его интерес более других ответов на загадки бытия.

> О скопчество — венец, золотоглавый град,
> Где ангелы пятой мнут плоти виноград, [...]
> И вечность сторожит диковинный товар:
> Могущество, Любовь и Зеркало веков,
> В чьи глуби смотрит Бог, как рыбарь на улов! (1/435)

Скопцы сами считали себя высшим иерархическим уровнем, элитой хлыстовства, «венцом» русского сектантства; хлысты же и другие секты отказывали им в таком признании. «Товаром» основатель скопчества Селиванов называл обращенных и прооперированных неофитов[2]. Это стихотворение — едва ли не самая выразительная апология скопчества во всей русской литературе, светской и религиозной. Клюев несомненно основывается здесь на знакомстве с источниками, прежде всего со *Страдами* Кондратия Селиванова и со скопческими песнями. Мы не знаем, основывался ли Клюев на собственном знакомстве с устной скопческой традицией или же сидел в библиотеке и изучал *Чтения в Императорском обществе истории и древностей Российских*. В любом случае стоит удивиться мастерству, с которым элементы архаического источника вплетаются в ткань современного стиха:

> О скопчество — арап на пламенном коне,
> Гадательный узор о незакатном дне,
> Когда безудный муж, как отблеск маргарит,
> Стокрылых сыновей и ангелов родит! (1/435)

Сравните с этим скопческий гимн Селиванову:

---

[1] Цит. по: Азадовский. О «народном» поэте и «святой Руси», 106.

[2] Это отмечено в комментариях Г. П. Струве и Б. А. Филиппова (1/553).

Уж и этот конь не прост, [...]
В очах его камень маргарит,
Из уст его огонь-пламень горит[1].

Своему последователю, поэту из крестьян, Клюев рекомендовал скопцов как одну из лучших школ жизни: «Община осуществима легко при условии безбрачия и отречения от собственности [...] Вере же в человека нужно поучиться [...] у духоборов или у христов-бельцов, а также у скопцов»[2]. Самое интересное здесь слово «легко»: действительно, при условии выполнения вышеуказанных условий, все остальное «легко».

В мемуарных заметках *Гагарья судьбина* Клюев рассказывает историю своей незавершенной инициации[3]. Юношей он жил в Соловецком монастыре, носил вериги и бил поклоны, когда пришел к нему старец с Афона и посоветовал «во Христа облечься, Христовым хлебом стать и самому Христом быть». Старец «сдал» его в общину «белых голубей-христов», то есть скопцов, где Клюев два года был «царем Давидом», то есть певцом и пророком. Потом его стали готовить к принятию «великой царской печати», то есть кастрации. Трое суток братья молились за него, а потом опустили в «купель», как они называли особого рода погреб; там нужно было пробыть шесть недель. Случайно узнав о том, какое именно посвящение его ждет, Клюев сбежал из «купели».

Константин Азадовский, опубликовавший этот текст с обширным его анализом[4], считает достоверность истории сомнительной. К его аргументам можно добавить, что скопцы не кастрировали насильно, и оскопленные практически никогда не жаловались на произведенную над ними операцию. Для Клюева же фантазия бегства от кастрации имела характер повторяющегося и, по-видимому, субъективно важного мотива. В своих записях точно такую же историю он рассказывал о первом своем любовнике, персе Али, который тоже «скрывался от царской печати»[5].

Оскопление, добровольная кастрация, было столь же важно для Клюева, как для других поэтов бывает важна добровольная смерть, суицид. Смерть и кастрация суть предельные состояния: тело расстается с душой, тело расстается с полом. Обоих состояний люди боятся, избегают физически, вытесняют психологически, стараются не думать о них и не помнить. Поэты, особенно поэты модерна, думали о них, помнили и писали. Избегая физической кастрации, Клюев интересовался людьми, которые принимали ее добровольно. Поэтому ключевым и повторяющимся элементом его идентичности становится рассказ о том, как он, или его любимый, избежали кастрации. Так

[1] Мельников. Соловецкие документы о скопцах, 60.

[2] Александр Ширяевец. Из переписки 1912—1917 гг. Публикация Ю. Б. Орлицкого, Б. С. Соколова, С. И. Субботина — *De Visu*, 1993, *3*, 22.

[3] Н. Клюев. Гагарья судьбина — *Новое литературное обозрение*, 1993, 5, 88—102.

[4] Азадовский. О «народном» поэте и «святой Руси», 104—121.

[5] Клюев. Гагарья судьбина. Публикация К. Азадовского, 114.

другие поэты писали о самоубийцах, которые воплощали не осуществленный пока самим поэтом соблазн. Оскопления русских сектантов давали метафору более редкую, но не менее значимую. Клюев обращается к ней в стратегических местах. «Любовь отдам скопцу ножу, Бессмертье ж излучу в напеве» (1/424), — в двух строчках рассказывает он о трех своих жизненных ролях — любовника, сектанта и поэта. Иногда роли эти сливаются еще теснее, сами стихи оказываются предназначенными для скопцов: «Духостихи отдают молоко Мальцам безудным, что пляшут легко».

Особое отношение между текстами и телами, особая значимость телесных метафор составляли важную часть народной веры. Скопцы воплотили тысячелетнюю мечту о чистоте в операцию над телом. Необычайная телесность поэзия Клюева следует этой традиции. Эта поэзия не знает духа как такового, в отдельности от его телесных и вещных воплощений. Поэзия Клюева не знает и смерти, что особенно заметно на фоне его современников от Сологуба до Маяковского, так озабоченных умиранье и самоубийством. Даже в своем плаче по Есенину, покончившему с собой ученику, другу и партнеру, Клюев говорит с ним как с живым. Это становится особенно ясно при сравнении стихов Клюева и Маяковского на смерть Есенина.

Поэзия Клюева радостна потому, что не знает ни мертвых тел, ни отчужденных от тела форм жизни. Зато она чувствует живое тело и знает многое из того, что другим телам не дано пережить, а другим поэтам рассказать. «Ангел простых человеческих дел», как его увидел Клюев, занят не книгами и подвигами, а телом и домом.

> «Я здесь», — ответило мне тело, —
> Ладони, бедра, голова, —
> Моей страны осиротелой
> Материки и острова. (1/441)

Этот необычайный текст называется *Путешествием*, и в нем подробно описано странствие по собственному телу, от аорты до уд. Домизба описывается Клюевым как расширение этого милого, одинокого, собственного тела. Два травелога, телесный и домашний, соответствуют друг другу. В тело и избу божественное начало вторгается как в женщину. Это вторжение переживается с осознанным эротизмом, как соитие. Тело автора встречает тело партнера, которым оказывается не другой человек, а Бог. Нечувствительная к оппозициям жизни-смерти и тела-духа, эта ситуация развертывается в пространстве мужского-женского. Так происходит первая и главная дифференциация: собственное тело оказывается женским, тело Бога мужским. Тело, дом и голос Клюева сливаются до неразличимости. И телесность, и домашность, и песенность эта — женские.

> Ангел простых человеческих дел
> Бабке за прялкою венчик надел [...]
> Хлебным теленьям дал тук и предел [...]
> В персях земли урожаем вскипел [...]
> Умную нежить дыханьем пригрел. (2/305—307)

Фаллическая мужественность отчуждается и из реальности собственного тела переносится в воображаемое тело Бога. Собственное тело отождествляется с материнской, зачинающей женственностью. Символически, такая операция равнозначна самокастрации. Переводя это телесное чувство в термины литературной полемики, Клюев рассказывал другу:

> Мой Христос не похож на Христа Андрея Белого. Если для Белого Христос только монада, гиацинт, преломляющий мир и тем самым творящий его в прозрачности, только лилия, самодовлеющая в белизне [...], то для меня Христос — [...] член, рассекший миры во влагалище и в нашем мире прорезавшийся залупкой, вещественным солнцем, золотым семенем непрерывно оплодотворяющий корову и бабу[1].

Иными словами, для Белого Христос зрителен, для Клюева осязателен; Белый видит Бога вовне, в мировом пространстве, а Клюев чувствует Бога внутри, в тех органах тела, которые считает назначенными для такого рода рецепции.

Радуйтесь, братья, беременен я
От поцелуев и ядер коня!
Песенный мерин — багряный супруг
Топчет суставов и ягодиц луг. (2/308)

Авторское тело беременеет не от простого коня, но от «Песенного мерина», то есть от коня оскопленного и воспетого. Под пером Клюева, старые метафоры христианской мистики обретают эротическую буквальность:

Милый, явись, я супруга,
Ты же — сладчайший жених. (1/453)

Эротическая игра с телом Христа получает разные формы. В одной фантазии, автор видит себя распятым Христом с женственными открытыми ранами, и мечтает о телесном контакте особого рода:

Приложитесь ко мне, братья,
К язвам рук моих и ног:
Боль духовного зачатья
Рождеством я перемог! (1/459)

В другой фантазии он, наоборот, видит себя апостолом Фомой и мечтает о новом крещении-убелении, то есть об оскоплении, которое здесь совпадает с совокуплением:

Войти в твои раны — в живую купель,
И там убелиться, как вербный Апрель. (1/455)

Каноническая идея подражания Христу, движимая бурной логикой телесных метафор, переходит в еретическую идею отождествления с Христом и в кощунственную идею соития с Христом:

[1] Там же, 120.

Распяться на древе — с Тобою, в Тебе, [...]
И семенем брызнуть в утробу Земли, [...]
Я в пупе Христовом, в пробитом ребре, [...]
В пяте Иисусовой ложе стелю, [...]
Пожри меня, Чадо, до ада проклюй, [...]
О Сын мой, краснейшая гроздь и супруг,
Конь — тело мое не ослабит подпруг.
Воссядь на него, натяни удила. (1/455—456)

Наконец, в самой крайней версии автор видит себя Отцом, вступающим в акт с Сыном и вновь его порождающим без участия женщины:

О сыне мой, возлюбленное чадо,
Не я ль тебя в вертепе породил...
[...]
Я солнечно брадат, розовоух и нежен,
Моя ладонь — тимпан, сосцы сладимей сот,
Будь в ласках, как жена, в лобзании безбрежен,
Раздвигни ложесна, войди в меня, как плод!

Я вновь Тебя зачну [...]
Тебя, мое дитя, супруг и Бог — люблю! (1/453—454)

Этот ряд метафор вряд ли связан с исторически известным опытом хлыстов и скопцов. В своих экстатических призываниях Духа они могли переживать подобные оргазмы; но бесплодно искать в их распевцах отчетливого выражения таких переживаний. Эта анти-христианская, гомосексуальная и инцестуозная образность связана с революционной эпохой куда сильнее, чем с народным фольклором. Клюев обращался к своему богу и так:

Без Тебя, Отец, вождь, невеста, друг,
Не найти тропы на животный луг[1].

Те же кровосмесительные образы использовал Добролюбов:

Родной Батюшка, Мать, Возлюбленный,
Нет конца именам Твоим...
Нами распинаемый, с нами воскресаемый
Воскресни в нас![2]

Блок перенес ту же метафорику с Бога на Родину: это ее надо любить так, как любят «мать, сестру и жену в едином лице»[3].

Отрицание запрета на инцест глубже подрывает цивилизацию, чем любое другое. Некоторым вариантам хлыстовства, как мы видели, приписывались такого рода крайности. Более вероятно, что источником поэтических метафор были не этнографические, а мифологические знания; не наблюдения за народными общинами, а прочитанные в юности словари классической древности. Клюев приглашает не Бога-отца православной троицы и не Саваофа хлыстовского культа.

[1] Н. Клюев. *Сочинения*. Под ред. Г. П. Струве и Б. А. Филиппова. A.Neimanis, 1969, *1*, 271.
[2] Добролюбов. *Сочинения*, 39, 92, 97.
[3] Блок. *Собрание сочинений*, *5*, 327.

Скорее это античный Дионис, осмысленный самым буквальным и, одновременно, самым радикальным из способов. Из всего божественного пантеона только он, бог вечного возрождения и бесполой любви, может быть одновременно отцом, матерью и возлюбленным; братом, сестрой и невестой. Взят он не из русских культов, а из книг Ницше и речей Вячеслава Иванова[1]. Клюев сумел соединить этот литературный подтекст, общий для всего его поколения, с резко своеобразным личным опытом, сексуальным и религиозным.

РЕВОЛЮЦИЯ

Примерно так же — как мужскую силу, раздвигающую ложесна, причиняющую боль и оплодотворяющую, — Клюев воспринял революцию. Он пишет

О том, как русский пролетарий
Взнуздал багряных кобылиц. (1/240)

В других стихах этот же апокалиптический конь, «песенный мерин — багряный супруг» был риторическим обозначением входящего в поэта Бога. Теперь он сохраняет цвет, но обретает новые пол и число. Не Бог владеет поэтом, а пролетарий владеет богами. Чаемое вселенское царство, «Брак племен и пир коммун» (2/199), уже близко. В этой жизни после Конца Света, Россия превратится в «Белую Индию», Заратустра будет неотличим от Есенина, Ленин от Распутина, коммунизм от сектантства. Автор предвкушает немалую роль и для себя:

С Зороастром сядет Есенин -
Рязанской земли жених,
И возлюбит грозовый Ленин
Пестрядинный клюевский стих.

В первые годы после революции у Клюева нет сомнений в том, что осуществляются заветные надежды сектантской Руси: «Чтоб ярых песен корабли К бессмертью правили рули» (2/199). Он пишет «Хвала пулемету, несытому кровью» (1/474) и сочиняет гимны Ленину задолго до того, как подобное занятие стало профессиональной необходимостью. Лидер революции воспринимается как близкий коллега — литератор и народный мистик: «Ленин — [...] словно вереск дымится бумага От шаманских волхвующих слов» (2/198). Ленин оказывается прямым наследником раскольничьего вождя Андрея Денисова, игуменом нового всероссийского монастыря:

Есть в Ленине керженский дух,
Игуменский окрик в декретах,
Как будто истоки разрух
Он ищет в поморских ответах. (1/494)

3 августа 1918 года Блок надписал на экземпляре своих *Стихов о России*, давно подаренном матери, эти строфы Клюева со своим ком-

[1] Ср. инцестуозные идеи в ранней лирике Мандельштама: Gregory Freidin. *Coat of Many Colors. Osip Mandelstam and his Mythologies of Self-Presentation*. Berkeley: University of California Press, 1987.

ментарием[1]. Чтобы не было недоразумения, Блок поясняет матери: «исток» здесь надо понимать не как «источник», а как «исход». Иными словами, Ленин, увиденный глазами Клюева и Блока, в архаике раскола находит не источник русской разрухи, а, наоборот, ее исход, разрешение. Ностальгия по утерянной жизни превращается в утверждение национального характера новой власти.

Разочарование было неизбежно. Поздние стихи Клюева, и в частности *Погорельщина*, полны страдания, личного и народного. Это чувство воплощается в тоске по крестьянской, но не по сектантской России; в плаче по гибнущим быту, культуре и языку русской деревни, но не специально по ее сектантским общинам и экзотическим культам.

КУЗМИН

Личности и творчеству Михаила Кузмина посвящены высококачественные исследования[2]. В контексте настоящей работы, интересны необычные религиозные интересы Кузмина, сектантские мотивы некоторых его произведений и то вероятное влияние, которое он оказал в этом направлении на своих друзей и учеников.

РУССКАЯ ПОЛОСА

Всю свою жизнь Кузмин был не просто верующим человеком, но религиозным искателем в том специфическом смысле, который это слово получило в России в годы его юности. Религиозная идентификация Кузмина менялась под внешними влияниями, от эпизода 1897 года, когда он во Флоренции был недалек от обращения в католицизм, — и до долгой его жизни под советским режимом, когда он даже в рукописях писал слово Бог с маленькой буквы[3]. Инвариантом его духовного пути был скорее национализм, нежели конфессиональная убежденность. Просвещенный национализм Кузмина уживался с незаурядным знанием разных областей европейской культуры и с мирным, подчеркнуто эстетическим характером его творчества.

Как и некоторые другие авторы и герои русской литературы (князь Мышкин приходит в голову первым), свое национальное чувство Кузмин осознал после возвращения с Запада:

> я заболел истерией, со мной стали делаться каталептические припадки, и, пролечившись всю зиму [...], я отправился в Италию. [...] Вернулся недовольный, [...] не зная, что делать. [...] С этого времени до самых последних годов [...] я ограничивался изредка посещением теплых кра-

[1] Дарственные надписи Блока на книгах и фотографиях — *Литературное наследство*, 1982, *92*, кн.3, 90.

[2] John E. Malmstad. Mixail Kuzmin: A Chronicle of his Life and Times — М. Кузмин. *Собрание стихов*. München: Wilhelm Fink, 1977, *3*; Н. А. Богомолов, Джон Э. Малмстад. *Михаил Кузмин: Искусство, жизнь, эпоха*. Москва. Новое литературное обозрение, 1996.

[3] Оба эпизода прослежены в: Богомолов, Малмстад. *Михаил Кузмин: Искусство, жизнь, эпоха*, 43 и 244.

ев, [...] тем более, что тут открылось мне внезапно и неудержимо «русское» направление, временами наступающее и теперь[1].

В этом фрагменте «"русское" направление» наступает как болезнь, замещающая собой более известные клинические формы. После возвращения из Италии Кузмин пишет рассказ *В пустыне*. Это прозаическое переложение пушкинского *Пророка*, повесть об обращении поэта в религиозного руководителя:

> Долго я шел по бесплодной пустыне все дальше и дальше, гонимый проклятьем грехов неомытых (*Духовной жаждою томим, В пустыне мрачной я влачился*) [...] Казалось, я уже умер [...] Когда я открыл глаза, Сияющий был предо мною (*И шестикрылый серафим*); [...] я пал ниц и заплакал (*Как труп в пустыне я лежал И Бога глас ко мне воззвал*); [...] сердце мое сокрушилось, оно очищалось от всех грехов и проклятий, от всех объятий и поцелуев (*И сердце трепетное вынул*); [...] Встал я исполненный сил могучих — грешником плачущим пал я, ратником божиим встал (*Восстань, пророк*). То не руки — то мечи священные, крылья лебяжьи! То не очи, то лампады светлые, озера горные! (*Отверзлись вещие зеницы*)[2].

Кузмин развивает все тот же классический троп: обращение духа воплощается в метаморфозе тела. Все же харизматическая роль не была ему близка. Это освобождало от многих проблем, с которыми приходилось сражаться его более ангажированным современникам, но создавало впечатление инородного, не-русского характера его творчества. Этот искатель национального духа был поклонником «прекрасной ясности». Темные рассуждения о крестьянской общине и славянском единстве его не удовлетворяли. В результате куда более прямолинейный Блок в своем восприятии Кузмина колебался между двумя полюсами: он с воодушевлением производил «генеалогию Кузмина [...] от темного ствола сектантских чаяний», но тут же обнаруживал у него признаки галломании. «Ведь это опять тот юный мудрец с голубиной кротостью, с народным смирением — взял да и напялил на себя французский камзол», — недоумевал Блок[3]. В стихотворении *Мои предки* сам Кузмин конструировал свою идентичность из тех же двух источников. Предки автора — «какие-нибудь строгие бояре, бежавшие от революции французы»; они принесли в Россию «школу чужой земли»[4]. Как часто оказывается в таких случаях, западные источники русского существования удавалось описать конкретнее и выразительнее, чем отечественные. Уникальность Кузмина в том, как

---

[1] М. Кузмин. Histoire edifiante de mes commencements. Публикация С. В. Шумихина — *Михаил Кузмин и русская культура XX века*. Ленинград, 1990, 153.

[2] Рассказ *В пустыне* опубликован в: Богомолов, Малмстад. *Михаил Кузмин: Искусство, жизнь, эпоха*, 47–48. Курсивом в скобках цитируются фрагменты из стихотворения Пушкина *Пророк*.

[3] Блок. *Собрание сочинений*, 5, 183. Аргументы Блока повторил Эйхенбаум, находивший предшественников Кузмина, наряду с Ренье и Франсом, в «древне-русской экзотике» и «младшей линии русской литературы», представленной Далем, Мельниковым-Печерским и Лесковым: Б. М. Эйхенбаум. О прозе М. Кузмина — в его: *Сквозь литературу*. Ленинград, 1924, 196.

[4] М. Кузмин. *Избранные произведения*. Составление А. Лаврова, Р. Тименчика. Ленинград: Художественная литература, 1990, 21.

сознательно и изощренно он балансировал между этими двумя составными частями своего понимания жизни.

> *Теперь я вижу, что это были как бы две крайние точки, между которыми* колеблется маятник часов, все слабее и слабее уклоняясь в те же разные стороны, перед тем как остановиться. То я ничего не хотел, кроме церковности, быта, народности, отвергал все искусство, всю современность, то только и бредил D'Annunzio, новым искусством и чувственностью[1].

Для равновесия между двумя точками притяжения, не всегда симметричными, понадобились занятия расколом. Кузмин одно время носил старообрядческую бороду, но его обращение вряд ли было религиозным. В сознательной имитации староверчества Кузмин недалек от народников прошлого поколения, которые, как Александр Михайлов, тоже становились иногда неотличимы от старообрядцев. Кузмин вспоминал:

> пойдя все глубже в русское, я увлекся расколом и навсегда охладел к официальному православию. Войти в раскол я не хотел, а не входя не мог пользоваться службами и всем аппаратом так, как бы я хотел. [...] Я стал изучать крюки, [...] старался держаться как начетчик и гордился, когда меня принимали за старовера[2].

Несмотря на каникулы в Олонце и Васильсурске, на общение со старообрядцами в провинции и столицах, восприятие «русского» вообще и «раскола» в частности оставалось литературным. «Типы Печерского», — рассуждал Кузмин о встреченных староверах, имея в виду, конечно, роман *На горах*. Тем не менее, в письме другу его юности Георгию Чичерину, будущему наркому иностранных дел, Кузмин писал уверенно: «Ты чувствуешь пропасть между собою и раскольником, — я между собою и Аничковым (как тип) и не чувствую между собою и начетчиком»[3]. Евгений Аничков и Чичерин, как эксперты, лишь интересовались мистикой как предметом изучения; Кузмин находился внутри мистической традиции и не принимал внешнего отношения к ней как к предмету 'научного' исследования. Однако в сентябре 1905 Кузмин записывает: «При всей легкомысленности и жажде наслаждений у меня какая-то совсем не русская, очень буржуазная потребность порядка, выработанной программы занятий [...] Я счастлив, когда это налаживается, т. е. я могу только так быть продуктивным». Эта формула «буржуазной» трудовой этики противопоставляется Кузминым его раскольничьему периоду:

> Собственно говоря, спокойнее, счастливее и уютнее всего мне бы мое раскольничье — русскую полосу. И притом это — всего дешевле, имея исходной точкой, что все — грех и нищета. Но [...] (к этому) призывает иногда малодушие, давно превзойденное[4].

---

[1] М. Кузмин. Histoire edifiante de mes commencements, 153.

[2] Там же.

[3] Н. Богомолов, Дж. Мальмстад. У истоков творчества Михаила Кузмина — *Вопросы литературы*, 1993, *3*, 108.

[4] Михаил Кузмин. Дневник (1905—1906). Публикация G. Cheron — *Wiener Slawistischer Almanach*, 1986, *17*, 399.

Итак, «совсем не русская» идея продуктивности ведет к плану и порядку, а малодушие влечет в «русскую полосу». В ответ на разносную критику *Крыльев* автор их записывает: «мне бы хотелось плюнуть на все, поселиться в углу и ходить только в церковь»[1]. Как он позже писал стихами,

И в жизни сладостной и косной
Какой-то тайный есть магнит.

Раскольничья жизнь воспринимается теперь как защитный способ существования, чуждый этических оценок, не требующий труда и потому противопоказанный искусству; как регрессия, слишком глубокая для художника.

> Я понимаю, что может быть предел, после которого уже не стыдно и не страшно никого и только живы примитивные и глубочайшие инстинкты [...] Бродяги, пьяницы, юродивые, святые — именно люди этой категории; и в этом есть какое-то безумие и какое-то прозрение[2].

Теперь «русская полоса» определяется идентификацией с этой проблематичной «категорией», по сути дела со священным безумием. Но Кузмину близка старообрядческая этика покаяния. «Невинность, девственность только физическая не возвращается [...] Чисто жить и после греха хочется», — рассуждает Кузмин, в доказательство ссылаясь на *Повесть о Савве Грудцыне*. Герой этой рукописи 17 века, которая в начале 20 вновь стала популярным чтением[3], заключает сделку с дьяволом и предается всевозможным порокам, но под конец кается и вполне возвращается к добродетели. На этой основе строится и политическое самоопределение:

> Как царь не понимает, что [...] возможно или продлить жизнь и власть, став демократическим монархом, или романтично стать во главе голытьбы, черностенцев, гвардейских опричников, попов [...], староверов (заем правительству они не покроют, но царю лично дали бы), запереться где-нибудь в Ярославле и открыть пугачевщину по Волге, вернуть на время при московских колоколах власть, погибнуть прекрасно и удивительно[4].

Это писалось в октябре 1905, в момент общего ликования по поводу победы демократии. Один путь определяется как пугачевщина от имени царя и на деньги купцов-старообрядцев. Кузмин видит, что он приведет лишь к прекрасной гибели. Другой путь — буржуазный порядок и конституционная монархия; так царю удалось бы продлить свою власть и жизнь многих. Промежуточных ходов нет. Анализ Кузмина исторически точен. Вполне осознавая романтическую природу русского национализма, он пока оставался открыт его прелестям. Перечитывая Лескова, он размышляет на традиционные темы.

---

[1] Там же, 408.

[2] Там же, 400.

[3] См.: А. Амфитеатров. *Одержимая Русь*. Демонические повести 17-го века. Берлин: кн-во Медный всадник, 1928, 58—103.

[4] Кузмин. Дневник (1905—1906). Публикация G. Cheron, 407.

О, темные лики, церковные звоны, кровь, удаль, белый царь, леса за Волгой [...] Видя другое и зная другое и чувствуя, что вы погибаете, я стремлюсь к вам и люблю вас и не боюсь осуществления своих желаний в митингах поморцев [...] и Николая II[1].

Интересны вопросы о том, как соотносились раскольничьи увлечения Кузмина с его нетрадиционной сексуальной ориентацией; как относились к последней его старообрядческие друзья; и как все это выразилось в его текстах. Несмотря на очевидную недоговоренность важнейших мыслей автора, его романы воплощают идею о тайной связи двух меньшинств, религиозного и сексуального. Герою *Крыльев* в его поиске сексуальной и культурной идентичности помогают исключительно мужчины, которые делятся на те же полярные классы, что и в *Родословной* самого автора: в *Крыльях* это западные покровители с одной стороны, приятели-раскольники с другой стороны. Сходная конфигурация в *Нежном Иосифе*, где милые старообрядцы противопоставлены женской пошлости русской протестантской общины; и в *Плавающих-путешествующих*, где эротический поиск находит завершение в апокалиптическом действии. В гибельном пожаре исчезает артистическое кафе, символизирующее мир светского разврата. Рассеянные по тексту отсылки к теософии, революции и тайным обществам дополняют антураж Последних дней, которые сменят, наконец, женское «полусонное содрогание раздавленной ящерицы» на мужскую, «простую, светлую и радостную жизнь»[2]. После этого романа Жирмунский сразу отозвался о Кузмине как о «последнем русском символисте»[3]. В стихах 1915—1917 годов, объединенных в цикл *Русский рай*, те же отчетливые мотивы:

Все тот же сон, живой и давний,
Стоит и не отходит прочь[4].

В месяцы революции Кузмин возвращается к сознанию своей внутренней расщепленности. «Я потерял тот рай и не верю в вновь избранный, который я временами пророчески чую»[5], — записывает он, имея в виду свои не вполне ясные политические надежды. Он знает себя человеком нового мира, «трижды противного, суетящегося политического [...] города»; но его с новой силой тянет туда, где «архиереи и сектанты, что-то милое, теплое, петербургское» (там же). Менее всего эти свойства — «милое, теплое» — характерны для петербургского мифа; но Кузмин знает, а точнее говоря создает, особый его вариант, важную роль в котором играют «архиереи и сектанты».

ХЛЫСТОВСКАЯ

В контексте потерянного русского рая оказывается и интересующее нас стихотворение Кузмина *Хлыстовская*.

---

[1] Там же, 407.

[2] М. Кузмин. *Проза*. Berkeley: Slavic Specialties, 1985, *5*, 196 и 214.

[3] В. Жирмунский М. А. Кузмин — *Биржевые ведомости*, 1916, 11 ноября

[4] Кузмин. *Избранные произведения*, 177.

[5] Кузмин. Дневник, 406

О кликай, сердце, кликай! [...]
Ударь, ударь, ударь! [...]
Дождусь ли, о, дождусь ли
Тебя из дальних стран? [...]
Ой, дух! Ой, царь! Ой, душе!
Сойди в корабль скорей!

Искусно воспроизводя атмосферу радения с помощью новейшей поэтической техники, Кузмин серьезен и насмешлив. С одной стороны, *Хлыстовская* — законная и даже заключительная часть *Русского рая*; с другой стороны, женские интонации этих восклицаний слишком экстатичны и даже истеричны, чтобы поверить в то, что таким способом можно приобщиться Духа. Женская природа этого голоса чувствуется в каждой строчке, но нигде не указана прямо; ее, однако, любопытно подтверждает заголовок, сформулированный в женском роде (грамматически адекватнее было бы «Хлыстовское»).

В стихотворении 1919 года *Ангел Благовествующий*, которое стало частью цикла *Плен*[1], Кузмин вновь описывает картину хлыстовского радения:

Прежде
Мление сладкое [...]
Когда вихревые складки
В радужной одежде
Вращались перед изумленным оком [...]
И в розово-огненном ветре
Еле
Видны, в нежном как кровь теле,
Крылья летящей победы.

Все это происходит с Гавриилом, ангелом благой вести. Он передает ее Марии так, что «(Тепло разливается молочно по жилам немой невесте)». Мария больше ни разу не упоминается; она нема, и ее чувства заключены в скобки; в центре этой картины Гавриил. В длинном стихотворении нагнетаются знакомые образы быстрого, как вихрь, и физиологически действенного кружения:

Иезекиилево колесо
Его лицо!
Иезекиилево колесо
Благовестие!
Вращаясь, все соединяет
И лица все напоминает.

Последнее напоминает об обычном способе описать хлыстовское кружение, столь быстрое, что нельзя различить лица кружащегося. В скобках внутрь кружения врезана прямая речь хлыстов:

(Белоризцы при Иисусовом гробе
Вещают: «Кого ищете?»).

[1] George Cheron. Неизвестные тексты М. А. Кузмина — *Wiener Slawistischer Almanach*, 1984, *14*, 365–370.

Белоризцами себя называли хлысты 'Старого Израиля', придерживавшиеся традиционного способа радения; в вопросе «Кого ищете?» можно увидеть перекличку с самым знаменитым хлыстовским распевцем «Хлыщу, хлыщу, Христа ищу». Рассказано здесь и хлыстовское пророчество, в котором используются популярные мотивы эфира и кораблей:

и не голос, —
Тончайший златопыли эфир [...]
«Зри, мир!
Черед
Близится
С якоря
Взвиться
Летучим воображения кораблям».

В соответствии с обычным для эпохи способом понимания хлыстовства, христианские мотивы в едином кружении сливаются с дионисийскими:

Крутится искряной розой Адонисова бока,
Высокого вестник рока,
Расплавленного вестник чувства,
Гавриил.

Итак, в своей первой части стихотворение это рассказывает об архангеле Гаврииле, который, принося свою благую весть Марии, кружится и пророчит по-хлыстовски. Дальше происходит неизбежное: вмешивается социальная власть, которая силой кладет конец экстазу. Тут поэт с очевидностью пишет не о Гаврииле, а о себе в 1919 году:

По морде смазали грязной тряпкой,
Отняли свет, хлеб, тепло, мясо,
Молоко, мыло, бумагу, книги [...]
Заперли в клетку, в казармы,
В богадельню, в сумасшедший дом,
Тоску и ненависть посеяв...

Кузмин с точностью обозначает время действия или, по крайней мере, исторический референт, с помощью которого он понимает текущий момент: «Не твой ли идеал осуществляется, Аракчеев?» Идеалы Аракчеева сбываются, как сказано здесь, через «четыре жизни», то есть через четыре поколения, через сто лет. Дальше идет все более прозрачное повествование о трудностях пореволюционного быта, вновь сменяющееся надеждой:

[...] не навек
Отлетел от меня
Ангел благовествующий.
Жду его,
Думая о чуде.

Ожидание мистического события — явления Гавриила, ангела Начала, который, кружась, объявит о конце неудавшегося Конца — переходит в предвкушение того, как можно будет проснуться после тяж-

кого «двухлетнего сна», начавшегося в 1917, и сходить в нормальную, частную баню.

Имя Аракчеева в сочетании с кружением Гавриила указывает на хлыстовскую секту Татариновой, существовавшую в Петербурге в царствование Александра I. Кузмин намного опережает Радлову, чья Повесть о Татариновой писалась под несомненным влиянием Кузмина[1]. Аракчеевские преследования «архиеерев и сектантов» используются как образ революционных лишений. Поэта не оставляет надежда на чудо, новую благую весть. История используется как метафора собственной судьбы, и петербургские сектанты оказываются в центре новой генеалогии автора. Возникает трехслойная конструкция: евангельская сцена благовещения проецируется на «милое, теплое, петербургское» радение столетней давности, а оно сопоставляется с жутью революционной России. Текст движется от евангельской истории к воспоминанию о прекрасном хлыстовском прошлом, к констатации отвратительного настоящего и дальше к мечте о будущем, возвращающем к прошлому.

Та же трансисторическая логика в стихотворении 1922 года, в котором Кузмин рассказывает уже не о русской идее или душе, а о том, что названо здесь «русской памятью»[2].

(Всякий перечень гипнотизирует
И уносит воображение в необъятное), —

сказано в скобках. И действительно, эти стихи почти целиком состоят из перечней. Автор, «тоскуя, плача и любя», целыми списками распечатывает их из «русской памяти»: названия центральных губерний; названия православных монастырей; названия русских сект.

Дымятся срубы, тундры без дорог,
До Выга не добраться полицейским.
Подпольники, хлысты и бегуны
И в дальних плавнях заживо могилы,
Отверженная, пресвятая рать
Свободного и Божеского духа!

Конечно, в этой экзотической словесной среде оказываются только самые одиозные из сектонимов, самые радикальные из русских сект. В пространстве этого стихотворения они выступают как важнейшая часть отечественной истории и географии. Русские секты приравниваются здесь к Братствам Свободного духа, известным Кузмину по его занятиям европейским Возрождением. По-видимому, у Кузмина была по этому поводу своя теория, более нигде им не высказанная, но параллельная идеям Зелинского и Бахтина. Между тем и этот слой «русской памяти» затухает, уступая место новым реальностям.

И этот рой поблек,
И этот пропал,
Но еще далек
Девятый вал.

[1] См. ниже, часть 7.

[2] М. Кузмин. «А это — хулиганская» — сказала... — в: Кузмин *Избранные произведения*, 240—244.

Как будет страшен,
О, как велик,
Средь голых пашен
Новый родник!

Этот «Девятый вал» — русская революция. Всем сказанным Кузмин указывает на ее национальные корни. Великое и страшное явление, случившееся «Средь голых пашен», было подготовлено предыдущими еретическими «валами», наслоившимися в «русской памяти». Но поток воспоминания разворачивается обратно, в уютное прошлое, в перечень «библейского изобилия» старой России, проявлявшегося более всего в ее купеческом богатстве, от кожевенных домов до мучной биржи.

И заманчиво
Со всею прелестью
Прежнего счастья,
Казалось бы, невозвратного [...]
Преподнести
Страницы из «Всего Петербурга»
Хотя бы за 1913 год.

И дальше следует самое интересное. За перечнем традиционных продуктов русского хозяйства («Сало, лес, веревки, ворвань») автор пародирует обычную поэтизацию русской природы.

До конца растерзав,
Кончить вдруг лирически
Обрывками русского быта и русской природы:
Яблочные сады, [...] отцовский дом,
Березовые рощи, да покосы кругом.

После того, что произошло с Россией, любование ее природой и бытом более невозможно. Народ-природа теряет свои мистические и эстетические значения. Темперамент поэта весь отдан культуре, даже если она столь проблематична, как современная ему русская. В отличие от личных интересов Кузмина в 1900-е годы, от его стихов и романов 1910-х годов и увлечений его окружения в 1920-х, в позднем творчестве Кузмина сектантские и старообрядческие мотивы практически не встречаются. Он писал поэтические реконструкции гностических идей, но не проецировал их ни в советскую современность, ни в «русскую память».

Пореволюционная Россия теряла свое значение как средоточие проекций. В поэме *Форель разбивает лед*, наполненной внеконфессиональным мистицизмом и разнокультурной экзотикой, русская мистика отсутствует. Среди множества этнонимов (Исландия, чех, Карпаты, голландский, шотландский, американское, Египет...), в *Форели* нет ничего российского; единственное исключение, само по себе характерное — Нева в последнем стихотворении цикла[1]. Поэт, когда-то с любовью имитировавший старообрядчество, оказался живым памятником противоположной ему петербургской, петровской традиции.

[1] Подробнее см.: Эткинд. *Содом и Психея*, гл.1.

Часть 4

ПОЭЗИЯ И ПРОЗА

БЛОК

Едва ли не самый любимый современниками из русских поэтов, Блок играл свою роль охотно и со знанием правил игры. Поэт-пророк использует литературную традицию для того, чтобы исполнять миссию по сути своей нелитературную. Быть поэтом-пророком — значит быть тайновидцем, причастным к высшим силам, знающим их секреты и способным к магическому влиянию, — и Блок искренне поддерживал такую веру в самом себе и в своих читателях. В жизни поэта-пророка литературная поза сливается с жизненным поведением, — в браке, в адюльтерах и в смерти Блок следовал идеалам собственной поэзии. В жизни поэта-пророка литературная работа смешивается с политической борьбой и с мистическим служением неведомому Богу. Блок умел совмещать эти три вида деятельности, как никто до него и мало кто после; и ему пришлось заплатить за это полную цену.

Подобно другим великим русским поэтам, Блок был продуктивным и своеобразным прозаиком. В применении к его творчеству, классические проблемы «поэзия и проза» и «проза поэта» играют особыми красками. Эскиз теории в этой области предложил когда-то Мережковский:

> Поэзию первобытного мира, которую русские лирики выражали малодоступным, таинственным языком, — русские прозаики превратили в боевое знамя, в поучение для толпы, в благовестие[1].

Превращение лирического признания в поучение для толпы, первобытного таинства — в боевое знамя Блок воспроизводил в самом себе. «Я писал на одну и ту же тему сначала стихи, потом пьесу, потом статью», — говорил Блок[2]. Он был искренен и потому ненавидел тех, кто снижал его значение, видя в его образах поэтические метафоры, в творчестве эстетическую игру, в словах только слова. Ахматова утверждала: «Блок писал не о своих масках, а о самом себе. Каким был, о таком и писал»[3].

---

[1] Д. Мережковский. Пушкин — в его: *В тихом омуте*. Москва: Советский писатель, 1991, 163.

[2] Н. А. Павлович. Воспоминания об Александре Блоке — *Блоковский сборник-1. Труды научной конференции*. Тартуский государственный университет, 1964, 484.

[3] Д. Максимов. *Поэзия и проза Ал. Блока*. Советский писатель: Ленинград, 1981, 40.

ЧИТАТЕЛИ

В последние годы жизни Блока в его бытовом поведении чувствовалось то же стремление к саморазрушению, которое так очевидно в его поздних текстах. Горький писал о Блоке, каким он его знал и читал, с едва замаскированным ужасом:

> это человек, чувствующий очень глубоко и разрушительно. [...] Верования Блока кажутся мне неясными и для него самого; слова не проникают в глубину мысли, разрушающей этого человека[1].

Уже следующее поколение быстро теряло понимание смысла «верований Блока». Любовь, с которой относились к Блоку современники, сразу же сменилась отчуждением. Мемориальная речь Бориса Эйхенбаума была наполнена горьким чувством свершающегося «Возмездия Истории». В смерти Блока он видел приговор революционному мистицизму его поколения, «идиллической философии перманентного бунта». В связи со своей теорией литературных поколений, Эйхенбаум находил ключ к поздней блоковской прозе в рассказе *Русские денди* — «самом жутком из всего, написанного Блоком»[2]. Возможно, отвращение к мистике помешало Эйхенбауму увидеть жуть в *Катилине*, где он, в противоречии с собственным видением Блока, находил лишь формальное упражнение в «прикладном символизме». Осип Мандельштам знал, что «стихи Блока дают последнее убежище младшему в европейской семье сказанию-мифу»[3], но не уточнил, что имел в виду; любимые идеи Серебряного века уже в 1922 году представлялись ему «дамской ерундой»[4]. Вальтеру Беньямину Блок был известен «своими гениальными, но в высшей степени насильственными попытками соединения религиозной мистики с экстазом революционных действий»[5].

Главные направления позднейших интерпретаций Блока — антропософское, гностическое и хлыстовское — были заложены в воспоминаниях и рецензиях Андрея Белого. Многолетний союзник и соперник Блока, он первый начал читать его с отчужденной и внешней точки зрения. Поэзия Блока по Белому — бессознательное мифотворчество или, возможно, гениальный бред, нуждающийся в религиозном истолковании и культурно-историческом диагнозе. Позднейшие исследователи находили у Блока преломление русской революционно-демократической традиции[6] и французского средневековья[7];

---

[1] Горький. А. А. Блок — *Полное собрание сочинений, 17*, 223.

[2] Б. М. Эйхенбаум. Судьба Блока — в его кн.: *Сквозь литературу*. Ленинград, 1924; цит. по републикации: Mouton: Gravenhage, 1962, 229.

[3] О. Мандельштам. А. Блок — *Россия*, 1922, *1*, август, 28.

[4] О. Мандельштам. *Слово и культура*. Москва: Советский писатель, 1987, 255.

[5] В. Беньямин. Новая литература в России [1927] — в его: *Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости*. Москва: Медиум, 1996, 211.

[6] З. Г. Минц. *Лирика Александра Блока*. Тарту, *3*, 1973.

[7] Е. Эткинд. Французское средневековье в творчестве Александра Блока — *Revue des etudes slaves*, 1982, *54*, 4, 649—669.

фантазии на мотивы городского фольклора[1], цыганского фольклора[2] и научной фольклористики[3]; гностические[4], масонские[5], новозаветные[6], старообрядческие[7] элементы; апологию «русского строя души»[8] и внушения тех бесов, с которыми сражались отцы церкви[9]. Работы французских исследователей Блока[10] оказались наиболее чувствительными к сектантским мотивам его творчества. Жорж Нива, подводя итог оригинальной традиции иследований Блока во Франции, точно описал важную для мистического сознания Блока конструкцию как бинарную оппозицию: «глубокая, почвенная русская магия» против «фальшивого и изнеженного западного романтизма»[11]. Понятно, что эта структурная ось сформировалась не сразу, ей предстояли трансформации и неожиданные перевоплощения.

Почти все наблюдения исследователей, по-видимому, справедливы, но само их обилие вызывает сомнения. Был ли Блок столь мистически всеяден? Идет ли речь о повторении сходных мотивов в разных религиозно-культурных традициях, а Блок был связан с какой-то одной из них? Если разные традиции действительно оказывали на Блока разное влияние, то как они соотносились? Откуда такое разнообразие предполагаемых культурных контекстов, от масонства до славянофильства? Как кажется, интерпретации могут умножаться, если ограничиться анализом стихов Блока и игнорировать его прозу. Поэт сам рассказал о своих надеждах, культурных симпатиях и религиозных ориентирах. В прозаическом самоописании он выразил их яснее или, по крайнее мере, прозрачнее, чем в поэтическом творчестве. Проза Блока насыщена тропами и монтажными приемами, характер-

---

[1] Ю. М. Лотман. Блок и народная культура города — в его: *Избранные статьи в 3 томах.* Таллинн: Александра, 1993, *3*, 185—200; В. В. Мерлин. «Снежная маска» и «Двенадцать» (к вопросу о святочных мотивах в творчестве Блока) — *Блоковский сборник-6. Ученые записки Тартуского государственного университета, 680,* 1985.

[2] Ю. М. Лотман, З. Г. Минц. «Человек природы» в русской литературе XIX века и «цыганская тема» у Блока [1964] — в кн.: Лотман. *Избранные статьи в 3 томах, 3,* 246—293.

[3] Г. А. Левинтон. Заметки о фольклоризме Блока — *Миф-фольклор-литература.* Ленинград: Наука, 1978, 171—185.

[4] F. Flamant. Les tentations gnostique dans la poesie lyrique d'Alexandre Blok — *Revue des etudes slaves,* 1982, *54*, 4, 583—590.

[5] М. Альтшуллер. Масонские мотивы «Второго тома» (университетские штудии А. А. Блока и их отражение в лирике 1904—1905 годов) — *Revue des etudes slaves,* 1982, *54*, 4, 511—607.

[6] З. Г. Минц. «Случившееся» и его смысл в «Стихах о Прекрасной Даме» А. Блока — *Блоковский сбоник-6. Ученые записки Тартуского государственного университета, 1985, 680,* 3—18.

[7] S. Hackel. *The Poet and the Revolution. Alexandr Blok's «The Twelve».* Oxford at the Clarendon Press, 1975.

[8] М. Пьяных. «Русский строй души» в революционную эпоху — *В мире Блока.* Москва: Советский писатель, 1981, 245—290.

[9] Петербургский священник. О Блоке — *Путь,* февраль 1931, 90. Авторство этой работы, обычно приписываемой Павлу Флоренскому, обсуждается в: А. Пайман. Творчество Александра Блока в оценке русских религиозных мыслителей 20-х — 30-х годов — *Блоковский сборник-12.* Тарту, 1993, 54—70.

[10] Robert Triomphe. Le mysticisme d'Alexandre Blok: etude de structure — *Cahier du monde Russe et Sovietique,* 1960, *3*, 3—4, 387—417; Jacques Michaut. Blok, le people et l'intelligentsia — *Cahier du monde Russe et Sovietique,* 1969, *10*, 3—4, 459—477.

[11] G. Nivat. Alexandre Blok — *Histoire de la Litterature Russe. Le XX ciecle. L'Age d'Argent.* Paris: Fayard, 1987, 140.

ными скорее для стихотворного цикла, чем для статьи; но некоторые темы становятся в прозе более простыми и доступными для анализа, и их специфические корни проявляются яснее. «Блок достаточно отчетливо осознавал и теоретически, к чему он стремится как поэт, хотя [...] выражал это осознание более метафорами, чем языком рациональной мысли», — писал Григорий Гуковский[1]. То, что в стихотворении тщательно очищено от исторического контекста, в статье возвращалось в узнаваемые рамки, иногда даже обозначенные ссылками. Чаще всего эссе Блока интересовали исследователей как свидетельство его литературных вкусов. Между тем их содержание не сводится к литературной критике. В этой прозе есть мистика, политическая философия и весьма своеобразная антропология.

В сравнении с поэзией Блока, его проза несравненно менее популярна, и в целом менее изучена. Тынянов считал стихи и прозу Блока «резко раздельными»; может быть, с этим было прямо связано то, что для Тынянова Блок-человек «остался загадкой»[2]. Эту тему потом продолжил Гуковский: «Конечно, Блок — теоретик и критик гораздо слабее, чем Блок-поэт, и гораздо более ограничен представлениями [...] века»[3]. По словам Горького, «в прозе он не так гибок и талантлив, как в стихах»[4]. Но, например, Дмитрий Максимов писал, что логика духовного пути Блока в его прозе даже более наглядна, чем в лирике[5]. При этом самые сочувствующие читатели, к тому же близкие к Блоку по времени, не скрывали удивления перед некоторыми аспектами его наследства. Максимов с горечью подытоживал свой многолетний опыт представления Блока новому читателю: «Контакт с ним современного эстетического сознания ограничен. Многое в Блоке для многих из нас невоспринимаемо»[6]. Лидия Гинзбург записывала:

> Я читала как раз «Записные книжки» Блока (очень похожие на дневники и письма) и сначала не могла разобраться в особом, странном и тяжелом ощущении, сопровождавшем это чтение. Потом догадалась, что прозаический слог Блока страшен, как лицо, не улыбающееся ни при каких обстоятельствах[7].

Несмотря на обилие проблем и темную область, с которой все они связаны, ответы на некоторые из них представляются возможными. Нетрадиционные способы анализа (особенно важными кажутся работы Анатолия Якобсона о романтике Блока[8] и Сергея Гаккеля о

---

[1] Г. Гуковский. К вопросу о творческом методе Блока — *Литературное наследство*, *92*, кн.1, 76.

[2] Ю. Н. Тынянов. *Литературный факт*. Москва: Высшая школа, 1993, 224.

[3] Гуковский. К вопросу о творческом методе Блока 76.

[4] М. Горький. А. А. Блок — *Полное собрание сочинений*, *17*, 223.

[5] Д. Е. Максимов. *Поэзия и проза Ал. Блока*, 189.

[6] Д. Е. Максимов. Об Анне Ахматовой, какой помню — *Воспоминания об Анне Ахматовой*. Москва: Художественная литература, 1991, 102.

[7] Л. Гинзбург. *Литература в поисках реальности*. Ленинград: Советский писатель, 1987, 221.

[8] А. Якобсон. *Конец трагедии*. Вильнюс—Москва: Весть, 1992 (впервые Нью-Йорк: изд-во им. Чехова, 1973).

Двенадцати[1]) и огромный массив недавних архивных публикаций (для настоящей работы были особенно важны те, которые рассказывают об отношениях Блока с Мережковскими[2], Вячеславом Ивановым[3], Пришвиным[4], Клюевым[5], Пименом Карповым[6]) дают для этого новые ориентиры.

РОДИТЕЛИ

Невеста, дочь знаменитого естествоиспытателя, просила его: «пожалуйста, без мистицизма». Молодой Блок объяснял, что исполнить эту просьбу невозможно:

> Мистицизм не есть «теория»; это — непрестанное ощущение [...] таинственных, ЖИВЫХ, ненарушимых связей друг с другом и через это — с Неведомым [...] Он проникает меня всего, я в нем, и он во мне. Это — моя природа. От него я пишу стихи[7].

Этот круг переживаний уверенно относился Блоком к области «несказанного»; прямо говорить о них было невозможным и, более того, недопустимым. «Боясь слов, я их произношу», — говорил поэт на Религиозно-философском обществе (5/319)[8], а потом перестал ходить на его заседания: там говорят о том, что является несказанным, и не стоит на этом присутствовать[9]. Мистическое чувство Блока было и более глубоким, и иным по качеству, чем популярные в те годы «искания» интеллигенции.

Мать Блока, Александра Андреевна Кублицкая-Пиоттух, была глубоко погружена в атмосферу религиозных исканий и, кажется, одно время близка к тому или иному ответвлению русского 'духовного христианства'. Тетя поэта, М. А. Бекетова писала о сестре: «не уклоняясь от христианства, она воспринимала его исключительно как религию

---

[1] S. Hackel. *The Poet and the Revolution. Alexandr Blok's «The Twelve»*. Oxford at the Clarendon Press, 1975; к аргументам этой книги примыкает статья о *Двенадцати*: Л. Вильчек, В. Вильчек. Эпиграф столетия — *Знамя*, 1991, *11*, 219—229.

[2] З. Г. Минц. А. Блок в полемике с Мережковскими — *Наследие А. Блока и актуальные проблемы поэтики. Блоковский сборник-4. Ученые записки Тартуского государственного университета, 535*, 1981.

[3] Из переписки А. Блока с Вяч.Ивановым. Публикация Н. В. Котрелева — *Известия АН СССР. Серия литературы и языка, 41*, 1982, 2.

[4] См.: *Александр Блок. Новые материалы и исследования = Литературное наследство, 92*, кн. 4, 1987. Публикации Н. В. Реформатской; В. Д. Пришвиной; В. В. Круглеевской и Л. А. Рязановой, 322—338.

[5] Письма Н. А. Клюева к Блоку. Вступительная статья, публикация и комментарии К. М. Азадовского — *Александр Блок. Новые материалы и исследования = Литературное наследство, 92*, кн.4. Москва: Наука, 1987, 427—523.

[6] Блок и П. И. Карпов. Вступительная статья, публикация и комментарии К. М. Азадовского — *Александр Блок. Исследования и материалы*. Ленинград: Наука, 1991, 234—291.

[7] Александр Блок. *Письма к жене*. Составитель В. Н. Орлов — *Литературное наследство*, 1978, *89*, 105—106.

[8] Далее в этой части Блок цитируется ссылкой в тексте по: А. Блок. *Собрание сочинений в 8 томах*. Под ред. В. Н. Орлова. Москва-Ленинград, 1960—1963. Первая цифра в круглых скобках указывает на том, вторая на страницу.

[9] З. Гиппиус. *Живые лица*. Тбилиси: Мерани, 1991, 20

духа»[1]. Все больше тяготея к мистике, мать поэта «не раз говорила, что мир нереальный гораздо достовернее реального», и «везде искала тайных причин и мистических влияний»[2]. Проявляя незаурядную «склонность к прозелитизму», мать поэта «ловила все новые течения, жадно прислушиваясь к словам всех людей с оригинальным направлением идей и проповедническим талантом»[3]. Более конкретно характер этих увлечений обозначал Евгений Иванов: «Александра Андреевна — мистик духовный (и лицо у нее мистической сектантки), она все постигает не рассудком душевным, а в духе. Без духа ей беда»[4]. «Мистическое сектантство» — профессиональный термин русских миссионеров; Иванов, придававший важное значение собственным старообрядческим корням, безусловно знал, о чем говорил.

Неоднократно лечившаяся в психиатрических клиниках (в частности, гипнозом, которым лечил ее будущий психоаналитик Юрий Каннабих[5]), Александра Андреевна придавала своему мистицизму болезненную чувствительность истерии; годами она находилась в состоянии напряженного, почти конвульсивного ожидания чуда. Источник новой, лучшей жизни придет извне и чудодейственно изменит то, что она называла «психологией», то есть внутреннюю сущность Александры Андреевны и людей вообще. Идентифицируя себя с сыном до смешения с ним, мать внесла, несомненно, решающий вклад в странное течение его семейной жизни. «Александра Андреевна не производила впечатления старшинства родительского. Всецело живя переживаниями 'детки', она была с ним и детками против старших авторитетов»[6], — видел проницательный Евгений Иванов. «Со многими схожусь в том или другом, с мамой во всем», — писал сам Блок[7]. Погружая обоих, себя и его, в апокалиптические ожидания, мать надежно оградила сына от уводящих в сторону влияний. Степень ее враждебности к общему их окружению и характер бытового мистицизма можно почувствовать из того, как она воспринимала публичные выступления сына (Блок читал в тот раз в Обществе поэтов *Розу и Крест*):

> Сашино чтение было в такой неожиданной обстановке лакированных ботинок, белых гвоздик и страшных личин светского разврата [...] Мы, простые люди, чающие воскрешения, жались друг к другу в тоске [...] Саша прорезал этот зараженный воздух своими стихами о Кресте, о радости страдания[8].

Жена поэта, далекая от религиозных проблем, трактовала семейную драму в психиатрических терминах: «мать на грани психической болезни, но близкая и любимая, тянула Блока в этот мрак. Порвать

---

[1] М. А. Бекетова. *Воспоминания об Александре Блоке*. Москва: Правда, 1990, 135—136.

[2] Там же, 308.

[3] Там же, 311.

[4] Воспоминания и записи Евгения Иванова об Александре Блоке. Публикация Э. П. Гомберг и Д. Е. Максимова — *Блоковский сборник-I. Труды научной конференции. Тарту*, 1964, 372.

[5] Подробнее см.: Эткинд. *Эрос невозможного. История психоанализа в России*, 69.

[6] Воспоминания и записи Евгения Иванова, 383.

[7] Там же, 385.

[8] *Литературное наследство*, *92*, кн. 3, 417.

их близость, разъединить их я не могла по чисто женской слабости»[1]. Владислав Ходасевич вносил в анализ этих отношений существенно иную ноту: «это были отнюдь не обыкновенные нелады свекрови с невесткой. Александра Андреевна предъявляла к Любови Дмитриевне требования вполне мистического порядка»[2]. Классическая ситуация решалась в этой семье достаточно необычным способом. Поэтический культ вечной, безличной и асексуальной женственности позволял Блоку всю жизнь сохранять символическую верность матери.

То, о чем поэт рассказывал в стихах, реально происходило в его браке. В своих воспоминаниях жена поэта со ссылками на Фрейда рассказывала о попытке Блока достичь в их семейной жизни чистоты от отношений плоти. В течение долгого времени после свадьбы их отношения оставались нереализованными; но и потом Блок стремился избежать секса с женой, которой следовало играть роль прекрасной и чистой Девы. Этому сопутствовала длинная серия приключений мужа с проститутками, а потом и поклонницами. Он с необычной откровенностью рассказывал об этом в письмах своей матери. Жена его в свою очередь стала искать выход на пути сексуальных экспериментов с друзьями и подругами. Мать, выступавшая как самый близкий конфидент поэта, играла определяющую роль в формировании этих отношений. Она всячески стремилась жить вместе с сыном, десятилетиями конкурируя за это право с его женой. «Любовь Дмитриевну она и любила, и ненавидела», — рассказывает Надежда Павлович о матери Блока, повторяя навязчивую формулу блоковской лирики; в данном случае, однако, все было проще: «не любила ее так, как свекровь может не любить невестку»[3].

Живя с матерью и ежедневно разделяя с ней свои переживания, юный Блок писал о них далекому, почти незнакомому отцу. Александр Львович Блок, профессор Варшавского университета, преподавал государственное право на передовом посту российской колониальной политики. Скорее теоретик и философ, чем юрист-практик, он оставил любопытную в своем роде книгу, в которой популизм неотделим от национализма, народничество — от славянофильства. Крестьянские общины с их выборными властями «являлись у нас как бы естественным пределом государственного вмешательства»[4], — формулировал он знакомый идеал, с которым согласились бы три поколения русских народников от Герцена до Чернова. «Даже учреждения и формы, прямо заимствованные с Запада, сильно видоизменялись на русской почве», — писал Блок-старший. «Русский мужик [...] сравнительно мало подвергавшийся частному господству, не успел выработать в себе те глубокие рабские инстинкты, на которых доныне держались все исторические цивилизации»[5].

---

[1] Л. Д. Блок. *Были и небылицы* — *Studien und Text*, 10. Bremen, 1977, 11.

[2] В. Ходасевич. Блок и его мать — *Возрождение*, 7 февраля 1935.

[3] Павлович. Воспоминания об Александре Блоке, 461.

[4] А. Л. Блок. *Политическая литература в России и о России. Вступление в курс русского государственного права*. Варшава: типография Носковского, 1884, 71—72.

[5] Там же, 75.

Соответственно традиции русского романтизма, Блок-старший видел суть национальной души в ее особенной психологии, противостоящей, как принцип, рациональной западной экономике. «Психические осложнения и противоречия, такое отсутствие резкой, бездушной "прямолинейности" и сообщают некоторым чертам русского быта особенно "загадочный" для иностранцев оттенок»[1]. Интонации Тютчева и Достоевского очевидны в этом самовосхвалении, стилизованном под науку. «Русская история есть курс психологии в лицах», — цитировал Блок-старший[2]; гордость за отечественную историю соперничает здесь только с гордостью за национальную психологию. Петр Струве, всю жизнь сражавшийся с подобными идеями, отмечал наследственное сходство между идеями Блока-сына и Блока-отца: у обоих чувствуется «туманное и тяжеловесное, не просветленное, а наоборот, мрачное народничество»[3].

Но между поколениями была разница. Студент-славист писал о себе как об «апокалиптике», который чает «воскресения мертвых и жизни будущего века». Блок сообщал отцу о своих беседах с Мережковскими «об Антихристе и "общем деле"»; поэт выбирал в таких разговорах «роль наблюдателя с окраской молчаливого мистицизма»[4]. Консервативный прагматик в духе Победоносцева, профессор Блок оказывался в это время поверенным таких, например, размышлений сына: «изо дня в день живу религиозной мистикой, и к этим переживаниям не имеет доступа ни один из университетских профессоров»; «существует черта, на которую ни один из моих профессоров до смерти не ступит: это — религиозная мистика»[5]. Отец вряд разделял эти переживания в большей мере, чем его петербургские коллеги.

Из дошедших до нас документов мы знаем то же, что знал в течение всей своей взрослой жизни сам поэт. Его отец был клиническим садистом, и кончил свои дни одиноким неопрятным душевнобольным. Он мучил Александру Андреевну, которая ушла от него при самых драматических обстоятельствах; мучил и вторую свою жену. Росший без отца, Александр Александрович без помех идентифицировался с матерью и без критики воспринимал ее версию жизни. Сюжеты Блока дуальны подобно *Демону*; даже в драмах ему не удавалось построить любовного треугольника. В личной своей жизни он, кажется, тоже был чужд ревности. В *Возмездии* Блок объявил себя похожим на отца во всем, кроме путей «самых тайных». Парадигмой для понимания этих путей был *Демон*: существо неизвестной природы, но мужского пола соблазняет женщину и губит ее своей любовью. Готические монстры, порожденные воображением Байрона, Лермонтова и Врубеля, помогали Блоку понять сексуальный демонизм его отца. Даже музицирование отца «на покорной рояли» показывалось как осуществле-

[1] Там же, 41.

[2] Он ссылался на Погодина; там же, 17.

[3] Петр Струве. И. А. Бунин — в его кн.: *Дух и слово. Статьи о русской и западно-европейской литературе*. Париж: YMCA-Press, 1981, 309.

[4] Там же, 80.

[5] *Письма Александра Блока к родным*. Ленинград: Academia, 1927, *1*, 78, 97.

ние губительного мужского желания. Из двух законченных глав поэмы одна вся проникнута воображением полового акта родителей, фрейдовской 'первичной сцены'; другая рассказывает о смерти отца. В противоположность всей лирике поэта, женский персонаж в поэме отсутствует. Демонический сюжет давал литературную традицию, помогавшую сказать о несказанном. Но старая форма не вмещала нового содержания. Превращение уникальной трагедии жизни в типическую черту времени, в «любовь того вампирственного века», не позволяло достичь терапевтической цели. Поэма осталась незаконченной, *Возмездие* не было дописано до возмездия. Демонизм отца, тайным образом перенятый в жизни сыном, нужно было преодолеть на символическом уровне. Литературный Демон, воплощение фаллической власти, должен был быть замещен новым героем. Этого мужского, но и не вполне мужского героя Блок искал и конструировал всю жизнь. Поиск выходил за границы отцовских идей и вместе с тем из них следовал.

УЧИТЕЛЯ

По словам младшего современника Блока, в том образе российской истории, в частности истории русской словесности, который сложился к концу 19 века, «самым поразительным» было «исключение всей духовной культуры»; Г. П. Федотов назвал эту унылую картину «Россией Ключевского»[1]. Академическая обстановка изменилась к началу 1910-х годов, с выходом *Вех* и русского перевода книги Уильяма Джемса *Разнообразие религиозного опыта*. Интерес к «религиозной мистике» легализовался в качестве занятий фольклором, этнографией, психологией. Тут он сомкнулся с более традиционным народолюбием, унаследованным от предыдущих поколений русской интеллигенции. Народничество нередко оказывалось еще более чем мистифицированным, зато мистицизм получал корни в исторической современности. Университетские года Блока пришлись как раз на момент этого перелома.

В одной из первых своих статей Блок так рассказал о впечатлениях от курса русской словесности:

> с трудом пробираясь во мраке и бездарности российских преданий, чернорабочими тропами [...] — мы внезапно натыкаемся на руду. Поет руда. Над ухом стоит профессор. Слышен его голос: «Ну, это знаете, неинтересно. Какое-то народное суеверие, продукт народной темноты». Но голос профессора [...] заглушает певучая руда. И сразу не разберешь, что поет, о чем поет, только слышно — поет золото (5/90).

Пока остается неясным, что именно стоит за не очень удачной метафорой певучей руды. Известно, однако, какой профессор имеется в виду. Историю русской словесности читал Блоку Иван Шляпкин. Мальчиком знавший Достоевского и Ореста Миллера[2], профессор

[1] Г. П. Федотов. *Россия, Европа и мы*. Париж: YMCA-Press, 1973, 175.

[2] Интересно вспоминал о Шляпкине М. Бонди; см.: А. П. Чудаков. Слушая Бонди — *Тыняновский сборник. Пятые Тыняновские чтения*. Рига: Зинатне, 1994, 402—403.

Шляпкин был автором исследований о древнерусских крестах[1], о святителе Дмитрии Ростовском[2] (написавшем *Четьи-Минеи* и *Розыск о брынской вере*, в котором впервые описывалось хлыстовство). Делом Шляпкина и его поколения было возвращение духовных аспектов культуры в общеисторический контекст. В 1913 году от студентов Шляпкина требовалось читать и исследования о сектах, и Вл. Соловьева, и *Вехи*[3]. Об исторических взглядах Шляпкина говорят его рассуждения об отношениях Петра Великого и Дмитрия Ростовского:

> реформы великого Преобразователя [...] привели только к узкосословным результатам, не снискав симпатий народной массы, как приобрели ее реформы Гуса или Лютера [...] Гению Петра не удалось, да и некогда было, переделывать миросозерцание русского народа[4].

На деле Блок получил в университете объемную филологическую подготовку, которая могла соответствовать его интересам в области русской мистики, если бы эти интересы имели профессиональный характер. Все вопросы, индивидуально подобранные Шляпкиным для Блока на госэкзамене по русской литературе, были так или иначе связаны с мистическими аспектами русской традиции: 1.Мифологическая теория; 2.Жидовствующие; 3.Масонство при Екатерине; 4.Жуковский[5]. Но расхождения между учителем и учеником, очевидно, были; ответ Блока был оценен лишь как «удовлетворительный». Проблема состояла в различиях не интересов, а подходов. Широко мысливший Шляпкин среди «методов изучения литературы» перечислял «эстетический, этический, исторический, психологический и социологический»[6]. Юному Блоку более всего не нравилось то, что он описывал в письме в отцу как «социологические и т. п. воззрения на то, что для меня священно»[7]. Много лет спустя, излагая свое понимание истории литературы, Блок отвечал на недоверчивые возражения слушателей: «Мы слепы и будем слепы как щенки, пока будем пользоваться в этой области бедными приемами науки» (6/146).

Все же подготовка по русской филологии, легко соединяясь с унаследованной от предшествующего поколения народнической фольклористикой, помогла мистическому самоопределению Блока. В своих студенческих работах Блок искал материал, который помог бы найти компромисс между влекущей его мистикой и диссертабельными филологическими темами. Сначала он хотел писать реферат о Достоев-

---

[1] И. А. Шляпкин. *Древнерусские кресты*. Санкт-Петербург, 1906. Многие из этих крестов оказались памятниками ранних новгородских еретиков; см. о работе Шляпкина: Б. А. Рыбаков. *Стригольники*. Москва: Наука, 1993, 103.

[2] И. А. Шляпкин. Св. Дмитрий Ростовский и его время — *Записки историко-филологического факультета императорского Санкт-Петербургского университета*, 1891, 24.

[3] И. А. Шляпкин. *История русской словесности (программа университетского курса с подробной библиографией)*. Санкт-Петербург, 1913.

[4] Шляпкин. Св.Дмитрий Ростовский и его время, 7.

[5] К. А. Кумпан. Александр Блок — выпускник университета — *Известия АН СССР. Серия языка и литературы*, 1983, *42*, 2, 170.

[6] Шляпкин. *История русской словесности*, 1.

[7] *Письма Александра Блока к родным*, *1*, 97.

ском, причем точно выбрал самый мистический из его образов — Ивана-Царевича[1]. Эта фигура самозванца, перешедшая в *Бесы* из народной сказки, всерьез воспринималась как ролевая модель. Сокурсник Блока, поэт Леонид Семенов, прошедший путь от социал-демократа до сектанта, в 1904 году мечтал сам стать Иваном-Царевичем из *Бесов*[2], и о подобных самозванческих претензиях позднего народничества Гиппиус написала своего *Романа-Царевича*. Студент Блок думал также о *Сказаниях о иконах Богородицы*, о письмах Жуковского и в конце концов остановился на русском масонстве. В своем реферате *Болотов и Новиков*[3] Блок противопоставлял западные масонские и русские мистические влияния[4]. Единственная собственно филологическая работа Блока — очерк *Поэзия заговоров и заклинаний* весь проникнут темами русской фольклорной мистики; здесь уже просматривается связь с позднейшей эссеистикой Блока.

В отличие от таких фигур Серебряного века, имевших личный и иногда глубокий опыт отношений с сектантами и раскольниками, как Кузмин, Бердяев, Клюев, Пришвин, знакомство Блока с русскими сектами было почти исключительно книжным. По злым словам Белого, «Блок народа боялся; народ ему нужен был для подпуга: интеллигенции»[5]. Письма самого Блока из его дома-дачи в Шахматове полны вполне барского раздражения на ленивых работников (например, на плотников во время ремонта). В деревнях, окружавших Шахматово, сектантов, насколько мы знаем из воспоминаний, не было; не имело влияния в этой местности и духовенство[6]. 'Народолюбие' Блока в гораздо большей степени зависело от круга его чтения, в который входили книги о русском фольклоре, расколе и сектах. Так, Блок с увлечением читал Мельникова-Печерского, профессионального сектоведа и популярного писателя; «местами хорошо», — сообщал он матери свои впечатления[7]. Образы Мельникова были настолько значимы, что Блок сам сравнивал его Фаину из романа *На горах* с собственной Фаиной из *Песни Судьбы*: «тоже — раскольница с демоническим»[8]. На столь прямое признание предшественника нечасто решаются поэты. Знал Блок и работы другого исследователя русского раскола, крупнейшего историка-идеолога народничества Афанасия Щапова[9]. В библиотеке Блока[10] сохранилась содержащая его пометы книга Коновалова *Религиозный экстаз в русском мистическом сектантстве* и книга Пругавина *Бунт против природы (о хлыстах и хлыстовстве)*.

---

[1] Там же, 145.

[2] Воспоминания и записи Евгения Иванова, 376; о Семенове см. выше, часть 3.

[3] См.: А. Блок. *Собрание сочинений*. Ленинград, 1932, *11*, 9—79.

[4] Альтшуллер. Масонские мотивы «Второго тома».

[5] А. Белый. *Мастерство Гоголя*. Москва-Ленинград: ОГИЗ, 1934, 296.

[6] М. А. Бекетова. Шахматово. Семейная хроника — *Литературное наследство, 92*, кн.3, 726.

[7] *Письма Александра Блока к родным*. Ленинград: Academia, 1932, 2, 84.

[8] Блок. *Записные книжки*, 103.

[9] См.: К. А. Кумпан. Заметки об источниках «Поэзии заговоров и заклинаний» — *Мир А. Блока. Блоковский сборник = Ученые записки Тартуского государственного университета, 657*, 1985, 33—46.

[10] *Библиотека А. Блока*. Описание. Ленинград: БАН, 1984, *1—3*

Книжные знания подкрепляли и развертывали те чувства, что были восприняты с детства и юности, и более всего от матери. В предыдущем поколении интерес к сектам был характерен для самых неожиданных людей. Евгений Иванов, в 1906 году посетивший тестя Блока, Дмитрия Менделеева, рассказывал о знаменитом ученом: «изумительная личность старик, он не химией только интересуется, а и сектантством [...], к мистикам симпатия и даже к хлыстам»[1].

Юношеский мистицизм не сразу нашел свои формы. Вместе с А. И. Розвадовским, шафером на свадьбе Блока и будущим иезуитом, Блок обсуждал нечто вроде эйкуменического синтеза, куда вошли бы «кровь священническо-немецкой мистики» и католическая «политико-религиозная породистость»[2]. Покинув Петербург, Розвадовский писал Блоку:

> Мне кажется, в России сильнее, чем где бы то ни было, чувствуется потребность новой религиозной правды. Чем объяснить, с одной стороны, это поразительное безверие интеллигенции, с другой, еще более удивительное сектантство. Ведь сектантство не случайное и не спорадическое явление в русском народе, а общее и постоянное. Очевидно, есть что-то в православии, что не удовлетворяет более чуткие души[3].

Важную роль сыграл в жизни Блока Семен Панченко, ближайший друг Александра Добролюбова до ухода последнего в народ. Блок считал Панченко «*живой книгой* Добролюбова» (8/151): сектантский термин 'живая книга' означал святого человека, живой образ Христа, который заменяет 'писаную книгу', Евангелие. Благодаря Панченко юный Блок оказался причастен не к книжному, а к личному влиянию Добролюбова. Как ролевая модель, Добролюбов был куда более талантлив, чем как автор книг. Сам же Панченко был знатоком церковной музыки, открытым гомосексуалистом и человеком крайних политических взглядов[4]. Со слов Добролюбова известно, что Панченко был «старым партийцем-большевиком» и встречался с Лениным. Вместе они, Панченко и Добролюбов, якобы участвовали в «особом государственном заговоре» с целью «преобразовать Россию на народный лад»[5]. В семье Блока вокруг Панченко складывался сложный клубок отношений. Влюбленная в него тетя поэта писала о нем так: «Это был ненасытный искатель, человек с большой волей, бессребреник-скиталец»[6]. Панченко, относившийся к Бекетовой по-дружески, был очарован юным Блоком[7]. «К женщинам он относился беспощадно, считая их органическими врагами своих детей», — сообщала Бе-

---

[1] *Литературное наследство, 92*, кн.3, 251.

[2] *Литературное наследство, 92*, кн.1, 361.

[3] *Литературное наследство, 92*, кн.1, 363—364.

[4] Д. Е. Максимов. Блок и революция 1905 года — *Революция 1905 года и русская литература*. Москва—Ленинград, 1956, 250—252.

[5] К. М. Азадовский. Путь Александра Добролюбова — *Творчество А. А. Блока и русская культура XX века. Блоковский сборник-3 = Ученые записки Тартуского государственного университета, 459*, 1979, 130.

[6] Бекетова. Воспоминания о Блоке, 74.

[7] Минц, Лавров. Письма С. В. Панченко к Блоку, 5—6

кетова. Мать Блока, однако, относилась к Панченко с симпатией, разделяя его идеи. «Было время, когда Панченко имел несомненное влияние на Ал[ександру] Ан[дреевну] и на Сашу»[1]. В сфере идей влияние было таким.

> Надо поклониться Мужику. Надо заплакать, упасть на колени и в стенаниях головой биться об землю у ноги мужика. Чтоб он простил. Надо нежно приложиться щекой к его сапогу. Надо молитвенно сложить руки и, как в большой молитве, говорить все лучшие слова, какие только есть [...] И когда Вы так к нему почувствуете — Вы обновитесь и начнете новую жизнь[2].

В отличие от более обычных вариантов этой идеи, у Панченко поклонение мужику имело осознанный мистический характер и отрицало социальные усилия. В письме Блоку Панченко проповедовал:

> Но не надо «ходить в народ». Это бессовестно. Это только ему, темному, создавать новый террор. [...] И пахать, по Толстому, не надо и печи для бедной вдовы складывать не надо. Это кривоумие[3].

Мистическое народничество Панченко было связано с самой радикальной философией пола и верой в близкое Преображение. В 1904 году Бекетова записывала: «С. В. Панченко проповедует новое царство — без семьи, без брака, без быта, с общим достоянием, с отниманием детей семилетних у матерей»[4]. В позднейших воспоминаниях Бекетовой отражена устойчивая вера Панченко в скорое изменение человеческой природы. В особенности он любил предсказывать грядущее уничтожение семьи и соответствующие изменения сексуальной жизни и педагогической практики: «Он чувствовал наступление новой эры и близких переворотов [...] "В моем царстве все будет позволено, в моем царстве не будет семьи", — говорил он». Эти социосексуальные проекты были закономерным образом связаны с религиозными взглядами Панченко: «почитая Христа как одного из величайших учителей жизни, он отрицал его божественность в христианском смысле, но обожествлял в нем человека»[5]. Бекетова воспроизводит здесь ту самую формулу (обожествление человека), в которой суммировались догматические идеи русских хлыстов. В этических взглядах Панченко слышны и другие перепевы знакомых мотивов. Его мистическая уверенность в пророческом призвании трудно отличима от попытки соблазнить юного корреспондента.

> Крепко Вас обнимаю и всего целую.
> Я знаю, что я это нахально. Я не смею этого делать. Я — грязный, залсевший, Вас — чистого и прекрасного — обнимать и целовать. Но

[1] Бекетова. Воспоминания о Блоке, 74.

[2] Цит. по: К. М. Азадовский. Письма Н. А. Клюева к Блоку. Вступительная статья — *Литературное наследство, 92*, кн.4, 434.

[3] З. Г. Минц, А. В. Лавров. Письма С. В. Панченко к Блоку — *Блоковский сборник-13*. Тарту, в печати. Я благодарен А. В. Лаврову за разрешение цитировать этот материал. Здесь и далее цитируются по рукописи, 55—56.

[4] *Литературное наследство, 92*, кн.3, 67.

[5] Бекетова. Воспоминания о Блоке, 312.

чистому — все чисто. Ничто нечистое к Вам не пристанет. А грязный — так он же и есть грязный; чтобы он [ни] делал — все равно все будет грязно[1].

Самоуничижение здесь является средством самооправдания и самовозвеличения; подобная риторика приписывалась Распутину, а до него другим сектантам-соблазнителям — Радаеву, Щетинину. Не случайна позднейшая блоковская ассоциация Панченко с кругом Распутина (6/446). В 1902 году Панченко писал юному Блоку:

Вы будете со мною и моим. Знаю, как в Вас все, решительно все запротестует против этих моих слов. Вижу, как Вы изумлены. Это от неведения. Но придет час — Вам некуда будет податься и Вы будете со мною и моим. Не пугайтесь. Вам тогда будет хорошо. Ибо Вы увидите то, что другие ищут и чего не могут найти[2].

Зная позднюю прозу Блока с ее сектантскими и гомоэротическими мотивами, этим словам нельзя отказать в прозорливости. В следующем письме, отвечая на не дошедшие до нас возражения Блока, Панченко писал:

Сколько бы Вы ни противились — это неизбежно. Мне не надо манить Вас, увлекать, да я этого и не хочу. Идите своими тропинками, я знаю, куда они Вас приведут. Правда, Вы даже не представляете [...]: куда это и зачем? Вы не считаете это серьезным и не хотите в ту сторону. Это от неподготовленности. Вам надо пройти через много царств, пока Вы придете в свою обетованную землю[3].

Действительно, эти идеи оригинальны, их не перепутаешь с более знакомыми русскими дебатами. Они составляют особенный поток мистико-эротического дискурса о народе, идущий прямой линией от Добролюбова через Панченко к Блоку. Сам Панченко в то время отрицал свою причастность к существующим партиям, очевидно предпочитая мистический язык политическому:

Вы сбиваетесь на том, что хотите [...] приурочить мое к какой-нибудь существующей теории, учению: к социальной, социал-демократической, коллективизму, быть может шестидесятниковской, народнической и пр. А этого нет, совсем нет. У меня другое. Вам — это я открою до времени, ибо Вас я избрал. Но не сейчас[4].

В том же 1902 году Блок записывал: «Мы — ученики. Но сами учителя — в расколе (Кудрявцев — NB)»[5]. Круг и поколение Блока оказываются учениками неназванных раскольников. Издатель блоковских *Записных книжек* никак не расшифровывает ни саму эту мысль, ни темную ссылку на Кудрявцева, ограничившись указанием на В. Д. Кудрявцева-Платонова, профессора философии Московской Духовной Академии. Этот автор, однако, в трех томах своего собра-

[1] Минц, Лавров. Письма В. Панченко к Блоку, 46—47.
[2] Там же, 54.
[3] Там же, 56.
[4] Там же, 60.
[5] Блок. *Записные книжки*, 42.

ния сочинений ничего не говорит о расколе[1]. Между тем, он был автором необычного взгляда на историю религий, согласно которому прогресса в ней не было и не могло быть, потому что Откровение было дано в начале человеческой истории, а не в ее конце.

> В начале религиозные верования народов были чище и возвышеннее [...] С течением времени и развитием внешнего образования умножались и развивались только народные суеверия [...] а истинные основания религии были помрачаемы, забываемы или искажаемы[2].

Теория «обратного развития» религии позволяла делать выводы, которые сам профессор Духовной академии обходил молчанием. Если древняя религия оказывается более чистой и подлинной, чем современная, а ход истории и просвещение только лишают веру ее высоких качеств, следовательно, очищения можно достичь на пути возврата к исконным народным верованиям, в России — к расколу. «Мы все ученики и молчим, а учителя — в расколе», — второй раз повторял эту мысль Блок[3], призывая себя к мистическому молчанию.

ЛАПАН

Мистический популизм Блока укреплялся его дружбой с поэтом Сергеем Соловьевым, племянником Владимира Соловьева и ближайшим другом Андрея Белого. Младше Блока и Белого, он был в то время лидером этой троицы, собиравшейся вокруг молодой жены Блока.

> Он — вот, провидец и поэт,
> Ключарь небес, матерый мистик,
> Голубоглазый гимназистик[4].

Его идеи конкретизировались больше, чем у других:

> он мог вообразить себе будущее устройство России, — ряд общин, соответствовавших бывшим княжествам с внутренними советами, посвященных Тайны Ее, которой земное отражение (или женский Папа) являлось бы центральной фигурой этого теократического устройства. [...] Перед революцией С[ергей] М[ихайлович] не останавливался и в шутливой форме высказывал предположение о том, что, кто знает, может *быть и нам предстоит сыграть в этом деле немаловажную роль*[5].

17-летний Соловьев с мальчишеской прямолинейностью пытался сочетать идеи только прочитанного Щапова и свсего знаменитого

---

[1] *Естественное богословие* и *Рациональная психология* Кудрявцева-Платонова погружены в протестантскую теологическую традицию, скрещиваемую с православием. Даже строгий Флоровский высоко оценивал его труды — Г. Флоровский. *Пути русского богословия* (Париж, 1937). Вильнюс, 1991, 240.

[2] В. Д. Кудрявцев-Платонов. О единобожии как первоначальном виде религии рода человеческого — *Сочинения*, Сергиев Посад, 1892, *2*, вып.2, 60.

[3] Блок. *Записные книжки*, 42.

[4] А. Белый. Первое свидание — в его: *Стихотворения и поэмы*. Москва-Ленинград: Советский писатель, 1966, 416; о дальнейшей судьбе Сергея Соловьева — его болезни, лечении, религиозном обращении — см.: Эткинд. *Эрос невозможного*, гл.2.

[5] А. Белый. Воспоминания об Александре Александровиче Блоке — *Записки мечтателей*, 1922, 6; цит. по републикации Bradda Books Letchworth, 1964, 79.

ляди. Для переустройства России на матриархально-советских началах нужно было произвести многое, и участники этого кружка уже распределяли роли. В другом варианте воспоминаний Белого мечты Сергея переданы еще более характерно:

> во главе же советов он видел трех избранных (уподобляемых соловьевскому первосвященнику, царю и пророку); они находили средь женщин земных идеальный прообраз Ея, олицетворявший живую икону; [...] грядущее олицетворение Софии, земной Ее образ, был должен (не смейтесь) быть — «мамой», вполне соответствуя «папе»[1].

Зная о неортодоксальном характере нового культа, Сергей Соловьев выдумал будущего историка-академика по фамилии Лапан, который в грядущем столетии будет научно решать трудный вопрос: «была ль некогда секта, подобная, скажем, хлыстам — "соловьевцев"»[2]. Его оппонент Пампан предлагал все происходившее понимать в иносказательном смысле. Мы вновь встречаемся с ключевой оппозицией между буквальным и метафорическим. По Лапану, «соловьевцы» были религиозной сектой; по Пампану, поэтическим кружком.

Пересказывая давние игры, Бекетова оговаривала: «во всех этих шутках была, однако, серьезная подкладка»[3]. В пародировании ученого «сектоведения» была насмешка над синодальными миссионерами, дававшими к ней множество поводов; но и стремление уподобиться народу в его лучших проявлениях. Любопытно, что фамилии будущих историков оказались звучащими по-французски: так выражалось предвкушаемое столкновение внешнего рационализма — холодной точки зрения историка — с собственным мистицизмом, переживаемым как национальное чувство. Игра была и остается забавной. В современном контексте эта выдуманная русскими мальчиками почти сто лет назад фамилия звучит еще более актуально: *Лапан*.

Ассоциации с хлыстовством легко могли быть повернуты против самих мистиков. В эту рискованную игру десятилетиями продолжал играть Белый. В *Воспоминаниях о Блоке* и ряде рецензий Белый изображал Блока как поэта и человека, «до крайности» близкого к хлыстовству.

> Тревожную поэзию его что-то сближает с русским сектантством. Сам себя он сближает с «невоскресшим Христом», а его «Прекрасная дама» в сущности — хлыстовская Богородица. Символист А. Блок в себе самом создал странный причудливый мир: но этот мир оказался до крайности напоминающим мир хлыстовский[4].

---

[1] А. Белый. Воспоминания о А. А. Блоке — *Эпопея*, 1922—1923, *1—4*; цит. по републикации München: Fink, 1989, 200—201.

[2] Белый. *Начало века*, 377; игра в Лапана описывается и в других источниках — переписке Сергея Соловьева, воспоминаниях Бекетовой, воспоминаниях Л. Блок.

[3] Бекетова. *Воспоминания об Александре Блоке*, 69.

[4] А. Белый. Настоящее и будущее русской литературы — *Весы*, 1909, *3*, 79—80. Продолжение этих рассуждений Белого см.: А. Белый. Поэзия Блока — *Избранная проза*. Москва: Советская Россия, 1988, 281—296. К «самым глубоким интуициям критика-Белого» относил эти интерпретации К. Мочульский; см. его: *Андрей Белый*. Париж: YMCA-Press, 1955, 109—110.

Эта статья Белого оказалась в том же номере *Весов*, в котором печатался *Серебряный голубь*, пугающий гротеск на темы русского сектантства. Двойственность Блока «отзывается утонченным хлыстовством [...] мутную полосу хлыстовских радений последнего времени уловил здесь поэт», — вновь писал Белый в статье 1917 года, прозрачно намекая на Распутина. «Что прекрасная дама поэзии Блока есть хлыстовская богородица, это понял позднее он»[1]. Белый утверждает тут, что Блок признавал хлыстовское происхождение важнейшего из образов своего творчества, хоть «понял» это и не сразу. Блок наверняка следил за этими важнейшими для него отзывами, но в явной форме не реагировал.

Для Белого разница между софиологией и хлыстовством — это разница между мыслью и действием, между метафорой и тем, что происходит, если буквально осуществлять ее в жизни. Блок, по-своему озабоченный этой проблемой, пытался использовать старые мистические рецепты, применявшиеся отцами церкви для распознавания духов. В одном из писем Белому он предлагал такой различительный признак: София, когда она является в видениях, недвижна; Астарта — символ греховной любви — подвижна[2]. В ранних стихах он обращался к Даме соответственно: «Ты, Держащая море и сушу Неподвижно тонкой рукой». Но с развитием поэтического образа блоковские дамы становились все подвижнее.

Разбор *Мелкого беса* Федора Сологуба в статье Блока *О реалистах* заканчивался неожиданной сентенцией, в которой есть прозрачный, и очень злой, намек на Соловьева и Анну Шмидт, а также на собственные отношения с женой.

> Всем роковым случайностям подвержены люди. И чем большего хотят и ищут они, тем большей случайностью может хватить их, как обухом по голове, судьба. И бывает, что [...] «вечная женственность» [...] обратится *в дымную синеватую Недотыкомку*. [...] *И положение таких людей, как* Передонов, думаю, реально мучительно; их карает земля, а не идея; их карает то, от чего не спасает ни культура, ни церковь; карает здешняя и неизбежная Недотыкомка (5/128—129).

Утверждая реальный, а не метафорический статус конструируемой в *Мелком бесе* ситуации, Блок приветствует роман Сологуба как пародию на софиологию Владимира Соловьева. «Передонов — это каждый из нас», — писал тут Блок, и «вечная женственность» покарает каждого, обернувшись суетливой Недотыкомкой. Соловьева покарала воплотившаяся Дама-Недотыкомка-Шмидт; Блока покарает воплотившаяся Дама-Недотыкомка-революция — таков вполне реальный смысл этого пророчества.

БЕЗВРЕМЕНЬЕ

Трое поэтов, собиравшиеся вокруг жены одного из них, Любови Менделеевой-Блок, продолжали понимать происходящее в характерных терминах: «вот-вот Голубь Жизни Глубинной сам сядет к нам в

[1] Белый. Поэзия Блока, 286.

[2] Белый. Воспоминания о Блоке, 43—44

руки»[1]. 18-летнему Сергею Соловьеву, будущему католическому епископу, мечталась революция; Белому, будущему антропософу,— «тихая праведная жизнь нас всех вместе, чуть ли не где-то в лесах, или на берегу Светлояра» (озера, в котором затонул легендарный Китеж). В том, чтобы уйти и зажить всем вместе, не виделось ничего невозможного: ведь «ушел» в секту Александр Добролюбов, туда же «ушел» сокурсник Блока и приятель Белого Леонид Семенов, «ушел сам Лев Толстой», «пришел оттуда, из молитвенных чащ» Николай Клюев[2]. Характерно включение в этот список Толстого, ушедшего к своей смерти шестью годами позже описываемых Белым событий.

Блок тоже отдал дань романтике странничества и в стихах, и в прозе. Весь раздел из цикла критических эссе *Безвременье* под названием *С площади на «Луг зеленый»* показывает русских странников с интенсивностью и амбивалентностью, которые характерны для ранней прозы Блока.

> Эти бродяги точно распяты у стен [...] Существа, вышедшие из города,— [...] блаженные существа. [...] Они как бы состоят из одного зрения [...] выкатившиеся глаза с красной орбитой щупают даль [...] Это — священное шествие, стройная пляска праздной тысячеокой России, которой уже нечего терять [...] Нет ни времен, ни пространств на этом просторе (5/73—74).

Оксюморонное сочетание характеристик переходит в итоговую метафору, уподобляющую странников самой России. Блок нащупывает здесь основные черты своей личной философии преображения: мир без пространства и времени, зрение без тела, священная пляска. Бесконечный и бессмысленный путь странников уравнивается с другой метафорой этого цикла — бесконечным кружением всадника в болоте.

> Баюкает мерная поступь коня, и конь совершает круги; и неизменно возвращаясь на то же и то же место, всадник не знает об этом [...] Глаза его, закинутые вверх, видят на своде небесном одну только большую зеленую звезду [...] узнавший это счастье будет вечно кружить и кружить по болотам (5/75).

Две эти сильные и загадочные аллегории сочетаются, как линейное движение бегунов и круговое движение хлыстов. В блоковском тексте они синонимичны так же, как в исторической реальности русского сектантства: обе значат одно — исчезновение времени, конец истории, безвременье. Все вместе поэт противопоставляет интеллигенции, ее суетливому беспорядочному движению. Молчаливый народ уже живет после Апокалипсиса, когда «времени больше нет»; многословная интеллигенция не замечает народа и надеется не заметить Страшный суд, — такова стержневая оппозиция Блока.

Мистика Блока отличалась от мистики Мережковских своим максимализмом и открытым разрывом с ортодоксальной традицией[3].

[1] Там же, 88.

[2] Там же.

[3] Минц. А. Блок в полемике с Мережковскими, 210.

«Книга Блока мистична, но отнюдь не религиозна», — писала Гиппиус о первой книге *Стихов о Прекрасной Даме*[1]. Это можно понять и конкретнее. Блок ждал реального, буквально понятого преображения жизни — не медитации, а революции. Мережковские, предвкушая, описывая и даже торопя Преображение, не были готовы к его политическим и, тем более, бытовым реальностям. С точки зрения Блока, мистика Мережковских была интеллектуальной игрой, исчислением на счетах, занятием книжника. В отрывке 1902 года — образе Апокалипсиса, который в деталях предвещает революцию, — Блок помещал Конец Света по адресу Мережковского и заранее осуждал его за неучастие, продиктованное ленивой рациональностью:

> внезапно в доме № 24 по Литейной сверху донизу во всех этажах раздадутся звонки. На пустой лестнице застучат — не шаги, не беготня, не вздохи. Ни старые, ни молодые ничего не поймут. Все будут смотреть в темноту. Он поймет. Он услышит и не взглянет. Но медленно, удрученный тяжелой мозговой ленью [...] ляжет на жесткий диван [...] Уже нельзя будет даже сойти с ума. А как нужно, как своевременно, как жалко (7/68).

Лето 1903 года — крушение надежд Блока на мистическое братство в кругу литературной интеллигенции[2]. Тем с большим интересом Блок относится к тем, кто имел раскольничьи корни или хотя бы связи. Так было с Терещенко, — Блок записывал: «старообрядцы, Москва, П. Рябушинский заставили Терещенку верить в скрытые силы русского народа» (7/175); с Есениным: «из богатой старообрядческой крестьянской семьи [...] старообрядчество связано с текучими сектами (и с хлыстовством)» (7/313); с Карповым, Скалдиным, Пришвиным, Кузминым и, конечно, Клюевым. В критических статьях Блока раскол упоминается с неизменным уважением, а соотнесение рецензируемого автора с хлыстовством или старообрядчеством всегда связано с его высокой оценкой. Существенным было и то, что эссе Блока печатались в московском *Золотом Руне*, роскошном художественном журнале, который финансировался меценатом из старообрядцев Николаем Рябушинским. Брат его, Павел Рябушинский, издавал старообрядческие церковные журналы и немалую часть либеральной прессы. В отличие от имперской Вены, где новое искусство нередко пользовалось поддержкой правительства[3], деятели русского Серебряного века были изолированы от столичной бюрократии. Поддержка старообрядческих миллионеров с их неортодоксальными вкусами — коллекционеров живописи, спонсоров прессы, благодетелей художественной богемы и политического подполья — была важным источником существования новых культурных форм.

Уже в первом своем критическом очерке Блок сравнивает поэта с раскольником. «Поэт — проклятый толпою, раскольник», — определяет Блок. Сначала слово «раскол» появляется здесь не в церковном смысле, а как обозначение пропасти между поэтом и народом. Но

---

[1] З. Гиппиус. Литературные заметки. Стихи о Прекрасной Даме — *Новый путь*, 1904, *12*, 276.

[2] Минц. А. Блок в полемике с Мережковскими, 147.

[3] См.: Carl E. Schorske. *Fin-de-Ciecle Vienna. Politics and Culture* London: Weidenfeld, 1979, ch. 5.

метафора живет своей жизнью, и, выбрав столь богатый ассоциациями образ, поэт-критик продолжает его разрабатывать. Роль раскольника следует принять и полюбить с той готовностью к подвигу, которой известен русский раскол. «Мы должны взглянуть любовно на роковой раскол "поэта и черни"»; слово *любовно*, главное в этом призыве, освещает традиционную проблему новым светом. Но метафора ведет дальше.

> Без подвига — раскол бездушен. В нем — великий соблазн современности: бегущий от смерти сам умирает в пути, и вот мы видим призрак бегства; в действительности — это только труп в застывшей позе бегуна (5/9).

Эти сильные образы нуждаются в комментарии, которого они пока, к сожалению, не получили. Они сформулированы с двусмысленностью, которая кажется нарочитой: неясно, в чем великий соблазн современности — в историческом русском расколе или в новом расколе между поэтом и народом; неясно и то, о каком бегуне идет речь, о сектанте или о спортсмене. Вся конструкция имеет глубокий и нетривиальный смысл, если прочитать ее буквально, как описание раскола в России. Но, по-видимому, мы имеем дело с мерцающей метафорой. Блок использует образы раскола для того, чтобы дать почувствовать положение поэта. Поэту, как и раскольнику, угрожает смерть в пути, он сам боится стать призраком, и только подвиг может спасти героя.

Поэт, понятый как раскольник, «живет укрепительным подвигом *умного деланья*» (5/9). Курсивом Блок выделяет православный термин, обозначающий многократное повторение Иисусовой молитвы, что позднее оказалось связанным с афонским имяславием. У Блока это привлекательное словосочетание становится аллегорией поэтического вдохновения, понятого в народническом ключе. «Тайное "умное деланье", которым крепнут поэты», определяется как диалог с «родной народной стихией», ее «вопрошание, прислушивание к чуть внятному ответу» (5/9). Блок здесь повторял Вячеслава Иванова, и оба они шли по следам Александра Добролюбова. В 1900 Иван Коневской писал о Добролюбове как о мастере «цельного тайновидения и тайнодействия, [...] которые [...] в обителях восточного христианства производились под названием "умного делания"»[1].

Под пером Блока новая поэзия и новая критика вместе стремятся к новому народничеству. «Так искупается отчуждение поэта от народной стихии: страдательный путь символизма есть "погружение в стихию фольклора", где "поэт" и "чернь" вновь познают друг друга» (5/10). Цитируя эти слова Вячеслава Иванова, Блок пока еще не замечает, что «стихия фольклора» по-разному понимается Ивановым и им самим. У Иванова это мировая мифология, на практике насыщенная более всего античными образами, допускающая в себя и иные культурные включения вплоть до *Камасутры*, и апеллирующая к русской идее как к цели и невоплощенному идеалу. У Блока «стихия фолькло-

[1] Иван Коневской. К исследованию личности Александра Добролюбова — в: Александр Добролюбов. *Собрание стихов*. Москва: Скорпион, 1900, 7.

ра» — безусловно национальная, давно и тайно существующая в русском народе реальность. После не удовлетворивших поэта опытов филологического освоения ее в *Поэзии заговоров и заклинаний*, он прицельно сосредотачивается на расколе и сектантстве.

Сравнив символизм с расколом, а поэта-символиста — с раскольником, Блок нашел одну из главных тем своей литературной критики. В этих терминах Блок пишет о разных, но всегда позитивных, с его точки зрения, явлениях — о статье Евгения Иванова, в которой он чувствует «какой-то раскольничий дух» (5/223); о сборнике Бальмонта, который дал «хорошие хлыстовские песни» (там же); о книге Пришвина, которая «особенно важна» для «исследователя раскола и сектантства» (5/651); о романе Пимена Карпова[1], который из многих рецензентов понравился, кажется, одному только Блоку (5/484); и о *Хованщине* Мусоргского, которая «для раскольников [...] азбука, уже лишняя, может быть, даже докучная»[2]. Особенно красноречив восторженный отзыв о поэзии Кузмина, само имя которого «связано с пробуждением русского раскола» и, значит, с глубокими и прекрасными корнями культуры. Блок раскрывает здесь характерный случай того, что позже и применительно к другому материалу было названо культурной травестией[3]. Многое в творчестве Кузмина «побуждает забыть о его происхождении, считать Кузмина явлением исключительно наносным, занесенным с Запада. Но это — обман». Для Блока это важно: «глубоко верю в эту мою генеалогию Кузмина», — отметая возражения, писал он (5/183). И здесь же, продолжая свои размышления студенческих лет, Блок с редкой ясностью формулировал: вообще «русская литература 18-го и 19-го века ощупью тянется по темному стволу сектантских чаяний» (5/183). Был Блок прав или нет, пример Кузмина близок ему, доказывая возможность сочетания западной образованности и рациональной формы с архаическим — Блок писал «варварским» — содержанием.

В своей рецензии на книгу Минского *Религия будущего* Блок аккуратно пересказывал чуждые ему конструкции философа, заканчивая образами, которые отражают мистические переживания самого Блока. Поэт говорит о Другом Утешителе, который придет тогда, когда — курсивом — «*времени больше не будет*». У этого Утешителя — женская природа; он — «женственно-нежный образ Духа Святого» (5/598). Блок близок здесь софиологической традиции, но Соловьев придавал женскую сущность Святому Духу; Блок приписывает женственную природу самому Христу, каким он вновь воплотится после Конца Света. «Мы помним женственный лик этого Утешителя в страшном видении пророка Илии и на раскольничьих иконах» (5/598). Ссылка на излюбленный в народе образ Ильи-пророка и на раскольничьи иконы показа-

[1] См. об этом: Блок и П. И. Карпов. Вступительная статья К. М. Азадовского, 234—291.

[2] *Письма Блока к родным*, *2*, 187.

[3] Ю. Лотман, Б. Успенский. «Изгой» и «изгойничество» как социально-психологическая позиция в русской культуре преимущественно допетровского периода («Свое» и «чужое» в истории русской культуры) — *Труды по знаковым системам-15 = Ученые записки Тартуского государственного университета, 576*, 1982, 112.

тельна: источником мистических постижений для поэта являются раскол и народные верования, а не философская традиция. *Религии будущего* Блок противопоставляет религию прошлого, и его выбор ясен. Особенно же интересна здесь связь перемены пола с Апокалипсисом,— связь, в важности которой мы убедимся, читая *Катилину*.

По Блоку, женская природа Христа проявится тогда, когда «времени больше не будет». Идея не вполне нова. Христос был мужедевой в воображении немецких барочных мистиков, американских шейкеров, Бердяева и, откровенно кощунственным способом, Клюева. Впоследствии Мережковский историзует эти идеи, придав им авторитет древности. В античных мистериях, сообщал Мережковский, распятый значило то же, что кастрированный. «Оскопленный Аттис и распятый Вакх сливаются, как два дополнительных цвета». Около Аттиса бродит и кипит вино новой религии. «Раной оскопления [...] все начинается в жертвенных страстях — страданиях бога-человека[1]. Скорее всего, идея женственного Христа у Блока, а вероятно, и его позднейший интерес к Аттису связаны с беседами с Мережковским. Во всяком случае, идея бесполого и/или женственного Христа будет сопровождать Блока всю творческую жизнь. В дневниковых записях 1918 года Блок признавался в ненависти к «женственному образу» Иисуса (8/598). Гендерная реинтерпретация евангельской истории закономерно сочетается с ее народнической реинтерпретацией. В наброске пьесы об Иисусе, предшествующем *Двенадцати*, говорится:

> Иисус (не мужчина, не женщина). Грешный Иисус [...] Иисус — художник. Он все получает от народа (женственная восприимчивость). «Апостол» брякнет, а Иисус разовьет (7/316).

Андрогинность Христа логически ведет к пересмотру христианского догмата Троицы именно в том направлении, в котором производили его русские хлысты: если мужское начало в лице Христа неотличимо от женского, то Христос отождествляется с Богоматерью, продукт этого слияния рождает из себя Св. Духа и, тем самым, является собственным Отцом. Такой Христос больше похож на языческого Диониса.

Идея пола как определяющей детерминанты духовного строя была внедрена в русскую культуру переводами Отто Вейнингера и энергичными текстами его русских последователей. Женоненавистнический *Пол и характер* Вейнингера сыграл роль противовеса к соловьевским идеям Вечной женственности. В образовавшемся пространстве между Соловьевым и Вейнингером русские философы могли обсуждать неверное распределение половых свойств друг у друга, как это делал Бердяев в отношении Розанова и Розанов в отношении множества современников; или в тех же терминах трактовали национальные характеры и саму Мировую войну, как это делал Владимир Эрн[2].

---

[1] Д. Мережковский. *Тайна Запада. Атлантида-Европа*. Белград, 1930, 296—297.

[2] Полномасштабное исследование восприятия Вейнингера в России ждет своего автора. Новые чтения Вейнингера см.: Slavoj Zizek. *The Metastases of Enjoyment*. London: Verso, 1994, ch.6; *Jews and Gender. Responses to Otto Weininger*. Ed. Nancy A.Horrowitz, Barbara Hyams. Filadelphia: Temple University Press, 1995.

Мысль Блока развивалась в этом пространстве, не знавшем меры и середины как раз в тех измерениях, которые касались пола и характера. Поэтому стихи Даме так легко переходили в куплеты незнакомкам. Вячеслав Иванов предупреждал поэта:

> опять чувствую [...] опасность, прозревая и страстно влюбляясь в женскую стихию темной русской души, отдать ей свое мужское, не *осверхличив* его светом Христовым [...] Но Вы, как всегда, едва ли поймете меня до конца[1].

«Соборный подпочвенный трепет» русской души в сочетании с ее «женской стихией», наверно, относятся к хлыстовству; его опасность Иванов формулировал все в тех же преувеличенно-гендерных терминах. Но, как он сам понимал, позитивная часть его аргумента оставалась неясной. Блок в конце концов проделал с идеей пола и характера свою собственную, вполне индивидуальную операцию: обобщив ее до крайних и последних высот, до Апокалипсиса и христологии, он до неузнаваемости перевернул идею в финальном ее воплощении.

ДАМА

Для ранних статей и стихов Блока характерен общий комплекс, в который неразличимо входят русский фольклор, цыганские образы и сектантские ассоциации. Интересу Блока к русским сектам способствовали изменения в личной жизни поэта, развитие политической ситуации, эволюция его религиозных взглядов, новые знакомства с сектантами и сектоведами. В результате происходит характерная дифференциация. Сектантские мотивы выступают на первый план в прозе — литературно-критических статьях и религиозно-философских докладах Блока, а фольклорные, цыганские и общехристианские образы остаются внутри лирики. Было бы опрометчиво напрямую связывать женский культ раннего Блока с хлыстовством. Он допускает множество интерпретаций; в авторе можно видеть ученика Соловьева, куртуазного рыцаря, хлыстовского пророка, клинического мазохиста и, вероятно, еще многое другое. Хлыстовские образы свободно перетекали в апокалиптические, софиологические, фольклорные, психологические мотивы, отражая историческую связанность всех их между собой. Меньше всего поэт хотел генетической определенности своих стихов. Скорее напротив, он стремился очистить поэтический текст от реалий бытовых, исторических и религиозных. Он был далеко не первым из великих поэтов, соединивших апокалиптическую символику с революционной современностью. Эта же комбинация питала творчество Мильтона, Блейка, Джойса[2].

В ранней лирике Блока воскресает мистико-эротический культ женского божества, персонифицирующего природу и плодородие, женственную недоступность и мужское желание. Попытка историзовать

---

[1] Из переписки Александра Блока с Вяч.Ивановым, 168.

[2] Обзор см.: Thomas J. J. Altizer. *History as Apocalypse*. Albany: State University of New York Press, 1985.

его уведет к аграрным культам, выходящим за рамки не только христианства, но и классической античности. Первоначальный блоковский культ был, однако, вполне внеисторическим. Предпочитая самые общие мифологемы («Христос», «Завет», «Дама», «народ», «путь» и, наконец, «революция»), Блок старался лишить их конфессиональной окраски. В отличие от теологов-софианцев, Блок не стремился каким-либо образом увязать эти идеи с каноническим православием. С самого начала, однако, для него был важен национальный аспект темы. Блоковская Дама, какой бы абстрактной и внеземной она ни казалась, — по национальной принадлежности русская. Этим блоковская Дама отличается от Софии Владимира Соловьева, который, как известно из его *Трех свиданий*, встречался со своей Дамой на далеких от России широтах. Национальность блоковской Дамы — фактически единственное, что мы о ней знаем, кроме, конечно, пола:

Верь — несчастней моих молодых поклонений
Нет в обширной стране,
Где дышал и любил твой таинственный гений,
Безучастный ко мне. (1/97)

Русская сущность Дамы — тема, сквозная для женских образов Блока от самых ранних до относительно поздних. Вступление к *Стихам о Прекрасной Даме* полно выразительных образов России, в которую помещен обретенный идеал. Обе — Россия и Дама — совмещают условную сказочность с пугающими пророчествами:

Терем высок, и заря замерла.
Красная тайна у входа легла.
Кто поджигал на заре терема,
Что воздвигала Царевна Сама? (1/74)

Даже вполне чужеземных женщин Блок демонстративно пересаживал в русские контексты, например Венеру («И мнилась мне Российская Венера» [1/91]) или Клеопатру («Русь, как Рим, пьяна тобой?» [2/208]). Встречи и расставания с Дамой происходят на русском фоне; подробность описания природных примет иногда даже снижает ситуацию:

Ты в поля отошла без возврата (2/7)
Ты уйдешь в речной камыш (1/99)

Как в соблазне и грехе, он признается, что и он — возможно, вслед за Соловьевым — в мечтах покидал Россию. Но он возвращался и лишь тогда узнавал истину. Истина локальна, как природа. Обе говорят на национальном языке:

И я, неверный, тосковал,
И в поэтическом стремленьи
И я без нужды покидал
Свои родимые селенья.
Но внятен сердцу был язык,
Неслышный уху — в отдаленьи,
И в запоздалом умиленьи
Я возвратился — и постиг. (1/96)

«Свои родимые селенья» отсылают к тютчевскому «Эти бедные селенья». В романтическом национализме Блок вообще следует за Тютчевым, но готов, конечно, к более радикальным возвратам и постижениям. Стихи построены на оппозиции между абстрактностью героини, лишенной всяких предикатов кроме пола и национальности, и географической конкретностью пейзажа. Постепенно оппозиция снимается отождествлением женского божества и русской природы.

Так блудящими огнями
Поздней ночью, за рекой,
Над печальными лугами,
Мы встречаемся с Тобой. (1/99)

Когда встречи с Дамой и слияния с природой объединяются между собой, стихи отсылают к дохристианским эротическим ритуалам, магическим осеменениям родного поля:

Ты горишь над высокой горою,
Недоступна в своем Терему.
Я примчуся вечерней порою,
В упоенье мечту обойму. (1/120)

Но отождествление Дамы и природы никогда не является полным. В игре между его возможностью и неосуществимостью смысл даже тех стихов, которые в другом контексте могли бы восприниматься как любовная лирика:

Очаг остыл, — тебе приют —
Родная степь. Лишь в ней ты — дома. [...]
Хочу владеть тобой одной. (1/141)

Дама не совпадает с природой, но скрыта в ней, как само чувство «любви, затерянной в полях» (1/122). Физические явления природы не вполне подходят для обряда слияния. Они мешают акту, примерно как одежды или социальные условности в мире менее романтическом:

И этот лес, сомкнутый тесно,
Мешали слиться с неизвестным,
Твоей лазурью процвести. (1/102)

Обладание знакомой Дамой-природой-Россией желанно, но невозможно; возможно, но нежеланно обладание городскими незнакомками, отчужденными от природы и народа. В городе нет ни Дамы, ни любви, и поэтому эротическая лирика Блока позже развернется среди городских пейзажей. Ранние стихи Блока полны натурализма скорее сентиментального порядка. Лишь иногда и, возможно, случайно они обретают эротические черты.

Кто ощутит хоть краткий миг
Мой бесконечный в тайном лоне,
Мой гармонический язык?
Пусть всем чужда моя свобода,
Пусть всем я чужд в саду моем -
Звенит и буйствует природа,
Я — соучастник ей во всем! (1/92)

Кажется, никто еще не отмечал двусмысленность этих образов. Традиционность символов и музыкальность стиха способствуют быстрому чтению, при котором смысл слов отчуждается и теряется; но текст этот имеет и вполне вульгарное значение. Входило такое чтение в намерения Блока или нет, его возможность содержится в тексте, и двойные смыслы омонимов укладываются в ту же поэтическую систему. Природа женственна, культура мужественна; поэт соучаствует природе, и его язык оказывается в ее лоне.

Перерабатывая опыт предшественников, Блок играл их мотивами, сочетая их в синтезе непредвиденном и, в рамках романтического опыта, невозможном. Акт превращения поэта в пророка вновь символизируется телесным контактом с высшей силой. Для перерождения поэт ожидает серафима, как в *Пророке*; но в отличие от *Демона*, сходящий с неба ангел обретает не мужские, а женские черты. Демон Лермонтова был херувимом, но пал, и его любовь ведет к смерти. В блоковском мифе история инвертирована. Не Тамара ожидает Демона, а мужской герой ожидает женского серафима, который снова видится носителем любви и смерти:

Ранний час. В пути незрима
Разгорается мечта.
Плещут крылья серафима.
Высь прозрачна, даль чиста.
Из лазурного чертога
Время тайне снизойти.
Белый, белый ангел бога
Сеет розы на пути.
Жду в пленительном волненьи -
Тайна плачущей жены
Разомкнет златые звенья,
Вскроет крылий белизны. (1/128)

Все происходящее, и страсть и удовлетворение, развертывается исключительно в мире фантазии. Именно это и не нравится поэту, который хочет превратиться в настоящего мага, в любовника высшей силы, в мужскую часть двуполого Божества:

О, взойди же предо мною
Не в одном воображеньи! (2/174)

Столь решительно помещенная среди родимых полей и селений, Прекрасная Дама принимала не только национальные, но и более специальные этнографические черты. Это имел в виду Белый, когда отождествлял Даму Блока с хлыстовской Богородицей[1]. Возможность такого восприятия была, видимо, одной из причин того, что *Стихи о Прекрасной Даме* с трудом прошли через цензуру. По знакомству их пропустил в печать нижегородский цензор Эмилий Метнер, который сам, впрочем, считал, что Блок опасно смешивает поэзию, религию и эротику: «В стихах Блока кое-что меня не радует. Есть опасные пере-

[1] А. Белый. Настоящее и будущее русской литературы — *Весы*, 1909, *3*, 79—80.

гибы к зеленому, компромиссы, оргиастические выходки», — писал Метнер[1]. Позднее он объяснял Белому, что «некоторые стихотворения эпохи *Прекрасной Дамы* носят в себе стихию хлыстовства»[2].

Проходя пунктиром через поэзию Блока, в явном виде хлыстовские аллюзии присутствуют более всего в первых *Стихах о Прекрасной Даме*. Стихотворение «Я смотрел на слепое людское строение» выражает веру авторского *я* в то, что Конец Света уже наступил, время остановилось, но никто не замечает этого. Следующее в цикле стихотворение «Царица смотрела заставки»[3] уточняет культурный подтекст. От общехристианского апокалиптизма Блок переходит к хлыстовству, на которое указывает здесь с достаточной определенностью. Поэт противопоставляет двух женщин, одна из которых — Царица — руководствуется книжным знанием, а другая — Царевна — ничего не читает, но сама является Богородицей. Пророчество нового пришествия уступает место самому Пришествию; мистическое Слово (Царица читает легендарную Голубиную книгу) энергично предпочитается мистическому Делу, кормлению голубей (голубями звали себя хлысты). Победа, естественно, за Царевной. В первом варианте были такие строки:

Помолись царица Царевне
Богородице с золотыми косами,
От твоей глубинности древней —
Голубиной Кротости мудрой[4].

При публикации этого стихотворения очевидно хлыстовские его мотивы пришлось смягчить. Вместо «Богородице» стало: «Царевне»; вместо «Помолись» стало «Поклонись». В одном из самых религиозных стихотворений второго тома, «Я живу в отдаленном скиту», ереси не усмотрел бы, кажется, даже пристальный взгляд миссионера-сектоведа. Разве что строки:

Безначально свободная ширь
Слишком радостной вестью дыша,
Подошла — и покрыла Псалтирь,
И в страницах осталась душа, —

намекают на хлыстовскую идею человека как Живой Книги, непосредственно воплощающей единство Бога и природы. Последняя строфа такова:

Но живу я в далеком скиту
И не знаю для счастья границ.
Тишиной провожаю мечту.
И мечта воздвигает Царицу.

---

[1] *Литературное наследство*, *92*, кн.3, 198.

[2] Белый. *Начало века*, 339.

[3] Анализ см.: Минц. А. Блок в полемике с Мережковскими, 140.

[4] Варианты опубликованы в: Александр Блок. *Письма к жене*. Под ред. В. Н. Орлова — *Литературное наследство*, *89*, 82; ни Орлов, ни Минц не стали отмечать очевидное происхождение этих мотивов.

Эта Царица, перекликаясь с героиней стихотворения «Царица смотрела заставки», здесь имеет новый и интересный аспект: она разрушает рифму, что совсем нехарактерно для раннего Блока. Лотман и Минц отмечали «прозаизацию» блоковского стиха от первого тома к третьему, объясняя это соприкосновением с «цыганской и русской народной песней»[1]. Комментируя подобный феномен в данном стихотворении, Мережковский усматривал в нем более конкретную причину:

> — Видите, видите, я говорил: посмотрите «*границ*» и потом «*цариц-*» — Д. С. сделал огромную паузу [...] у рифмы есть хвостик [...] в этом «ууу» ведь все дело; «ууу» — блоковский хаос, радение, отвратительное хлыстовство[2].

Мережковский, по-видимому, имел в виду не просто хаос как разрушение формы, но и более конкретный феномен: хлыстовские распевцы не имели рифмы. В этой ситуации есть еще интертекстуальный аспект, не отмеченный ни Мережковским, ни Белым: рифма *царица — девица — граница* организует пушкинскую *Сказку о золотом петушке*.

КАНТ

Согласно воспоминаниям Л. Д. Блок, брак, заключенный в августе 1903 года, не был реализован вплоть до осени 1904.

> Конечно не муж и жена! О, Господи! Какой он был муж и какая это была жена! [...] Он сейчас же принялся теоретизировать о том, что нам и не надо физической близости, что это «астартизм», «темное» и Бог знает еще что. Когда я ему говорила о том, что я-то люблю весь этот еще неведомый мне мир, что я хочу его — опять теории[3].

В 1903 году было написано стихотворение, которое своим содержанием и названием вызывало немало дискуссий. Написанное от первого лица, оно показывают фигуру старого мальчика — инфантильного, самовлюбленного, бесполого. Начиная с первого издания этого стихотворения в 1909 году, оно носит название *Испуганный* и подзаголовок: *Иммануил Кант*.

Сижу за ширмой. У меня
Такие крохотные ножки...
Такие ручки у меня,
Такое темное окошко [...]
Меня давно развлечься просят,
Но эти ручки... Я влюблен
В мою морщинистую кожу [...]

Считается, что ключевой фигурой в восприятии Канта как «испуганного» был герой *Драматической симфонии* Белого[4], который про-

---

[1] Лотман, Минц. «Человек природы» в русской литературе XIX века и «цыганская тема» у Блока — в кн.: Лотман. *Избранные статьи в 3 томах*, 1993, *3*, 288.

[2] А. Белый. *Воспоминания о Блоке* [1922]. Москва: Республика, 1995, 153.

[3] Л. Д. Блок. *Были и небылицы*, 52.

[4] Примечания В. Орлова — Александр Блок и Андрей Белый. Переписка — *Летописи Государственного Литературного музея*. Москва: 1940, *7*, 54.

читал Канта и хотел спрятаться от пространства и времени за ширмой. Между тем Белый в это время относился к Канту противоположным образом: «Века бы мы еще плутали во тьме, если бы не было Канта», — писал Белый в 1904 году[1]. В другом месте Белый говорит об «упорном, как железо, сознании Иммануила Канта»: образ, полярно далекий от *Испуганного*[2]. Белому в те ранние годы символисты казались «законными детьми великого кенигсбергского философа», вместе с Кантом ожидавшими близящийся Конец Света. Пройдет немало времени, прежде чем Белый отойдет от своего кантианства. Тем более выразительной становится та карикатура, которую нарисовал Блок. Сам Белый видел тут проблему, требовавшую объяснения: у Блока «темы страха и темы Канта не раз повторяются», — замечал он. Эту связь он объяснял кантовским учением о границах познания: «Мысль о границе, черте — есть продукт потрясенья, страха», — писал Белый[3]. Другие современники тоже воспринимали это стихотворение с удивлением. «Никакого "ужаса" и никакой "сухости" я в Канте не вижу. Ужаса гораздо больше у Шопенгауэра и Ницше, сухости у Влад. Соловьева и в патристике», — писал Метнер по поводу *Испуганного*[4].

Связка этого стихотворения с Кантом не является изначальной. В письме от 20 ноября 1903 года Блок писал Белому:

> и вот женился, вот снова пишу стихи, и милое прежде осталось милым; и то, что мне во сто раз лучше жить теперь, чем прежде, не помешало писать о том же, о чем прежде, и даже об Иммануиле Канте, как оказалось впоследствии из анализа стихотворения «Сижу за ширмой» (8/69).

Из этого ясно, что стихотворение оказалось связанным с Кантом уже после его написания — при «анализе». В момент же его написания оно определялось переживаниями Блока в начале его супружеской жизни. Так читал это стихотворение во многое посвященный Сергей Соловьев. В начале 1904 года в письме, полном откровенных эротических образов, он писал Блоку: «Ты верил сам [...] во вселенское значение Блочихи, веришь ли теперь, я точно не знаю. Тебе, как мистику и человеку с Кантовскими мозгами, я не боюсь говорить прямо, но для людей неопытных тут соблазн, и надо молчать»[5].

Существует определенное свидетельство Блока о том, что героем стихотворения *Испуганный* является он сам и что стихотворение рассказывает о его отношениях с женой. Это опубликованный Орловым рисунок Блока[6], который показывает сидящего за ширмой человечка со скрещенными ногами, с завитой косой и в одежде 18 века; утрированную женскую фигуру со свечой, под которой написано «Меня давно развлечься просят» (в этой фигуре сам Орлов видел шарж на

---

[1] Белый. *Символизм*. Москва: Мусагет, 1910, 20.

[2] Белый. *Арабески*. Москва: Мусагет, 1911, 60.

[3] Белый. Воспоминания о А. А. Блоке (вариант *Эпопеи*); цит. по републикации München: Fink, 1989, 184.

[4] *Литературное наследство, 92*, кн.3, 209—210.

[5] *Литературное наследство, 92*, кн.1, 368.

[6] Блок. *Письма к жене* — *Литературное наследство, 89*, 186.

Л. Д. Блок); и рядом с ней господина в котелке, под которым написано: «Здесь кто-то есть». Этот любовный треугольник скоро осуществится в реальной жизни Блоков. Рисунок передает его психологическую подоплеку: добровольный отказ Блока от плотских отношений с женой несмотря на ее желание и во имя неких потусторонних соображений. В письме Белому Блок еще сильнее подчеркивал телесную метаморфозу и с большей определенностью связывал ее со своей женитьбой: «Войдите к такому испугавшемуся. Он сидит за ширмой, весь почерневший, у него скрещены ручки и ножки. Они так высохли, и из лица, некогда прекрасного, стало "личико", сморщенное, маленькое. И голова ушла в плечи». Далее идет поток ассоциаций, после которого без логической связи следует: «Так я женился» (8/66—67). В этом отрывке из письма, очевидно содержащем прозаический пересказ стихотворения *Испуганный*, Кант не упоминается, и отрывок помещен в контекст личных переживаний Блока, связанных с женитьбой. Так еще раз подтверждается, что стихотворение было написано в качестве реплики в диалоге с женой («Меня давно развлечься просят»), а Кант присовокупился к нему лишь впоследствии.

Зато кенигсбергский философ многократно появляется в следующем письме Белому, и на него одеваются разные юмористические маски — Кантик, Кантище (8/70). Поэт приписывает философу роль городского сумасшедшего, пользуясь для этого символами Петербурга и элементарными идеями кантовской философии. Блок рассказывает о воображаемой сцене, в которой двое в колпаках, ухмыляясь, провозят Канта по улицам Петербурга во время наводнения; философ путешествует в ящике на ялике, на котором написано: «Осторожно!!!» На перекрестке Кант высовывает «головку» (та же лексика, что и в стихотворении «Сижу за ширмой. У меня») и говорит чушь: о наводнении — что «нынче хорошая погода» и о пространстве-времени — что к вечеру собирается доплыть в Кенигсберг. Источник этого образа, возможно, стоит расшифровывать фонетически: странно подобранные слова ящик и ялик оба содержат в себе авторское *я*. В этом письме Блок приписывает изображенному им Канту тот же комплекс ощущений, что и в своем стихотворении: изолированность от мира, неадекватность пространству и времени, особое качество инфантильного тела.

Кантовские категории чувствительны к миру, но не к телу. Блок был прав в своем «анализе» (ему, вполне вероятно, помогли тут друзья): сингулярность тела не вписывается в категории; его «ножки», «ручки», «морщинистая кожа» выделены из пространства-времени особой «ширмой». Розанов, профессиональный философ, понимал это с полной ясностью. «Тело, обыкновенное человеческое тело, есть самая иррациональная вещь на свете», — писал он в 1899 году[1]. Философия Канта с ее вечными категориями воспринималась как препятствие для хода истории и ограничение свободы поэта-пророка. В Конце Света, сказано в *Откровении* Иоанна, времени больше не будет. Апокалиптическая вера трудно сочетается с метафи-

[1] Цит. по: В. А. Фатеев. *В. В. Розанов. Жизнь, творчество, личность*. Ленинград, 1991, 231

зикой. Блок был не первым в русской традиции, кто применил эти соотношения к самому себе. Тютчев писал: «Никто, я думаю, не ощущал больше, чем я, свое ничтожество перед лицом этих двух деспотов и тиранов человечества: времени и пространства»[1]. Другой предшественник Блока, Александр Герцен, воспринимал портрет Канта очень похоже на *Испуганного*; интересна здесь — точно как в письме Блока — «головка».

> Кант с своей маленькой головкой и огромным лбом делает тягостное впечатление; в лице его, напоминающем Робеспьера, есть что-то болезненное; оно говорит о беспрерывной, тяжелой работе, потребляющей все тело; вы видите, что у него мозг всосал лицо, чтобы довлеть огромному труду мысли[2].

Афанасий Щапов, один из самых больших авторитетов народнической мысли, писал о скопческой природе Канта[3]. Это указание вновь возвращает к стихотворению Блока *Испуганный*: характерная для него уменьшительно-ласкательная лексика была излюбленным приемом скопческой поэтики. Эта ироническая стилистика, редкая в ранней лирике Блока, напоминает фольклорный источник, с которым Блок при его интересе к расколу мог быть знаком: *Страды* Кондратия Селиванова, легендарного основателя русского скопчества. Именно так, одними уменьшительными, описывал Селиванов свое тело: его приковали «за шейку, и за ручки, и за ножки»; «и ротик мне драли, и в ушках моих смотрели». Розанов, вновь опубликовавший *Страды* в 1914 году в своей редакции, комментировал: «поясок, ручки, головка, шейка, ножки — все говор какой-то институтки о себе»[4].

Сам Блок в своих поздних статьях рассказывал о Канте как о «лукавейшем и сумасшедшем мистике», «безумном артисте, чудовищном революционере» (6/101). Своим «лейтмотивом о времени и пространстве» блоковский Кант напоминает более «чудовищного революционера», Катилину, жизнь которого подчинена «другим законам причинности, пространства и времени» (6/68). Все же Кант ничего похоже не предусматривал; никакого другого пространства-времени быть не может. В *Крушении гуманизма* Блок разъясняет: «есть как бы два времени, два пространства; одно — историческое, календарное, другое — неисчислимое, музыкальное» (6/101). Эта неокантианская, а по сути анти-кантианская, фразеология была частой в соловьевской традиции: «Наше перерождение неразрывно связано с перерождением вселенной, с преобразованием ее форм пространства и времени»[5],— писал Соловьев в любимой Блоком и Белым статье *Смысл любви*. Сер-

---

[1] Письмо Тютчева от 28 июля 1858 цит. по: Ю. М. Лотман. Поэтический мир Тютчева — *Тютчевский сборник*. Таллин: Ээсти Раамат, 123. Лотман писал по этому поводу: «Тютчев не относил, как это делает большинство людей, пространство и время к естественным и, следовательно, незамечаемым категориям бытия. Само наличие их причиняло ему [...] страдание» (там же).

[2] А. И. Герцен. *Собрание сочинений в 30 томах*. Москва: ГИХЛ, 1955, *2*, 316.

[3] Щапов. Умственные направления русского раскола.

[4] Розанов. *Апокалиптическая секта*, 135.

[5] В. Соловьев. Смысл любви *Сочинения в 2 томах* Москва: Мысль, 1988, *2*, 540

гей Соловьев так переживал события, которые считал мистическими: «ночь, почти выходившая из границ мира времени, пространства и причинности»[1]. Для радеющих сектантов в *Серебряном голубе* Белого «нет будто вовсе времен и пространств»[2]. Именно эти формулы, из множества возможных, выбирает Ахматова, когда в *Поэме без героя*, не упоминая имени, рассказывает о Блоке[3]:

И его поведано словом,
Как вы были в пространстве новом,
Как вне времени были вы...

Мистический характер другого пространства-времени не означает его внематериальности; Блок постоянно говорит о значении тела, которому предстоит решающее преображение. Чтобы выйти из реального мира в мистический, нужно

> прежде всего устроенное тело и устроенный дух, так как мировую музыку можно только услышать всем телом и всем духом вместе. Утрата равновесия телесного и духовного неминуемо лишает нас музыкального слуха, лишает нас способности выходить из календарного времени [...] в то, другое, неисчислимое время (6/102).

Сам Белый до личного знакомства с Блоком представлял себе поэта, которого он знал только по стихам, примерно так, как описан герой *Испуганного*:

> тот образ, который во мне возникал из стихов, сплетался сознанием с [...] фигурою малого роста, с болезненным, белым, тяжелым лицом, — коренастою, с небольшими ногами [...] с зажатыми тонкими, небольшими губами и с фосфорическим взглядом, вперенным всегда в горизонт[4].

Этот образ очень не похож на то, каким рисуют живого Блока портреты и воспоминания современников. Белый осознавал контраст между поэтической и реальной личностями Блока, его стихами и его телом. Образ Испуганного представлялся ему связанным с поэтической личностью Блока в ее отличии от эмпирической личности, физического тела и бытового поведения поэта, которые Белый узнал, естественно, лишь после знакомства с ним. В другом месте своих *Воспоминаний* Белый прямо отмечал сходство Блока с нарисованным им самим, Блоком, образом Канта[5]. Белый видел Блока как поэта в той же эпистемологической позиции, в которой изображен Канта в *Испуганном*: «В поэзии Блока мы повсюду встречаемся с попыткой воплощения сверхвременного видения в формах пространства и времени»[6].

---

[1] *Литературное наследство, 92*. кн.1, 368; см. также: Минц. Блок и русские символисты, 159.

[2] А. Белый. *Серебряный голубь*. Москва: Художественная литература, 1989, 112.

[3] Анна Ахматова. *Стихотворения и поэмы*. Советский писатель: Ленинград, 1977, 364; см. об этом в: В. Н. Топоров. *Ахматова и Блок*. Berkeley: Slavic Specialties, 1981, 104.

[4] Белый. Воспоминания о А. А. Блоке, 188.

[5] Там же, 266.

[6] А. Белый. Апокалипсис в русской поэзии — в его: *Символизм как миропонимание*. Москва: Республика, 1994, 416.

Влюбленный в жену Блока, Белый уехал в Нижний Новгород, к своему другу Эмилию Метнеру. Тот сам страдал неврозом, связанным с несчастной любовью, а много лет спустя стал профессиональным психоаналитиком[1]. В тот раз он спас Белого от его нелегких проблем с помощью интуитивно найденного им «лечебного средства», которое по характеристике Белого состояло в «мастерстве сплавлять темы, по-видимому, не имеющие между собой ничего общего»[2]. Метнер нашел образ порочной чувственности, прежде всего женской, в хлыстовстве, и на этом основании связал «Гете, Тика, Новалиса [...] просто с хлыстовкою, с "Дамою" Блока». Так отвергнутая любовь к жене друга стала казаться мистическим наваждением, с которым надо бороться скорее миссионерскими средствами. Чтобы лучше обосновать свою позицию, Метнер привлек нижегородского этнографа Андрея Мельникова, сына знаменитого писателя-сектоведа. «Э[милий] К[арлович] эти рассказы повертывал — на ту же тему: на яд утонченных радений, с которыми надо покончить»[3]. Итак, Метнер объяснил Белому его мучения тем, что Блоки одержимы опасным хлыстовством и погрузили в него Белого. Таким способом Метнеру удалось привести своего друга и пациента, по собственным словам последнего, к «чудесному перерождению». Что же позитивного Метнер противопоставил хлыстовству? «Возвращаюсь из Нижнего, опустив забрало: лозунг "теургия" запрятан в карман; из кармана вынут лозунг: "Кант"»[4]. Кантианство, таким образом, воспринималось как «лозунг» для успешной борьбы с соблазнами «хлыстовства».

Между тем в литературе Серебряного века Кант употреблялся и для обозначения трансгрессивных состояний разного рода. Когда Пришвин угорел в крестьянской избе морозной зимой 1914 года, в бреду он навязчиво слышал: «Был Кант, явственно слышал слово Кант: что-то старику говорили о Канте»[5]. В стихах Цветаевой, рассказывающих об эротическом эксперименте ее молодости, читаем обращенное к мужскому партнеру: «Ты тогда дышал и бредил Кантом». В своих *Воспоминаниях о Блоке* Белый противопоставлял Канта Розанову. Оба они, писал Белый, «настигали» и «мучили» Блока с 1903 года «двойным подстереганием сознания»[6]. Розанов воплощал в этой оппозиции «пол» и «чувственность», Кант — «абстракцию» и «логику». Сам Розанов использовал имя кенигсбергского философа для обозначения того, что он называл «духовно-скопческим идеалом». В выразительных розановских текстах повторяется оппозиция Канта и тела, Канта и жизни, Канта и секса.

В русской мысли Серебряного века негативно-эротические коннотации образа Канта оказались устойчивы. В философских дискуссиях 1900-х годов, а потом и в массовой культуре Кант связывался не

---

[1] См. подробнее: Эткинд. *Эрос невозможного. История психоанализа в России*, гл.2.

[2] А. Белый. *Начало века*. Москва: Художественная литература, 1990, 339.

[3] Там же.

[4] А. Белый. Почему я стал символистом [...].

[5] Пришвин. *Собрание сочинений*, *8*, 77.

[6] Белый. Воспоминания о А. А. Блоке, 284.

только с рационализмом, гносеологией, категориями пространства и времени, но и — без видимого соответствия его философии — с импотенцией и кастрацией. Особо увлекался этой метафорой Владимир Эрн, в милитаристской полемике 1914—1915 годов пытавшийся переписать гносеологию в гендерных терминах. «Субъект есть начало мужское; [...] объект или действительность есть начало женское. Мужское и женское могут вступать между собою в многоразличные отношения. И иные из этих отношений нормальны [...], иные же — неестественны, ненормальны, уродливо односторонни». Все это сказано для того, чтобы обвинить Канта, а вместе с ним и всю культуру вражеской нации, в «глубинном расстройстве того, что может быть названо половым моментом национально-коллективной жизни». Под «испорченной», «страшной» и даже «люциферической» личиной Канта «мелькают знакомые черты исконного принципиального безбрачника и абсолютного холостяка»[1]. Из сексуального бессилия должно следовать бессилие военное; из желания видеть врага побежденным — желание видеть его кастрированным; из бесполости Канта и его книг — бесполезность Круппа и его пушек. Используя древнюю, как мир, идеологему, в которой враг объявлялся импотентом, Эрн опирался на давно гулявшие истории о личной жизни Канта. Алексей Крученых в своем издевательском *Апокалипсисе в русской литературе* свидетельствовал: «Вяч.Иванов и Вл.Эрн в публичных лекциях не раз указывали, что Кант в своем феноменализме — евнух»[2].

Как мы помним, стихотворение *Испуганный* приобрело подзаголовок *Иммануил Кант* через шесть лет после написания, в издании 1909 года. В 1912 расставшийся со своим кантианством Белый писал вполне серьезно: «коллективно составленный неокантианец — гермафродит». Дальше следует почти буквальный пересказ блоковской метафоры десятилетней давности: «Новокантианец [...] гадкий мальчишка, оскопившийся до наступления зрелости»[3]. И Белый рассказывал, что прежде он путешествовал с Кантом, но «книга оказалась неудобной при переездах»[4].

РУСЬ

Филолог-славист с университетским образованием, Блок был профессионально компетентен в той области, которая стала центральной темой его поэтического творчества. Реконструируя аграрный культ и ставя себя в позицию его пророка, он пользовался текстуальными источниками, но не был заинтересован оставлять ссылки на них в

[1] В. Ф. Эрн. Сущность немецкого феноменализма — в его: *Сочинения*. Москва: Правда, 1991, 321—325.

[2] А. Крученых. *Апокалипсис в русской литературе*. Москва, 1923; *цит.по републикации*: А. Крученых. *Кукиш пошлякам*. Москва—Таллинн: Гилея, 1992, 108.

[3] А. Белый. Круговое движение (сорок две арабески) — *Труды и дни*, 1912, *4—5*, 56.

[4] Там же, 57. Амбивалентная борьба Белого, в которой он был то на стороне желания против Канта, то на стороне Канта против желания, остается недооцененной при попытках собственно философского анализа; ср.: James West. Kant, Kant, Kant: The Neo-Kantian Creative Consciousness in Bely's Petersburg — *The European Foundations of Russian Modernism*. Ed. by Peter Barta. Lewiston: Edwin Mellen Press, 1991, 87—135.

своих стихах. Пророчества так же интертекстуальны, чем опусы других жанров; но именно пророчества, в их стремлении к подлинности и первичности, оставляют свои источники в мистической тайне.

Рассмотрим одно из центральных стихотворений второго тома, *Русь*. Поток сновидных ассоциаций определяет идентичность страны через ее национально-религиозную тайну. Природные черты русской экзотики, излюбленные в словаре Блока (дебри, болота, журавли, вьюга, вихрь) чередуются с религиозными ее чертами, которые складываются в образ архаического, дохристианского культа: «Русь [...] с мутным взором колдуна [...] Где ведуны с ворожеями [...] И ведьмы тешатся с чертями [...] И вихрь [...] Поет преданья старины» (2/106). Во всероссийском шабаше участвует и автор, который «на кладбище ночуя, подолгу песни распевал». Центральные элементы этого загадочного культа складываются из знакомых образов движения. В прозаическом цикле *Безвременье* автор сочетал кружащегося в болоте всадника и священное шествие бродяг: вращательное и линейное движения вместе складываются в образ апокалиптической России (5/74). В стихотворении *Русь* те же образы более конкретны:

Где разноликие народы [...]
Ведут ночные хороводы [...]
Где все пути и все распутья
Живой клюкой изможжены.

«Ночные хороводы» в равной степени отсылают к шаманизму (о пляшущей шаманке Блок как раз в это время с симпатией писал в прозе [5/94]), к хлыстовскому радению (о сектантах Блок писал в прозе с еще большей симпатией) и еще к тем языческим хороводам, которые вела по весенним праздникам православная молодежь. Это оправдывает идею «разноликих народов», которые ведут свои хороводы «из края в край», то есть везде. Более интересно то, что они делают это «под заревом горящих сел», то есть на фоне пожаров. В тексте 1906 года это, конечно, отсылка к недавней революции. Мы попадаем в атмосферу *Серебряного голубя*, в котором Белый покажет такое же соседство радения и пожара. Голос Блока, подобно герою Белого, вполне отдается народной стихии, и ощущает он потерю своей идентичности тоже сходным образом:

И сам не понял, не измерил,
Кому я песни посвятил,
В какого бога страстно верил,
Какую девушку любил.

Такая неопределенность связана с телесным переживанием, вновь отсылающим к хороводу, радению или, во всяком случае, особого рода движению как центральному механизму отношений между автором и Россией:

Живую душу укачала
Русь, на своих просторах, ты, —
И вот — она не запятнала
Первоначальной чистоты. (2/107)

В отличие от Белого эпохи *Серебряного голубя*, Блок не отказывается от веры в чистоту народной религии. В одной из авторских публикаций этого стихотворения (в сборнике *Земля в снегу* [1908]) оно имело эпиграф из Тютчева. То была одна из строф стихотворения «Эти бедные селенья», где иностранец не способен понять того, что «тайно светит» в наготе вернувшегося Христа. Блок в своей *Руси* продолжает параболу Тютчева, усиливая ее дополнительной темой:

Дремлю — и за дремотой тайна,
И в тайне почивает Русь.
Она и в снах необычайна,
Ее одежды не коснусь.

Образ вызван историей из Книги Бытия: Хам увидел наготу спящего Ноя и указал на нее братьям, а те, не глядя, прикрыли спящего отца одеждой. Противопоставляя стыдную наготу библейского Ноя смиренной наготе тютчевского Христа, автор утверждает: он, сын русского народа, в отличие от сыновей Ноя, не прикроет наготу своего отца одеждами, потому что она и так укрыта тайной. Автор и дремлет подобно Ною, и смотрит на наготу подобно Хаму, и отводит взор подобно его братьям, и совсем отказывается прикасаться к одеждам. Короче, автор смотрит и не смотрит, говорит и молчит, раскрывает и закрывает. В такой мозаике намеков и умолчаний состоит блоковское восприятие России, которая становится похожей, говоря его же словами, «на нелепую, но увлекательную сказку» (5/356).

ВТОРОЕ КРЕЩЕНИЕ

Всякий раз Блок предпочитает формулировать решающую проблему в вопросительной модальности, — и оставить вопрос без ответа.

Какой это танец? Каким это светом
Ты дразнишь и манишь?
В кружении этом
Когда ты устанешь? (2/280)

В цикле 1907 года *Заклятие огнем и мраком* мотив кружения является одним из доминирующих. Кружится снег, кружатся хороводы и кружится любимая. Кружение раскрывается одновременно как ницшеанское вечное возвращение, как метафора неопределенной жизненной ситуации и как собственно телесный опыт. Стихи полны темных религиозных символов: любимая является к поэту «с неразгаданным именем Бога»; поэт «распят», как Христос; поэт ждет «тризну», которая будет справлена по нему «в опьяненьи кружений»; поэт призывает «огневое крещенье» (2/273—280). Какой-либо конфессиональной идентификации этих образов Блок, как всегда, тщательно избегает. В стихотворении *Второе крещение* выстраивается такая последовательность обрядов: первое крещение подразумевается православным, второе — крещение льдом, «крещеньем третьим будет смерть». «Второе крещение» упоминается и в *Песне Судьбы*.

Идея второго крещения известна русскому сектантству в разных вариантах. Те согласия старообрядчества, которые знали самосожже-

ние, называли его «огненным крещением». Скопцы различали между «огненным крещением», кастрацией, и «духовным крещением», радением. Среди русских сект описаны и «перекрещенцы», местный аналог анабаптистов; отрицая крещение, совершенное в другой вере, они производили новое. Но было бы опрометчиво считать блоковскую метафорику «второго крещения» указанием на какой-либо конкретный ритуал. Среди черновиков этого цикла, впрочем, было и стихотворение, в котором идентификация с русским староверием выражена с предельной интенсивностью.

Меня пытали в старой вере.
В кровавый просвет колеса
Гляжу на вас. Что взяли, звери?
Что встали дыбом волоса?
Глаза уж не глядят — клоками
Кровавой кожи я покрыт.
Но за ослепшими глазами
На вас *иное* поглядит. (2/336)

Как и в других рассматриваемых случаях, эти стихи Блока далеки от стилизации конкретного источника. Ни московский хлыст 17 века Суслов, с которого по преданию содрали кожу, ни сожженный старообрядец протопоп Аввакум ничего подобного не писали и не говорили. Вживаясь в их чувства, Блок реконструирует этот опыт своими поэтическими средствами. Здесь это сделано слишком откровенно; поэтому, вероятно, стихотворение и не было включено в окончательную версию *Заклятия огнем и мраком*. Но жуткие старообрядческие образы продолжали быть значимы для поэта.

Задебренные лесом кручи.
Когда-то там, на высоте,
Рубили деды сруб горючий
И пели о своем Христе.

Так было когда-то, теперь не то. Лень и тишина убаюкали русский народ. Но сама природа напомнит людям о том, чего требует от них Христос.

И капли ржавые, лесные,
Родясь в глуши и темноте,
Несут испуганной России
Весть о сжигающем Христе. (3/248)

В черновике вместо «сжигающего Христа» было сказано еще сильнее: «чудовищный Христос» (3/587). Был там и женский персонаж, соответствующий Фаине из *Песни Судьбы* и вновь выражающий веру в особую привлекательность раскольничьих женщин:

Так смуглолица и стройна
Под заревом старинной веры. (3/586)

Из этого стихотворения, работа над которым шла с 1907 по 1914 год, мы понимаем, что именно «Огневое крещенье» и было, по-видимому,

сутью *Заклятия огнем и мраком*. Деды-самосожженцы противопоставлены испуганной стране 1914 года. Весть о них нужна России, считает поэт; и если весть эту не принесут капли лесного дождя, то ее принесут слова его стихов, такие же натуральные и неизбежные. Ленивая современная культура противопоставлена упрямой, все помнящей природе; самосожженцы, трансгрессивный символ народа, так же сливаются с русской природой, как пьяные мужики в лермонтовской *Родине*. Кручи и капли ближе к народной традиции, чем современные люди.

Старообрядческая символика самосожжений как огненного крещения и красной смерти была воспринята через роман Мережковского *Петр и Алексей*, в котором самосожжение изображено без малейшей симпатии; через амбивалентные стихи Семенова; устные рассказы Клюева, который с гордостью возводил свою родословную от «палеостровских самосожженцев»[1]; и еще через метафоры известной статьи Вячеслава Иванова *О русской идее* [1909]: «мы же, народ самосожигателей», «огненная смерть»[2]. Чуть раньше Иванова близкий к нему Георгий Чулков связывал сожжения с революцией в еще более экстремистской конструкции:

> Мученики, сожигаемые на кострах, испытывали высокое блаженство [...] Эти «влюбленные» не только видели новый свет, они слышали новую музыку, «пение ангельское». И не эта ли музыка опьяняет нас, когда веют красные и черные знамена и баррикады обагряются жертвенной кровью?[3]

Красное знамя в этой цитате принадлежит социал-демократам, черное знамя анархистам, «пение ангельское» взято из Мережковского. Накануне революции Андрей Белый заметит выразительным курсивом: *«славянофильство играет с огнем»*[4], а Иванов уже после революции признается стихами: «Да, сей пожар мы поджигали». «Сжигающий Христос», он же «чудовищный Христос», в *Двенадцати* Блока возглавит шествие красноармейцев. Они как раз и идут раздувать «мировой пожар», а впереди у них «Исус Христос»; такое написание имени 'Исус' отличает старообрядческую традицию от канонически православной[5]. У Клюева в стихотворении 1919 года *Коммуна* читаем вновь: «Сладко креститься в огне»[6]. Летом 1920 он пишет Городецкому: «Я очень страдаю, но радуюсь, что сбылось наше, разинское, самосожженческое»[7]. Революционный цикл Клюева называется *Ог-*

---

[1] Клюев. *Сочинения*, 1, 211; в другом случае Клюев сообщал, что самосожженцем был его дядя по матери — К. Азадовский. О «народном» поэте и «святой Руси» («Гагарья судьбина» Николая Клюева) — *Новое литературное обозрение*, 1993, *5*, 92.

[2] Вячеслав Иванов «О русской идее» [1909] — в его: *Родное и вселенское* Москва: Республика, 1994, 368.

[3] Г. Чулков. Тайна любви — *Факелы*, Санкт-Петербург, 1907, *2*, 221.

[4] Белый. Поэзия Блока, 292.

[5] О раскольничьей или хлыстовской природе Исуса из *Двенадцати* писали П. Флоренский, С. Соловьев, Ф. Степун. Из новых работ см.: Hackel. *The Poet and the Revolution. Alexandr Blok's «The Twelve»*; Азадовский. Письма Н. А. Клюева к Блоку. Вступительная статья — *Литературное наследство*, *92*, кн.4, 452.

[6] Клюев. *Сочинения*, *1*, 472.

[7] Азадовский. *Николай Клюев*, 235.

ненный лик, а поздняя разочарованная поэма была названа *Погорельщиной*: погоревшая Россия, страна *после* огня.

СТИХИЯ

> Ширится и цветет святостью по всему лицу русской земли живая вера народная. Она творит себе новые формы; вдумчиво и искренне ищет она откровения правды; возникают новые вероучения [...], все более сближаясь друг с другом, —

писал Евгений Аничков, авторитетный для Блока филолог, к консультациям которого поэт прибегал для *Розы и Креста* и в других случаях[1]. В своей статье 1907 года о Победоносцеве Аничков приветствовал все секты — от хлыстовства до баптизма — как единую живую веру. «Целые полчища мучеников питали эту живую веру своей железной стойкостью и своим самопожертвованием», — рассказывал Аничков. Живая вера идет, по его мнению, из 17 века, а «претворилась и окрепла» в конце 19-го[2]. Судьбы русских писателей, всегда связанные с народной религией, теперь принадлежат ей еще тесней. «Останься жить Достоевский, без сомнения, и он, как Лев Толстой, повернулся бы к многообразной и обновляющейся живой вере сектантов и диссидентов», — предполагал Аничков[3]. И действительно, читая опубликованные черновики романа Достоевского *Атеизм*, Блок узнавал и подчеркивал в них сюжеты, в которых «глубины хлыстовщины» занимают место поистине ключевое[4].

З. Г. Минц определяла влечение Блока к 'стихии' как «руссоистско-толстовское»[5]: природа предпочитается культуре, народ — обществу, естественный человек — интеллигенту. Но Минц не раскрывала весьма конкретного содержания, которым наполнялись у Блока понятия 'стихия' и 'народ'. Подлинный народ — не интеллигенты, не пролетарии и не крестьяне. Достаточно часто — особенно в речах и статьях Блока конца 1900-х годов — расплывчатые эти термины раскрываются не классовым, а конфессиональным образом. 'Народ' то более очевидно, то намеком отождествляется с сектами. «Грозным и огромным явлением» называл Блок русское сектантство в 1907 году (5/215). Если в *Народе и интеллигенции* сектант упомянут лишь как одна из составных частей народа, в одном ряду с рабочим, босяком и крестьянином (5/324), то в *Стихии и культуре* «другие люди», «стихийные люди»

---

[1] См. о его отношениях с Блоком: В. Жирмунский. *Драма Александра Блока «Роза и Крест»*. Ленинград: изд-во Ленинградского университета, 1964. Жена Аничкова, Анна Митрофановна, писала под псевдонимом Иван Странник; в качестве писателя и переводчика она была связана с Бонч-Бруевичем и Горьким, и в частности писала по-французски о духоборах. После 1905 года она разошлась с мужем и стала гражданской женой Анатоля Франса. Корреспонденция Аничковой и Бонч-Бруевича опубликована в: О. Д. Голубева. Воспоминания В. Д. Бонч-Бруевича — *Записки отдела рукописей ГБЛ*, 1973, *34*, 207—257.

[2] Е. Аничков. Победоносцев и православная церковь — в кн.: А. Амфитеатров, Е. Аничков. *Победоносцев*. Санкт-Петербург: изд-во «Шиповник», 1907, 121.

[3] Там же, 122.

[4] И. В. Корецкая. Блок о Достоевском (по неизвестным материалам) — *Литературное наследство*, *92*, кн.4. Москва: Наука, 1987, 18

[5] З. Г. Минц. Блок и русский символизм — *Литературное наследство*, *92*, кн.1, 133.

(5/356) — уже исключительно сектанты. И когда Блок говорит о «движении русского символизма к реализму», то главными примерами оказываются Добролюбов и Семенов, то есть фактически — движение русского символизма к сектантству (5/206). В мистической эстетике Блока подлинный 'реализм' оказывается сектантской поэзий так же, как в его мистической социологии подлинный 'народ' — это сектанты.

Выступая в Религиозно-философском обществе в ноябре 1908 года, Блок ограничивается метафорами. «Страшную лень и страшный сон» чувствуют в народе его оппоненты из интеллигенции; «медленное пробуждение великана» видит поэт (5/323). Между 'народом' и 'интеллигенцией' — недоступная черта, как между враждебными станами на Куликовом поле. «Над городами стоит гул, в котором не разобраться и опытному слуху», — еще осторожен Блок (5/323). 'Стихия' пока не названа по имени. Лишь изредка становится ясно, что речь идет не о старой народнической политике, а о новой, ищущей воплощения мистике. «И неверующий бросается к народу, ищет в нем жизненных сил» (5/327): 'народу' здесь противопоставлен не богатый, а неверующий. Подлинную любовь к народу «не поймет и не заметит гордый взор иноплеменный», — вновь цитирует Блок любимое стихотворение Тютчева.

Обсуждение этого доклада в Религиозно-философском обществе было запрещено полицией. Петр Струве отказался печатать его текст в *Русской мысли*, что послужило причиной его конфликта с Мережковским. Но и последний стал обвинять Блока «в подмене истинно-христианских начал радением, хлыстовством»[1]. «Мистический путь без философии ведет к хлыстовству», — говорил Мережковский[2]. Блок же сообщал матери с гордостью: «на собрании слушали меня очень хорошо, после собрания обступили сектанты — человек пять, и зовут к себе. Пойду». В том же письме он пишет о «самом лучшем впечатлении» от своих новых слушателей: «я увидал, что были люди, которым я нужен, и которые меня услышали» (8/261).

В ноябре 1908 года молодой Михаил Пришвин записывал: «На религиозно-философском собрании: Блок и Рябов, Философов и сектанты, Гиппиус и Рябов»[3]. Михаил Рябов был лидером общины 'Нового Израиля' в Санкт-Петербурге и посещал собрания Религиозно-философского общества. В этом же месяце Пришвин вместе с Блоком посещали другую хлыстовскую секту 'Начало века', вождем которой был Павел Легкобытов. В январе 1909 Пришвин готовил хлыстовчемреков к выступлению в Религиозно-философском обществе; они обсуждали Блока, хлысты считали его пророком[4]. По воспоминаниям Пимена Карпова, Блок «защищал» хлыстов в Религиозно-философском обществе, называя их «поэтами»[5]. В 1910 году Гиппиус сообщала Блоку, что его «знают» бывшие на заседании Религиозно-фило-

[1] Белый. Воспоминания о А. А. Блоке, 160.

[2] Пришвин. *Собрание сочинений*, *8*, 63.

[3] Там же, 38.

[4] Там же, 39.

[5] Блок и П. И. Карпов. Публикация Азадовского, 276

софского общества федосеевцы. Сама поэтесса в тот момент была этими раскольниками довольна: «Вот уж настоящий-то народ!»[1]

29 ноября 1908 года Блок ездил на «заседание» хлыстов. Об этом Любовь Блок писала свекрови: «Саша и Ал[ексей] Мих[айлович Ремизов] пошли вместе на заседание хлыстов, Саша верно напишет Вам, ему очень понравилось»[2]. И действительно, в тот же день Александр Блок не без смущения сообщал матери: «пошли к сектантам, где провели несколько хороших часов. Это — не в последний раз. Писать об этом — как-то не напишешь»[3].

После полученных впечатлений следующий доклад Блока в Религиозно-философском Обществе, *Стихия и культура*, развивал прежнюю тему куда более решительно. В Европе произошло землетрясение, это тонкая земная кора не выдержала давления внутреннего огня. Так и культура вот-вот не выдержит давления сектантской стихии. «Мистики мы особого рода: на русский лад»; «Наши сектанты мне представляются тоже революционерами», — пояснял Блок цитатами из сектантских писем и песен (5/358). «Я читаю о сектантах», — сообщал Блок матери[4]. С прочитанным он был не согласен и записывал: «мы придумали про раскольников "рационализм" [...], только бы не слышать»[5]. Иначе говоря, выделение рационалистических, протестантских движений внутри сектантства он считал обманом, придуманным интеллигенций для того, чтобы не слышать народного голоса. В его представлении лучше было считать всех сектантов народными мистиками. В минуту душевного кризиса Блок записывал: «Поехать можно в Царицыно на Волге к Ионе Брихничеву. В Олонецкую губернию — к Клюеву. С Пришвиным поваландаться?»[6] Все три маршрута вели к сектантам. Дело кончилось, однако, поездкой в Италию с женой.

В характеристике русского сектантства Блок почти дословно следовал за толстовцем Иваном Наживиным (которого, впрочем, сам называл «бездарным автором» (5/228). Наживин писал: «огромное, все растущее и в глубь, и в ширь явление "сектантства", явление, имеющее не только важное, но самое важное значение в жизни русского народа»[7]. Блок повторял: «в России растет одно грозное и огромное явление [...] Явление это сектантство» (5/215). Цитировал Блок (5/215) и приведенные Наживиным выразительные слова Льва Толстого, сравнившего «народ» с математиком, а «образованных людей» с лакеем, подсмотревшим его формулы: хозяин, решив задачу, уходит, а лакей красиво выводит на доске те же формулы, ничуть не понимая их значения[8]. Следуя за поздним Толстым, Наживин и Блок согласны друг с другом в

[1] Минц. А. Блок в полемике с Мережковскими, 179.

[2] *Литературное наследство*, *92*, кн.3, 340.

[3] Блок. *Письма к родным*, *1*, 236.

[4] Там же, 247.

[5] Блок. *Записные книжки*, 127.

[6] Там же, 131.

[7] И. Ф. Наживин. Предисловие — *Что такое сектанты и чего они хотят?* Москва: кн-во Посредник, 1906, 5.

[8] Там же, 3.

том, что народ живет богатой духовной жизнью, а интеллигенция должна признать свою полную зависимость от народной культуры и, таким образом, «радостно слиться» с народом[1].

На время мечты воплотились в Клюеве, которого Блок называл «Христос среди нас»[2]. И встречи с ним, и его письма производили на Блока впечатление необыкновенное. Клюев призывал Блока уйти из городской культуры — в «родимый хаос», в хлыстовскую стихию. «Я над Клюевским письмом. *Знаю все, что надо делать*: отдать деньги, покаяться, раздарить смокинги, даже книги. Но не могу, не хочу»,— записывал Блок (7/101).

Трезвый Эмилий Метнер — бывший цензор, будущий психоаналитик — тоже был настроен мистически и не меньше Блока верил в могущество тайных сил. Разница была в том, где — на Западе или в России — видели они источник своих мистических надежд и страхов. В разговоре с Блоком в начале 1913 года Метнер рассказывал о розенкрейцерстве как о «секте, искони (с перерывами) хранящей тайную подоснову культуры» (7/210). Это тайное и всемогущее сообщество управляло развитием человечества, начиная с элевсинских мистерий или даже с индийских Упанишад. «Клише силы», — точно формулировал Блок способ такого понимания истории. Что касается входившего в моду Рудольфа Штейнера, последнего увлечения Андрея Белого и многих русских мистиков, то Метнер подозревал, что Штейнер был членом Ордена и затем воспользовался его могущественными секретами. О том же спорили Вячеслав Иванов и Алексей Скалдин, который считал Штейнера ренегатом[3]. Не веря в фундаментальное значение тайного ордена, Блок выдвигал психологический аргумент, связанный с его интуицией бессознательной 'стихии'. «Я возражаю, что этой подосновой люди не владеют и никогда не владели, не управляли» (7/210). Глубинная природа человека недоступна контролю со стороны культуры; потому Блоку, в отличие от многих его друзей и врагов, не были близки мотивы новой западной мистики, как они воплотились в антропософии. Когда он интересовался ими, то для того, чтобы подметить их сходство с русскими сектами. Так, конспектируя еще в 1904 году книгу о литературе екатерининской эпохи, Блок выделил мысль о сходстве хлыстовского ритуала с розенкрейцерским[4].

СКАЛДИН

Имя Алексея Скалдина окружено давними легендами; за ним утвердилась репутация розенкрейцера, одного из лидеров этого движе-

[1] Там же, 4.

[2] С. Городецкий. Воспоминания об Александре Блоке — в кн.: *Александр Блок в воспоминаниях современников*. Москва, 1980, *1*, 338;

[3] Из переписки В. И. Иванова с А. Д. Скалдиным. Публикация М. Вахтеля — *Минувшее*, 1992, *10*, 138—140.

[4] См.: А. Незеленов. *Литературные направления в екатерининскую эпоху*. Санкт-Петербург: изд. Н. Г. Мартынова, 1889, 139; конспект Блока опубликован в: И. Владимирова, М. Григорьев, К. Кумпан. А. А. Блок и русская культура 18-го века — *Наследие А. Блока и актуальные проблемы поэтики. Блоковский сборник-4 = Ученые записки Тартуского государственного университета, 535*, 1981, 64.

ния в России. Георгий Иванов рассказывал о «тени тайны на его жизни», о «странно-неподвижном взгляде удивительных серо-холодных глаз» Скалдина и о своих подозрениях, что это был «человек необыкновенный, с двойной жизнью, с таинственными познаниями». Вообще же это был «сын крестьянина, круглый сирота, поступил двенадцати лет в страховое общество лифтбоем. А в двадцать пять был директором этого общества, получал огромное жалованье, держал рысака»[1]. Сам Скалдин рассказывал, что в кругу Религиозно-философского общества его воспринимали как одного из «людей от земли» в одном ряду с Карповым, Клюевым и Есениным[2].

Скалдин был близок к Вячеславу Иванову, который полагался на него в самых ответственных делах; Иванову посвящен и единственный поэтический сборник Скалдина[3]. Блок впервые упоминает Скалдина в письме матери в апреле 1910 года: «у нас очень долго просидел Скалдин — совершенно новый и очень интересный человек» (8/307). Следующее, столь же доброжелательное упоминание — в ноябре 1912 года: «полтора года не виделись; совершенно переменился. Теперь это — зрелый человек, кующий жизнь. Будет — крупная фигура» (7/179). О содержании их долгих разговоров Скалдин рассказал в своих стихах и, потом, в коротких воспоминаниях. Тогда, в 1912 году, Скалдин посвятил Блоку стихотворение[4]:

Мое приемлющее сердце
В тиши подсказывает мне,
Что вижу в вас единоверца,
Но все же я смотрю извне.

Текст насыщен мистическими символами, общими для масонства, хлыстовства и символизма. В последних строфах происходит апокалиптическое Преображение, ожидаемое автором вместе с адресатом:

Но вижу День: Иное время
Преобразит наш сирый полк [...]
Каким сиянием ответит
Твое влюбленное лицо!

В позднейших воспоминаниях Скалдин рассказывал прозрачнее. Они с Блоком говорили

> о хлыстах и скопцах, об их силе в русской жизни (Распутин еще не был виден на горизонте, но нижегородский губернатор уже писал: «Если дать им свободу, то через месяц вся Нижегородская губерния заплясшет». Тогда, до революции, это было реально)[5].

О личном отношении Блока к хлыстам Скалдин вспоминал:

---

[1] Г. Иванов. Невский проспект — в его: *Мемуары и рассказы*. Москва: Прогресс, 1992, 126—127.

[2] А. Д. Скалдин. О письмах А. А. Блока ко мне — *Письма Александра Блока*. Ленинград: Колос, 1925, 181.

[3] А. Скалдин *Стихотворения*. Санкт-Петербург: Оры, 1912, 43.

[4] Там же, 43.

[5] Скалдин. О письмах А. А. Блока ко мне, 181.

> О хлыстах Александр Александрович говорил много. Он (с другими) ездил к хлыстам за Московскую заставу. Хлысты держались весьма независимо, но им все же льстило, что писатели ими интересуются [...] Александра Александровича влекла тамошняя «богородица». Она была замечательная женщина, готовая перевоплотиться в поэтический образ, — так был силен ее лиризм[1].

Этот короткий документ — *Предисловие* Скалдина к его же публикации писем к нему Блока — для автора имел, несомненно, большое значение. Известно, что Скалдин писал автобиографическую прозу, которую читал в кругу друзей; написал он и роман о Распутине, но все это оказалось утраченным[2]. Предисловие к письмам Блока стало единственным свидетельством своей жизни, которое было опубликовано Скалдиным. Тем существеннее, что среди некоторых подробностей о переписке с Блоком Скалдин счел нужным сообщить читателю сведения о хлыстовских увлечениях поэта. Осторожный и скрытный автор, Скалдин оставил мало следов, по которым можно судить о его собственнных взглядах; к тому же писались эти воспоминания уже в 1920-х годах. Оценка политического значения хлыстов вкладывается Скалдиным в уста нижегородского губернатора (вероятно, А. Н. Хвостова); характеристика хлыстовской богородицы дается с ускользающей авторской позиции, — не то по собственным впечатлениям, не то со слов Блока. Скорее всего, речь идет о богородице Дарье Смирновой, которая посещала Петербургское Религиозно-философское общество и которую знали, как мы увидим, другие петербургские писатели. Возможно, Скалдин тоже знал Смирнову; читателю его *Предисловия* кажется даже, что он разделял с Блоком впечатление от ее «лиризма».

В свете этого свидетельства Скалдина и нужно читать его стихотворение, посвященное Блоку. Скалдин находит в увлечении Блока хлыстами вообще, и богородицей в частности, разгадку его «загадочного бытия». Он, розенкрейцер, видит в Блоке своего «единоверца», но «извне» относится к его хлыстовским интересам. В 1912 году в *Трудах и днях* появилась статья Скалдина о недавно вышедшем *Темном лике* Розанова, полемически названная *Затемненный лик*. Ее публикация была результатом настойчивых требований Вячеслава Иванова; выпускавший *Труды и дни* Метнер вместе с Белым были настроены против[3]. Статья Скалдина содержала критику анти-христианской книги Розанова с розенкрейцерских позиций. Статья заканчивалась гимном розе, которая наделялась множеством мистических функций: ей, например, уподоблялся пол Богоматери. В одном из своих экскурсов Скалдин приписывал хлыстам такие идеи: «Таинственная смерть и таинственное воскресение. Малый росток новой жизни»[4]. Скалдин прозрачно

---

[1] Там же.

[2] *Литературное наследство, 92*, кн.4, 555; Т. Царькова. «Человека убить просто» (саратовский период жизни писателя А. Д. Скалдина) — *Русская литература*, 1994, *1*, 186.

[3] В. И. Иванов и Э. К. Метнер. Переписка из двух миров. Публикация В. Сапова — *Вопросы литературы*, 1994, *3*, 283.

[4] А. Скалдин. Затемненный лик (По поводу книги В. В. Розанова *Метафизика христианства*) — *Труды и дни*. Москва: Мусагет, 1913, *1—2*, 98.

сближает кредо не названных прямо розенкрейцеров — и учение 'божьих людей'. Он основывался на следующем месте из *Темного лика* Розанова, в котором «знаменитая догма» хлыстов изложена так:

> сперва надо таинственно «умереть» для мира, все мирское изгнать из себя; тогда душа останется одна, в себе, и в ней обнаружится «малый росток» новой и другой жизни, который начнет со временем увеличиваться, и человек еще здесь, на земле, узнает тайну «воскресения»[1].

Хлыстовские верования в этой ранней книге Розанова сближались с масонскими, что и заметил Скалдин. Тут же, однако, Розанов характеризовал хлыстов как «опаснейшую из наших сект». Скалдин отвечал резкой критикой: Розанов не понимает символов вообще, и розы в частности, «как бы в насмешку над своей фамилией»[2]. В этой характерной интерпретации значение ищется даже в фамилии, как будто Розанов не живой человек, а литературный герой с придуманным именем[3].

Единственный доступный роман Скалдина *Странствия и приключения Никодима старшего* вышел в 1917 году[4]. В той обстановке он остался незамеченным. В романе, как во фрейдовском сновидении, исполняются желания. Начавшись с исчезновения матери героя и продолжаясь в ее бесплодных поисках, роман кончается в постели обретенной возлюбленной. В ходе сновидного действия герой претерпевает множество мистических событий: встречается с бесами, спускается под землю, выбирает себе новое тело, преследует всегда исчезающую любимую. Временами он, как бы просыпаясь, выходит из обычного для себя мистического пространства в русскую жизнь. Тут мы начинаем распознавать некие реалии. Афонские монахи, изгнанные за правду, учат героя Иисусовой молитве. Отвратные чудовища, толпами идущие на сельскую фабрику, кажутся чем-то вроде пролетариев. И, наконец, великолепная Глафира Селиверстовна, в доме которой то слышатся звуки грубого флирта, то сбываются разные чудеса, напоминает Охтенскую богородицу Дарью Васильевну Смирнову.

ДРАМЫ

В художественном творчестве Блока хлыстовская тема достигла кульминации в драме *Песня Судьбы* и связанных с ней циклах стихов *Снежная маска* и *Фаина*. Герман, очевидный протагонист Блока, ухо-

---

[1] В. Розанов. *Темный лик. Метафизика христианства*. Санкт-Петербург, 1911, 15—16.

[2] Скалдин. Затемненный лик, 100.

[3] Умберто Эко разбирал розенкрейцерский способ чтения текстов как характерный пример гиперинтерпретации (Umberto Eco. *Interpretation and Overinterpretation*. Cambridge. Cambridge University Press, 1992, 53—62). В частности, он критикует розенкрейцерский подход к *Божественной комедии* Данте, главным защитником которого был Габриэль Росетти. Обсуждая его передержки в поиске символов Розы и Креста, автор романа *Имя розы* не стал отмечать, что фамилия Росетти тоже содержит в себе имя розы. Эти «розовые» совпадения поучительны. Розенкрейцер Скалдин критиковал Розанова, интерпретируя его фамилию; семиотик Эко, критикуя Росетти, предпочел избежать гиперинтерпретации.

[4] А. Скалдин. *Странствия и приключения Никодима старшего*. Петроград, кн-во Федана, 1917.

дит от жены к великолепной Фаине, которая сначала бьет его бичом, потом крестит «вторым крещеньем» и наконец уходит с ним в странствие. О Фаине мы узнаем, что она жила в раскольничьем ските, бежала от самосожжения, «из рева псалмов, из красного огня» (4/116) и стала «каскадной певицей» (4/111). С легкостью, характерной для хлыстовских биографий, Блок переносит Фаину из скита, где она плясала «подбоченясь», на утопическую «всемирную промышленную выставку», где она с бичом в руках поет среди локомотивов и самолетов. Прежде чем расстаться, Герман и Фаина награждаются апокалиптическим видением Нового града; так сектанты называли свою мечту о вновь обретенном Китеже. В конце концов все трое — Герман, его жена и любовница — поодиночке теряются в российских просторах.

Один из поклонников Фаины рассказывает о ней то же самое, что говорил Блок в Религиозно-философском обществе о русских сектантах. Сравните два монолога — «Человека в очках» из *Песни Судьбы*:

> Мы, писатели, живем интеллигентской жизнью, а Россия, неизменная в существе своем, смеется нам в лицо. Эти миллионы окутаны ночью; еще молчат их дремлющие силы, но они уже презирают и ненавидят нас. [...] Может быть, уже пришли люди с новой душой, и прячутся среди нас, неприметно. Они ждут только знака (4/134—135) —

и самого Блока из его доклада *Стихия и культура*:

> Люди культуры [...] двигают вперед науку, в тайной злобе, стараясь забыть и не слышать гул стихий земных и подземных [...] Есть другие люди [...] Земля с ними, и они с землей, их не различить на ее лоне (5/356—357).

В том докладе сразу за этим, в качестве примера и иллюстрации, следовало цитирование сектантских писем: «Наши сектанты мне представляются тоже революционерами» (5/358). Таковы были источники, которые вдохновили *Песню Судьбы*.

Позднее Блок излагал основной принцип своей герменевтики, крайне буквальной и, я бы сказал, яростно текстостремительной: «стихотворения [...] вызываются к жизни самыми неотвлеченными и самыми злободневными событиями» (6/83). Жизненным прототипом Фаины обычно считают подругу Блока актрису Н. Н. Волохову, которую современники называли «раскольничьей богородицей»[1]. Не стоит, однако, игнорировать указание многоопытного Алексея Скалдина на то, что увлекавшая Блока хлыстовская богородица была готова «перевоплотиться в поэтический образ»[2]. Возможно, в Фаине мы вновь встречаемся с Дарьей Смирновой. Что касается литературных источников Фаины, то таковым, следуя указанию Блока, считают одноименную героиню-раскольницу Мельникова-Печерского из его романа *На горах*. Гораздо больше любовь Германа напоминает первый,

[1] Бекетова. Воспоминания об Александре Блоке, 78.

[2] Знакомство Блока со Скалдиным относится к апрелю 1910 года (8/307), то есть состоялось после того, как *Песня Судьбы* была написана. Впрочем, из его записи о разговорах с Блоком не следует, что они посещали ее вместе.

если не считать Дадона, образ роковой любви к раскольничьей красавице в русской литературе: раннюю повесть Достоевского *Хозяйка*[1]. Бич в руках блоковской Фаины, страдальческое отношение к ней Германа, само имя последнего отсылают к знакомым романам Захер-Мазоха, в которых он фантазировал о нравах русских сект.

Сделав героя *Песни Судьбы* тезкой пушкинского Германна из *Пиковой дамы*, Блок поставил его в такую же безусловную — и безнадежную — зависимость от женского персонажа, приобщенного тайнам. Влюбчивый и смятенный Герман, очередной Слабый Человек Культуры, мало в чем изменился в сравнении с предшественником; зато героиня претерпела подлинную метаморфозу. Блок показал в Фаине хлыстовскую богородицу, какую знал или мог себе представить, и сделал из нее всеобъемлющий символ России. Пушкинский Германн в свое время заимствовал имя от графа Сен-Жермена[2], знавшего или искавшего тайну воскрешения из мертвых. В отличие от своего тезки и предшественника, герой *Песни Судьбы* ищет секреты бытия внутри России; и в отличие от Пушкина, Блок не отправляет его в сумасшедший дом. Рассказав о прочсхождении Фаины и спроецировав ее в утопию «всемирной выставки», Блок указывал на прошлое и будущее русского хлыстовства. Судьба русского Германа с его западными корнями теперь зависит от отечественной Фаины.

Прочитав *Песню Судьбы*, Евгений Иванов почувствовал в драме «мучительную жажду воплощения: слова и действующие [лица] жаждут принять плоть и кровь, воплотиться». Для него было ясно, в каком направлении развивается поиск воплощения: «Повидимому, вся пьеса ищет этого бытия [...], напоминающего хлыстовщину, сектантское радение, только в плоскостях иных. И не только тут сходство с сектантством». Блок, не любивший обсуждать «несказанное» больше, чем он это делал, неохотно соглашался: «Критика твоя с точки зрения "мистики" исчерпывающая»[3].

Константин Станиславский отказался ставить *Песню Судьбы*, откровенно написав Блоку: «Меня беспокоит то, что действие происходит в России. Зачем?»[4] Этим Станиславский пригласил Блока к травестии, которую он предпринял в своей следующей драме *Роза и Крест*. Она была написана по заказу М. И. Терещенко, будущего министра иностранных дел Временного правительства; тогда он состоял чиновником Императорских театров и по причинам, о которых можно только догадываться, был особенно заинтересован в розенкрейцерстве. Приняв заказ, Блок попытался западными историческими символами рассказать о русском религиозно-политическом опыте и о своих

---

[1] О хлыстовских мотивах этой повести см.: И. Волгин. *Родиться в России*. Москва: Книга, 1991, 330 и далее; согласно воспоминаниям Белого, *Хозяйка* воспринималась как символ всего «русского» еще в шахматовские годы — Белый. Воспоминания о А. А. Блоке — *Эпопея*, 1922—1923, *1—4*; цит. по републикации München: Fink, 1989, 268.

[2] См.:Б. М. Гаспаров. Поэтический язык Пушкина как факт истории русского литературного языка — *Wiener Slawistischer Almanach*, 1992, *27*, 305.

[3] *Письма Ал. Блока к Е. П. Иванову*. Москва-Ленинград, 1936, 126 и 71.

[4] К. Станиславский. *Собрание сочинений*. Москва, 1960, *7*, 415; см. также (4/580).

собственных надеждах. Вместо отечественной легенды о затонувшем граде Китеже он очень похоже рассказывает французскую легенду о затонувшем городе Кэр-Ис; вместо истории русских крестьянских восстаний — далекую готическую историю, во всем, однако, соответствующую политической современности:

> Жестокий Монфор тем самым мечом,
> Которым неверных рубил,
> Братскую кровь проливает... [...]
> Лишь сам не участвую я
> В охотах на нищих крестьян... (4/201)

Бертран, сам сын ткача, сочувствует восставшим ткачам, но сражается против них, верный рыцарскому долгу; и умирает на своем посту, как символ высокой и гибнущей культуры. Записи Блока поясняют, что речь идет о восстании еретиков-альбигойцев; они еще характеризуются как «окрестные крестьяне, которых здесь зовут презрительно "ткачами"» (4/528, 521; интересен этот неохотный переход от крестьян к пролетариям). Анализируя источники Блока и его черновики, Жирмунский в деталях проследил, как удалялся Блок от заказанного ему изображения рыцарей розы и креста и, наоборот, вводил в действие демократических альбигойцев[1]. За этим восстанием ткачей-еретиков вновь чувствуется давний интерес к русским сектам, и еще недавнее знакомство с агрессивной публицистикой писателя-сектанта Пимена Карпова *Говор зорь*[2], тщательно прочитанной Блоком. Роман Карпова *Пламень*, кровавая фантазия на темы сектантского восстания в России, писался параллельно с *Розой и Крестом*[3]. Предпринимая травестию в *Розе и Кресте*, Блок надеялся, что язык готического рыцарства окажется более понятен русским читателям вроде Терещенко, чем более привычный для самого Блока язык отечественной мистики. Для Художественного театра он специально оговаривал:

> «Роза и Крест» — не историческая драма. Дело не в том, что действие происходит [...] в начале XIII столетия, а в том, что помещичья жизнь и помещичьи нравы любого века и любого народа ничем не отличаются один от другого (4/527).

Столь неисторичный подход породил стилизацию, удивлявшую даже современников. Гумилев писал, что действующие лица *Розы и Креста* представляются «какой-то колонией толстовцев»[4]. Но ни толстовская проповедь ненасилия, ни розенкрейцерский идеал мирного Просвещения не были близки Блоку. Его интересует кровавая жертва, которую принес своей любимой Бертран, и кровавый бунт еретиков. Его переживание крестьянской ненависти к помещику, аграрной нена-

---

[1] Жирмунский. *Драма Александра Блока «Роза и Крест»*; см. также: Е. Эткинд. Французское средневековье в творчестве Александра Блока — *Revue des etudes slaves*, 1982, *54*, 4, 649—669.

[2] П. Карпов. *Говор зорь: страницы о народе и интеллигенции*. Санкт-Петербург: типография И. Г. Трейлоба, 1909; пометки Блока см: *Библиотека А. Блока*. Ленинград: БАН, 1985, 2, 16—23.

[3] Мимо этой неприятной параллели прошел и Жирмунский, изучивший источники *Розы и Креста*, и Азадовский, изучивший отношения Блока с Карповым.

[4] *Литературное наследство*, *92*, кн.5, 32.

висти к городу, первобытной ненависти к цивилизации выражено в страшном стихе 1907 года.

И мы подымем их на вилы,
Мы в петлях раскачнем тела,
Чтоб лопнули на шее жилы,
Чтоб кровь проклятая текла. (2/333)

Автор, в соответствии со своей поэтической политикой, никогда не публиковал этого стиха; но вряд ли он не вспоминал его, когда писал *Двенадцать*.

БАКУНИН

В статье 1918 года Блок писал о революции: «ветер для этой бури сеяла [...] русская мятежная душа, в лице Бакунина», с его «пламенной верой в мировой пожар» (6/22). В этих фразах закладываются основные символы и *Двенадцати* («мировой пожар раздуем»), и *Катилины* («сеять в мире ветер»). Бакунин — русская душа — здесь противопоставлен Марксу. И в более широком смысле, вся риторика государства в *Катилине*, как и поэзия разгула в *Двенадцати*, откровенно основана на текстах и подвигах Бакунина. Это он обещал уничтожить государство, очистив природную сущность человека. «Займем огня у Бакунина!» — звал Блок в одной из первых своих статей; «о Бакунине можно писать сказку» (5/33).

Статья о Бакунине 1906 года кончалась апологетической цитатой из Белинского, которой Блок подтверждал тогда свои оценки. Любовь к Бакунину Блок пронес через всю жизнь; зато отношение к Белинскому радикально изменилось[1]. Формировавшаяся на глазах Блока советская традиция, игнорируя символизм, возвращалась к литературным идеалам Белинского. Не жалея сильных слов, Блок пытался бороться с подменой контекста. «Позор Белинскому!» (6/28) — кричал он своим эпигонам. «Шестидесятничество и есть ведь одичание; только не в смысле возвращения к природе, а в обратном смысле» (6/141), — пытался он теоретизировать в старом духе Религиозно-философских собраний, но никто не понимал уже его идею природы. «Русская интеллигенция покатилась вниз по лестнице своих российских западнических надрывов, больно колотясь головой о каждую ступеньку» (6/28), — говорил он. Русская интеллигенция обречена из-за своих западнических увлечений, из-за следования Белинскому, а не Бакунину. Нынешними тяготами она расплачивается за чуждость природе, востоку, славянству, скифству. Блок искал символ, который бы радикальным способом суммировал то, что хотелось противопоставить шестидесятничеству, интеллигенции, цивилизации.

В 1910-х были опубликованы (впервые близким Блоку Ивановым-Разумником, а потом в статьях и книге А. А. Корнилова, которые Блок наверняка знал[2]) документы о том, как Белинский третировал

[1] Об изменении отношения Блока к Белинскому писала и З. Г. Минц, конечно, совсем в другом контексте; см.: З. Г. Минц. *Лирика Александра Блока*. Тарту, 1973, *3*, 73.

[2] А. А. Корнилов. *Молодые годы Михаила Бакунина*. Москва, 1915; ранее Корнилов публиковал статьи о Бакунине в *Русской мысли*; о реакции на них Блока см.: Блок. *Письма к родным*, 282.

Бакунина. В 1840 году на квартире у Белинского произошла ссора между Бакуниным и Михаилом Катковым, который назвал Бакунина подлецом и скопцом[1]. Ссора должна была закончиться дуэлью, если бы от нее не уклонился Бакунин; по крайней мере, так считал Белинский. Рассказывая об этой истории, Белинский трактовал отказ Бакунина драться в столь же сильных, хотя и противоречивых выражениях: как написанный «онанистическим и скопеческим слогом»[2]. В очередной раз влюбившись, Белинский жаловался другу на свою натуру в следующих выражениях: «зачем я не скопец от природы, как М[ихаил] Б[акунин]»[3]. Историки и сегодня спорят о том, был или не был импотентом вождь мирового анархизма[4]; жена Бакунина родила трех детей от одного из его итальянских сотрудников. Для нас более показательно внимание к этой теме русских эмигрантов в начале 1930-х годов[5]; вопрос о потенции героя был все еще важен для этих наследников традиции, как важен он был для Блока. Называя Бакунина «скопцом от природы», Белинский имел в виду сразу два вида бессилия, половое и литературное; и оба воспринимались негативно.

Прошедшие десятилетия изменили сам механизм этих оценок. Политическое действие приобрело сакральный характер. Другие ценности и способы жизни казались пренебрежимо малыми в сравнении с 'благом народа'. Символ демократической политики и ее отец-основатель, Бакунин противостоял своим многословным и любвеобильным современникам как раз теми чертами, значение которых было осознано поколением позже.

Еще до столкновения с Бакуниным, как бы программируя это жизненное событие в тексте, Белинский конструировал свое романтическое Я в противопоставлении воображаемому оппоненту. Ненавистный Другой сочетал религиозность с асексуальностью:

> я скорее решусь стремглав броситься в бездну порока и разврата, [...] нежели, затоптав свое чувство и разум ногами в грязь, быть добрым квакером, пошлым резонером, пуританином, раскольником [...] Лучше быть падшим ангелом, т. е. дьяволом, нежели невинною, безгрешною, но холодною и слизистою лягушкою[6].

Так подготавливалась та оппозиция демона — и скопца, героя готического романа — и персонажа сектантских историй, которая станет играть ключевую роль в духовных метаморфозах Блока. Выбор

[1] В. Белинский. *Полное собрание сочинений*. Москва: АН СССР, 1956, 11, 542.

[2] Там же, 544.

[3] Там же, 559; анализ содержательного контекста этих отношений, которые сам Белинский обозначал как «любовь-ненависть», см.: Лидия Гинзбург. *О психологической прозе*. Ленинград: Художественная литература, 1977, 35—130.

[4] A. Kelly. *Michael Bakunin: A Study in the Psychology and Politics of Utopianism*. Oxford University Press, 1982; A. P. Mendel. *Michael Bakunin: Roots of Apocalypse*. New York, 1981; M. S. Shatz. Michael Bakunin and his Biographers. The Question of Bakunin's Sexual Impotence — *Imperial Russia: 1700—1917*. Northern Illinois University Press, 1988, 219—240.

[5] Роман Гуль. *Скиф*. Берлин: Петрополис, 1931; И. Малинин. *Комплекс Эдипа и судьба Михаила Бакунина. К вопросу о психологии бунта*. Белград, 1934.

[6] Белинский. *Полное собрание сочинений*, 11, 167.

Белинского был демоническим; Блок жаждет искупления и возмездия. Революционер должен забыть о личных желаниях, чтобы всецело отдаться своей борьбе. Любовь к народу выше и сильнее любви к женщине. Сама величина принесенной жертвы свидетельствует о величии революции.

Блок рассказывал Религиозно-философскому обществу в 1908 году, как бросается интеллигент к народу «и наталкивается на усмешку и молчание, на презрение [...], а может быть, на нечто еще более страшное и неожиданное» (5/327). С тех пор произошла революция, «недоступная черта» между неверующей интеллигенцией и верующим народом пройдена. В событиях 1917 года Блок слышит тот самый гул, о котором говорил в 1908. Тогда этот «гул» сравнивался с «чудным звоном» колокольчика гоголевской тройки, но «с каждым годом» возрастал (5/328), чтобы стать «грозным и оглушительным» десять лет спустя (6/12). Тот же гул — теперь уже «шум слитный» — поэт слышал еще годом позже, когда писал *Двенадцать* (3/474). «Гул этот все равно всегда — о великом» (6/12). В своей пореволюционной прозе Блок развивал тот же метафорический ряд, что и в прежних религиозно-философских статьях-докладах (потому он и переиздал их в 1918 году). Раньше предчувствуемая катастрофа сравнивалась с бешеной тройкой, приближающейся грозой, вулканическим извержением; теперь свершившаяся революция сравнивается с бурным потоком, грозовым вихрем, снежным бураном. Именно те смутные движения, которые Блок угадывал в потаенной сектантской стихии, цитируя Клюева и хваля Пимена Карпова, — теперь на его глазах «разрывают сковывавшие их путы и бросаются бурным потоком» (6/12). Блок был уверен в преемственности революции от «замыслов, искони таящихся в человеческой душе, в душе народной»; она реализует те самые *«предчувствия и предвестия»*, что давно имели как «русские художники», так и народ в его «самых глубоких мечтах» (6/13). После смерти Блока близкий к нему Р. В. Иванов-Разумник, игравший роль партийного лидера небольшой группы интеллектуалов, все еще веривших в мистическое значение большевистского переворота, говорил о связи Блока с революцией —

> не с той политической, не с той социальной, которые [...] пишутся с маленькой буквы, а с [...] единой и подлинной Революцией, [...] той последней духовной Революцией, в которой единый путь к чаемому Преображению[1].

Кузмин писал о «блоказированной революции»[2]. Согласно формуле Белого, революция Блока была трансформацией его Прекрасной Дамы[3]. Согласно самому Блоку, революция «сродни природе» (6/12).

---

[1] А. Белый, Р. Иванов-Разумник, А. Штейнберг. *Памяти Александра Блока*. Петроград: Вольфила, 1922, 63.

[2] М. Кузмин. *Условности*. Петроград, 1923, 170—171.

[3] Белый, Иванов-Разумник, Штейнберг. *Памяти Александра Блока*, 29—30; см. сходные трактовки революции по Блоку как «национальной революции»: К. Чуковский. *Александр Блок как человек и поэт*. Петроград, 1924; В. Смоленский. Мистика Александра Блока — *Возрождение*, 1955, *37*, 110—127; *38*, 91—102.

Как явление природы, а не культуры, революция наделяется самой высокой ценностью, какая только есть в мире Блока. «Один из основных мотивов всякой революции — мотив о возвращении к природе; этот мотив всегда перетолковывается ложно», — писал Блок (6/103). Но, приветствуя Октябрьский переворот статьей *Интеллигенция и революция*, полной сбывающихся апокалиптических чаяний, Блок дальше всего именно от природы:

> Что же задумано?
> *Переделать все.* Устроить так, чтобы все стало новым; чтобы лживая, грязная, скучная, безобразная наша жизнь стала справедливой, чистой, веселой и прекрасной жизнью (6/12).

Лишь новая культура, еще сильнее старой в своем тотальном контроле, может сделать все это с человеческой природой — «ветхим Адамом», как говорили масоны и хлысты. Рационализм и 'культурность' большевистского проекта входили в неразрешимый конфликт с блоковской мистикой и поклонением природе; серебряный век был несовместим с веком железным, пришествие которого готовил. Троцкий, например, видел все это с подавляющей ясностью[1]. Блок не хотел признавать конфликта и потому оказывался один. Ему не сочувствовали даже те, кто совсем недавно разделял его увлечение сектами. «Блок для меня — это человек, живущий "в духе", редчайшее явление. Мне так же неловко с ним, как с людьми из народа: сектантами, высшими натурами»[2], — вспоминал Пришвин. Позднее свой комплимент очерку Блока *Катилина* Андрей Белый выразил теми же словами из Апокалипсиса: «Ты — в Духе» (6/504).

КАТИЛИНА

Мистическая стихия, которую Блок видел *в побеждающем большевизме*, описана в *Катилине*, очерке 1918 года с подзаголовком «Страница из истории мировой революции». Первоначально этот текст был прочитан как лекция в «Петроградской школе журнализма». Блок, однако, вскоре издал его отдельной брошюрой — один из двух таких случаев во всем его творчестве[3] — и, более того, называл своей «любимой статьей» (6/503). Бекетова характеризовала очерк как «очень характерный для тогдашнего настроения поэта»[4]. Андрей Белый ценил *Катилину* выше других статей Блока и видел в очерке связь с *Двенадцатью*[5].

В *Катилине* Блок объявил себя «истинным врагом» филологов; и действительно, исследователи занимались этим очерком неохотно и с очевидным смущением. Впрочем, все писавшие о *Катилине* понимали, что эссе из древней истории было еще одной попыткой узнать

---

[1] Л. Троцкий. *Литература и революция*. Петроград, 1922.

[2] *Литературное наследство, 92*, кн.4, 1987, 331.

[3] Максимов. *Поэзия и проза Александра Блока*, 435.

[4] Бекетова. *Воспоминания об Александре Блоке*, 174.

[5] А. Блок и А. Белый. Переписка — *Летописи Государственного Литературного музея*. Москва, 1940, 7, 340.

русскую революцию, найти для нее понятную метафору. Согласно Максимову, Блок «создает собственный, исторически сомнительный миф о Катилине»[1]. Минц выявляла здесь отзвуки полемики Блока с Мережковским[2]. Все же советские исследователи аккуратно упоминали этот восторженный очерк о революции, хоть и римской, находя в *Катилине* «недописанную социальную трагедию»[3]. Ученые иных ориентаций соглашались в оценке очерка как случайного и интересного лишь как спутник *Двенадцати*. Мочульский, для которого Блок — заблудший, но христианский поэт, относился к *Катилине* как к «полукомическому недоразумению»[4]. Аврил Пайман в своей двухтомной монографии о Блоке ограничивается пересказом *Катилины*, не рискуя в данном случае вдаваться в интерпретацию[5]. Единственная известная мне работа, специально посвященная этому очерку, демонстрировала отклонение блоковского портрета от его римского оригинала[6]. Иначе чувствовал значение *Катилины* Анатолий Якобсон. Он трактовал *Катилину* и *Двенадцать* как итоговые продукты «романтической идеологии», что в его понимании равнозначно культу силы и мистификации жизни. «Очерк *Катилина* есть чудовищная апология чудовищностей»[7], — писал Якобсон. По его схеме, в *Двенадцати* личный блоковский миф завершался, в *Катилине* — отчуждался и саморазрушался. Якобсон не интересовался более конкретным описанием этого мифа и его связями с религиозной традицией.

Весной 1918 года Блок написал много: *Двенадцать, Скифы, Катилина, Крушение гуманизма, Русские денди, Исповедь язычника*, и еще переработал объемистый текст *Последних лет старого режима*. В отличие от *Двенадцати*, поэзия которой создает многоплановый дискурс, на некотором уровне доступный любому революционному подростку, прозаические опыты 1918 года принадлежат к самым герметичным творениям русской литературы. В своем позднем творчестве Блок радикально меняет свою позицию по отношению к тексту и читателю. Если раньше поэт мог надеяться, что его читатели разделяют с ним некие азы опыта, и поэтому с ними можно и нужно говорить намеками-символами, то теперь ему приходилось разъяснять все с самого начала. Популярно, доступными примерами Блок пытался растолковать чувства, мучительно осознававшиеся в течение всей жизни и, в итоге великолепного поэтического пути, так и оставшиеся невыразимыми. Иногда динамичные, иногда спутанные тексты — последняя попытка Блока передать новой России свой и своего поколения духовный опыт. Он говорил больше и прямее, чем когда бы то ни было; но чем больше он объяснял, тем менее понятным становился.

---

[1] Максимов. *Поэзия и проза Александра Блока*, 480.

[2] З. Г. Минц. Блок и русский символизм. — *Литературное наследство*, *92*, кн.3, 1980, 153.

[3] П. Громов. *А. Блок. Его предшественники и современники*. Ленинград: Советский писатель, 1986, 528.

[4] К. Мочульский. *Александр Блок*. Париж: YMCA-Press, 1948, 414.

[5] A. Pyman. *The Life of Alexander Blok*. Oxford University Press, 1980, *2*, 304—305.

[6] Rene Posnansky. Catilina, le Bolshevike romain — *Revue des etudes slaves*, *54*, 4, 1982, 631—642.

[7] А. Якобсон. *Конец трагедии*. Вильнюс-Москва: Весть, 1992 (впервые Нью-Йорк: изд-во им.Чехова, 1973), 75—78.

В переходе от *Двенадцати* к *Катилине* Блок повторяет ту же травестийную операцию, которую он уже производил ранее, переходя от *Песни Судьбы* к *Розе и Кресту*: первые выполнены в национальном и современном материале, вторые — в материале европейском и историческом. Решаются всякий раз одни те же проблемы, вызванные к жизни, как сказано в *Катилине,* «самыми неотвлеченными и самыми злободневными событиями» (6/83). Катилина взят из одноименной драмы Ибсена. Наместник Африки, он был главой заговора против римского сената. Заговор был разоблачен депутатом, либеральным адвокатом Цицероном, и Катилина погиб при подавлении его восстания верными сенату войсками. Безудержно модернизируя, Блок называет Катилину «римским большевиком» (6/68, 86). Он настаивает, что это определение точное, если подразумевать под ним «стихию большевизма, а не фракцию социал-демократической партии» (6/452).

Блок перечитал пьесу Ибсена *Катилина* 22 апреля 1918 года и, заинтересовавшись, углубился в словари. Всю неделю античный персонаж не сходит с записной книжки поэта, слушающего революцию. «Тема уж очень великолепна», — записывает Блок 24 апреля, перечитывая Ибсена. Чувства пытаются найти форму: «Катилина. Какой близкий, знакомый, печальный мир! — И сразу — горечь падения. Как все скучно, известно». Скучна не история Катилины, скучно вечное возвращение исторических ситуаций. «Ну что ж, Христос придет», — кончает эту запись Блок, связывая новый символ со старым и найдя в этом временное утешение. Все же в этой версии — революционный порыв, горечь падения и искупляющее явление Христа — нового было мало. Апокалипсиса ждали давно; а произошла революция.

Катилина — первая пьеса Ибсена, написанная им в революционное время, зимой 1848 года. Автору был 21 год, он только поступал в университет. Катилина показан благородным бунтарем, молодым и чувственным, который пытается одолеть низменные влечения во имя политического подвига. Его жизнь вызывает у него муки совести:

> Стыдись же самого себя! Стыдись
> и презирай себя, о, Катилина!
> Ты чувствуешь — в твоей душе так много
> таится благородных сил, а цель их?
> К чему направлены они? Увы!
> Лишь к утоленью чувственных желаний[1].

Катилина объявляет себя врагом насилия, другом свободы и защитником угнетенных. Он готовится к великой участи, он хочет избавить Рим от его пошлости и разделить его богатства между всеми поровну. Но революционеру мешает чувственная страсть. Не в силах преодолеть влечения, Катилина соблазняет весталку. Ее казнят страшной смертью. Теперь ее мстительный дух всюду преследует героя. Любящая жена Катилины пытается увезти его в идиллическую глушь, чтобы спасти одновременно и от соблазна, и от бунта. Но Катилина

[1] Генрик Ибсен. *Катилина. Драма в трех действиях.* Перевод А. и П. Ганзен. Москва: изд-во Скирмунта, 1906, 17.

воглавляет заговор против Рима и терпит поражение. В финале он закалывает свою жену:

Я не ее одну убил,
Но все сердца земные, все живое
И все, что зеленеет и цветет[1].

Катилина Ибсена со смелой прямолинейностью увязывал две основные проблемы европейского модерна, секс и революцию. Пол разрушает революцию. Утопия отменяет секс. Но ни то ни другое — ни победа пола за счет утопии, ни победа революции за счет сексуальности — невозможны в мире модерна. Противоречие остается нерешенным. Его можно признать, но нельзя преодолеть. Не было бы сексуального соблазна, Катилина построил бы царство справедливости. Не будь Катилина революционером, он спокойно жил бы с женой и любовницей. Моделируя основную дилемму, действие ибсеновской пьесы раскачивается между полюсами в душе Катилины. Сделай он выбор — и был бы счастлив. Его неспособность сделать этот выбор и есть трагедия современного человека.

«Таковы идеи ибсеновских пьес, смелые, часто дерзновенные, граничащие с парадоксами, но задевающие самые интимные настроения современности», — писал современник Блока[2]. Андрей Белый называл Ибсена и Ницше «величайшими революционерами нашей эпохи», противопоставляя их обоих «кабацкой мистике» Достоевского[3]. Но для Блока этого было уже мало. «Катилина захотел [...] недосягаемого. И это тоже скучно»,[4] — записывал Блок, перечитывая Ибсена. Скучно то, что проблема признается неразрешимой, цель недосягаемой. Для Блока колебания ибсеновского Катилины — пройденный этап, колыбельная песня революции.

Новый *Катилина* пишется долго — почти месяц (*Двенадцать* написаны за три дня). 16 мая Блок снова работает над очерком весь день. «Лебединая песнь революции?» — спрашивает он себя[5]. Вопросительный знак здесь — не знак сомнения, а скорее знак надежды. *Катилина* — песнь революции, тут вопроса для Блока не было. Лебединая ли, последняя ли песнь?

26 апреля Блок пишет матери: «я с утра до вечера пишу, сосредоточиваясь на одной теме, очень мучающей меня и трудной» (8/513). Озарение приходит на следующий день: «Катилина. Все утро — тщетные попытки. Шорохи тети и рояль за стеной доводят почти до сумасшествия [...] Вдруг к вечеру — осеняет (63-е стихотворение Ювенала — ключ ко всему!). Сразу легче»[6]. Из дальнейшего очевидно, что речь идет о стихотворении Катулла *Аттис,* 63-м в собрании его сти-

[1] Там же, 111.

[2] Н. Минский. Ибсен — *Энциклопедический словарь.* СПб: изд-во И. А. Ефрона, 1894, *12,* 747.

[3] А. Белый. Ибсен и Достоевский; Кризис сознания и Генрик Ибсен — в его: *Арабески.* Москва: Мусагет, 1911, 91—100; 162—210.

[4] *Блок. Записные книжки,* 402.

[5] Там же, 407.

[6] Там же, 403.

хов; оно займет поистине ключевое место в очерке Блока. То, что Блок перепутал здесь Ювенала с Катуллом, лишний раз показывает, насколько дальше литературы шли его устремления. Автора влечет возможность синтеза между Катилиной и Аттисом; в этом новом синтезе он видит образ и метафору революционера; здесь он вновь обретает утерянную идентичность; и об этом сообщает самому заинтересованному лицу — матери. Скрещение Аттиса с Катилиной давало ответ на главные, последние вопросы жизни и революции; потому и стало «сразу легче».

В *Катилине* Блок множество раз цитирует стихотворение Катулла в качестве «ключа» к истории своего героя. Не то сойдя с ума, не то *изобретя новую религию, Аттис оскопил себя каменным ножом*[1]. Последователи Аттиса, вместе с ним поверив в требовательную богиню Кибелу, тоже отторгли у себя «признак пола» (как деликатно выразился Фет в своем переводе Катулла). «Презирая дар Венеры, убелили вы свою плоть», — приветствовал их Аттис. Под звуки тимпанов, он ведет своих последователей-кастратов в веселое шествие по миру.

> представьте себе ватагу, впереди которой идет обезумевший от ярости человек, заставляя нести перед собой знаки консульского достоинства. Это — тот же Катилина, недавний баловень львиц римского света и полусвета; [...] но ярость и неистовство сообщили его походке музыкальный ритм; как будто это уже не тот — корыстный и развратный Катилина; в поступи этого человека — мятеж (6/85).

Так рассказывает Блок историю Катилины-революционера. Читатель, только что ознакомившийся с историей Аттиса, не без содрогания сопоставляет три запоминающиеся шествия, из *Аттиса*, *Катилины*, *Двенадцати*, и видит их структурное сходство. Рассказ об Аттисе, который был вполне доступен Блоку, вводил, между прочим, такие подробности о культе Кибелы:

> Жрецы этой богини [...] обязывались собственноручно совершить над собою операцию оскопления. Ампутированные части они обыкновенно полагали на алтарь, и потом, сняв их, бежали в город, где бросали их женщинам[2].

Катулл, рассказавший эту историю страстными стихами, — по словам Блока, «размером исступленных оргийных плясок», — меньше всего хотел бы сам последовать за своим героем. Проспавшись, Аттис пожалел о том, чего лишился. «Жаль мне, жаль, что я так сделал», — с некоторой наивностью передавал его чувства Фет[3]. На раскаянии этот сюжет не заканчивается. Услышав жалобу Аттиса, богиня Кибела, олицетворение матери-природы, пришла в гнев и наслала на него львов.

---

[1] Стихи Катулла отражают эллинистический миф, проникший в Рим во 2-м веке до н.э.; см.: А. А. Тахо-Годи. Аттис — *Мифы народов мира*. Москва: Советская энциклопедия, 1980, *1*, 123—124.

[2] К. Кутепов. *Секты хлыстов и скопцов*. Казань, 1882, 100.

[3] Переводы Аттиса см.: *Стихотворения Катулла в переводе и с объяснениями А. Фета*. Москва: типография А. И. Мамонтова, 1886, 69—75, и А. И. Пиотровского и Шервинского в кн.: Катулл. *Книга стихотворений*. Москва: Наука, 1986.

Лютые звери заставили Аттиса забыть о его сожалениях. Страшную жертву во имя страшной матери нельзя востребовать назад. Русский поэт сожалел о несмелости своего римского предшественника. По словам Блока, Катулл сам испугался того, что написал (6/82). Лишь испугом вызвано его отречение от Аттиса; будь поэт посмелее, он и сам бы хотел подвергнуться той же участи. А будь еще смелее, и подвергся бы ей; по крайней мере, так можно продолжить мысль Блока.

Находка Блока не сводится к области поэтики и метрики. «*Аттис* есть создание жителя Рима, раздираемого гражданской войной. Таково для меня объяснение и размера стихотворения Катулла и даже — его темы», — с предельной ясностью пишет Блок (6/84), в очередной раз связывая тему (кастрацию) с эпохой (революцией) и заранее отрицая возможность редукции его и Катулла темы к одной только (метафорической) фикции. Таковы отправные факты, которые предстоит интерпретировать в нашем интертекстуальном построении.

АТТИС

Поэт болел той же болезнью, от которой умерли любимые им Ницше и Врубель и которая так страшно воплощает в себе связь любви и смерти[1]. Согласно Чуковскому, болезнь Блока стала прогрессировать сразу же после окончания *Двенадцати*[2]. Как раз в дни работы над *Катилиной* психически заболела и Бекетова. Ее способ безумия, прямо противоположный безумию ее сестры и племянника, проявлялся в том, что она отказывалась поверить в разрушение любимого имения в Шахматове, — не признавала реальность революции. Месяц назад сестра Блока Ангелина умерла «от воспаления спинного и головного мозга»[3]. Блок записывал: «Ужас (я, мама, тетя, Люба). Письмо маме. — Катилина — все-таки. — Любе трудно»[4]. Всю жизнь пытавшийся примирить и совместить двух женщин, мать и жену, Блок в эти последние годы делает, кажется, выбор в пользу матери. Во время работы над *Катилиной* Блок писал ей: «мне не менее трудно жить, чем тебе, и физически, и душевно, и матерьяльно»[5]. На следующий день он записывал: «очень плохое состояние. Невозможность работать; сонливость; что-то вроде маминых припадков, должно быть»[6]. Не в силах облегчить ни ее, ни свое одиночество, он реагировал привычным способом: идентификацией с матерью.

Новые размышления о поле и теле были закономерны в этой ситуации, возвращавшей поэта к его не разрешенным в юности конфликтам. Пол был тем, что отличало от матери, что засоряло революцию и что, наконец, было источником непрерывных и тягостных переживаний. Жизненный опыт делал эти мысли лишь отчетливее осознанными; исторический момент позволял не смущаться самых радикаль-

[1] О болезни Блока см.: Pyman. *The Life of Alexander Blok*, 2, 147; Nivat. Alexandre Blok, 135, 150.

[2] К. Чуковский. Последние годы Блока — *Записки мечтателей*, 1922, 6, 155—183.

[3] Блок. *Записные книжки*, 396.

[4] Там же, 402.

[5] *Письма Александра Блока к родным*, 2, 400.

[6] Блок. *Записные книжки*, 402.

ных решений; пройденный путь помогал воплотить необычные желания в формы культурной традиции.

> Подстрекаем буйной страстью, накатившей яростью пьян
> Облегчил он острым камнем молодое тело свое
> И, себя почуяв легким, ощутив безмужнюю плоть,
> Окропляя землю кровью, что из свежей раны лилась,
> Он потряс рукой девичьей полнозвучный, гулкий тимпан [...]
> Завопив, к друзьям послушным исступленный голос воззвал[1].

Порожденный Блоком гибрид Аттиса и Катилины укоренен в личной блоковской мифологии, а точнее, демонологии. Новый чудовищный идеал сконструирован как кастрированный Демон, хирургически излечившийся от агрессивной мужской сексуальности. Вместо того, чтобы закончить сюжет смертоносным для женщины соитием, новый герой освобождается от своей мужественности и сам становится женщиной[2]. Не считаясь с жертвами, он находит себе возмездие, разрывающее порочный круг любви и смерти — мужской любви и женской смерти.

Комментируя Катулла в своей речи о Катилине, Блок настойчиво подчеркивал использованный им грамматический трюк, который из русских переводчиков воспроизвел один Фет[3]: с момента оскопления, Катулл писал об Аттисе в женском роде. Теперь Аттис готова к революции. Свободная от желания, легкая и прекрасная, бывшая мужчина создаст новый мир, в котором не будет женщин, пола и секса. Стремление смешать пола и полярности вообще характерно для этого времени. Врубель тоже превратил Демона, в оригинале противопоставленного Тамаре, но пользующегося ее обществом, в одинокого андрогинного Демона, — «дух, соединяющий в себе мужской и женский облик»[4]. Чуждавшемуся демонизма Анненскому молодой Блок сам виделся в «обличьи андрогина»[5]. «Демон сам с улыбкой Тамары» — таким видела Блока Ахматова[6]. В 1905 Евгений Иванов глухо

---

[1] Катулл. Аттис, перевод А. И. Пиотровского — Катулл. *Книга стихотворений*, 138.

[2] Кастрационные мотивы находят у довольно разных писателей, напр., у Бодлера (Leo Bersani. *Baudelaire and Freud*. University of California Press, 1977), Бальзака (Ролан Барт. *С/Z*. Москва: Культура, 1993) или у Пушкина (Игорь П. Смирнов. Кастрационный комплекс в лирике Пушкина — *Russian Literature*, 1991, 29, 205–228). В этих психоаналитически ориентированных исследованиях кастрация понимается как нечто обобщенно-метафорическое — например, любая помеха в сексуальном контакте, любое расчленение тела (Bersani) или даже всякое лишение значимого признака (Смирнов). В настоящей работе кастрация чаще понимается в ее буквальном физическом смысле — так, как она понималась не психоаналитиками, а скопцами.

[3] Ср. исторический рассказ об Аттисе, жреце Кибелы, который мог быть доступен Блоку: «После кастрации кандидаты навсегда облекались в женское платье» — Кутепов *Секты хлыстов и скопцов*, 100.

[4] М. Врубель. *Письма к сестре*. Ленинград, 1929, 166.

[5] И. Анненский. *Избранные произведения*. Ленинград: Художественная литература, 1988, 171.

[6] Анализ см.: Л. Долгополов. Достоевский и Блок в «Поэме без героя» Анны Ахматовой — *В мире Блока*. Москва: Советский писатель, 1981, 465; Р. Д. Тименчик. Блок и его современники в «Поэме без героя». Заметки к теме — *Биография и творчество в русской культуре XX века. Блоковский сборник-9 = Ученые записки Тартуского государственного университета. 857*, 1989, 118.

писал в дневнике о «двоеверии» Блока, что казалось «очень большой мыслью» и ассоциировалось с *Демоном* Лермонтова[1].

«Демоническую» точку зрения искал и сам Блок (8/492). Его участие в работе Чрезвычайной комиссии Временного правительства, занимавшейся преступлениями царского режима и особенно интересовавшейся Распутиным, приводит к таким формулам.

> Желто-бурые клубы, за которыми — тление и горение [...] стелются в миллионах душ — пламя вражды, дикости, татарщины, злобы, унижения, забитости, недоверия, мести — то там, то здесь вспыхивает; русский большевизм гуляет, а дождя нет, и Бог не посылает его!

Это рассуждение, в котором «русский большевизм» производится из самых неприятных качеств русской истории, кончается молитвой все тому же архаичному Богу огня. «Грозный Лик твой, такой, как на древней иконе, теперь неумолим перед нами». Огонь большевизма — новое огненное крещение. На следующий день, «проснувшись», поэт продолжает запись; в утреннем свете ее акцент становится конструктивным:

> И вот *задача русской культуры* — направить этот огонь на то, что нужно сжечь; буйство Стеньки и Емельки превратить в волевую музыкальную волну; [...] ленивое тление [...] направить в распутинские углы души и там раздуть его в костер до неба, чтобы сгорела хитрая, ленивая, рабская похоть (7/296—297).

Итак, задача культуры — жечь огонь, в котором сгорает похоть. В душе есть такие углы, тление в которых надо раздуть до неба; и углы эти — распутинские. Рассуждения Блока мотивированы народной верой в огненного Бога-судию; многолетним интересом поэта к расколу и, в частности, к самосожжениям; идеей о внутреннем родстве между Разиным, Пугачевым и Распутиным; и отношением к сексуальности как материалу, требующему преображения. В этот критический момент в сознании Блока пересекаются влияния, которые найдут свою кульминацию в *Двенадцати* и в *Катилине*. Душа должна быть подвергнута огненной метаморфозе, в которой сгорит «ленивая, рабская похоть». Что, однако, произойдет в этот момент с телом?

ИСПОВЕДЬ ЯЗЫЧНИКА

Мучительно меняя жанры, Блок приходил к возможности выражения того, что так и оставалось невысказанным. В своей лирике, которая игнорировала влечение героя ради вечной девственности героини, Блок замещал отцовский демонизм любовью, очищенной от мужской агрессии ценой потери всякой сексуальности. Потом в пьесах, особенно в *Розе и Кресте*, он пытался яснее показать свой личный миф, в котором мужской мазохизм — «радость-страданье одно» — возводится в степень идеала. Лишь к концу жизни, в прозе *Катилины* и других статей 1918 года, Блок приходит к новому пониманию своей

[1] Воспоминания и записи Евгения Иванова, 390. Напомню, что в *Апокалиптической секте* Розанов, родственник Е. Иванова, объявлял поэзию Лермонтова «лучшим введением в хлыстовство» (182).

«двойственности». Теперь амбивалентность интерпретируется как бисексуальность.

Революция подобна исповеди, радению, пророчеству. Тотально вовлекая человека, она сливает в экстатическом порыве сознание с бессознательным: «одно из благодеяний революции заключается в том, что она пробуждает к жизни всего человека [...] и открывает те пропасти сознания, которые были крепко закрыты», — писал Блок в *Исповеди язычника*, написанной непосредственно перед *Катилиной* (6/39). В этой «истории двух мальчиков», которую Блок не сумел довести до конца, он признается, как в грехе, в гомоэротическом эпизоде своей юности. Этот эпизод важен; он до сих пор «преследует и не дает мне покою» (6/39).

Внешним фоном сновидного повествования *Исповеди* является скачка на лошадях с другом, предметом краткой юношеской страсти. Этот мальчик «напоминал лицом и телом, как мне кажется теперь, Лидийского Диониса» (6/44; любопытна здесь эта отсылка к Дионису, ставящая старые идеи в неожиданно откровенный для Блока контекст). Поэт скакал на сером мерине; его друг — на кобыле золотисто-рыжего цвета. Поэт и мерин были быстрее. Оба они чувствовали «тот особый задор, который роднит между собой ветер, лошадь и человека и связывает их одним стремлением к неизвестным далям, открывающимся по весне» (6/45). Друг на своей кобыле, во-первых, отстал, а во-вторых, произнес плохие стихи. Обожание сменяется презрением, и после быстрой и беспорядочной скачки на своем мерине юный поэт впервые видит свою будущую жену. Она — «в розовом платье, с тяжелой золотой косой». На этом тщательно написанное повествование неожиданно обрывается.

Текст *Исповеди язычника* — одновременно сновидение, полное скрытых и связных значений, и продуманный самоанализ главной в жизни автора истории его отношений с женой. «Подо мной была крупная серая лошадь, мерин в яблоках», — пишет Блок (6/44). В реальности Блок приезжал к невесте на белом коне[1]. Мерин означает, конечно, кастрированного жеребца. Его окрас — «в яблоках» — тоже полон смысла. Названием кастрации первой степени у русских скопцов было «сесть на пегого коня»[2]; пегий значит — в пятнах, или в яблоках[3]. Потом предпринималась следующая операция, полное удаление половых органов; это называлось «сесть на белого коня».

Образ скопческого коня с его двумя цветами-степенями, пегим и белым, важен для понимания некоторых из тех коней, которые так часто появляются в традиции русского Апокалипсиса.[4] Золотисто-

---

[1] Л. Д. Блок. *Были и небылицы*, 32; Бекетова. *Воспоминания об Александре Блоке*, 273; из всех описаний шахматовских лошадей мерин упоминается только в *Исповеди язычника*.

[2] Е. Пеликан. *Судебно-медицинские исследования скопчества и исторические сведения о нем. Часть 2*. Санкт-Петербург: печатня В. И. Головина, 1872, 5.

[3] *Словарь русского языка 11—17 вв.*, Москва, 1988, *14*, 185; в современных словарях тоже.

[4] David M. Bethea. *The Shape of Apocalypse in Modern Russian Fiction*. Princeton University Press, 1989; David M. Bethea. Remarks on the Horse as a Space-Time Image from the Golden to Silver Ages of Russian Literature — *Cultural Mythologies of Russian Modernism. Berkeley*: University of California Press, 1992, 109—127.

рыжий цвет кобылы, на которой ехал неудавшийся Дионис, и розово-золотой колорит девушки тоже поддаются интерпретации. Как отмечалось по другому поводу, «сочетания "золотого" и "красного" устойчиво связываются у Блока с символикой лжи»[1]. Скачка на пегом мерине унесла бы рассказчика от преследующей его лживой жизни, если б полет не был остановлен невестой, той самой, что раньше казалась Вечной женственностью

Пегий мерин — главный герой знаменитой повести Льва Толстого *Холстомер*. Здесь много говорится о том, какой редкостью является такой окрас, светло-серый с черными яблоками. Это делает совпадение мотивов особенно маловероятным; впрочем, в большой литературе бывают только хорошо продуманные случайности. По сюжету Толстого, пегость была причиной кастрации Холстомера. Сочиняя своего серого мерина в яблоках, Блок наверняка имел в виду Холстомера. И возможно, что повесть Толстого была раскрыта вот на какой странице:

> Знаток сказал бы даже, что была только одна порода в России, которая могла дать такую широкую кость, [...] такой постанов шеи, главное, такую тонкость кости головы, глаз — большой, черный и светлый [...] Действительно, было что-то величественное в фигуре этой лошади и в страшном соединении в ней отталкивающих признаков дряхлости, усиленной пестротой шерсти и приемов и выражения самоуверенности и спокойствия сознательной красоты и силы.
> Как живая развалина, он стоял одиноко посереди росистого луга, а недалеко от него слышались топот, фырканье, молодое ржанье, взвизгиванье рассыпавшегося табуна[2].

ЛЕГКОСТЬ

Показывая желанный уход от женщины и секса в *Соловьином саде*, Блок уже использовал сходного помощника, осла. Ни цвет, ни пол этого животного в *Соловьином саде* не указаны. Как уже отмечалось[3], сюжет этой поэмы связан с *Золотым ослом* Апулея, который рассказывает о превращении развратного мужчины в кастрированного осла. Этот классический образ телесной метаморфозы от гиперсексуальности к кастрации был наверняка знаком Блоку[4]. В *Соловьином саде* герой уходит от осла к женщине, но, позванный его жалобным криком, покидает любимую. Этот осел здесь явным образом противостоит женщине; крик осла громче, чем голос пола. Покидая любимую в *Соловьином саде*, Блок вновь проигрывал схему своего возвращения в

---

[1] Л. Л. Пильд. Из творческих связей Ал. Блока и А. Белого в период Распутий — *Блоковский сборник-6 = Ученые записки Тартуского государственного университета, 680*, 1985, 48.

[2] Л. Толстой. *Собрание сочинений*. Москва: Художественная литература, 1964, *12*, 12.

[3] А. В. Лавров. «Соловьиный сад» А. Блока. Литературные реминисценции и параллели — *Блоковский сборник-9 = Ученые записки Тартуского государственного университета, 857*, 1989, 71—89.

[4] Блок рецензировал перевод Апулея и еще раз его перечитывал (5/578—580, 7/165); ср *Апулеевский лесок* Кузмина, в котором тоже есть скопцы (о значении Апулея для Кузмина см.: John E. Malmstad, Gennady Shmakov. Kuzmin's «The Trout Breaking through the Ice» — *Russian Modernism. Culture and the Avant-Garde. 1900—1930*. Ithaca: Cornell University Press, 1976, 145).

материнский дом, куда можно вернуться, только отказавшись от пола. Но, кроме самого ухода от женщины, в поэме не было еще идеи кастрации[1]. Возможно, апулеевский образ золотого, кастрированного осла, пройдя через *Соловьиный сад*, распался в *Исповеди язычника* на два — пегого мерина и золотистой кобылы.

Короткий текст *Исповеди язычника* обманчиво кажется прозрачным. Эта детская реминисценция ставит теоретические вопросы, на которые вряд ли есть ответ. Сознательно ли Блок ввел в текст своего пегого мерина как знак кастрации и, одновременно, как ссылку на скопческую символику? встречаемся ли мы с чем-то вроде подсознательной символизации в психоаналитическом смысле этих слов, которая вовлекает культурные формы так же неосознанно, как она это делает с символами настоящих сновидений? или же здесь стоит удовлетвориться констатацией интертекстуальной общности, психологическая природа которой, как и в большинстве таких случаев, останется нераскрытой?

Независимо от той или иной из этих методологических позиций, можно с уверенностью утверждать, что контекст скопческих верований был важен для Блока и его предшественников по русскому *Аттису*. Это русские сектанты-скопцы верили в то, что кастрация ведет к тотальному перерождению человека, делает его легким и прекрасным, как дева, сильным и возвышенным, как бог. Стих Катулла немедленно попал в скопческий контекст, как только стал звучать по-русски. Константин Кутепов в книге *Секты хлыстов и скопцов* рассказывал о мифологическом Аттисе как об одном из предшественников русского скопчества[2]. В примечании к своему переводу *Аттиса*, который читал и критиковал Блок, Фет пояснял так: «опыт показывает нам, что люди [...] доходят в своей ненависти к Венере тоже до крайности, заставляющей и наших скопцов находить величайшую отраду в умножении прозелитов»[3].

Когда Блок прочел *Аттиса* в момент работы над *Катилиной*, ему стало «сразу *легче*»[4]. У Катулла Аттис после кастрации тоже становится «*легким*» или, точнее, легкой. С легким шагом-шествием Аттиса-Катилины интересно сопоставить сюжет из *Исповеди язычника*: пережив краткое увлечение мальчиком и в этом уподобившись женщине, герой описывает свое чувство как «*легкое* и совершенно уносящее куда-то»; это легкое чувство противопоставлено «*тяжести* просыпающейся детской чувственности» при влечении к девочке (6/41). В одной рецензии 1919 года Блок вернулся к Клюеву; теперь он пишет о

[1] Собственно психоаналитическая интерпретация *Соловьиного сада* использовала бы щелкающего клешнями краба, появляющегося в конце поэмы, как символ кастрации. Мое чтение не использует таких трактовок, стараясь удерживаться в рамках тех значений, которые были, или хотя бы с очевидностью могли быть, известны самому автору. Иначе говоря, принятый здесь подход направлен на реконструкцию поэтического сознания и избегает гипотез о бессознательном.

[2] Кутепов. *Секты хлыстов и скопцов*, 100.

[3] *Стихотворения Катулла в переводе и с объяснениями А. Фета*, 71—72.

[4] Блок. *Записные книжки*, 403. Здесь и далее в разделе *Легкость* все курсивы мои, если не указано иное.

нем иначе: «*тяжелый* русский дух, нечем дышать и нельзя лететь». *Тяжесть* эта вновь коррелирует с мужской чувственностью: «В этом мире нет места для страсти — она скоро превращается в чувственность». Через запятую, как синонимы, следуют: «чувственное, похотливенькое, мужичье». «Веянием этой обезличивающей чувственности [...] страсть уже обескрылена» (6/342). Чтобы вернуть страсти крылья, ее надо освободить от мужской чувственности: сжечь хлыстовскую похоть в огне культуры, разжигая ее костер «до неба» (7/297). И то же самое пишет Блок о сущности революционной метаморфозы: «Катилина отряхнулся. [...] он как бы подвергся метаморфозе, превращению. Ему стало *легко*, ибо он "отрекся от старого мира"» (6/84; все курсивы мои).

Блоковская идея *легкости* кастрированного Аттиса и преображенного Катилины опиралась на вполне определенные сектантские представления. Первый русский скопец, кастрировавший в 1769 году в орловском селе десятки местных жителей, уговаривал их так: «Не бойся, не умрешь, а паче воскресишь душу свою, и будет тебе *легко* и радостно, и станешь, как на крыльях, летать; дух к тебе переселится, и душа в тебе обновится»[1]. В *Хозяйке* Достоевского красавица-раскольница уговаривает героя отказаться от физической любви такими словами: «Ты укроти свое сердце и не люби меня так, как теперь полюбил. Тебе *легче* будет, сердцу станет *легче* и радостнее [...] Сестрицу же возьми и сам будь мне брат»[2]. Василий Кельсиев, писатель и революционер, рассказывал о встреченных им в Турции русских скопцах: «Был у меня там приятель, сынишка одного молодого мужика, недавно оскопившегося [...] Вдруг, рассматривая разные подробности моего костюма, он покачал своей кудрявой головой: — Дяденька [...]! *Тяжело* носить, надо оскопить! [...] Скопцом быть хорошо, *легко* ходить». Мальчик этот, как легко догадаться, мечтает об оскоплении. Кельсиев подтверждал: «Что ходить действительно *легче*, что человек как-то воздушнее и подвижнее делается — мне многие скопцы говорили. Походка у них вообще *легка*, но увальнем, по-кавалерийски. Движения вообще быстры»[3]. Неграмотный сектант, последователь Анны Шмидт, около 1900 рассказывал Горькому о том, что «Христос — *легкость*, с ним жить *легко*». При этом он странно произносил слово *легкость*; по мнению Горького, это был искаженный 'Логос'[4]. В романе близкого Блоку Георгия Чулкова *Сатана* (1915) идеальный герой из народа, по-видимому хлыст, увещевает грешного интеллигента характерными формулами: «Ты, брат, пей вино, да не то. Мое вино послаще будет и попьянее [...] *Полегче* бы нам надо стать, а твое вино *тяжелит*»[5]. И то же находим в описании скопческого радения у Клюева в *Мать-субботе* (1922):

---

[1] Н. Г. Высоцкий *Первый скопческий процесс*. Москва: печатня А. И. Снегиревой, 1915, 257.

[2] Достоевский. *Полное собрание сочинений*, *1*, 291.

[3] В. Кельсиев. Святорусские двоеверы — *Отечественные записки*, 1867, октябрь, кн.2, 599 (курсив Кельсиева).

[4] Горький. А. Н. Шмит — *Полное собрание сочинений*, *17*, 46.

[5] Г. Чулков. *Сатана*. Москва: Жатва, 1915, 95.

Ангел простых человеческих дел
В пляске Васяткиной крылья воздел [...]
Духостихи отдают молоко
Мальцам безудным, что пляшут *легко*[1].

Модель апокалиптической трансмутации пола, до некоторой степени аналогичную *Исповеди язычника,* показал Михаил Кузмин в романе 1915 года *Плавающие-путешествующие.* Герой его Лаврик делает выбор между собственной гомо- и гетеросексуальностью примерно в том же возрасте и состоянии, что и герой *Исповеди язычника.* В центральной сцене Лаврик наблюдает свидание двух мужчин. Мужчины «выражали предел стремления и желания, но очень просветленного и чем-то преображенного»[2] (ср. чувство к мальчику в *Исповеди язычника*: «*легкое* и совершенно уносящее куда-то»). В разговоре мужской пары, так понравившейся Лаврику, слышатся радостные приготовления к Апокалипсису. Теперь Лаврик иначе видит женщин, их «*тяжелую*, саму себя выдумывающую и в сущности пустую ажитацию» (ср. чувство к девочке в *Исповеди язычника*: «*тяжесть* просыпающейся детской чувственности»). В сознании кузминского Лаврика ось 'легкое-тяжелое' ориентирована так же, как в написанных тремя годами позже *Катилине* и, особенно, в *Исповеди язычника.* Желанное Преображение связывается с переделкой пола (как в *Катилине*) или сексуальной ориентации (как в *Плавающих...* и в *Исповеди...*). В *Катилине* трактовка этой темы делает следующий, революционный шаг: если мужчину облегчить, то о нем можно говорить в женском роде. Свободная от желания, легкая и прекрасная, бывшая мужчина создаст новый мир, в котором не будет женщин, пола и секса. Кузмин так далеко не заглядывал, но тем интереснее сходство проектов, который готовят его и блоковские герои. По каким-то причинам — скорее всего, из-за инерции восприятия — сходство между мотивами прозы Кузмина и позднего Блока осталось неоцененным: в *Плавающих-путешествующих* не видели Апокалипсиса, в *Исповеди язычника* не видели гомоэротики[3].

О скопцах Блок несомненно читал со студенческих лет. Возможно, ему вновь напомнил о них кинофильм *Белые голуби,* шедший с 3 апреля 1918 года[4]. Фильм показывал основателя скопчества Кондратия Селиванова и его секту как предшественников революционеров-декабристов. Он был снят московской киностудией «Русь», основанной костромским купцом-раскольником Михаилом Трофимовым и

[1] Н. Клюев. *Стихотворения и поэмы.* Ленинград: Советский писатель, 1982, *2,* 461.

[2] М. Кузмин. *Проза.* Berkeley: Slavic Specialties, 1985, *5,* 215.

[3] Г. Г. Шмаков. Блок и Кузмин (новые материалы) — *Блоковский сборник-2.* Тарту, 1972, 341—364; Б. Гаспаров. Еще раз о прекрасной ясности: эстетика М. Кузмина в зеркале ее символического воплощения в поэме «Форель разбивает лед» — *Studies in the Life and Work of Mixail Kuzmin = Wiener Slavistischer Almanach,* 1989, *24,* 83—114; И. Паперно. Двойничество и любовный треугольник: поэтический миф Кузмина и его пушкинская проекция — *Studies in the Life and Work of Mixail Kuzmin = Wiener Slawistischer Almanach,* 1989, 24, 57—82.

[4] В конце апреля Блок писал *Катилину*; в эти месяцы он «особенно часто посещал кинематограф» — Бекетова. *Воспоминания об Александре Блоке,* 174.

снимавшей серию фильмов о старообрядцах, бегунах, скопцах, хлыстах и масонах. С этого начиналось советское кино; позднее «Русь» была преобразована в киностудию имени Горького. С режиссером «Руси» А. А. Саниным, Блок был знаком и переписывался[1]. О своем позднейшем посещении другого фильма «Руси» Блок записал в дневнике; в тот раз он смотрел фильм о хлыстах[2].

В *Катилине* оскопленный развратник становится народным героем, «бледным предвестником нового мира» (6/79). Не хлыст, а скопец — подлинный символ революции. Чудовищный гибрид Аттиса и Катилины, скопца и большевика — финальный результат слияния социальной, религиозной и сексуальной политики, которое издавна волновало русские секты и русскую интеллигенцию. Но теперь, вместо того, чтобы рассказывать о скопцах, Блок говорит об Аттисе; вместо большевиков говорит о Катилине. В *Двенадцати* Блок дал русской революции высшее отечественное благословение раскольничьим Исусом. В *Катилине* революция получает новую мистическую санкцию в образах мировой культуры. Странные иноземные герои привлекаются для обсуждения сугубо местных проблем. Начавший свой путь филолога с протеста против переодевания русской мистики в западные одежды, Блок заканчивает его новой травестийной подменой.

ВСЕМ ТЕЛОМ

В *Двенадцати* бинарные оппозиции 'легкое-тяжелое' и 'мужское-женское' тоже тяготели друг к другу, но еще использовались иначе, без структурного смысла, который их матрица приобретает в *Исповеди* и *Катилине*:

Что ты, Петька, баба что ль? [...]
Потяжеле будет бремя
Нам, товарищ дорогой!

Так говорят в *Двенадцати* очередному мужчине, убившему женщину, которую он любил. Тут эти слова делают невозможное: они вылечивают от демонизма или, говоря другим языком, возвращают демона в херувимы. Петруха переродился, его личная тяжесть разделена в коллективном бремени, он облегчен, почти как Аттис после кастрации, и походка его меняется, совсем как у Катилины после метаморфозы:

И Петруха замедляет
Торопливые шаги...
Он головку вскидывает
Он опять повеселел...

Но как это произошло? Каким образом решился главный вопрос жизни? Разве может революция придать магическую силу словам, ведь она делает свое дело иначе? Ответа еще не было, *Катилина* еще не

[1] Историю «Руси», афишу *Белых голубей*, переписку с Саниным см.: М. Волоцкий. «Я не для прибылей затеял это дело» — *Родина*, 1993, *10*, 117—222. Либретто *Белых голубей* печаталось в рекламной *Кино-газете* в марте 1918 года, *12*.

[2] Блок. *Записные книжки*. 474.

был написан, и *Двенадцать* лишь обещают его. Революция знает, как это делается; Блок верил ей, но сам способа не знал и показать его не мог; потому и было *тяжело*.

Революционер — особый человек; его жизнь подчинена «другим законам причинности, пространства и времени». В этих кантианских терминах символисты уже много лет формулировали свою анти-кантовскую фантазию всеобщего Преображения. Блок в ясной и революционной форме повторяет свое открытие, сделанное в одном из первых его стихотворений *Испуганный*. Преображение мира связано с преображением тела. Чтобы отречься от старого мира, надо отречься от своего пола. Чтобы из Катилины сделать большевика, его надо оскопить. Любимое Блоком апокалиптическое предсказание «времени больше не будет» уже связывалось им с превращением мужчины в женщину; тогда речь шла о Христе (5/598). В юношеском письме Блок сам мечтал стать Купиной, женским образом Божества, и ставил эту метаморфозу в связь со своей враждой к Аполлону. «Кто-то мне говорит, что я очень легко могу стать Купиной. Нет причины не верить. Преследуемый Аполлоном, я превращусь в осенний куст золотой». Белый отвечал с раздражением: «ты надеешься стать символом Богоматери — Ты, студент [...] университета [...] Тут или я идиот или — Ты играешь мистикой, а играть собой она не позволяет никому»[1]. Меньше всего, однако, эта мечта была игрой; шли десятилетия, но она продолжала диктовать Блоку главные его образы.

В ибсеновском *Катилине* Блок почувствовал сырой материал для нового мифа, а статья об историческом Катилине в *Реальном словаре классической древности* подсказала недостающее. «Он открыто предавался скотским порокам и убил в себе всякий стыд», — пишет словарь о Катилине и не жалеет эротических подробностей. Среди испорченной римской молодежи он был самым отчаянным человеком; он предавался ужасному распутству; он соблазнил весталку; он убил жену и сына, чтобы вступить в новый брак; его дикий, высматривающий взгляд и торопливая походка выдавали похоти его сердца[2]. Таков материал, с которым работали Ибсен и Блок. В отличие от своего норвежского предшественника, Блок не интересуется тем, чтобы превратить это архаичное вместилище пороков в современного человека, наделенного совестью и безнадежно борющегося с соблазном. Не драма сознания интересует автора *Двенадцати*. «Всем телом, всем сердцем, всем сознанием — слушайте Революцию», — звал он (6/12). В последовательность слов вложено поэтическое чутье, не знавшее ошибок. Революция — дело тела; и только на третьем месте — сознания. «Катилина был революционером всем духом и всем телом» (6/68). Пример Аттиса показал Блоку и показывает нам, что значит быть революционером всем телом.

---

[1] А. Блок и А. Белый. Переписка — *Летописи Государственного Литературного музея*. Москва, 1940, 7, 142, 155. Эпизод разобран в: Д. М. Магомедова. Переписка как целостный текст и источник сюжета (на материале переписки Блока и Андрея Белого, 1903—1908) — *Динамическая поэтика. От замысла к воплощению*. Москва: Наука, 1990, 249.

[2] Фр. Любкер. *Реальный словарь классической древности*. Петербург-Москва: изд-во Вольф, 1888, 918.

В *Двенадцати*, как и в *Катилине*, революция есть шествие, и метаморфоза революционера проявляется в новом качестве его шага. «Поддержи свою осанку. Над собой держи контроль!» — так в *Двенадцати* поправляют товарища, которого, как ибсеновского Катилину, в очередной раз отвлекла от революции сексуальность. Революционный шаг *Двенадцати* без изменения перешел в *Катилину*. Именно его «прерывистые музыкальные звуки» — музыку Революции — Блок предлагает услышать в *Аттисе* Катулла. После преображения Катилины его «то ленивая, то торопливая походка» (прямо переписанная из *Словаря древности* — возможно, потому, что напомнила Блоку «торопливые шаги» его Петрухи), превращается в «неровный, торопливый шаг обреченного, шаг революционера, шаг, в котором звучит буря ярости». Так найден телесный эквивалент знаменитому *Революционному катехизису* Бакунина и Нечаева:

> Революционер — человек обреченный. У него нет ни своих интересов, ни дел, ни чувств, ни привязанностей, ни собственности, ни даже имени [...] Чувства [...] должны быть задавлены в нем единою холодною страстью революционного дела[1].

Этот новый телесный опыт отличается и от хлыстовского кружения, и от танцев Заратустры. Отсюда прямой путь к шествиям дисциплинированных масс, так и прошагавших через 20 век. Но и для этого образа в поэтическом хозяйстве Блока были предшественники.

> Добровольно сиротея и обрекая себя на вечный путь, они идут куда глядят глаза [...] Все ясно для них и просто, как высокое небо над головой [...] Это — священное шествие [...] России, которой уже нечего терять [...] Нет ни времен, ни пространств на этом просторе (5/73—74).

Итак, революция производится над шагом и полом; ее результат — новый человек, а не новое государство; она целостна и вовлекает тело, душу и дух, а не какие-то частные проявления человека типа собственности или власти. Именно так Блока читали сочувствующие современники.

> «Впереди — Исус Христос» — что это? Через все, через углубление революции до революции жизни, сознания, плоти и кости, до изменения наших чувств, наших мыслей, до изменения нас в любви и братстве[2], —

объяснял Белый в речи, посвященной смерти Блока. «Революция жизни» в мистических проектах позднего символизма обретала поистине тотальный характер, означая углубление революционного вмешательства от политики к религии и от экономики к эротике; от общества к индивиду и от государства к телу; от слова к плоти и от плоти к преображенной плоти.

Тотальное преображение мира начинается с радикально особенного индивида. Революция творится людьми, сама природа которых нова и отлична от природы остальных. «Такой человек — безумец, маниак,

[1] М. Бакунин. *Письма к А. И. Герцену и Н. П. Огареву*. Женева, 1896, 494.
[2] *Памяти Александра Блока*. СПб: Вольфила, 1922, 30.

одержимый» (6/69); весь его «состав — телесный и духовный» совершенно иной, чем у других людей — «постепеновцев», вкратце пересказывает Блок *Заратустру* Ницше. Блоковское «крушение гуманизма» происходит на далеко не новых путях; «революционер» и — для личного обихода — «человек-артист» лишь заменяют здесь вышедшие уже из моды слова «сверхчеловек» и «богочеловек». Но есть и чрезвычайно существенная разница, на которую Блок опирается всей *тяжестью* своего странного гения.

Ницше творил новый миф, не имевший ничего общего с реальной жизнью, и не заботился о практических применениях своих метафор. «Перерождение человека» у Соловьева хоть и было связано со знакомыми Блоку народными источниками, прямо их не воспроизводило и оставалось философской абстракцией. Новое поколение жило в мире, перенасыщенном социальной практикой. Самые отвлеченные слова здесь должны были формулироваться на языке, доступном массам, чтобы сразу и, если надо, силой быть осуществленными в их массовой жизни[1]. В отличие от Ницше и Соловьева, Блок думает о практическом осуществлении перехода от человека к сверхчеловеку, от обывателя — к революционеру. Явление этого перехода Блок через запятую называет «превращением, "метаморфозой"». В повторении русского слова его латинским двойником отражается задача *Катилины*: показать римлянина большевиком, а «родимый хаос» — еще одной страницей из истории мировой революции. В нагромождении римских ассоциаций рисуется картина, соединяющая русское прошлое с русским будущим.

Всеобщее равенство создается людьми, которые отличаются от других больше, чем эти другие могут себе вообразить. «Большая часть людей всегда ведь просто не может себе представить, что *бывают события*» (6/85). Эти — курсивом — события — и есть подлинный предмет Катилины. «Когда-то в древности явление превращения, "метаморфозы" было известно людям; оно входило в жизнь, которая еще была свежа, не была осквернена государственностью» (6/69). Но уже в римские времена жизнь потеряла свою первосвежесть, в которой мистика так легко соединялась с утопией. *Теперь* — то есть со времен Катулла и Катилины — чтобы увидеть и распознать *событие*, нужен *художник*. Уже читатели *Метаморфоз* Овидия, с сожалением говорит Блок, воспринимали их не как подлинные превращения, а

[1] Телесный характер революционного дискурса показал Итало Кальвино в *Обезглавить главу*, притче 1969 года из жизни террористов с русскими именами. Нигилисты собираются строить демократическое общество, в котором руководителей будут убивать по истечении срока их полномочий. Младшие члены организации предлагают начать со своих лидеров. Те соглашаются на компромисс: они готовы жертвовать отдельными органами. Наибольшая власть ведет к наибольшим увечьям; ампутации становятся путем к власти; и наконец, революционная организация заполняется инвалидами. В конструкции Кальвино, власть требует жертвы — телесной жертвы. Как возможность, революционеры обсуждают и кастрацию; но она отвергается ими в пользу ампутаций более видимых органов, чтобы «избежать сексуальной двусмыслицы». Эта мотивировка кажется недостаточной. Революционеры потому отвергли кастрацию, что она удаляет не нужный им орган и тем самым не является жертвой; они отвергли кастрацию потому, что уже кастрированы. См.: Italo Calvino. *Beheading the Heads — in his: Numbers in the Dark and Other Stories* New York: Vintage, 1995, 142–155.

только как «ряд красивых картинок». Блок претендует на большее. Пусть художник и не сверхчеловек, — он свидетель сверхчеловека. Поэт верит в возможность внутреннего перерождения человека, но сомневается в способностях читателя следовать за ним. Культура, государство и сексуальность не дают человеку воспринимать происходящие с ним — точнее, долженствующие произойти — подлинные события, природные метаморфозы. Объяснив читателю, что тот не сможет понять автора прямо, Блок рассказывает ему о намерении добиться понимания на косвенных путях.

> Я и не стану навязывать своего объяснения темперамента революционера при помощи метаморфозы. Сколь убедительным ни казалось бы мне это объяснение, я не в силах сделать его жизненным. Поэтому я не прибегаю к нему и обращаюсь к другим способам, может быть, более доступным (6/70).

Другие способы, понятно, метафорические; но в революции и сама метафора, пусть самая рискованная, должна быть ответственной. Выразительная и доступная массам, метафора указывает путь метаморфозы. Своим жизненным подвигом художник указывает направление, в котором идут преображаться массы. Поэт и читатель в равной мере текстобежны; но превращению текста в жизнь мешают другие тексты, мешает культура. Идя на компромисс с нежеланием публики верить в метаморфозу и пользуясь способами «более доступными», Блок энергично протестовал против самой идеи метафоричности: филологи навязывают ее публике для того, чтобы обесценить занятие литературой. Сам Блок давно уже считал своей областью не метафору-слово, а метаморфозу-дело. Понимание текста как метафоры для Блока — «сама смерть». Видеть в литературе одни метафоры есть «цивилизованное одичание» (6/142). Этот автор настолько экстратекстуален в своих интенциях, сколько может выразить текст; и он уверен, что русский текст более других способен выходить за свои пределы. «Нигде слово не претворяется в жизнь [...] так, как у нас»; русский писатель потому обречен рано умереть, что он — больше чем писатель, а скорее пророк и мученик (5/247). Контекст революции сам по себе заставляет образы и тропы осуществляться, стирая их отличия от вещественной реальности; когда текст реализуется в жизни, то метафора превращается в метаморфозу. Если идеалы старого времени — Дон-Жуан Байрона, Демон Лермонтова, Заратустра Ницше и даже Катилина Ибсена — внеисторичны и, не претендуя на реальность, отсылают в недоступные дали мифа, то идеал Блока подчеркнуто реален, дважды историчен: он — «римский “большевик”».

По Блоку, Катилина сеет тот самый ветер, который подул в мире перед рождением Иисуса Христа (6/71). «Заговор Катилины — бледный предвестник нового мира» (6/79); а вестником нового мира назван в статье Христос (6/71). Итак, Катилина — предвестник, Христос — вестник, а новый мир — осуществление, через 1918 лет, той самой вести. Такова цель; но таковы же и средства. «В наше катастрофическое время всякое культурное начинание приходится мыслить

как катакомбу, в которой первые христиане спасали свое духовное наследие» (6/111). Культурное начинание приходится мыслить как мистическую секту.

«Мы все находимся в тех же условиях, в каких были римляне, то есть запылены государственностью, и восприятие природы кажется нам восприятием трудным» (6/69—70). Государство противостоит природе, а революция возвращает к ней. Поэтому мрачная любовная лирика позднего Блока имеет исключительно городской характер. Сексуальность сливается с государственностью и урбанизмом, как три аспекта ненавистной цивилизации. Чтобы очиститься, надо уйти из города, сделать революцию и, наконец, отринуть секс. В таком виде идея знакома Бакунину, если не Руссо. Блок идет дальше. У человека есть природное тело; но даже оно «запылено государственностью». Слияние с природой требует очищения не только общества, но и тела. Революция Блока происходит не с государством, не в государстве и не о государстве. Это погубивший Катилину Цицерон верил в «политическое строительство»; Блоку же функции государства напоминают лишь «распухание трупа» (6/78). Анти-либерализм Блока и всей народнической традиции достигают пика в этой гимназической ненависти к Цицерону, адвокату и депутату; в предпочтении ему Катилины, римского большевика; и в восторженном уподоблении его Аттису, кастрировавшему себя пророку. Вслед за героем иронических стихов Пушкина, автор русского *Катилины* читал Апулея, а Цицерона не читал.

СКИФЫ

В последних текстах Блока чувство тела разворачивается до геополитических метафор или уходит в детские воспоминания, но везде сохраняет гендерную амбивалентность. В знаменитых *Скифах* Блок *сравнивает Россию со Сфинксом, а европейский Запад — с Эдипом.* Метафора Блока обратна центральному сюжету Фрейда, в котором активным и амбивалентным героем является Эдип; здесь его качества приписываются Сфинксу. Блоковская Россия-Сфинкс соотносится с Западом подобно тому, как фрейдовское бессознательное соотносится с сознанием: не знает времени («Для вас — века, для нас — единый час»); нечувствительна к противоречиям («И с ненавистью и с любовью»; «ликуя и скорбя» и т. д.); не имеет меры и предела («Мильоны — вас. Нас — тьмы»); не знает различения и вытеснения («Мы любим все [...] Мы помним все [...] Мы любим плоть»); и нарцистически смешивает *я* с *мы* в коллективном теле («в наших лапах»). Описанная здесь любовь особого рода, она «давно» забыта западным человеком. Любовь к плоти ведет к ее смерти.

> Мы любим плоть — и вкус ее, и цвет,
> И душный, смертный плоти запах...
> Виновны ль мы, коль хрустнет ваш скелет
> В тяжелых, нежных наших лапах?

Во многих русских сюжетах — крайними примерами являются *Демон, Идиот, Анна Каренина* — любовь между мужчиной и женщиной

ведет к смерти женщины. У Блока смерть от любви всегда ожидает мужчину. В *Скифах* гендерная принадлежность Запада определяется формулой «бессильный, как Эдип»; а пол скифов, как и положено сфинксу, женский. В последнем акте мировой войны и мировой истории, как он описан в этих строчках, скифской России принадлежит понятная женская роль. Сфинкс раскрывается, чтобы заманить партнера в свои тайные глубины и уничтожить его своей особенной любовью. В «наших лапах» партнер лишается своей мужской сущности. Образ такого сфинкса появился у Блока больше чем за 20 лет до *Скифов* и, конечно, применительно к женщине. В письме 1897 года к героине своей первой любви К. М. Садовской гимназист Блок признавался, что видит в ней «сфинкса, который мгновенным порывом страсти отнимет всю душу у человека, с которым он не может бороться, который жжет его своими ласками, потом обдает холодом, а разгадать его не может никто»[1]. Это и есть Прекрасная Дама, героиня юношеских стихов, теперь оказавшаяся символом революционной политики. Женственная конструкция разворачивается как вновь обретенный образ идентичности, национальной и собственной. Мужской Эдип бессилен; женский Сфинкс революционен. Кастрированный и кастрирующий, этот странный символ неподвижно возвышается над текстом, жизнью и историей. Одновременно придуманный сюжет Аттиса-Катилины динамизирует эту систему. Катилина равен Эдипу, Аттис Сфинксу. Если в *Скифах* два эта существа статично противостояли друг другу, то в *Катилине* одно из них превращается в другое. Это и есть подлинное «перерождение, метаморфоза».

В *Катилине*, стилизованном под политическую историю, революция совершается над телом и направлена против государства. В *Крушении гуманизма*, стилизованном под философскую антропологию, о революции сказано как об «изменении породы», — человеческой породы. В *Скифах*, стилизованных под гимн революции, она изображена как финальное столкновение двух тел и двух полов. Человеческая «порода явно несовершенна и должна быть заменена более совершенной породой существ», — записывал Блок в самом конце своего пути (7/406). Так люди говорят о животных, а боги могли бы говорить о людях; и все подобные разговоры, конечно, упираются в вопрос о механизмах замены и совершенствования. По Блоку, функция дарвиновского отбора возлагалась на искусство. Как вспоминала Надежда Павлович, «Блоку хотелось увидеть каких-то новых людей, иной породы, иного мира»; и веря, что эти давно предсказанные новые люди объявились и, более того, что они-то и захватили власть, он задавал своей молодой подруге точные, теоретически продуманные вопросы: «Они какие? Любят ли снега, любят ли корабли? А влюбляются, как мы?»[2] Эстетика и эротика были основными измерениями свершающегося перерождения. В последней речи Блока *О назначении*

[1] Цит. по: Вл. Орлов. *Гамаюн*. Ленинград: Советский писатель, 1980, 65.

[2] Павлович. Воспоминания об Александре Блоке, 479.

поэта, этом некрологе Пушкину и самому себе, в голосе звучит отчаяние, и вера растворяется в тавтологии:

> Мы утешаемся мыслью, что новая порода лучше старой; но ветер гасит эту маленькую свечку, которой мы стараемся осветить мировую ночь [...] Мы знаем одно: что порода, идущая на смену другой, нова; та, которую она сменяет, стара (6/161).

Результат последнего открытия Блока граничил с бредом. Поэт знал это и, в отличие от Катулла, не боялся. Пушкин когда-то написал провидческие в отношении русской поэзии стихи: «Не дай мне Бог сойти с ума». Не прошло и века, как Блок писал противоположное: «кровопролитие [...] становится тоскливой пошлостью, когда перестает быть священным безумием» (6/92). Окружающие тоже знали, что безумие было желанным для Блока-революционера. Как вспоминал его Корней Чуковский: «В революции он любил только экстаз [...] Подлинная революция — [...] была и безумная, и себе на уме. Он же хотел, чтобы она была только безумная»[1].

В свете этих предсмертных озарений иначе читается важный фрагмент из *Безвременья* Блока, его ранний опыт истории русской литературы. Два «демона», Лермонтов и Гоголь, ведут под руки третьего, Достоевского. Этот «демон» превращается в Христа, а потом в своего же христоподобного героя, Мышкина.

> Он был послан в мир на страдание и воплотился. [...] Он верил и ждал, чтобы рассвело. И вот перед героем его, перед ему подобными действительно рассвело, на повороте темной лестницы, в глубине каменных ворот самое страшное лицо, воплощение хаоса и небытия: лицо Парфена Рогожина. Это был миг ослепительного счастья. И в тот же миг все исчезло, крутясь как смерч. Пришла падучая (5/79).

Рогожин символизирует здесь народ, революцию, миг счастья. Среди всех возможных кандидатур он выбран со знанием дела. В *Идиоте* Рогожин не расстается со своим ножом, символом кастрации, и деловыми связями со скопцами, которые вели его бизнес в течение трех поколений[2]; отец его на портрете сам похож на скопца и, сообщают нам, «скопцов тоже уважал очень»[3]. Вячеслав Иванов рассуждал об этом герое так:

> Рогожин, вот тот понимал женщин и знал, что Настасью Филипповну можно только зарезать [...] Об этом можно только, как авгуры, друг с другом пересмеиваться, или, как посвященные, только мигнуть[4].

Сильная сцена в финале *Идиота*, которая делается еще сильнее в пересказе молодого Блока, предвещает его собственное предсмертное видение. Когда «действительно рассвело», в глубине истории по-

---

[1] К. Чуковский. *Александр Блок как человек и поэт*. Петроград, 1924, 21—22.

[2] См. William J. Comer. Rogozhin and the «Castrates». Russian Religious Traditions in Dostoevsky's *The Idiot* — *Slavic and East European Journal*, 1996, *40*, 1, 85—99.

[3] Достоевский. Идиот — *Полное собрание сочинений*, *8*,173.

[4] М. Альтман. Из бесед с поэтом В. И. Ивановым (Баку, 1921) — *Ученые записки Тартуского государственного университета*, 1968, 209, 304.

явилось «страшное лицо, воплощение хаоса и небытия»; и это было лицо скопца.

РЕПЛИКИ

Кастрационное послание *Катилины* было распознано ироничными современниками. В августе 1920 года Алексей Ремизов от имени своего пародийного тайного общества, имитирующего то ли масонскую, то ли сектантскую, то ли партийную традиции или их все вместе — шлет Блоку письмо с «запросом». Письмо рассказывало о человеке, который проникнул в «обезьянье царство», там «вещал кое-что про Бога», а потом был унесен «синими аэробилями» в другое царство — Ледовитое (лагерь на Соловках уже работал в полную силу). Оставшиеся от него «обрывышки бумаги» содержали прозаическую историю и поэтическую строфу. История гласила:

> в каком-то большом городе сделано было внезапное исследование всех рынков и у 4000 торговцев обнаружено сотня яиц, что свидетельствовало или о жестоком изуверстве человеческом — среди обезьян скопцов нет! — или о нищенстве рынков, которые обследовать — только людей попусту мутить, должно быть, очень голодных. На этот обезьяний вопрос ответят специалисты — В. Бонч-Бруевич, пищевики и доктора, уцелевшие от тифа[1].

С обезьянами в шутку и всерьез идентифицировал себя и близких ему людей Ремизов. Дальше были стихи:

> ни ожиданий, ни просветов,
> нет сил ни верить, ни желать;
> уста трибунов и поэтов
> замкнула красная печать.

Все это рассчитано на двойное чтение. Играя омонимами, Ремизов связал два мотива: на нищем рынке нет ни куриных, ни мужских яиц, или очень мало их. Так, одними и теми же словами, Ремизов говорил о голоде и о кастрации. На это указывает и отсылка к Бонч-Бруевичу в его двойственной роли большевистского руководителя и знатока-сектоведа. Прозой ремизовский герой рассказал о голодных, кастрированных людях-обезьянах; стихами — о том, как новый режим своей печатью лишил сил трибунов и поэтов. Упоминание скопцов в прозаическом отрывке позволяет придать второе значение 'печати', которая здесь так же омонимична, как 'яйца', и встает в одном ряду со скопческими терминами, обозначающими кастрацию,— 'малая печать', 'царская печать', 'красная печать'. В противоположность *Катилине*, кастрация здесь не индивидуальная, а тотальная; не добровольная, а принудительная; и не желанная и прекрасная, а изуверская и ведущая к страданиям. Но, как и в *Катилине*, кастрация оказывается метафорой нового режима; как там, так и здесь — но с обратным оценочным знаком — оскопление связывается с порево-

[1] И. Е. Усок.Неизвестный фельетон Блока 1920 г. (творческая рукопись) — *Литературное наследство, 92*, кн.5, 1993, 5—20

люционной ситуацией, в которой оказались люди-артисты, члены ремизовской «Обезьяньей Великой и Вольной Палаты». На все это Ремизов предлагал ответить Блоку.

Блок отозвался не стихами, а фельетоном. Его набросок содержал раннюю попытку сатиры на советский бюрократизм. Озадаченный проблемой красной печати, «а впрочем отвыкнув иметь индивидуальные мнения», герой ходит по учреждениям, где его без толку отсылают из кабинета в кабинет. Однако запрос Ремизова не остался без ответа:

> я нашел трех барышень, которые, занимаясь маникюром, всесторонне обсуждали вопрос о предстоящем воспрещении отношений лиц женского пола с лицами мужского пола в некоторых губерниях, —

рассказывал блоковский герой[1]. Интересно еще, что поначалу в черновике Блока барышни судачили «о закрытии рынков в общегосударственном масштабе»; но в отосланном Ремизову тексте этот банальный план военного коммунизма был заменен на более интересный проект полной сексуальной репрессии: тема Катилины вновь перерастала в тему Аттиса. В воображении Блока полное закрытие рынков по-прежнему связывалось с полным запретом половых отношений; но ни то ни другое уже не вызывало прежнего восторга. Благословив революцию и в ответ получив «красную печать», Блок отдает проблему обезьяньей кастрации в наманикюренные руки бюрократических барышень.

«Едва-ли кто-нибудь, думая о нем сейчас, вспомнит его статьи», — писал Тынянов в 1921 году о Блоке-прозаике, отдавая должное Блоку-поэту[2]. Кажется, однако, что сам Тынянов с насмешкой вспомнил интересующую нас статью Блока, когда писал *Вазир-Мухтара*. Фаддей Булгарин гуляет по Летнему саду и рассматривает статуи; тут он встречает важного чиновника, грека, и они обсуждают увиденное. По имени упоминается только одна из многочисленных статуй:

> — Эк, какой Катилина, — отнесся он к одному мраморному юноше. [...]
> — Те-те-те, — желчно прервал его грек, — вы изволили упомянуть [...] даже о Катилине, и я вижу, что вы имеете, может быть, дальнейшее понятие о том, что я считаю за намерения чисто пиитические...
> Фаддей остолбенел. [...] — Язык мой — враг мой, — сказал он добродушно [...] — для литературного оборота, ваше превосходительство, случается приплести не то что Катилину, но и родного отца. Это я так, ни с села, ни с города, сказал[3].

Катилины в Летнем саду, конечно, нет. Фрагмент читается как замаскированная реплика автора в сторону забавлявшего его очерка Блока *Катилина*. Блок в своем послереволюционном качестве уподобляется Булгарину, и его вынуждают оправдываться за свои не «чисто пиитические» намерения перед носителем власти.

---

[1] Там же, 15.

[2] Ю. Н. Тынянов. *Литературный факт*. Москва: Высшая школа, 1993, 224.

[3] Ю. Тынянов. *Смерть Вазир-Мухтара*. Берлин: Петрополис, 1929, *2*, 3–7.

Эта аллюзия получает дополнительную мотивацию в теме евнухов, важной для романа Тынянова. Евнухи эти, конечно, персидские. Но с другой стороны, несколько рассказывающих о них главок получают эпиграфы из фольклора русских скопцов[1]. Конечно, Тынянов отлично знал разницу между скопцами и евнухами. Но кастраты, похоже, *интересуют Тынянова как таковые*, и сходный интерес он приписывает одному из героев: «Евнухи интересовали его, как явление натуральное, физическое». Еще больше Тынянов интересуется внутренней стороной их жизни. Много раз описана, пишет он, «любовь мужа и любовь старика. [...] И непонятна любовь евнуха». Ключевая метафора Тынянова в этой экзотической области — пустота.

> Но долгая память у человеческого тела, страшны пустоты в теле человека. [...] Не нужно думать, что евнухи добродушны и бесстрастны. [...] Сварливость их [...] вошла на Востоке в поговорку. Так они по мелочам растрачивают запас пустоты[2].

Здесь неожиданно оказывается, что «пустота» евнуха полна позитивной энергии, на манер либидо; ее можно растратить по мелочам, а можно употребить на большое дело. И действительно, Тынянов показывает евнухов, чья жизнь наполнена страстью и смыслом: один «заполнял пустоту» властью и деньгами, другой — книгами. «Он занимался наукою яростно, как любовью. [...] Но по ночам он не спал. [...] Пустота лежала рядом с ним. Когда она делалась слишком большой, он засыпал». Пустота на месте отрезанных органов ведет себя также независимо и активно, как вели бы себя они сами. Между прочим, именно этот ученый евнух, новая версия пушкинского скопца-мудреца, оказывается в романном действии причиной смерти Грибоедова: посол дал убежище евнуху, и за этим последовал разгром посольства и гибель посла.

КАМЕНЬ ВМЕСТО ХЛЕБА

В прямой и прозрачной форме метафизическое значение русских скопцов показал один только Пушкин. Поэтический синтез между Катилиной и Аттисом, изображенный Блоком, воспроизводит политический союз между Дадоном и скопцом, изображенный Пушкиным. Но в отличие от своего предшественника, издевающегося над обоими, царем и скопцом, Блок относится к своим героям с полной серьезностью. Степень этой серьезности видна из того, как он недоговаривает *Катилину*. «От дальнейших сопоставлений я воздержусь; они завели бы меня слишком далеко», объясняет он; а ходить далеко у него не было «ни времени, ни места, ни сил, ни *права*» (6/91). Такой же лаконичной разрядкой он намекал незадолго до революции: «Для того, чтобы явилась легенда, нужна *власть*» (5/512). Эта фраза кажется прямо взятой из *Бесов* Достоевского, из той речи Верховенского, которую Блок цитировал с любовью (5/590): «Мы пустим легенду

[1] Там же, 119, 121.
[2] Там же, 144, 119—121.

получше, чем у скопцов». У Блока власти нет; а без власти «дальнейшие сопоставления» дадут только «камень вместо хлеба». Но отходя от политики в не очень интересную ему историю, он настаивал: «я убежден, что только при помощи таких [...] сопоставлений можно найти ключ к эпохе» (6/86).

Блок зашел далеко, гораздо дальше Ибсена. В *Катилине* мистический утопизм Блока настолько же выходит за пределы социального романтизма Ибсена, насколько русская Революция выходила за пределы европейского Просвещения. Ибсен лишь показал, как трудно сеять ветер в этом мире, отягощенном политической властью и сексуальным влечением. Блок же указал путь, на котором революционные идеи современности, соединяясь с вековым опытом народа и его мечтой, предлагают радикальное — может быть, самое решительное из теоретически возможных — *облегчение* главной проблемы коммунизма.

У Блока, как и у Катулла, кастрационную тему не надо выявлять интерпретацией. В их текстах она живет не в том мире воображаемого, в которое поместил ее Фрейд, а в том физическом значении, которое имела у Аттиса и Селиванова. В создании нового мифа универсальный энтузиазм прихотливо соединялся с личным несчастьем, всеобщее желание переделать мир — с тайной мечтой переиграть жизнь с начала. «В то время шли обывательские толки о том, что детей будут отбирать у матерей для коммунистического воспитания»; гости Блока обсуждали эту перспективу как реальность, и матери волновались. Блок «долго не вмешивался в спор, а потом неожиданно сказал: "А может быть, было бы лучше, если б меня... вот так взяли в свое время"»[1]; он мог вспомнить очень схожие дискуссии, происходившие 15 лет назад вокруг прожектов Панченко. Меньше всего *Катилина* — это сатира или анти-утопия; меньше всего Блок хотел высказываться в отрицательном смысле, что сделал задолго до него Пушкин, а вскоре после него Замятин: в том смысле, что новое общество может решить все проблемы, кроме одной — пола, семьи, любви и секса; а чтобы заставить людей жить в этом обществе счастливо, их остается только оскопить. Блок позитивен и буквален; его интересуют не метафоры — метаморфозы. Он был не один в этом интересе; но мало кто бывал столь же патетичен. Когда в конце 1920-х в романе Всеволода Иванова *У* типический большевик поведет свои типические речи о массовом перерождении человека, представитель народа поймет с готовностью: «Чего ж, выхолостят их или как?»[2] В бесполом, но все же мужском мире — не то гомосексуальном, не то скопческом — придется жить многим героям Платонова[3].

Большевизм, уверен Блок, не о политике, а о мистике. Он говорил Евгению Замятину: «Большевизма и революции — нет ни в Москве,

---

[1] Павлович. Воспоминания об Александре Блоке, 463—464.

[2] В. Иванов. *Возвращение Будды. Чудесные похождения портного Фокина. У.* Москва: Правда, 1991, 267.

[3] В. Варшавский. Чевенгур и Новый Град — *Новый журнал*, Нью-Йорк, 1976, *122*, 93—213; Б. Парамонов. Чевенгур и окрестности — *Континент*, 1987, *54*, 333—372; L. Heller. A la recherche d'un nouveau monde amoureux: l'utopie russe et la sexualite — *Revue des etudes slaves*, 1992, *64*, 4, 583—602.

ни в Петербурге. Большевизм — настоящий, русский, набожный — где-то в глуши России, может быть, в деревне»[1]. Примерно это же Блок, вероятно, имел в виду, когда писал матери незадолго до победы большевиков: «русский большевизм [...] насыщен и перенасыщен чужим самому себе, и всякой вообще политике»[2]. Замятину Блок говорил в 1920: «Наше время — тот же самый 16-й век»[3]. Тогда же и буквально так же рассуждал в *Голом годе* (1920) герой Пильняка: «Сейчас же после первых дней революции Россия бытом, нравом, городами — вошла в семнадцатый век [...] И это благо!» И примерно тогда же Ленин, листая в Кремле сектантские рукописи из коллекции Бонч-Бруевича, замечал: «Как это интересно! [...] Ведь это семнадцатый век Европы и Англии в девятнадцатом столетии России»[4]. Ту же мысль — «17 век в 19 столетии»[5] — Ленин повторял, похоже, не раз.

Это только кажется, что Блок искал там, куда его современники, не говоря о потомках, более не заглядывали. Ходасевич в парижской статье 1928 года доказывал: Блок был гораздо ближе к левым эсерам, чем к большевикам; это большевики примкнули к Блоку, а не наоборот[6]. При своей очевидной правоте в отношении Блока критик вряд ли догадывался о том, насколько близок бывал Кремль к архаизирующим интересам поэта. Блок был вполне чужд не только административных забот Ленина и Бонч-Бруевича, но и рациональной культуры марксизма, к которой они были причастны наравне с Сергеем Булгаковым или Замятиным; и потому в отличие от всех них Блок не считал нужным разъяснять, по каким причинам некий социальный проект возможен или, наоборот, невозможен. В мире *Двенадцати* и *Катилины* утопия *имеет* место. Поэтому Блок намекает на столь многое, не говоря ничего; и поэтому его обещания были столь популярны и так быстро оказались забыты. «Невозможное возможно», — верил он, отменяя этим всякий рациональный дискурс и всякие политэкономические сомнения. В этом смысле, ему было *легче*.

[1] Е. Замятин. Лица — *Сочинения*. Мюнхен, 1988, *4*, 146.

[2] Блок. *Письма к родным*, *2*, 336.

[3] Замятин. Лица, 146.

[4] А. И. Клибанов. Из воспоминаний о В. Д. Бонч-Бруевиче — *Записки отдела рукописей ГБЛ*, 1983, *44*, 66—88. 73.

[5] В. Д. Бонч-Бруевич В. И. Ленин об устном народном творчестве — *Советская этнография*, 1954, *4*, 120.

[6] В. Ходасевич. Большевизм Блока (беглые мысли) — *Возрождение*, 15 ноября 1928.

Часть 5

ПРОЗА И ПОЭЗИЯ

БЕЛЫЙ

По количеству и качеству посвященных ему исследований Андрей Белый, вероятно, превосходит других русских писателей столетия. В хорошей библиотеке посвященные ему монографии занимают не одну полку. Его идеи, прихотливо менявшиеся под влиянием разных интеллектуальных традиций, стимулировали применение почти столь же разных исследовательских методологий. Конечно, под пером исследователей появляются непохожие портреты, и все они имеют право на существование: Белый-поэт, Белый-филолог, Белый-невротик, Белый-антропософ... В настоящей работе Белый изучается прежде всего как автор своих первых и наиболее читаемых романов.

ДАРЬЯЛЬСКИЙ

Серебряный голубь (далее — *СГ*) Андрея Белого — еще одна русская анти-утопия, в нем воспроизведен и пародирован центральный миф эпохи. Его герой — типический представитель поколения, которое подарило миру русский символизм и русскую революцию. Изображенные в нем сектанты-«голуби» воплощают тот самый соблазн народа, перед которым не могли устоять многие поколения русской интеллигенции, — простую жизнь, восторженную веру, нерассуждающую мечту, особенные отношения между полами. Белый описывает все это с полным знанием дела. Предмет его реконструкции — отнюдь не реальная жизнь русских сектантов, а скорее 'чаяния' интеллигенции, впрочем не менее реальные; и в его романе стоит искать не историческую правду о хлыстах, скопцах или других сектах, но анализ социально-мистических идей позднего народничества и предсказание его близкой судьбы. «Предметно дана в *Серебряном голубе* одна революция» — так читал *СГ* Федор Степун[1].

Дав портрет силы, которая вела русскую интеллигенцию к катастрофе, Белый постарался объснить, почему интеллигент не может уклониться и жить дальше. Сила эта, вообще важнейший предмет русской литературы, подверглась теоретическому анализу в *Вехах* од-

[1] Ф. Степун. *Бывшее и несбывшееся*. Москва-Петербург: Прогресс-Алетейя, 1995, 221.

новременно с ее портретным изображением в *СГ*. Самое точное название, однако, народнический соблазн русской интеллигенции получил в поздней прозе Цветаевой: 'чара'. *СГ* — тщательный анализ 'чары', итог ее вскрытия и даже более того, целый анатомический театр. Мы знакомимся с 'чарой' извне и изнутри, во всех ее проявлениях, в начале ее действия и в конце его; но показана 'чара' не с отстраненностью анатома, а со смертным ужасом, который чувствует тот, кто сам лежал на столе и только что — на время — встал и осмотрелся.

Разочарованный событиями 1905 года, Петр Дарьяльский *уходит*: из города в деревню; от атеизма интеллигенции — к апокалиптической вере и древним обрядам; от невесты с баронским титулом — к вульгарной любовнице. Все это он делает как свободный человек, зависящий не от рода и общества, а от собственных чувств и желаний — «прохожий молодец» (150)[1], как звал Белый таких людей в *СГ* и четверть века спустя[2]. В своем выборе Петр инвертирует множество бинарных признаков, на противопоставлении которых строится обычно человеческая жизнь: он создавал культуру — теперь принадлежит природе; был богатым — стал бедным; занимал свое место в социальной структуре — теперь растворяется в бесформенной общине. Он сполна реализует программу, которую проповедовали несколько народнических поколений русской интеллигенции[3]. Он принимает идею именно так, как и требовалось ее принимать: отдаваясь ей целиком, со всем своим сознанием и бессознательным, и доводя ее до крайней, последней точки. И с ним происходит то, что часто, до и после него, происходило с его единомышленниками: он гибнет от руки тех, ради которых принес все свои жертвы.

Чара в *СГ* объединяет три своих обычных вектора — мистический, политический и эротический. Петр — жених интеллигентной, красивой и любящей Кати, но он уходит от нее к крестьянке Матрене. Мировое зло здесь — женского пола, крестьянского сословия, сектантского вероисповедания, социалистических взглядов. Это зло абсолютное, самоцельное, не имеющее каких-либо внешних оправданий. Оно влечет интеллигентного героя *СГ* столь же неудержимо, сколь и бессмысленно. Бесцельность жертвы героя подчеркнута всей фабулой; она не имеет ни рационального, ни мистического смысла ни с точки зрения убитого, ни с точки зрения убийц. Автор позаботился о том, чтобы каждый из соблазнов по ходу действия был обесценен и для читателя, и для самого героя. Матрена описана некрасивой, неумной, неверной; ее сожитель Кудеяров — нелепый и жестокий интриган, который использует в корыстных целях яд и гипнотические способности (магнетизм, рассуждает Дарьяльский в минуту просветления); другие члены сек-

---

[1] *СГ* цитируется указанием страницы в круглых скобках по изданию: А. Белый. *Серебряный голубь*. Москва: Художественная литература, 1989.

[2] А. Белый. *Мастерство Гоголя*. Москва-Ленинград: ОГИЗ, 1934, 46—48.

[3] Характеристика Дарьяльского как «мистического популиста» принадлежит Юрию Иваску, который дал короткий, но точный анализ отношений Дарьяльского с Матреной и другими голубями; см.: George Ivask. *Russian Modernist Poets and the Mystical Sectarians — Russian Modernism. Culture and the Avant-Garde, 1900—1930*. Ithaca: Cornell University Press, 1976, 92—93.

ты — заурядные убийцы, не наделенные вовсе никакими способностями; а социалисты, с которыми входят в контакт эти сектанты, способны разве что на поджоги крестьянских изб.

Практическая ситуация, которая осуществилась в жизни героя *СГ*, была предопределена его же теоретическим творчеством; так и положено в философском романе[1]. До знакомства с голубями Дарьяльский жил жизнью от них далекой, но писал он так, как будто уже являлся членом секты. Вот что говорит всезнающий автор о том, как отнеслись бы к стихам Дарьяльского целебеевские сектанты, если бы прочли их: «да, улыбнулись бы, ах какою улыбкой! Сказали бы: "Он — из наших"» (45). Иными словами, Дарьяльский сначала стал писать как сектант-голубь, а потом стал голубем в жизни. Четверть века спустя и применительно к самому Белому, та же логика осуществления автором своего собственного текста оживет под пером Цветаевой. Анализируя странные танцы-кружения Белого в берлинских кафе, она писала: «фокстрот Белого — чистейшее хлыстовство: даже не свистопляска, а (мое слово) — *христопляска*, то есть опять-таки Серебряный голубь, до которого он, к сорока годам, *физически* дотанцевался»[2]. В обоих этих наблюдениях, Белого над Дарьяльским и Цветаевой над самим Белым, обнаруживается один и тот же феномен. Текст выходит за свои пределы; литературная поза становится жизненной ролью; создание автора осуществляется в его жизни; фабула становится биографией. Парадигмой этого текстобежного движения в русской литературе является сцена из *Братьев Карамазовых*, когда герой, выслушав легенду об инквизиторе, в жизни делает тот самый жест, о котором только что узнал из текста.

Самим названием *СГ* указывает на свой важнейший подтекст, пушкинскую *Сказку о золотом петушке*. Белый ставит Дарьяльского перед той самой альтернативой, перед которой Пушкин поставил Дадона: добровольно отдать обратно любимую женщину сектанту, который ее предоставил, или погибнуть. Оба героя предпочитают смерть; из обоих текстов мы знаем, как она осуществилась. Но вместе с героями мы можем лишь догадываться о том, что означало бы отречение от любимой женщины и, значит, от собственной мужественности: и в обоих случаях очевидно, что если герой согласился бы с условиями своего партнера (скопца у Пушкина, голубя у Белого), он бы сам ему уподобился. Дадаистические имена героев, Дадона и Дарьяльского (в *Петербурге* эту фонетическую линию продолжит имя Дудкина), тоже несут в себе любопытную общность, в которой можно услышать не

[1] Несмотря на авторское указание на титульном листе, что *СГ* является повестью, его уместно считать романом; символизм эффективно размывал жанровые границы. О традиции философского романа в России см.: Irina Paperno. *Chernyshevsky and the Age of Realism. A Study in the Semiotics of Behavior*. Stanford University Press, 1988; И. Смирнов. Антиутопия и теодицея в «Докторе Живаго» — *Wiener Slawistischer Almanach*, 1994, *34*, 142.

[2] М. Цветаева. Пленный дух — М. Цветаева. *Избранная проза в 2 томах*. New York: Russica, 1979, *2*, 118; ср. с этим наблюдение трезвого Д. Е. Максимова, который в 1921 записал, что глаза у Белого «под цвет голубя»: Д. Максимов. О том, как я видел и слышал Андрея Белого — в: *Воспоминания об Андрее Белом* Москва: Республика, 1995, 473

только жизнеутверждающее «да», но и протест против негативного, апофатического, кастрирующего мира их оппонентов.

Дадон лишь на время поддался чаре своего помощника из народа, но потом понял: «всему же есть граница!». Это понимание изменяет его поведение: он восстает против чары, чтобы убить врага и по-рыцарски погибнуть от его мести. Дарьяльский тоже вовремя понял, в чем его «ужас, петля и яма»; но в отличие от Дадона он, даже и поняв, не в силах освободиться. Белый тщательно показывает, что попытки сопротивления и бегства не удаются Дарьяльскому только потому, что их разрушает его внутренняя амбивалентность. В финальной сцене *СГ* элементы финальной сцены *Золотого петушка* переворачиваются: Дадона убивает петушок — сектант Сухоруков убивает Дарьяльского как «куренка» (377). Дадон убивает скопца своим жезлом — похожий на скопца Сухоруков убивает Дарьяльского палкой своей жертвы. Накануне Дарьяльский нерешительно, стараясь скрыть свои подозрения от своего убийцы и от самого себя, пытался не дать ему свою палку. Она, конечно, досталась убийце так же, как и многое другое, что с подобными чувствами пытались отстоять русские интеллигенты. «Еттой я ево сопственной ево палкой, которую он у меня в дороге вырывал» (413), — говорит Сухоруков над трупом. Дадон в своей борьбе с народной чарой гибнет как рыцарь, а Дарьяльский как интеллигент: такова ключевая интертекстуальная оппозиция.

ВЗРЫВ

В сентябре 1908 года Андрей Белый предложил своему приятелю, марксисту-меньшевику Николаю Валентинову, вместе съездить в Петровское-Разумовское, где за сорок лет до этого произошло политическое убийство: четырьмя террористами был убит студент Иванов[1]. Знаменитым этот случай сделал Достоевский, написавший о нем роман *Бесы* и изобразивший Иванова в образе Шатова. Ходя по парку и перечитывая *Бесы*, Белый оправдывал убийц и называл Достоевского «лживым попом и лжепророком», который исказил историю с помощью «шулерских приемов».

> Они его убили и должны были убить. [...] Шатов и все современные Шатовы ничего не понимают в России. Они не видят, что Россия беременна революцией [...] Только она спасет распятую Россию. [...] Предвестники взрыва уже ходят по городам и селам. Я их слышу, а глухие не слышат, слепые их не видят, тем хуже для них. [...] Взрыва не избежать. Кратер откроют люди кремневые, пахнущие огнем и серою![2]

Таким же «вулканическими» метафорами и в то же самое время, осенью 1908 года, Блок пророчил сектантскую революцию. В Италии произошло землетрясение, это тонкая земная кора не выдержала дав-

[1] Через год Белый вновь поехал туда с Ходасевичем, и они снова осматривали грот. Ходасевич написал об этом в *Некрополе*; Валентинов же отметил, что «это место его (Белого) притягивало, соединяясь с какими-то переживаниями и планами» (183).

[2] Н. Валентинов. *Два года с символистами*. Под ред. Г. П. Струве. Stanford: The Hoover Institution, 1969, 175—177.

ления внутреннего огня. Так и тонкая русская культура вот-вот не выдержит давления сектантской стихии[1]. Примерно то же рассказывал Белый удивленному Валентинову. «Кремневых людей» не надо искать ни в Думе, ни среди марксистов, земцев или символистов. «Вулкан откроют, взрыв произведут люди, на которых указывает перст Ницше: Они не будут добрыми»[2]. Более точную характеристику Белый дать не смог; дискуссия между ним и Валентиновым едва не дошла до драки. Спутник Белого, за которым были многие годы подполья и три ареста, оказался умереннее модного писателя-символиста. Валентинов увидел тогда в Белом «глубокое анти-европейское стремление», которое, опасался он, вырвется на волю, смоет «все европейские черты с лица России» и вернет ее к Московии 17 века. Это и произошло, писал Валентинов в своих воспоминаниях, с Россией Сталина[3]. Тогда же Белый отвечал в этих спорах, что европейский «рационалистический невод» не способен «зачерпнуть настоящее русское». По Белому, «Россия носит в себе великую тайну», которую не разгадали «Хомяковы и Достоевские». Ключи к этой тайне «в руках других людей. Наступит момент, те появятся, душой я с ними», — говорил Белый. «Покров с тайны России снимет только будущая революция»[4].

Белый «ошеломил» Валентинова свой триадой: «Маркс, Апокалипсис, Соловьев». Марксизм, пояснял Белый, «параллелен» Апокалипсису и является «частным случаем» философии Соловьева[5]. В понятом таким способом марксизме Белый ценил идею «взрыва»: преображение человека, разрушение культуры, конец истории. «Марксизм *без* идеи взрыва — уже не марксизм», — говорил он Валентинову[6]. С другой стороны, «взрыв есть акт духовный», и «глубочайшее объяснение» этого взрыва можно найти не у Маркса, а у Соловьева. Маркс не объясняет, что значит бесклассовое общество, какими будут в нем чувства людей. Царство всеобщей сытости еще не будет царством Христа; потребуется новый взрыв, который Марксом вовсе не описан, а предвосхищен только Соловьевым. «После катастрофического взрыва [...] наступает эра вселенской любви». Здесь Валентинов, подчиняясь логике воспоминаний, которая скорее всего воспроизводила ход разговора с Белым, переходил к *Смыслу любви* и от себя уже добавлял: «абсолютно недоступна здравому пониманию теория Соловьева об андрогинизме, [...] приводящем к перерождению Вселенной»[7].

Идею «взрыва» Валентинов считал центральной как для творчества Белого, так и для понимания его психической болезни. Даже ему, революционеру, эта идея казалась загадкой; в социальном опыте Белого, считал Валентинов, не было ничего такого, что бы действительно пред-

[1] Блок. *Собрание сочинений*, 5, 358.

[2] Валентинов. *Два года с символистами*, 177.

[3] Там же, 7.

[4] Там же, 110.

[5] Там же, 4, 66.

[6] Там же, 62; курсив Валентинова (передающий, очевидно, интонацию Белого).

[7] Там же, 66—68.

вещало «взрыв». Поэтому, следуя за Ходасевичем, Валентинов возводил апокалиптические пророчества Белого к тяжелым домашним сценам в его детстве[1]. Точнее здесь кажется оценка Степуна:

> Если центральным смыслом всякой революции является взрыв всех тех смыслов, которыми жила предшествовавшая ей эпоха, то Белого, жившего постоянными взрывами своих только что провозглашенных убеждений, нельзя не признать типичным духовным революционером[2].

Вернувшись осенью 1908 года из Тверской и Тульской губерний, Белый рассказал, что «взрыв», апокалиптическое преображение, готовится в крестьянстве; именно тогда он начал писать *СГ*. К православной иерархии Белый относился с негодованием, предпочитая ей некую собственную религию. «Если свою веру они смеют называть христианством, тогда я мою веру буду называть христовством», — говорил Белый Валентинову; так, 'христовством', нередко называли хлыстовство этнографы. По Белому, именно в деревне вот-вот начнет свое извержение революционный вулкан. «Долго так продолжаться не может, [...] вулкан откроется, лава потечет, все сжигая, пусть выжигает этот проклятый режим», — говорил Белый[3]. Единственной сдерживающей ее, как пробка, силой он считал священников — «агентов синодальной идеологии»; их типический представитель запечатлен в *СГ* в образе попа Вукола. В алкогольном бреду Вукол разыгрывал сам с собой осаду Карса. В 19 веке русские войска трижды брали эту крепость штурмом, но она так и осталась турецкой; по-видимому, эти спектакли пьяного попа должны символизировать безнадежную борьбу России с силами Востока.

ИЗ ПЕПЛА

На страницах первого сборника Белого *Золото в лазури* новый Христос появляется не однажды. По мере движения стихотворения *Не тот* Христос оказывается антихристом. Стихотворение *Вестники* вновь рассказывает об апокалиптическом пришествии; суть, однако, смещается с содержания вести на канал информации. Новость, «что идет к нам Христос», передается не человеческим голосом, а золотым переливом поля; но люди не понимают речи природы. В цикле *Вечный зов* автор примеряет на самого себя роль нового мессии, хлыстовского или, может быть, розенкрейцерского Христа-еретика:

> Проповедуя скорый конец,
> я предстал, словно новый Христос,
> возложивши терновый венец,
> разукрашенный пламенем роз.

Главная идея этого героя звучит как пародия на стихи Соловьева и Блока о Вечной женственности (сравните рефрен с блоковским: «Предчувствую тебя, [...] *тоскуя и любя*»):

---

[1] Там же, 63.

[2] Степун. *Бывшее и несбывшееся*, 217.

[3] Валентинов. *Два года с символистами*, 173.

И звучит этот вечный напев:
«Объявись: зацелую тебя». [...]
Тот же грустно-задумчивый зов:
«Объявись: зацелую тебя».

Прекрасная мечта сразу же, без промежутка, ведет к тяжкому разочарованию:

В небе гас золотистый пожар [...]
Хохотали они надо мной,
над безумно-смешным лжехристом [...]
Потащили в смирительный дом[1].

До работы над *СГ* и в процессе этой работы, ультрарадикальные идеи, которыми жил Белый, волнами сменялись разочарованием, чтобы вскоре вновь вспыхнуть или, может быть, взорваться. Этот процесс нашел более полное отражение в сборнике стихов *Пепел*, а яснее всего в помещенном в его издании 1909 года «Вместо предисловия»:

> Капитализм еще не создал у нас таких центров в городах, как на Западе, но уже разлагает сельскую общину; и потому-то картина растущих оврагов с бурьянами, деревеньками — живой символ разрушения патриархального быта. Эта смерть и это разрушение широкой волной подмывает села, усадьбы; и в городах вырастает бред капиталистической культуры[2].

Пепел посвящен Некрасову, и в цитированных строках выразились пасторальные анахронизмы, характерные для русского народничества. В начале 20 века эти формулы настолько отстали от эпохи, что кажутся скорее комичными. Стихи *Пепла* написаны от лица радикально анти-буржуазного героя, не имеющего собственности и семьи; единственным известным нам его атрибутом является непрерывность перемещения в пространстве. В реальности этот герой мог быть странствующим народником-агитатором, сектантом-бегуном или просто бродягой-босяком.

Ныне, странники, с вами я: скоро ж
Дымным дымом от вас пронесусь —
Я — просторов рыдающих сторож,
Исходивший великую Русь[3].

С горькой самоиронией это патетическое стихотворение подписано: «январь 1907. Париж». Вообще при чтении *Пепла* кажется, что его лирический герой не имеет отношения к эмпирической личности Андрея Белого, а моделирует другое лицо, предмет зависти и фантазий автора — Александра Добролюбова; весь цикл как бы написан от лица этого поэта, действительно скитающегося сейчас по полям и стихи более не пишущего. Этот лирический герой *Пепла* перешел и на некоторые страницы *СГ*.

---

[1] А. Белый. *Стихотворения и поэмы*. Москва-Ленинград: Советский писатель, 1966, 78—80.
[2] Белый. Предисловие к сборнику *Пепел* — там же, 541.
[3] Белый. *Стихотворения и поэмы*, 242.

> Вспомнил Дарьяльский свое былое: [...] девица пожимала плечиками, когда речь шла о Руси; после же пешком удрала на богомолье в Саров; похохатывал социал-демократ над суеверьем народа; а чем кончил? Взял, да и бежал из партий, появился среди северо-восточных хлыстов. Один декадент черной бумагой свою оклеивал комнату, все чудил да чудил; после же взял да и сгинул на много лет; он объявился потом полевым странником (302—303).

Последний, несомненно, Добролюбов, на что указывает черная комната, памятная по его декадентскому периоду; он же — лирический герой *Пепла*, «пророк полей». Социал-демократ, ушедший в хлысты,— скорее всего Леонид Семенов. Девица-паломница менее характерна, но можно предположить, что и здесь имеется в виду человек близкий Добролюбову — сестра Брюсова, не раз ездившая за Добролюбовым по путям его странствий. В любом случае этот пассаж делает Дарьяльского членом ближайшего круга Добролюбова, одним из тех немногих, кто ушел вслед за ним.

Амбивалентность Белого, внутренние противоречия его главных идейных позиций проявлялись как колебания и отступления, возвраты и новые двойные отрицания. Позднейшее стихотворение *Родине* [1917], одно из самых популярных стихов Белого, было посвящено матери Блока; и «недаром», тонко замечал мемуарист[1]. Экстатическое растворение в революционной стихии моделировано по образцу старообрядческого самосожжения.

> И ты, огневая стихия,
> Безумствуй, сжигая меня!

Поэт готов к сожжению как к жертвенному подвигу во имя безумной России. Огню надо отдаться так, как отдаются молитве:

> Не плачьте: склоните колени
> Туда — в ураганы огней.

Тогда на русскую землю сойдет Спаситель, в точности как в стихотворении Тютчева «Эти бедные селенья»:

> Сухие пустыни позора [...]
> Согреет сошедший Христос.

Так сбудется мессианская роль России. Поэт уподобляет себя старообрядцу-самосожженцу, вместе с ним верит, что в огне он воссоединяется с Христом, и объявляет этот костер символом новой России.

> Россия, Россия, Россия —
> Мессия грядущего дня[2].

Россия вновь обожествляется в духе Достоевского; но то, о чем в 1870-х годах говорилось в будущем времени, в 1917 свершается в настоящем. Прямым источником этих стихов является давнее уже *За-*

[1] Бекетова. Воспоминания об Александре Блоке, 318.

[2] Белый. *Стихотворения и поэмы*, 381—382.

клятие огнем и мраком Блока, в котором то же сочетание «испуганной России» со «сжигающим Христом». Все же у Блока эти два начала находились в очевидном конфликте. Теперь Россия чудесно изменилась; осмелевшая и слившаяся с Христом, она сжигает самого поэта. Сполна используя возможности русской рифмы, Белый последовательно осуществляет синонимический переход 'Христос' — 'мессия', а потом фонетический 'мессия' — 'Россия'; так Христос приобщается к России с помощью сугубо поэтических средств.

В конце концов тема христоподобной революционной России найдет свое применение в поэме 1918 года *Христос воскрес*; но тут она выражена осторожно и даже деликатно. В поэме собираются многие давние образы. «Мистерия совершается нами — в нас». Россия приравнивается к апокалиптической «Облеченной солнцем Жене» и еше к «Богоносице»: этот неологизм произведен от комбинации между народным словом 'Богородица' и 'народом-богоносцем', ученым термином славянофилов и Достоевского. В названии, в начале и в конце поэмы повторяется, как на Пасху, «Христос воскрес»; и действительно, текст датирован апрелем[1]. В отличие от *Двенадцати* Блока, Христос показан как мистический образ вне пространства-времени; нигде не говорится о том, что в апреле 1918 Христос воскресает в другом смысле, чем он воскресал в иные годы и тысячелетия.

СКЛАДКИ

Р. В. Иванов-Разумник, сравнивая пять последовательных редакций *Петербурга*, отмечал изменения авторской позиции за годы работы над романом вплоть до «противоположности диаметральной»[2]. Это естественно: время идет, автор меняется и меняет уже написанный текст. Собственная история текста соответствует истории его автора, но чужда фабуле самого текста. Если идеи меняются так быстро, как это было свойственно Андрею Белому, то большой текст приходится завершать уже после того, как его первоначальные идеи отжили свое. Вбирая в себя фрагмент интеллектуальной истории автора и его эпохи, текст противоречит собственным основаниям. Согласно Иванову-Разумнику, последовательные редакции *Петербурга* все больше отдалялись от *СГ*, который они должны были продолжить, обрубали сюжетную преемственность и меняли идеологические акценты. Более гипотетически подобный феномен можно проследить и внутри текста, который существует в единственной версии, как *СГ*. По мере того, как писался текст, его интенции менялись; но они сохранились в нем, образуя своего рода сюжетные складки и эмоциональные несогласованности. В этом внутреннем пространстве текста развертываются его противоречия, главная его динамика, для одних читателей разрушительная, для других продуктивная.

[1] Там же, 402.

[2] Р. Иванов-Разумник. *Вершины. Александр Блок. Андрей Белый*. Петроград: Колос, 1923, 99, 108.

> Я стою на позиции «русского» символизма, имеющего более широкие задания: связаться с народной культурою без утраты западного критицизма[1],

вспоминал Белый свои взгляды во время написания *СГ*. Эту свою национальную программу он противопоставлял программам Эллиса («латинизация символизма») и Метнера (его «германизация»). О том, что «русский символизм» значил для самого Белого, можно попытаться судить по программной статье близкого к нему Сергея Соловьева *Символизм и декадентство*:

> Символизм не умер. В России — прекрасная почва для его процветания. Еще почти не тронуты сокровища нашего народного творчества, символы наших былин, наших сказок [...] Нива вспахана и ждет сеятеля. У нас есть свой национальный миф[2].

Итак, Белый пытается «связаться с народной культурою» и приобщиться к «национальному мифу». В *СГ* именно это пытался сделать Дарьяльский. «Будут, будут числом возрастать убегающие в поля!», — написано в *СГ*. Их ждет там смерть, но чара «русского поля» неодолима, и угроза смерти составляет важную часть этой чары. Даже образованные, даже те, кто получил свое образование за границей, — никто не избегнет той же русской судьбы. Ее фатальный ход предсказуем, но не отпугивает мужчин и должен быть признан женщинами:

> Слушайте, жены [...] кто тот благовест слышал, тому в городах покою нет; только измается в городе он; полуживой, убежит за границу; да и там покою ему не найти никогда. [...] и в сумасшедшем-то он побывает доме, и в тюрьме; кончит же тем, что вернется к тебе, о русское поле! (302—303).

Это те же интонации, что в *Пепле*: стремление уйти, признание тяжелой доли ушедшего, мазохистское удовольствие самоуничтожения в российском пространстве и вместе с ним:

> За мною грохочущий город На склоне палящего дня. [...] Россия, куда мне бежать От голода, мора и пьянства? [...] Кляну я, рыдая, свой жребий. Друзья и жена далеки. [...] Чтоб бранью сухой не встречали Жилье огибаю, как трус [...] Исчезни в пространство, исчезни Россия, Россия моя![3]

Это могли бы сказать и Добролюбов, и Дарьяльский. Внутренний монолог последнего звучит на многих страницах *СГ*, и авторское сочувствие к нему вполне очевидно. Но фабула *СГ*, которая тоже придумана Белым, противоречит этому монологу. Если русское поле полно красоты и чары, то откуда в нем столько плохих людей и так мало хороших; а если народ так отвратителен, как показано в *СГ*, то зачем

---

[1] А. Белый. Почему я стал символистом и почему я не перестал им быть во всех фазах моего идейного и художественного развития — в его: *Символизм как миропонимание*. Москва: Республика, 1994, 450.

[2] С. Соловьев. Символизм и декадентство — *Весы*, 1909. 5, 53—56.

[3] Белый. *Пепел*.

тут же потрачено столько красивых слов о любви к нему и к его песням? Фабула *СГ* с ее ужасной финальной сценой находится в неразрешимом противоречии с лирическими отступлениями этого же текста. Внутренняя проблема *СГ* становится особенно ясной при сравнении с *Бесами*. В обоих романах авторы утверждают свою любовь к народу и показывают живущих среди него убийц; но в *Бесах* это сделано для того, чтобы сказать, что эти люди — не народ, тогда как в *СГ*, наоборот, автор говорит, что показанные им персонажи и есть народ.

Итак, идеи *СГ* колеблются между двумя авторскими позициями. Одна отражена в лирических отступлениях *СГ*, и ее можно характеризовать как про-народническую. Другая позиция заключена в фабуле *СГ* и особенно в финальных его событиях, в разочаровании героя и его отвратительном убийстве. Эту позицию *СГ*, в историческом плане резко антинародническую, Вячеслав Иванов назвал «метафизической клеветой на [...] тайное темное богоискательство народной души»[1]. Была то клевета или нет, но идеи Белого в момент окончания *СГ* отличались и от общего для символистов сочувствия к русским сектам, и от собственной позиции Белого при написании предшествовавших частей текста. Возможно, в ранних версиях *СГ* сектанты задумывались более симпатичными людьми, вроде Степки; их контакт с социалистами сулил России новые перспективы, а Дарьяльский умел передавать им свои идеи и перенимать у них народный опыт. В таком случае его любовь к народной красавице должна была привести его в новое состояние, в котором он стал бы, подобно своим друзьям и учителям, свободен от личности, культуры, насилия и пола. Предельной метафорой такого развития сюжета было бы добровольное оскопление героя, физическое или 'духовное'. Но под влиянием веховских настроений Белый пересматривал свои идеи как раз в процессе работы над текстом, и получилось иное: не апология опрощения, преображения и революции, а обличение исторических ошибок, беспочвенных надежд и бессмысленных жертв. Колебания эти смягчены естественной для романа игрой между позициями автора и рассказчика. В *СГ* рассказчик хоть и не такой глупый, как в *Бесах*, но тоже не понимает происходящего. Но в *Бесах* рассказчик дистанцируется от всех героев, а в *СГ* он почти сливается с Дарьяльским[2].

На противоречие внутри *СГ* немедленно обратила внимание критика, причем не понравилось оно представителям обоих литературно-политических флангов. Внутренняя по отношению к тексту, никак не разрешенная Белым оппозиция давала возможность делать из этого текста выводы, прямо противоположные друг другу, чем и занимались ранние рецензенты *СГ*. Этнограф Алексей Пругавин считал ро-

---

[1] В. Иванов. Вдохновение ужаса (о романе Андрея Белого «Петербург») — в его: *Собрание сочинений*, Брюссель, 1987, *4*, 620.

[2] На неясность позиции рассказчика в *СГ* обратил внимание М. Бахтин в его: Лекции об А. Белом, Ф. Сологубе, А. Блоке, Есенине (в записи Р. М. Мирской). Публ. Г. Бочарова — *Диалог. Карнавал. Хронотоп*, 1993, *2—3*, 138; свежее исследование этого феномена см.: Roger Keys. *The Reluctant Modernist. Andrei Belyi and the Development of Russian Fiction*. 1902—1914. Oxford: Clarendon, 1996.

маны Мельникова-Печерского (*На горах*), Мережковского (*Петр и Алексей*), Белого (*Серебряный голубь*) и Пимена Карпова (*Пламень*) единым потоком клеветы на сектантство: от романа к роману сектанты показаны все большими распутниками, писал Пругавин[1]. Сам когда-то причастный к нечаевскому делу и вполне разделявший народнические идеи, Пругавин не заметил, что в той же последовательности, от Мельникова к Карпову, рос восторг авторов перед уникальностью изображаемой ими русской жизни. Александр Амфитеатров объявил *СГ* «сектантской небылицей в лицах» и, играя словами, оценил его как «простофильство» (в смысле любви к простому народу и одновременно — глупой наивности). Учителями Белого в его «простофильстве» Амфитеатров называл Константина Леонтьева, московского юродивого Ивана Корейшу и основателя русского скопчества Кондратия Селиванова[2]. Подмечая этнографические ошибки Белого, Амфитеатров считал, что он показал «не хлыстовскую секту, а какую-то другую, свою собственную»[3]. Наиболее остро критик реагировал на внутреннюю противоречивость текста *СГ*; не находя способа ее осмыслить, он признавал роман полной неудачей автора.

> Белый сделал сектантов пьяницами, похабниками, трусливыми, бестолковыми убийцами, — и зачем? Непонятно; а с другой стороны, в восторге перед ними он употребляет все старания, чтобы подчинить читателя их простофильскому обаянию[4].

Действительно, воспринять двойственность текста как таковую легче на основе критического опыта, связанного с идеями деконструкции, чем на основе реалистических и символистских моделей, с которыми работали читатели 1910-х годов. Сложнее других была позиция Бердяева. Его рецензия была опубликована в *Русской мысли* и называлась *Русский соблазн*: между двумя этими формулами и возникало основное напряжение в статье Бердяева. Вместе с Дарьяльским чувствуя романтическую привлекательность русского сектантства, Бердяев был в восторге от текста, в котором этот соблазн моделировался художественными средствами; вместе с Белым борясь против националистического «соблазна» в собственной душе, Бердяев считал мысль автора не вполне ясной и недостаточно мужественной. Фактически критик подмечал в *СГ* расхождение между его поэтикой, дающей эстетическую санкцию голубям, и его сюжетом, в котором голуби подвергаются этическому осуждению. В другой своей статье Бердяев утверждал значение этого текста как исторического открытия:

> А. Белый художественно прозрел в русском народе страстную мистическую стихию, которая была закрыта для старых русских писателей, создавших традиционно народническое представление о народе. Этой стихии не чувствовали славянофилы, не чувствовал и Л. Толстой. Только

[1] *А. Пругавин*. *Бунт против природы (о хлыстах и хлыстовщине)*. Москва: Задруга, 1917, *1*, 30.
[2] А. Амфитеатров. Литературные впечатления — *Современник*, 1911, *1*, 327.
[3] Там же, 343.
[4] Там же, 346.

Достоевский знал ее, но открывал ее не в жизни народа, а в жизни интеллигенции[1].

Двойственность Белого не осталась незамеченной и Вячеславом Ивановым; но в отличие от Бердяева, он не видел в этом никакой ценности. «В белую Фиваиду на русской земле поэт, я знаю, верует. Но чаемое солнце, по его гороскопам в Серебряном голубе, взойдет все же с Запада»; — отмечал Иванов. Он особенно сетовал, что «русское томление духа» не получило изображения в *Петербурге*[2]. Действительно, если сравнить оба романа Белого с *Русской идеей* Иванова, то различие позиций становится очевидным. Одновременно с *СГ* Иванов провозглашал новое народничество и давал ему интерпретацию, возвращавшую по крайней мере к Щапову: «Народная мысль не устает выковывать, в лице миллионов своих мистиков, духовный меч», а задача интеллигенции — слушать результат этой подпольной работы и подчиняться ей «равно в духовном сознании и жизни внешней». Иванов знает, что этот путь — «самоубийственное влечение к угашению в народном море всего [...] возвысившегося»; но тогда, в 1909 году, он с энтузиазмом противопоставлял все это анти-народнической позиции *Вех*. Иванов говорит то же, что делает Дарьяльский; обоим одинаково свойственны колебания, по слову Иванова — «бессильная попытка что-то окончательно выбрать и решить, найти самих себя, независимо определиться»[3]. Но Дарьяльский честнее, и идет он дальше, до смерти; а может быть, это только отличие литературной фантазии от живого человека.

СТЕПКА

Владислав Ходасевич выявлял повторяющийся эдиповский сюжет романов Белого начиная с *Петербурга*; во всех них, как показывал исследователь, неизменное значение имеет один важнейший мотив — отцеубийство[4]. На Ходасевича наверняка влиял очерк Фрейда *Достоевский и отцеубийство*; но эссе Ходасевича о Белом, которые кажутся психоаналитическими по своим результатам, вряд ли являются таковыми по своему методу[5]. Ходасевич реагировал не на скрытое, а на вполне явное содержание текстов Белого; рассказывая о них в терминах, которые современному читателю кажутся специально фрейдистскими, Ходасевич мало где выходил за пределы того, что рассказывал

---

[1] Н. Бердяев. Темное вино — в его: *Судьба России*. Санкт-Петербург, 1918, 53.

[2] Вяч.Иванов. Вдохновение ужаса (о романе Андрея Белого «Петербург») — *Собрание сочинений*, *4*, 620.

[3] Вячеслав Иванов «О русской идее» — в его: *Родное и вселенское*. Москва: Республика, 1994, 368.

[4] В. Ходасевич. Аблеуховы-Летаевы-Коробкины; в мемориальном докладе 1934 года (В. Ходасевич. Андрей Белый — в его: *Колеблемый треножник*. Москва: Советский писатель, 1991) он распространил тот же способ анализа на личность Белого, показывая миграцию мотивов из жизни в текст.

[5] Ср. критический ответ Ходасевича на психоаналитические штудии Федора Досужкова в области пушкиноведения: В. Ходасевич. Книги и люди. Курьезы психоанализа — *Возрождение*. 15 июля 1938.

о себе сам Белый, и того, как он это сам называл. Ходасевич делал лишь то, что он всегда делал как филолог и критик — собирал и обобщал материал, прямо содержащийся в тексте. Он не строил гипотез о подсознании автора, а наблюдал повторяющиеся структуры в продуктах его сознания.

Другой стороной того влечения к матери и стремления убить отца, которые Ходасевич обнаружил у Белого, а Фрейд — у остальных мужчин, является страх. В соответствии с классической теорией, он принимает форму страха кастрации, но редко осознается как таковой. У Белого этот комплекс чувств принимал столь ясную форму не только потому, что он осознавал свою агрессивность в отношении отцовской фигуры, но и потому, что легко накладывался на литературные (*Золотой петушок*) и исторические (русское скопчество) подтексты. Культурное опрощение, растворение в народе, жизнь в секте, участие в радениях естественно перетекали в добровольное оскопление героя. Такой финал соответствовал бы логике отказа от позитивных признаков культуры, важнейшим из которых, наряду с собственностью, является сексуальность; такой финал вписывался бы в историческую этнографию русского сектантства, дать художественный образ которой хотел Белый; и он был бы сильным и верным символом русского народничества в его эволюции от подпольного терроризма к сентиментальному толстовству. Если бы Белый пошел по этому пути, он бы опередил Блока, который в *Катилине* дал не очень ясный, но зато восторженный образ скопца-революционера, и Платонова, который в *Иване Жохе* и, менее определенно, в других текстах использовал скопчество как идиому русской утопии. Но позиция Белого в *СГ* была прямо противоположна позиции Блока. Белый писал не интеллигентскую апологию революции, а предупреждение о ее страшных последствиях для интеллигента. Народничество Дарьяльского приводит его к физической гибели, и конечное намерение Белого состояло в том, чтобы показать смерть героя безо всякой амбивалентности, во всей ее отвратительной необратимости; и испугать читателя, убедить его не повторять путь героя.

В силу своих личных особенностей или исторических особенностей своего времени, Белый осознавал такие свои желания и чувства, которые человек другого склада и другой культуры обычно признает лишь с помощью априорных схем или того тонкого принуждения, которое связано с аналитической ситуацией. Поэтому, наверно, Белый так негативно относился к Фрейду, его близкому предшественнику и конкуренту, которому он ничем не был обязан; и потому же другие люди, соприкоснувшиеся с Белым, подобно Эмилию Метнеру или Сергею Соловьеву, нуждались в профессиональном анализе[1]. Эта

[1] По словам Берберовой, Белый о Фрейде слышал, но его не читал; см.: Nina Berberova. A Memoir and a Comment: The Circle of Petersburg — *Andrey Bely. A Critical Review*. The University Press of Kentucky, 1978, 115—126. Об отношении русских символистов к психоанализу см.: Эткинд. *Эрос невозможного. История психоанализа в России*, гл.2; психоаналитические занятия Метнера подробно рассмотрены в: M.Ljunggren. *The Russian Mephisto. A Study of the Life and Work of Emilii Medtner*. Stokholm, 1994.

роль Белого не вполне уникальна; другими примерами в русской литературе являются психологические поиски Розанова, Зощенко, Набокова, тоже независимые от Фрейда и в некоторых пунктах ему параллельные. Их самостоятельность остается недооцененной, когда тексты подвергаются анализу так, будто они представляют собой первичный материал типа сновидения; на деле они более похожи на его интерпретацию, уже написанную коллегой, не совсем психоаналитиком, но и далеко не профаном. Такой материал подлежит, конечно, критике и деконструкции. Но прямой его анализ, не учитывающий специфических интересов и методов коллеги, был бы упрощением и неуважением.

Ходасевич, которому экология *СГ* была столь же чужда, сколь близок был ему фон *Петербурга*, пропустил в своем анализе ранний и, кажется, ключевой для всего замысла Белого эдиповский мотив в *СГ*[1]. Его носитель — Степка, «важная птица» (211), организатор «тайной милиции» голубей (220). Уже Валентинов чувствовал центральное значение этого персонажа[2]. Степка познакомил Дарьяльского с голубями и свел его с Матреной, но не захотел делить ее с собственным отцом. Ссора их изображена со всем натурализмом: «парнишка, потеряв честь и разум, харкнул да и плюнул в родителево лицо, кидался на почтенных лет родителя с ножом, и в довершение безобразия разбил на его голове увесистую банку с вареньем» (245). Последняя деталь перекликается с *Балаганчиком* Блока: герой *Балаганчика* истекает клюквенным соком, герой *СГ* отмывается от вишневого варенья. Разобравшись с отцом эффективнее всех своих младших братьев в прозе Белого (Аблеуховых-Летаевых-Коробкиных, о которых написал Ходасевич), сектант Степка покидает родные края, чтобы больше никогда туда не вернуться (248). Но мы вновь встречаемся с ним в *Петербурге*, где он вступает с Дудкиным примерно в те же отношения, в которых был с Дарьяльским. Дудкин выздоравливает от своего бреда под народные песни, которые принес Степка, и имитация Белым хлыстовских распевцев в них вполне очевидна[3]. По пути из Целебеева в Питер Степка задержался на месяц в Колпино, где «свел знакомство с кружком» сектантов, собрания которого посещают «иные из самых господ». О том, что там они делают «все вместе», герой и автор решили нам не рассказывать[4].

---

[1] Мотив борьбы с отцом появляется уже в рассказе *Адам*, в котором справедливо видят предшественника *СГ*; см. об этом: Charlotte Duglas. «Adam» and Modern Vision — *Andrey Bely. A Critical Review*. Ed. by Gerald Janecek. University Press of Kentucky, 1978, 56—70.

[2] Валентинов. *Два года с символистами*, 194.

[3] Например, «Прости, Исусе! [...] Дом продам — нищим раздам, Жену отпущу — Бога сыщу» — А. Белый. *Петербург*. Москва: Наука, 1981, 301; хлыстовские мотивы этих песен остались неотмеченными в комментариях к *Петербургу*.

[4] Белый. *Петербург*, 103; отношения Степки и Дудкина в трилогии Белого рассмотрены в: Pekka Pesonen. *Vallankumouksen henki hengen vallankumouksessa. Tutkielma Andrei Belyin romaanista «Peterburg» ja sen aatetaustasta*. Helsinki, 1987, 351—353; анализ идей Степки в связи с христологическими мотивами *Петербурга* см.: П. Песонен. Образ Христа в «Петербурге» Андрея Белого — *Литературный процесс: внутренние законы и внешние воздействия* = *Ученые записки Тартуского государственного университета, 897*, 1990, 102—118

Мы, однако, узнаем о Степке интересную подробность: он писатель. Перед тем, как покинуть Целебеево, он пишет «вступленье к замышленной повести». Белый приводит оттуда цитату размером в полстраницы; не имея ничего общего с сектантскими текстами, она написана подчеркнуто по-гоголевски («было вовсе не тихо, а, напротив того, очень даже шумно — не угодно ли, пожалуйте», 248). Этой автоцитатой или, может быть, автопародией Белый показывает, что именно Степка воплощает здесь авторское я. Может быть, текст *СГ* и *Петербурга* написан Степкой? Во всяком случае Степка — единственный сквозной персонаж в задуманной Белым трилогии *Восток и Запад*, которая должна была состоять из *СГ*, *Петербурга* и третьего тома *Невидимый град*. Возможно, Белый задумал формальный эксперимент по превращению периферического персонажа в невидимого автора, который должен был обнаружиться в последнем томе, появившись из текста подобно самому Китежу. Во всяком случае, если Дарьяльский ушел из писателей в сектанты, то Степка выходит из сектантов в писатели: встречное движение, которое по праву стало бы символом эпохи.

Не исключено, что по ходу задуманной трилогии Белый намеревался каким-то способом воскресить Дарьяльского. Намек на предстоящее спасение героя есть в предисловии к *СГ*: «я счел возможным закончить эту часть без упоминания того, что сталось [...] после того, как [...] Дарьяльский *покинул* сектантов» (30; курсив мой). Еще одной косвенной уликой может быть письмо, которое в *Петербурге* Дудкин зачитывает Степке, а тот одобрительно говорит «так оно, во, во, во». Письмо это Дудкин получили из-за границы от некоего политического ссыльного. Четыре его версии в разных редакциях романа были проанализированы Ивановым-Разумником, который лучше всех знал и рукописи Белого, и его замыслы. Согласно выводам Иванова-Разумника, письмо «сперва должно было, *очевидно, стать осью всего* романа, но [...] от редакции к редакции становилось все бледнее и невразумительнее [...] мы, читатели, решительно не понимаем причин одобрительных звуков Степки»[1]. Разгадку, с точки зрения публикатора, давала найденная им версия этого письма. Иванов-Разумник, однако, не ответил на дальнейшие вопросы, порожденные его анализом: на каком основании он считал это письмо центральным для романа? почему Белый в своей переработке текста не разъяснял значение этого письма, а, наоборот, сокращал его и делал все менее понятным? и наконец, кто автор этого, по формуле Разумника, «загадочного письма»?

В самом полном варианте, опубликованном Ивановым-Разумником из рукописи 1910—1911 года, это письмо содержит ссылки на пророчества Соловьева и «нижегородской сектантки»[2]; на близкое уже «эфирное явление Христа»; на связь русского терроризма с «садизмом» и «мазохизмом». Письмо написано тоном раскаявшегося революционера, который обличает заблуждения своих младших коллег: «та же все бесовщина».

[1] Иванов-Разумник. *Вершины. Александр Блок. Андрей Белый*, 146.

[2] По-видимому, речь идет об Анне Шмидт, что подтверждается связью «нижегородской сектантки» с Соловьевым; однако она обозначена инициалами Н. П. (там же, 148).

Автор пережил опасный кризис, из которого сумел спастись: «одно святое лицо вырвало меня из нечистых когтей». Тем не менее он продолжает верить: «России *особенно* будет близко *эфирное явление*, ибо в ней колыбель новой человеческой расы, зачатие которой благословил сам Иисус Христос». Последнее указание, очень специфическое, указывает на фабулу *СГ*: от Дарьяльского ожидалось именно такое «зачатие». Автор письма хоть и чудом спасся «из нечистых когтей», но продолжал верить в то, во что верил Дарьяльский. Может быть, эти темные намеки, помещенные на центральное место в *Петербурге*, должны были готовить Степку и читателя к чудесному спасению Дарьяльского, к его новой роли западника-эмигранта, к его обличениям революционной «бесовщины» и «восточного хаоса», к третьему тому *Востока и Запада*, в котором герои должны были воскреснуть, а оппозиции слиться. Можно вообразить, что выживший Дарьяльский мог бы стать героем не осуществленного Белым романа *Невидимый град*. Вернувшись из эмиграции, он ходил бы по любимым полям вместе с Аблеуховым и неизменным Степкой и дал бы синтез Востока и Запада, привязанный к легенде о Китеже. По мере того, как исторические события делали этот замысел менее релевантным, Белый перерабатывал тексты, выпалывая посаженные когда-то ростки будущего сюжета. Предисловие к *СГ* было выпущено Белым из берлинского издания 1922 года; и с каждой редакцией *Петербурга* все большим сокращениям подвергалось «загадочное письмо».

СРЕДИ ВЕХ

Круг общения Белого в первую половину 1900-х годов изучен очень полно; о конце десятилетия мы знаем меньше[1]. В его позднейшем самоанализе видна неудовлетворенная тяга к общинной жизни: «я искал людей и общений не кружковых, а катакомбных, интимных»[2], стремился «к мистерии, обряду, своего рода трапезе душ»[3] и «новой коммуне»[4]. Его мысли кружатся в знакомом пространстве религиозных, эротических и психологических исканий: «я в то время лелеял мечту об организации своего рода ритуала наших бываний и встреч, о гармонизации самих наших касаний друг друга, вызывающих хаос и разорванность сознания»[5]. Проблематизируются самые простые, первичные акты человеческих отношений, вплоть до касаний; касания эти, как они есть, вызывают один хаос, но коллектив и ритуал могут организовать их в небывалую гармонию. Белый вспоминает и идею групповой воплощенности в божестве, которая была в центре увлечений юных соловьевцев: «проблема коммуны, мистерии и новой общественности пересеклась с мыслию об организации самого индивидуализма в своего рода интер-индивидуал», — зашифровывал Белый.

[1] См.: А. В. Лавров. *Андрей Белый в 1900-е годы*. Москва: Новое литературное обозрение, 1995.

[2] А. Белый. Воспоминания об Александре Александровиче Блоке — *Записки мечтателей*, 1922, *6*; цит. по републикации Bradda Books: Letchworth, 1964, 58.

[3] Там же, 102.

[4] Там же, 104.

[5] Там же, 58.

Коммунитарным эротизмом окрашены сложные и почти симметрические отношения Белого с тремя парами — Блоков, Мережковских, Брюсова и Нины Петровской. «В грезах о коммуне [...] я сознательно допускаю мифологический жаргон, источник скорого чудовищного непонимания меня со стороны, например, Блоков, приписавших [...] хлыстовский, сектантский, мистический смысл моим эмблемам»[1]. Но Белый обвинял Блока как раз в том, что делал по отношению к нему сам. Как мы видели, рецензии Белого на Блока полны «хлыстовских» интерпретаций его творчества. Они восходят к давним «лапановским» идеям Сергея Соловьева, Блока и самого Белого; и к тем беседам о хлыстах, которые Белый, как мы видели, на вершине душевного кризиса вел с Метнером и Андреем Мельниковым. Психотерапевтическая находка Метнера, объяснившего несчастную любовь Белого к Л. Д. Блок следствием хлыстовской магии, наверное отразилась в описаниях любви Дарьяльского[2].

После крушения надежд на объединение с женатыми друзьями в «ячейку-коммуну» писатель попытался найти удовлетворение на более традиционных путях; именно в это время он пишет *СГ* и задумывает *Петербург*. Эти годы проходят в союзе Белого с Асей Тургеневой и в общении с тремя искателями новых идей, политиками-литераторами, которые конкурировали за влияние над входящим в моду писателем: марксистом Николаем Валентиновым, бодлерианцем Львом Кобылинским-Эллисом и пушкинистом Михаилом Гершензоном. Последний был занят в это время строительством контр-идеологии, вскоре воплощенной в знаменитом сборнике *Вехи*. Факт и время их дружбы существенны для понимания этого критического момента русской интеллектуальной истории: Михаил Гершензон и Андрей Белый находились в самом тесном контакте именно тогда, когда один из них составлял *Вехи*, а другой — писал *СГ*[3].

Белый сблизился с Гершензоном «в конце октября или в начале ноября 1908 г.»[4]. Приводя эту датировку по памяти, Валентинов вряд ли знал о том, что именно в эти дни Гершензон занимался формированием сборника *Вехи*. Согласно недавним архивным изысканиям, «в конце октября — начале ноября 1908 г.»[5] в Москве состоялась первая встреча авторов *Вех*. Их состав еще не определился, кандида-

[1] Белый. Почему я стал символистом, 441.

[2] Биографические интерпретации *СГ* видят в Дарьяльском автопортрет Белого в его отношениях с Блоками (Н. Г. Пустыгина. «Трагедия творчества» (А. Блок и роман А. Белого «Серебряный голубь») — *Блоковский сборник-12*. Тарту, 1993, 79—81; В. Н. Топоров. «Куст» и «Серебряный голубь» Андрея Белого: к связи текстов и о предполагаемой «внелитературной» основе их — *Блоковский сборник-12*. Тарту 1993, 91—109), а также портреты Александра Добролюбова (Бахтин. Лекции об А. Белом, Ф. Сологубе, А. Блоке, Есенине,139) и Сергея Соловьева (А. В. Лавров. Дарьяльский и Сергей Соловьев. О биографическом подтексте в «Серебряном голубе» Андрея Белого — *Новое литературное обозрение*, 1994, *9*, 93—110).

[3] Валентинов. *Два года с символистами*, 213; Белый. *Между двух революций*. Москва: Художественная литература, 1990, 265; ср.: Лавров. *Андрей Белый в 1900-е годы*, 272.

[4] Валентинов. *Два года с символистами*, 213.

[5] Примечания М. А. Колерова, Н. Плотникова в: *Вехи. Из глубины*. Москва: Правда, 1991, 501—502.

туры предлагались и отвергались. В эти недели и месяцы Белый постоянно бывал у Гершензона, встречался и с другими авторами, но в знаменитом сборнике его статьи нет. Были ли тому причиной принципиальные или же личные разногласия с кем-либо из влиятельных авторов *Вех*, между самим Гершензоном и Белым установилась в это время редкая духовная близость. Благодарное и даже восторженное отношение к Гершензону отразилось в воспоминаниях Белого, для которых такого рода интонация очень не свойственна. После окончания *Вех* и *СГ*, Белый и Гершензон обсуждали проект издания совместного журнала; проект остался неосуществленным из-за разногласий с его вероятными сотрудниками[1].

В своем предисловии к *Вехам* Гершензон писал о пересмотре ценностей народничества, «которые более полувека, как высшую святыню, блюла наша общественная мысль»[2]. Народолюбие означает на деле, жестко формулировал Сергей Булгаков, «высокомерное отношение к народу»[3]. Эта позиция, одновременно анти-народническая и анти-интеллигентская, вызвала яростный поток критики. Более того, сами авторы сборника оказались несогласны друг с другом в отношении именно этой центральной его позиции. Отклоняющейся была точка зрения инициатора и составителя *Вех*, Гершензона. На центральный для всей книги вопрос об отношении народа и интеллигенции ее составитель отвечал иначе, чем большинство ее авторов. В его статье совсем отсутствуют объяснения ситуации в понятиях, внешних по отношению к индивиду, — социальных, экономических, политических; и это тем более удивительно, что автором был профессиональный и заслуженный историк. Его призыв к русскому интеллигенту предполагал обращение к себе и внутреннее саморазвитие — процесс скорее психологический или мистический, чем политический или исторический. Самыми настойчивыми оказываются метафоры душевной болезни и излечения.

> Мы не люди, а калеки, все, сколько нас есть, русских интеллигентов [...] Русский интеллигент — это, прежде всего, человек, с юных лет живущий вне себя [...] Деятельность сознания должна быть устремлена внутрь, на самую личность. [...] Сонмище больных, изолированное в родной стране, — вот что такое русская интеллигенция. [...] И не будет нам свободы, пока мы не станем душевно здоровыми [...] Наша интеллигенция на девять десятых поражена неврастений [...] Снять цепи с того, кто поражен внутренним недугом, еще не значит вернуть ему здоровье.

Иными словами, политической революции недостаточно. Больные останутся больными при любом режиме, если не займутся самолечением. Рецепт Гершензона мистичен, и он не собирается этого скрывать: «Когда сознание обращено внутрь, когда оно работает над личностью, — [...] тогда оно по необходимости мистично». Центральное

---

[1] М. А. Колеров. *Не мир, но меч. Русская религиозно-философская печать от «Проблем идеализма» до «Вех»*. 1902—1909. Санкт-Петербург: Алетейя, 1996, 301—302.

[2] М. Гершензон. Предисловие к 1-му изданию — *Вехи*. Москва: Правда, 1991, 9.

[3] Булгаков. Героизм и подвижничество — *Вехи*, 64.

место в его статье в *Вехах* занимает история английского пуританина Джона Беньяна, проповедовавшего духовное перерождение; такой же путь Гершензон рекомендует своим читателям[1]. Тут он присоединяется к устойчивой традиции: народники и их последователи, от Виктора Данилова до Горького, надеялись моделировать русскую революцию по примеру английской с ее 'святыми' лидерами, мистическими перерождениями и союзом религиозных движений против государства (а не по образцу французской революции с ее атеизмом и *гильотиной*). *Публика, которая* в отличие от Гершензона могла и не читать Беньяна, все же понимала смысл его послания. То перерождение, к которому призывает Гершензон, на деле подобно религиозному обращению; такими же «резкими переходами к новому бытию богата и летопись русского сектантства», — писал в рецензии на *Вехи* К. К. Арсеньев. Но в современном культурном обществе, замечал он с иронией, ничего похожего обычно не происходит[2].

Идеи автора *Пепла*, радикального критика *Бесов*, поклонника «кремневых людей» отличались от взглядов автора и организатора *Вех*. Но под влиянием общения с Гершензоном настроения Белого изменились. Как с сожалением вспоминал Валентинов,

> к концу 1908 г. от его революционности не осталось ни малейшего следа. Гершензон ее выпотрошил из его головы. Прежде в речах и писаниях Белого [...] присутствовали антикапиталистические настроения и фразеология. [...] Все исчезло в процессе общения с Гершензоном[3].

Для примера Валентинов описывает драматическую сцену своей беседы с Белым и Гершензоном: автор писавшегося тогда *СГ* во всем соглашался с автором составленных уже *Вех*, а тот от слов Валентинова приходил «в бешенство»[4]. Если в сентябре 1908, во время памятной *поездки в Петровское-Разумовское*, Белый был несравненно радикальнее Валентинова, то к концу 1908 он оказался куда правее его. Валентинов своих взглядов не менял ни тогда, ни много лет спустя. Все это значит, что Белый коренным образом пересматривал свои политические взгляды как раз во время работы над *Серебряным голубем*[5].

ГЕРШЕНЗОН

Но и идеи Гершензона оказываются противоречивы и изменчивы. Всего за несколько лет до *Вех* сам Гершензон верил во что-то вроде

---

[1] John Benyan (1628—1688) был визионером, революционером и писателем. После участия в английской революции на стороне Кромвеля и тяжкого кризиса с галлюцинациями он вел жизнь бродячего проповедника, 12 лет сидел в тюрьме и там написал *The Pilgrim's Progress* (1678). Британская энциклопедия считает эту книгу «самым характерным выражением пуританских религиозных взглядов». Книга не раз переводилась в России.

[2] К. К. Арсеньев. Пути и приемы покаяния — *Интеллигенция в России*. Санкт-Петербург: Земля, 1910, 1—7.

[3] Валентинов. *Два года с символистами*, 217.

[4] Там же.

[5] Это, между прочим, дает основания сомневаться в достаточности «автобиографического» подхода к чтению *СГ*, согласно которому материал для романа составили впечатления, полученные в начале 1900-х годов от общения автора с Блоками

«кремневых людей, пахнущих огнем и серою». Во время революции 1905 года историк рассказывал, как любимые им Чаадаев и Герцен предвидели победу социализма в России. «И так чудно воплощаются пророчества наших мыслителей [...] Социализм, как действительно массовый инстинкт — вот зрелище, которое в таких размерах Россия впервые показывает западному миру»[1]. Гершензон повторял тогда крайние идеи народнических агитаторов, подтверждавших свои революционные проекты русским фольклором. Социализм, писал Гершензон — «не теоретическая формула, даже не мысль, а смутное, но могучее влечение, проявляющееся в быте, в песнях и сказках народных». Это ключевая формула народничества: русский народ имеет природную склонность к социализму, общинный инстинкт есть в нем до всякой пропаганды. Гершензон верил тогда в то же, во что вместе верили Ставрогин и Шатов, Кудеяров и Дарьяльский, Степка и Дудкин: «не суждено ли действительно этому могучему инстинкту русского народа, вооруженному всей силою западной мысли, обновить мир?»[2] Забавно, что в подтверждение своих слов Гершензон ссылался как раз на своего будущего врага Валентинова:

> Когда агитатор приходил в рабочую квартиру — ему оставалось только оформить то, что в бессонные ночи неясными отрывками приходило в голову каждому из присутствующих [...] И быстро внедрялись в умы великие истины социализма, властно овладевая всем существом пролетария[3].

После выхода *Вех* уже Валентинов писал о статье Гершензона: «противоречия, пошлости, напыщенное кликушество и сидящее на кончике языка народолюбие и славянофильство»[4]. Он видел в Гершензоне классового врага, идейного реакционера и к тому же успешного соперника по влиянию на Белого. По-видимому, почву для сближения между Белым и Гершензоном давала не только непоследовательность позиции Белого, но и двойственность позиции Гершензона. Быстрое разочарование в революционных идеях изменило многие взгляды, но старая идея народа-природы оставалась центральной. Гершензон по-прежнему видел в 'народе' естественного и целостного субъекта, наделенного сильными чувствами и единой волей, вроде литературного героя эпохи романтизма. Интеллигенция должна отказаться от своих претензий на просвещение народа, а вместо этого сама должна работать и думать, как народ: «чтобы сознание образованных *жило такою же существенной жизнью, как и сознание трудящейся массы*». Достигается это внутренним освобождением от груза культуры, своего рода метафизическим аутотренингом. «Мне нужно не узнать научно цель бытия, а воспринять ее органически, то есть

---

[1] М. О. Гершензон. *Социально-политические взгляды А. И. Герцена*. Москва, 1906, 14, 28.

[2] Там же, 14.

[3] Статью Вольского (Валентинова) см.: *Новая жизнь*, 19 ноября 1905; ссылку Гершензона на Вольского см.: Гершензон. *Социально-политические взгляды А. И. Герцена*, 14.

[4] Н. Валентинов. Наши клирики — в кн.: *В защиту интеллигенции*. Москва: Заря, 1909, 101—115.

вернуться в состояние дикаря или животного», — писал Гершензон как раз тогда, когда задумывались и *Вехи*, и *СГ*[1].

В анти-народническом контексте *Вех* давние метафоры культурного опрощения, мистического растворения, социального нисхождения звучали слишком контрастно; и уходя от нового их повторения, Гершензон заостряет тезис еще больше, перо нажимает слишком сильно. Начав *Вехи* призывом переоценить старые идеи русской интеллигенции, Гершензон в последовавшей за ними статье повторяет эти идеи едва ли не в увеличенном масштабе.

> Есть коренное различие между отношением народа к имущим и образованным на Западе и этим отношением у нас. И там народ ненавидит барина и не понимает его языка, но там непонимание и ненависть коренятся в умопостигаемых чувствах. [...] Там нет той метафизической розни, как у нас, [...] нет глубокого качественного различия между душевным строем простолюдина и барина [...] Оттого на Западе мирный исход тяжбы между народом и господами психологически возможен: там борьба идет в области позитивных интересов[2].

Иными словами, отношения народа и высших классов на Западе имеют рациональный характер, и противоречия решаются позитивно; в России же эти отношения имеют природу «метафизической розни» и грозят гибелью если не народу — народ неуничтожим — то интеллигенции. Эта позиция зачеркивала усилия русских либералов, противопоставляя им смутные идеи «мистической ненависти» и «космического чувства». В этом был и смысл сентенции Гершензона, которую левые критики *Вех* прозвали «ужасной фразой»: «*каковы мы есть*, нам не только нельзя мечтать о слиянии с народом — бояться [...] мы должны [...] ярости народной». Автор очевидно мечтает об этом самом *слиянии*; но условием ставит собственное перерождение, смену идентичности, отказ от того *каковы мы есть*, сословное самоубийство.

Современники сразу почувствовали двойственность Гершензона и, в обоих лагерях, расценили ее как угрозу. Петр Струве спешил отмежеваться от своего соавтора по сборнику, указывая на родство его взглядов со славянофильством и толстовством. В новой религии Гершензона мистические силы «прикрепляются [...] к наименее твердой, наиболее зыбкой и текучей части космоса — "народу"», — писал Струве[3]. Иными словами, народ вновь подставляется на место Бога, только на этот раз не благостного и справедливого, как у славянофилов, а грозного и яростного, как у иудеев. Гершензон принимал вызов: «какой же я славянофил! Я, как вы знаете, еврей», — отвечал он Струве[4]. Но оба они знали, что проблема глубже этих полемических приемов.

«Что такое народ?» — задавал Струве самый важный из вопросов. Гершензон определял народ как носителя «космического чувства». Это термин Уильяма Джемса, философия которого была, впрочем,

---

[1] Junior (М. О. Гершензон). Письма к брату — *Русская мысль*, 1908, *2*, 94.

[2] Гершензон. Творческое самосознание — в кн.: *Вехи*, 88.

[3] Струве. На разные темы — *Русская мысль*, 1910, *2*, 188.

[4] Гершензон. Ответ П. Б. Струве — *Русская мысль*, 1910, *2*, 180.

очень далека от популизма[1]. Для Струве это «наиболее темная из всех народопоклоннических характеристик»[2]. Народничество, считает редактор *Русской мысли*, опасно потому, что ведет к мистическому национализму или, как сказали бы немного позднее, фашизму: «народопоклонство неотвратимо [...] влечет за собою мистически-националистическую идею богоизбранного народа, народа — Богоносца». В ответ Гершензон утверждал подобно Толстому, что «космическое чувство» тем более доступно людям, чем меньше они знают, чем хуже образованны; и потому народ определяется не по национальной принадлежности, а исключительно по уровню образования. «В противоположность образованным, накопляющим ненужное им богатство безличных идей, русский простой народ, как, вероятно, и немецкий и всякий другой, живет хотя и бедной, но существенной духовной жизнью»[3]. Новая позиция Гершензона противоречила его собственной статье в *Вехах*, в которой постулировалось «коренное различие» между отношениями классов на Западе и в России. Обвиненный, по сути дела, в русском национализме, Гершензон находит выход в толстовской (и руссоистской) интерпретации популизма как культурного примитивизма. В результате он впадает точно в то состояние «простофильства», которое он и собранные им соавторы критиковали в *Вехах*. По Гершензону, интеллигенция должна опасаться народа; по Струве, интеллигенции опасен не народ, а собственные народнические идеи. Гершензон старается до предела углубить пропасть между народом и интеллигенцией; Струве же говорит, что она существует в основном в интеллигентских фантазиях. Обе полярные позиции были спрятаны в *Вехах*, а теперь они развиваются самостоятельно. Позднейшее творчество Гершензона и Струве показало, насколько отличны были друг от друга радикальный неоромантизм первого и умеренный либерализм второго. По своему эту дистанцию выявил отказ Струве публиковать *Петербург* Белого в *Русской мысли* в 1912[4]. Позднее Струве писал, что русская литература «на разный лад [...] идеализировала народ, понимаемый как простонародье»: литературное народничество восходило от славянофилов к Блоку и Горькому, и только Тургенев, Чехов и Бунин имели иммунитет от этой болезни русской интеллигенции[5]. Это то самое «народничество, которое как-то входит в состав и большевизма, как исторической стихии»,— считал Струве[6].

---

[1] Влияние Джемса играло первостепенную роль для авторов и читателей *Вех*. Перевод *Разнообразия религиозного опыта* появился в издании журнала *Русская мысль* в 1910, в разгар полемики вокруг *Вех*; вполне вероятно, что авторы, группировавшиеся вокруг *Русской мысли*, читали рукопись перевода в процессе ее подготовки к печати. Интерес Гершензона к Бенъяну, вероятно, тоже стимулирован Джемсом.

[2] П. Струве. На разные темы, 189.

[3] Гершензон. Ответ П. Б. Струве, 180.

[4] Анализ мотивов Струве см.: R. Pipes. *Struve. Liberal on the Right, 1905—1944*. Cambridge: Harvard University Press, 1980, 194—195.

[5] Петр Струве. И. А. Бунин — в его кн.: *Дух и слово*. Статьи о русской и западно-европейской литературе. Париж: YMCA-Press, 1981, 309.

[6] Петр Струве. Речь о Блоке и Гумилеве (1930) — там же, 283

Между тем среди разных трактовок русской истории, содержащихся в статьях *Вех* и в последовавшей полемике, сбылся именно отклоняющийся прогноз Гершензона. Русской интеллигенции, какой она была, скоро пришлось испытать «ярость народную» и разделить участь Дарьяльского. Современники видели в «ужасной фразе» Гершензона предостережение; они обсуждали, насколько оно соответствует действительной опасности. На самом деле это было искреннее признание в собственном влечении к смертельной угрозе, к потере идентичности, к гибели если не физической, то классовой и культурной: страстная фантазия, на которую имеет право всякий автор, но в данном случае ее осуществила история. Предреволюционные предчувствия Гершензона были столь же неопределенными, амбивалентными, обезоруживающими в отношении реальной опасности, как и предсмертные предчувствия Дарьяльского.

Давший в *Весах* восторженную рецензию на *Вехи*, Белый знал, на чьей стороне он выступает своим *СГ*. Не получив голоса на страницах знаменитого сборника, Белый пытался решить его проблемы в собственном полномасштабном тексте, который писался точно в то же время и в той же среде; но в своем анализе Белый пошел дальше. Сюжет, метафоры и противоречия *Серебряного голубя* — художественный эквивалент рассуждений, призывов и противоречий *Вех*. Основываясь на своем опыте и пользуясь своими методами, Белый отвечает на те же вопросы, которые ставили, каждый от имени своей науки, философы, социологи и политические аналитики. Роман Белого вмешивается в разногласия между Струве и Гершензоном, показывая: то, что отрицал Струве, существует; то, чего боялся Гершензон, действительно опасно; но интеллигент, *какой он есть*, не готов сделать иного выбора.

ОБРАЗ СОВЕРШЕНСТВА

В повести Белого говорит и действует тот самый народ, который в русской литературе безмолвствовал так же часто, как часто говорили о нем и за него. С наглядностью живого, непосредственно увиденного факта *Серебряный голубь* утверждал существование народа как мистической реальности. Народ кардинально отличен от мира образованных людей и живет по своим иррациональным законам. Подобно *славянофилам и народникам*, *Толстому* и Гершензону, Белый чувствует неотразимую привлекательность народа и сполна воплощает это чувство в тексте. Но вклад Белого в анализ народной чары идет дальше. Интеллигент идет к своей смерти несмотря на очевидные признаки бессмысленности своей жертвы и несмотря на пошлость тех, ради кого она приносится. В идеях обреченного чаре интеллигента, как в глазах Дарьяльского перед гибелью, «ненужные мелочи запечатлеваются мгновенно, главное же неискоренимо ускользает от наблюдения» (407). Вместе с Гершензоном, Белый привносит в традицию нечто сугубо новое: признание смертельной опасности народа для интеллектуала и, соответственно, самоубийственного характера собственного народолюбия. Собственно литературными методами

Белый кодирует ту же ключевую оппозицию, что и Гершензон, и так же отказывается ее решать. Публицист объявил «слияние с народом» желанным и смертельным для читателя делом. Поэт, признавая справедливость предостережения, показывает героя, который все равно идет туда, потому что это и есть его любовь, которая сильнее смерти. *Серебряный голубь* и есть «ужасная фраза», развернутая в роман.

В конечном итоге автор *СГ* согласился с автором *Бесов* в осуждении убийства личности, совершаемого во имя любви к народу. Но Шатов ничуть не хотел быть убитым; Дарьяльский же помогает своим нелепым убийцам. Неизжитое народничество не дает ему защитить себя от народа и его ярости. В отличие от вполне раскаявшегося и монотонного Шатова, Дарьяльский многослоен и амбивалентен; но так же двойственен и Белый, который именно этим отличается от Достоевского времен *Бесов*. Перерабатывая текст под влиянием веховских настроений, осуждая неонародничество и показывая гибельность пути героя, Белый полярным образом менял ход повествования; но он оставил в целости многие элементы текста, которые показывают сектантов как средоточие истины и красоты. Ничего похожего на лирические отступления *СГ* нет в *Бесах*, где заговорщики компрометируются не только сюжетом, но и всей фактурой романа. В отношении современной ему истории Белый оказывается более диалогичен, чем Достоевский.

Если Блок и Булгаков, Гершензон и Струве пытались представить свои позиции как внутренне однородные, логически последовательные, то текст Белого сохраняет его полярные колебания. В пределах одного текста такая амбивалентность отражает неразрешимую противоречивость истории, которую чаще удается видеть, лишь прочтя множество спорящих друг с другом текстов. Автор колеблется вместе со своим героем и многими из читателей; его колебания отображают ту самую двойственность чувств, которая ведет героя к саморазрушению. Противоречия между эпизодами *СГ* те же, что и противоречия между статьями *Вех* и даже противоречия внутри статьи самого Гершензона. Но подобная разработка их возможна только в художественном тексте. Историк-публицист бессилен защищать позицию, содержащую внутри себя очевидное и неразрешимое противоречие.

Книга Гершензона *Тройственный образ совершенства* [1918] полна восторга перед народными бурями. В его пресыщенности культурой и тоске по варварству автору мало и большевиков:

> И снова, как встарь — ибо так было уже не однажды, — явится из диких степей народ-всадник, вскормленный не отвлечением, а сосцами матери-природы, и пройдет на своих неутомимых конях наши страны, сокрушая воли, как ломкий тростник: каждый на коне — кипучий микрокосм; что ни человек, то личность. То будет в человеке победа Божьего образа над прахом, в который мы обратили себя: поистине, праведная победа[1].

[1] М. Гершензон. *Тройственный образ совершенства*. Москва: типография тов-ва И. Н. Кушнерева, 1918, 92.

Вслед за этими всадниками, так похожими на блоковских *Скифов*, появляется сильный образ сумасшедшего столяра, очень похожего на героя *СГ;* там глава сектантов тоже является столяром, временами вполне сумасшедшим.

> Тяжкое недоумение томит человека [...] Он еще стоит за верстаком, как тот столяр, и с виду усердно строгает, но в его глазах глухая тоска и зарницы безумия. Вдруг сумасшедший столяр точно проснется [...] и, озверев, начинает яростно рубить топором, [...] пока не искалечит рук; тогда он роняет топор и, сев в углу, беспомощно плачет, так что сердце надрывается слушать[1].

Мы не знаем, плакал ли столяр Кудеяров после гибели Дарьяльского; но Гершензон как будто сочетает обоих в самом себе и оплакивает свою неспособность сделать выбор между ними. Его партия в *Переписке из двух углов* вся заполнена этим плачем. «Современная культура есть результат ошибки»; «мне мерещится, как Руссо, какое-то блаженное состояние»; и совсем как Дарьяльскому, хочется «в луга и леса». Красота только в соединении народа с природой, а также в известных нам последствиях такого соединения:

> Я ощущаю ее в полях и в лесу, в пении птиц и в крестьянине, идущем за плугом, в глазах детей, [...] в простоте искренней и непродажной, в ином огненном слове и неожиданном стихе, [...] особенно в страдании.

В ответ Иванов, не готовый повторять старые споры в новых условиях, отрекается от своей же «русской идеи», еще недавней своей апологии нисхождения, которая включала в себя все те же элементы — возврат к природе и народу, опрощение, страдание. «Вы же, конечно, плоть от плоти [...] интеллигенции нашей, как бы ни бунтовали против нее. Я сам — едва ли [...] Опрощение — измена, забвение, бегство, реакция трусливая и усталая», — говорит он теперь и неспроста вспоминает бегунов: «Мы же русские, всегда были, и в значительной нашей части, бегунами»[2]. Самый сочувственный отзыв на *Переписку из двух углов* последовал от критика неожиданного, но компетентного: Виктора Чернова, основателя и лидера партии социалистов-революционеров. Совсем недавно неонароднические лозунги его партии привлекали больше голосов русских избирателей, чем чьи-либо другие. Теперь он находился в пражской эмиграции.

> Тревоги и смутные порывы М. О. Гершензона не чужие нам, социалистам. [...] Социализм сам в значительной степени страдает и томится от того же, от чего страдает и томится М. О. Гершензон. [...] Урбанизму противостоит естественный, примитивный *рустицизм*, сохранивший всю полноту своих сил [...] на свежем, девственном, непочатом Востоке. [...] Социализм [...] идет к своему расширению, к обновлению элементами *рустицизма*. Он [...] прикоснется, припадет [...] к матери сырой земле, чтобы набраться новых сил[3].

---

[1] Там же, 94.

[2] Вячеслав Иванов. М. О. Гершензон. *Переписка из двух углов*. Петербург: 1921, 49, 16, 26, 62, 57.

[3] Виктор Чернов. Индивидуальность и кризис культуры — *Воля России*, 1922, 10.

Экзистенциальную тоску Чернов интерпретирует в терминах, напоминающих о желании поехать на дачу. Он упрощает Гершензона; но ведь тот сам стремился к опрощению. Помещая Гершензона в исчезающее пространство между экзотическим Востоком и архаической Россией, Чернов видит и то и другое, увы, в равной мере через литературные штампы. Слова Чернова звучат совсем как голос чудом выжившего, но ничуть не разочаровавшегося Дарьяльского.

Белый как раз в это время занимался «христопляской» в берлинских кафе, сам превратившись, по слову Цветаевой, в серебряного голубя, и вполне поверив в теорию выдуманного им когда-то Лапана[1]. Символично, что оба, Гершензон и Белый, вернулись из эмиграции в Советскую Россию, навстречу вполне предсказуемому концу, подобному судьбе Дарьяльского; символично и то, что судьба эта обошла именно их, еще раз демонстрируя свою собственную, судьбы, сложность и амбивалентность. Добрые молодцы не послушались урока пушкинского *Золотого петушка*; забыли они и концовку *Серебряного голубя*. Они жили, подобно героям Пушкина и Белого, завороженные женской привлекательностью и мистической загадочностью русской идеи; гибли, поддавшись чаре истории, колеблясь и в конце концов уступая ей личность, мужественность и жизнь.

КУДЕЯРОВ

Текстобежные интерпретации, представляющие реальную жизнь автора или читателя как продолжение литературного текста, связаны с поэтикой и этикой романтизма, придающего тексту жизнетворческий характер. Русский символизм имел склонность доводить такого рода притязания до мыслимого предела. Но текст связан с историческими и биографическими реальностями и более скромным отношением, которое я называю текстостремительным. Материал, из которого сделан текст, втягивает в себя жизненные впечатления автора и связывает их с интертекстуальными аллюзиями. Получившиеся продукты свободно играют с жизненными впечатлениями и историческими познаниями читателя.

Хотя Белый наверняка понимал свою задачу не как описание типических представителей народа, а как создание символических фигур, более реальных, чем сама реальность, опирался он на источники, обычные для любого писателя: личные переживания, литературную традицию, рассказы знакомых, газетные истории, контакты со специалистами. Свое значение в качестве источника информации имели традиционные описания эротических нравов русских сект, по жанру граничившие с инвективой. Восходя к Дмитрию Ростовскому, они повторялись миссионерами и, более сдержанно, историками. Широкая интеллигенция получила эти сведения через романы Мельникова-Печерского, исторические сочинения Щапова, статьи в толстых журналах. Обычай хлыстов-'постников' описывался так: «Каждый

[1] В. Шкловский. Андрей Белый [1924] — в кн.: В. Шкловский. *Гамбургский счет. Статьи — воспоминания — эссе*. Москва: Советский писатель, 1990, 237.

'совершенный' член секты мог избрать себе 'духовницу', с которой жил 'по духу', мог с нею спать, но греха не имел»[1]. Сравните сцены ласк между 'голубями' у Белого, которые никогда не доходят до акта: «Дай-ка мне, любая, руку на хрудь к тебе положить [...] Мягкая у тебя хрудь, Матрена» (309). В Саратовской губернии эти 'постники' назывались также 'голубцами', почти как «голуби» у Белого[2]; известно также, что у них был обычай взаимных избиений во время радения[3].

«Я имел беседы с хлыстами»[4], — вспоминал Белый. Большее значение имело общение с сектоведами — профессионалами и любителями. Белый подчеркивал свое знакомство с материалами Бонч-Бруевича и Пругавина; но устная традиция играет в таких делах не меньшую роль, чем чтение. Среди собеседников Белого постоянно были люди, увлеченно изучавшие русские секты, — Мережковские, Бердяев, Мельников-младший, Валентинов. Интересовался Белый и последними новостями в этой области. 19 мая 1917 года Волошин писал из Коктебеля:

> Андрей Белый, который случайно был во время [февральского. — *А. Э*] переворота в эсерской среде, рассказывал мне поразительные вещи об отношениях с[оциалистов]-р[еволюционеров] с сектантами; большинство с[оциалистов]-р[еволюционеров] благодаря этому общению настроено мистически и религиозно[5].

Бердяев вспоминал, как предлагал Белому вместе сходить в сектантский трактир «Яма» как раз тогда, когда тот писал *СГ*. Белый, к удивлению Бердяева, отказался, полагаясь «лишь на художественную интуицию»[6]. Но писатель наверняка не избежал личного знакомства с сектантами. Степун встречал Белого «на полулегальных собраниях толстовцев, штундистов, реформаторов православия и православных революционеров»[7]. Зимой 1919—1920 Белый жил в квартире своей знакомой, которую Ходасевич характеризовал так: «бывшая хлыстовка и "распутинка", а ныне нервная, капризная эфироманка, хотя — добрый человек»[8].

Вернемся, однако, к сведениям, которыми мог располагать Белый в 1908. «С Тарусы и начался Серебряный голубь», — вспоминал он позже в разговоре с Цветаевой[9]. Его собеседница провела детство на

---

[1] Д. Бондарь. *Секты хлыстов, шелапутов, духовных христиан, Старый и Новый Израиль и субботников и иудействующих*. Петроград: типография В. Д. Смирнова, 1916, 16.

[2] Там же, 17; Е. И. Буткевич. *Обзор русских сект и их толков*. 2-е изд., Харьков, *1915*, *145*.

[3] *Материалы к истории русского сектантства и старообрядчества*. Под редакцией В. Д. Бонч-Бруевича. Санкт-Петербург, 1908, *3*, 129. Может быть, само название Целебеево надо расшифровывать через сексуальные нравы хлыстов, как составленное из корней *цел-* (ср. фольклорное *целка*, девственница) и *бить, битый*.

[4] А. Белый. *Между двух революций*. Москва: Художественная литература, 1990, 315.

[5] Опубликовано в: К. Азадовский. *Николай Клюев. Путь поэта*. Ленинград: Советский писатель, 1990, 202.

[6] Бердяев. Самопознание — *Собрание сочинений*. Париж: YMCA-Press, 1989, *2*, 230.

[7] Степун. *Бывшее и несбывшееся*, 215.

[8] В. Ходасевич. Три письма Андрея Белого — *Современные записки*, 1934, *40*, 264.

[9] М. Цветаева. *Избранная проза в 2 томах*. New York: Russica, 1979, *2*, 98. Л. К. Долгополов, не упоминая процесса тарусских хлыстов, считал Тарусу историческим прототипом Целебеева;

гарусской даче, Белый же никогда не бывал в Тарусе. О тамошних хлыстах ему рассказывал Сергей Соловьев, очень интересовавшийся тем, что он называл «национальным мифом». Местная хлыстовская община стала известна в 1893 году, когда ее лидеры были признаны виновными в «принадлежности к тайной секте, учение которой соединено с противонравственными, гнусными действиями»[1]; потом, после долгой борьбы, приговор был отменен в столице. Весь тарусский процесс шел под знаком, говоря словами эксперта, «специфической нервозности», которую порождали предполагаемые сексуальные особенности хлыстовских лидеров. В обвинительном заключении на хлыстовские эксперименты возлагалась даже ответственность за низкую рождаемость в Тарусе. Судя по тому, что приговор был отменен, обвинение не было доказательно. Но о самом суде в Тарусе рассказывали, конечно, годами.

Один из подсудимых, говорили на суде, 60-летний крестьянин К. Н. Г., прогнал свою жену и стал открыто жить «с девками-полюбовницами». Одну такую девушку он воспитывал в своем доме с 12 лет, лишил невинности в 17 и выгнал, когда она забеременела. До этого он унижал и мучил ее, — например, на ее глазах грешил с новой партнершей. Когда его упрекали за такое распутство, К. Н. Г. отвечал: «я учитель, я заслужу себе прощение, не то что вы»[2]. 69-летний И. К. Н-в, стекольщик, играл в общине другую роль; тарусские хлысты звали его «белым голубем». Он начитан в «книгах мистического содержания»; «говорит он с редкой увлекательностью»; «большой знаток церковного устава»; «часто посещает храм Божий», — говорили на суде об этом обвиняемом (ср. о Кудеярове: «был же весьма начитан в Писании», и церковь тоже посещал аккуратно). Вставляя стекла, Н-в ходил из деревни в деревни, осуществлял связь между общинами и предоставлял их лидерам сведения о жизни их членов, которыми те пользовались при пророчествах. В свои немолодые годы И. К. Н-в предавался сексуальному разврату, инструментом которого было, говорили на суде, хлыстовское вероучение.

> Н-в избрал своей специальностью пропаганду хлыстовщины среди крестьянских девушек [...] Первая мысль, которая внушалась им своим жертвам — это что брак законный есть блуд и должен быть заменен свободой ложа. Он первый пользовался плодами своего учения и потом уже пускал несчастных жертв своего сластолюбия по скользкой дорожке разврата[3].

Эксперт, приглашенный обвинением, не отказывал хлыстам и в некоторых симпатичных качествах. «Всякого посетителя поражают в

см.: Л. К. Долгополов. Творческая история и историко-литературное значение романа А. Белого «Петербург» — в кн. А. Белый. *Петербург*. Москва: Наука, 1981, 540.

[1] Дело слушалось 24—27 февраля 1895 в Калуге по ст. 203 *Уложения о наказаниях*; на стороне обвинения выступал эксперт П. Добромыслов, написавший об этом деле, и вообще о тарусских хлыстах, содержательную статью: П. Добромыслов. Несколько слов о современной хлыстовщине (по поводу тарусского дела о хлыстах) — *Миссионерский сборник*, Москва, 1895, 149—157; 221—237; 293—314.

[2] Там же, 233.

[3] Там же, 313—315.

доме хлыста особенная чистота и хозяйственная домовитость, так редко встречаемые в обыкновенных избах наших крестьян». Хлысты — успешные миссионеры: «достаточно заразиться хлыстовским лжеучением одному семейству, и хлыстовщина в данной местности надолго свивает себе прочное гнездо»[1]. У них есть для этого специальные приемы: они действуют через женщин, которые являются наилучшими агитаторами. Для вербовки хлысты, конечно, «избирают преимущественно молодых и красивых». Распространяясь в простом народе, хлыстовское учение содержит представление только об одном лице Троицы, с которым сливаются остальные два (сектантский герой *СГ* верит в «единую сущность», 56).

Кажется вероятным, что «белый голубь» И. К. Н-в, стекольщик, является одним из прототипов «серебряного голубя» Кудеярова, столяра. Сергей Соловьев во время тарусского процесса был ребенком и мог знать о нем по позднейшим слухам; но скорее всего, Соловьев или Белый разыскали опубликованные материалы о процессе. Тарусские хлысты, однако, не были увлечены политикой, что так важно для Белого; из материалов процесса ничего об их, как сказано в *СГ*, «сицилизме» не известно.

ВАЛЕНТИНОВ

История тарусских хлыстов могла быть совмещена с историей политической пропаганды среди сектантов, которую Белому, вероятно, рассказывал Николай Вольский (Валентинов). Марксист и социал-демократ, Валентинов в конце 1900-х годов был партийным литератором, стоявшим на умеренных позициях и вскоре занявшим влиятельный пост в *Русском слове*. С Белым они близко общались до конца 1908 года. После революции Валентинов сотрудничал с новым режимом, писал речи для Дзержинского, а потом эмигрировал. Благодаря этому мы знаем его воспоминания.

Он родился в 1879 году в Моршанске под Тамбовом; отец его был местным предводителем дворянства. Брат другого известного революционера, Г. В. Плеханова, был в этом городке полицейским исправником[2]. Моршанск был известен местной скопческой общиной, открытой в 1869 году, и громким судебным процессом над этими сектантами. Легко предположить, что для Моршанска, как и для Тарусы, подобные события имели значение, и воспоминания о них продолжали жить десятилетиями[3]. Потом Вольский учился в Киеве и занимался подпольной пропагандой среди рабочих и сектантов.

> В начале девятисотых годов в Киевской губернии и во всем юго-западном крае было много сектантов. О некоторых из них говорили, что они признают только Божью власть, симпатизируют социалистическим тео-

[1] Там же, 296, 488.

[2] Н. Валентинов *Встречи с Лениным*. Нью-Йорк: изд-во им.Чехова, 1953, 245.

[3] *Когда Плеханов в 1917 говорил* Валентинову о Керенском: «он не лицо мужеского пола, а скорее женского пола. Его речь достойна какой-нибудь Сары Бернар из Царевококшайска», то за этим стояли их общие моршанские воспоминания; см.: Н. Валентинов. *Наследники Ленина*. Редактор-составитель Ю. Г. Фельштинский. Москва: Терра, 1991, 187.

> риям, хотят жить братствами [...] Это была не молодежь, а люди на 15—20 лет старше [...] меня. В церковь они не ходили, ее порядки сурово критиковали, превосходно знали Библию, Евангелие и были очень религиозны. Ругательных слов [...] от них нельзя было услышать, водку не пили, табак не курили [...] Язык их, как и все их суждения, был достаточно коряв и смутен[1].

В 1901 году Валентинова познакомили с лидером одной из сектантских общин Семеном Петровичем. Их контакт продолжался около 2-х лет, до очередного ареста Валентинова в 1903. Как и лидер голубей в *СГ*, Семен Петрович был столяром; в частности, он искусно выполнял заказы для конспиративных нужд, как, например, «буфет с секретными отделениями для хранения нелегальной литературы». В *СГ* столяр-сектант «заказы имел не только из Лихова — из Москвы», и к нему ходил за мебелью «всякий люд [...]: цыганы, сицилисты, городские рабочие, Божьи люди» (54).

Семен Петрович денег с социалистов не брал, а приглашал их учить сектантов. «Хотим жизнь человеческую понять и рассудить, а без посторонней помощи нам это сделать не легко. Вы — студенты, народ образованный, мы — люд серый, сырой, малограмотный. Приходите к нам. Наверное поможете», — звал столяр. Валентинов не рассказывает о том, к какой секте причисляли себя его знакомые. На Семена Петровича влияли сочинения Льва Толстого, но «правомерным толстовцем его назвать нельзя»[2]. Подобно столяру из романа Белого, Семен Петрович был начитан и мог цитировать Писание наизусть. Он верил, что «душа есть у человека, лошади, собаки, птицы, рыбы, дерева, цветочка, самой последней травки»[3]. Верил он и в мировую душу как совокупность всех существующих в мире душ, и из этой идеи выводил понятие совести.

> Совесть и есть Бог. Поклоняться Богу значит быть совестливым. Бог [...] не в иконах, не в церквах, а внутри человека. Только укреплением повсюду совести и будет осуществлено настоящее равенство, всеобщее братство[4].

Задолго до прихода пропагандистов, сектанты негативно относились к царю и правительству. С легкостью они согласились и с другим пунктом революционной пропаганды — передачей земли, фабрик и всего остального в общее владение; в кружке считали, что это «ясное, бесспорное, доказуемое толкование [...] Евангелия». Вывод Валентинова был таков: «Семен Петрович и его товарищи принимали основные социальные и политические пункты революционной программы, давая всему какое-то особое, совсем "немарксистское" обоснование». Похоже, киевские сектанты, собиравшиеся на улице с гоголевским названием Собачья тропа, мало чем отличались от придуманных Белым сектантов из деревни Кобылья лужа: «Степа бегал в Кобылью лужу со

---

[1] Валентинов. *Встречи с Лениным*, 216—218.

[2] Там же, 228.

[3] Там же, 227.

[4] Там же, 230.

странными снюхиваться людьми, и они ему расписывали про то, что "аслабаждение" народа приходит через Дух Свят» (211).

Согласие в программных вопросах для нужд практической политики важнее тех или иных «обоснований». Тем не менее работа с сектантами оказалась настолько трудной, что после этих встреч у одного из агитаторов «левый глаз начинал косить более обыкновенного»[1], вспоминал Валентинов. Сектанты бомбардировали социал-демократов вопросами, не предусмотренными программой партии: «что такое совесть? [...] Что хотел показать и чему научить Иоанн Богослов в Апокалипсисе?» Главным источником противоречий оказался вопрос о насилии. Сектанты допускали применение забастовок, но возражали против пролития крови. «Расходясь с психологией всего кружка сектантов, мы с Виктором не боялись насилия, мысленно шли на него с подъемом», — вспоминал Валентинов взгляды своего косившего на левый глаз товарища[2]. Семен Петрович возражал очень содержательно: «Все зависит от того, насколько разовьется и укрепится в людях совесть. [...] Так и социализм. Он будет Царством Божьим на земле только в том случае, если люди будут добрые и совестливые»[3].

Марксисты отвечали сектантам тоже цитатами из Апокалипсиса: «*Социализация средств производства создает новые небеса и новую землю*, она настолько изменяет человеческую натуру, что бедствия, зло и пороки прежней жизни будут казаться "мифом"» — так агитировали в 1901 году. Как вспоминал Валентинов, если бы у его товарищей по революционной борьбе спросили тогда, «будут ли в социалистическом обществе кошки есть мышей, а петухи драться», они бы ответили: «нет!»[4]. Взгляды этих людей, называвших себя социал-демократами, были более мифологическими, чем взгляды их собеседников-сектантов. Полвека спустя это признает сам Валентинов: «сектант-столяр оказался правым, более дальновидным и более зрячим, чем мы»[5]. За ходом этой дискуссии тогда следил Сергей Булгаков, бывший в Киеве профессором политической экономии. Булгаков заинтересованно расспрашивал Валентинова о ходе пропаганды среди сектантов, так что «некоторые» из вопросов, которые Валентинову приходилось обсуждать с Семеном Петровичем, «прямо совпадали» с теми, которые он тогда обсуждал с отходившим от марксизма Булгаковым[6].

В 1903 году, познакомившись в Женеве с Бонч-Бруевичем, Валентинов написал по его просьбе три статьи для издававшейся им социал-демократической газеты для сектантов *Рассвет*. Появилась лишь одна, обзорная статья Валентинова с примечанием Бонч-Бруевича: «эти письма нам особенно дороги как плод непосредственной работы

[1] Там же, 218.
[2] Там же, 230.
[3] Там же, 231.
[4] Там же, 231—232.
[5] Там же, 235.
[6] Там же, 233.

нашего товарища среди сектантов»[1]. По поводу двух последующих статей, непосредственно рассказывавших о Семене Петровиче, Валентинов вошел в конфликт с Плехановым. Чтобы не подводить Бонч-Бруевича и его *Рассвет*, ему даже пришлось уничтожить рукопись. Но конфликт продолжался, и из-за него Валентинов поссорился уже с Лениным, а потом и вовсе перешел к меньшевикам. Похоже, что сектант Семен Петрович оказал немалое влияние на партийца Валентинова, так что вся эта история свидетельствует об успехе сектантской, а не революционной агитации.

Возвращаясь к *СГ*, заметим, что Валентинов охотно рассказывал знакомым о своем опыте пропаганды среди сектантов (например, в 1904 году Ленину, который «слушал с явным любопытством»[2]). Он подружился с Белым как раз во время его работы над *СГ*, и писатель был, наверно, самым заинтересованным слушателем истории о сектанте-столяре с улицы Собачья тропа. Очень похоже на хитрую стратегию Семена Петровича, на его контакты с Валентиновым и ненавязчивое его влияние на последнего, пересказана в *СГ* политическая программа Кудеярова:

> примкнуть братьям-голубям к забастовщикам пора давно — пора с сицилистами идти рука об руку, не открываясь до сроку сицилистам, и даже наоборот: направляя, где нужно, самих сицилистов этих — да-с: потому-что и сицилисты, хотя правду видят, да только под одним своим носом; а прочее все у сицилистов — дрянь (102).

ПТИЦЫ ЗЛА

Гиппиус писала в 1901: «Все больше "психология", а это слово теперешняя молодежь произносит — если б вы слышали, с каким презрением!»[3] О герое должен рассказывать не сам герой, а символы его чувств, принадлежащие внешнему миру и связанные с ним самим отношениями, которые мы с некоторой натяжкой назвали бы метонимическими. В *Небесных словах* Гиппиус пыталась описать переживания героя через состояния неба — лучи, тучи и прочее вплоть до солнечного затмения, — но была неудовлетворена: «небо у меня так связано с психологией, а психология с жизнью, что их я не умею разорвать».

В *СГ* эта программа реализована с помощью других метафор, впрочем тоже небесных. С их помощью Белый добивается почти полного разрыва литературы и психологии, высот неба — и глубин жизни. Птицы — натуральные медиаторы между землей и небом, и этим обусловлен их выбор в качестве языка описания сугубо человеческих проблем. Птицы в мире Белого напрямую взаимодействуют с Богом и высшими его символами; птицы выражают и осуществляют все то, что в других мирах приходится только на долю людей. Описывая по-

---

[1] *Рассвет*, март 1904.

[2] Валентинов. *Встречи с Лениным*, 251.

[3] З. Гиппиус. Небесные слова — в ее кн.: *Сочинения*. Ленинград: Художественная литература, 1991, 461.

году, птиц или цветы, можно передать многие состояния души. Но нейтральность любого метафорического кода ограничена. На напряжении между кодом и содержанием построены *Цветы зла* Бодлера, где проблема эксплицирована в знаменитых *Соответствиях*. В тексте *СГ* принцип однородной метафоризации, вообще характерный для символистской прозы, проведен с необычайной последовательностью. Секрет успеха, как и в других подобного рода экспериментах, заключается в дополнительных, неординарных мотивациях для выбранных отношений между кодом и смыслом.

Изобретение приписывается главным героям повести — сектантам, которые именуют себя голубями. На птичьем языке они говорят о себе и между собой: «Вот ошшо величат холубями нас; и по всей-то краине мы разлетамся [...]; вот ошшо середь нас живет набольший: [...] холубь сизокрылый. [...] Вот ошшо те казаки [...] то касаточки-пташечки, разнесут они по Руси Свят-Дух» (216). «Пррре-доставим небо ворробьям... и водрузим... крррасное знамя», — кричат в трактире, в котором сектанты, как в «Яме», встречаются с социалистами. Конечно, птицы — не единственный метафорический ряд *Серебряного голубя*, в тексте которого безо всякой субординации соседствуют разные коды (например, Матрена сравнивается сначала с ястребом, а потом с «тучей, бурей, тигрой, оборотнем», 40). Но птичий код здесь — самый систематический; он организует не единичные ассоциации, а все пространство этого текста в его целом.

Белый и здесь следовал здесь за пушкинской *Сказкой о золотом петушке*. Птицы имеют центральное значение для обоих текстов. Золотой петух на спице и серебряный голубь на палке возвышаются над ними подобно тотемным столбикам; и в обоих случаях метафоры, ассоциативно порожденные заглавными птицами, складываются в объемный птичий код. В пушкинской сказке есть не только петушок, но лебедь (с ним сравнивается скопец), некая птица ночи (с ней сравнивается Дадон), соколы (с ними сравниваются сыновья Дадона). У каждого из человеческих героев *Золотого петушка* есть свой птичий двойник, и только шамаханская царица уподобляется заре, а не паве[1].

В *СГ* мы встречаемся с птицами с первого же абзаца, и они выступают в особой роли. Птицы здесь являются не проводником Святого Духа, благой вести, творческого начала, а наоборот, несут скуку жизни, дурную бесконечность, вечное возвращение, неудовлетворимое желание; так стрижи рисуют свои восьмерки над крестами человеческой церкви, «выжигая душу неутомным желанием» (31). Едва ли здесь есть хоть один пейзаж без птиц. К разнообразным пернатым, живущим на страницах *СГ*, — голубям, петухам, стрижам, ласточкам, скворцам, грачам, уткам, ястребам, дятлам, воронам, филинам, павам, кукушкам, бекасам (этот список вряд ли полностью описывает орнитофауну текс-

[1] Паве, то есть самке павлина, уподобляется героиня *Сказки о царе Салтане*, тоже полной птиц. Но и в *Золотом петушке* паву можно узнать в центральном действии, которое совершает царица: «уложила отдыхать на *парчовую* кровать». В пушкинской сказке *Царь Никита и сорок его дочерей* женские органы, существуя отдельно от своих обладательниц, сразу превращаются в птичек.

га) прибавляются еще мухи и стрекозы, тоже крылатые существа. Если люди все время сравниваются с птицами, то птицы ведут себя как люди. Птицы в *СГ* бывают зловещими, как стрижи, угрожающими, как голубь с ястребиным клювом, или пошлыми, как бывают только люди: «там плавают грустные уточки — поплавают, выйдут на сушу грезцы пощипать, хвостиками повертят, и чинно, чинно пойдут они развальцем за кряхнувшем селезнем, ведут непонятный свой разговор» (36). Птицы участвуют в пейзажах и в портретах. Когда мы встречаемся с шестью дочерьми помещика Уткина, то от этих Уткиных исходит «птичий щебет, да попискивание» (42). На обложке первого издания *СГ* изображена сказочная птица с хохолком — не то голубь, не то пава, не то петушок; художника же звали П. Уткин.

Когда герой и героиня *СГ* впервые встречаются в церкви (традиция первого свидания, перешедшая из готических романов и *Хозяйки* Достоевского), Матрена сравнивается с ястребом, а герой хочет, но не может вести себя как селезень: «упорно посмотрела на него какая-то баба; и уже он хотел [...] крякнуть и приосаниться, [...] но не крякнул, не приосанился [...] Рябая баба, ястреб, с очами безбровыми» (39). Только наблюдая птиц, герой осознает свои желания, и только уподобляясь птице, он удовлетворяет их. Очарованный Матреной, «смотрит Дарьяльский на крест, на колокольню, [...] а в лесу курлыкает глупая птица; жалобно так курлыкает. Чего ей надобно?» (70). А когда акт любви между Матреной и Дарьяльским состоится, в его внешних проявлениях участвуют две главные птичьи породы: «Оханье, аханье; торопливые по двору шаги и возня; раскудахтались куры, хохлушка, хлопая крыльями, взлетает на сеновал, и на чью-то оттуда голову щелкнул сухой, голубиный помет» (226).

Русские мистические секты любили птиц особенной любовью. Скопцы, когда они отделились в 18 веке от хлыстов, называли себя 'белыми голубями' в отличие от 'серых голубей', хлыстов[1]. Как в общехристианском символизме, голубь использовался русскими сектантами в качестве символа Святого Духа; а поскольку народные мистики верили, что Святой Дух живет в каждом праведно живущем, то любой член секты приравнивался к голубю. Сходное значение придавалось, однако, и нескольким другим птицам — орлу, соколу, соловью. Хлыстовские и скопческие песни переполнены ими. «Все райские птицы, братцы и сестрицы», — пели хлысты о себе; «Уж ты птица, ты птица, Птица райская моя», — пели они друг другу. «Сманить птицу» значило привлечь Бога, приобщиться благодати, достичь цели радения. «Велик, братцы, человек, кто сманил птицу с небес»[2]. В песнях скопцов их герой-искупитель Селиванов постоянно символизируется птицей[3]. Голос самих сектантов наблюдатель описывал так:

[1] П. И. Мельников. Белые голуби — *Русский вестник*, 1869, *3*.

[2] Ном. 213 и 214 в: Рождественский, Успенский. *Песни русских сектантов-мистиков — Записки Императорского Русского Географического общества по отделению этнографии*, Санкт-Петербург, 1912, *35*; *ср. ном.* 213, 257, 283, 290, 360.

[3] Орлом, соколом, райской птицей — Рождественский, Успенский. *Песни русских сектантов-мистиков*, ном. 38, 44—46, 48, 51, 64, 54—57, 65.

«Вследствие оскопления [...] голос их становится женственным, визгливо-слабым и как бы птичьим»[1]. При всем значении птичьих метафор, сектанты использовали их среди других символов, не заботясь об иерархизации символического ряда; наряду с птицами, центральное значение имели символы коня и корабля (вовсе не использованные Белым), зеленого сада или луга (наоборот, использованные очень активно), и еще другие. Для текста *СГ* важно эксплицитное соотнесение серебряного голубя, как названия вымышленной секты и символа народной религиозности, с красным петухом, народным названием пожара и символом русской революции. Все время, что сектанты-голуби занимаются своими проектами, «красный бегал петух по окрестности» (219): крестьяне, возбужденные совместными усилиями «холубей» и «сицилистов», жгли усадьбы. Взаимное тяготение хлыстовства и социализма, главный идеологический предмет повести Белого, в метафорической ткани текста превращается в союз голубя и петуха[2].

Птичьи метафоры Белого мотивированы на разных уровнях. В *Апокалипсисе* Вавилон перед падением назван «хранилищем всех нечистых и ненавидимых птиц»[3]. В Евангелии птицы вместе с лисицами противопоставлены Христу, которому некуда преклонить голову[4]. Давно замечено особое значение птичьей темы для русского фольклора. Николай Гнедич писал:

> Ни один из народов, коих словесность нам известна, не употреблял с такой любовью птиц в песнях своих, как русские и, вообще, [...] племена славянские. Соловьи, гуси, утки, ласточки, кукушки составляют действующие лица наших песен [...] Есть песни [...], в которых, с необыкновенной веселостию ума русского, перебраны почти все птицы[5].

Ходасевич заметил такую любовь у Державина: «Как он любил все крылатое!» — замечал биограф, перечисляя 17 воспетых Державиным птиц, от орла до бекаса «и, наконец, даже комара»[6].

Первая книга Михаила Пришвина, важная для связей между сектантством и символизмом, называлась *В краю непуганых птиц*; на деле она рассказывала о раскольниках северного края[7]. Посетив заседание Петербургского религиозно-философского общества, сектант из общины «Начало века» Федор Черемхин написал сатирические стихи *Птицы небесные*: хлыст сравнивал услышанных им ораторов с ворку-

---

[1] [И. Ковальский]. Рационализм на юге России — *Отечественные записки*, 1878, март, 208.

[2] Ср. исследование символизма птиц в литературе от Шекспира до Уитмена и далее: Leonard Lutwack. *Birds in Literature*. University Press of Florida, 1994. В английской литературе чаще всего фигурируют те же два вида, что и в нашем материале: петух и голубь.

[3] *Откровение Иоанна*, 18, 2.

[4] Обзор цитат этой евангельской фразы у русских символистов см.: М. Безродный. Конец Цитаты — *Новое литературное обозрение*, 1995, *12*, 271.

[5] Н. И. Гнедич. Простонародные песни греков. Введение — *Сочинения*. Санкт-Петербург—Москва: тов-во М. О. Вольф, 1884, *I*, 234.

[6] В. Ходасевич. *Державин*. München: W. Fink, 1975, 288.

[7] М. Пришвин. *В краю непуганых птиц. Очерки Выговского края*. Санкт-Петербург: издание А. Ф. Девриена, 1907

ющими птицами, оторвавшимися от земли[1]. Хлыстовство и петушья тема связывались между собой, видимо, и общими эротическими значениями. В стихотворении Сергея Городецкого *Росянка (Хлыстовская)* [1907] кульминационная сцена такова:

На осиновом колу
Запевает петушок.
Едут, едут по селу,
Будет, будет ввечеру
Всякой девке женишок[2].

Осиновый кол здесь говорит о многом. Зловещий смысл птичьих ассоциаций осознавался постепенно и, возможно, в прямой связи с *СГ*. Как писал Мандельштам: «И тем печальнее, чем горше нам, Что люди-птицы хуже зверя»[3]. Эти люди-птицы Мандельштама, «в безвременьи летающие», похожи на людей-голубей Белого, для которых во время радения «нет будто вовсе времен и пространств» (112).

ЖЕСТЯНОЙ ПЕТУШОК

Фактические и вымышленные сведения о русских сектах, которыми располагал Белый, получали свое значение в контексте литературной традиции. Мы помним, как Белый отказался идти смотреть на сектантов в «Яму», считая, что для *СГ* ему хватит «художественной интуиции»[4]. Источником интуиции, заменяющей впечатления и знания, для писателя является интертекстуальный опыт: опора на тексты свои предшественников, переработка этих текстов и борьба с ними.

Метафорические и живые петухи постоянно сопутствуют Петру Дарьяльскому[5]. Это объясняется его именем и соответствующей евангельской символикой: петух, прокричавший апостолу Петру, в христианской иконографии считается его символом. На интертекстуальном уровне, однако, кажется вероятным, что само имя Петра было определено подтекстом пушкинской *Сказки о золотом петушке*. Подтверждение преемственности текста от *Золотого петушка* находится в *СГ* сразу же, на первой странице: «Славное село Целебеево [...]; туда, сюда раскидалось домишками, прибранными богато, то узорной резьбой, [...] то петушком из крашеной жести». Нам не сказано здесь, в какой цвет крашен этот петушок. Позже мы узнаем, что петушок становился золотым «в то время, когда запад разъял свою пасть», в лучах заходящего солнца: «жестяной петушок, казалось, был вырезан в вечер задорным, малиновым крылом» (71).

Как тайный знак, этого петушка не видят православные обитатели села, а видят одни сектанты, «которые лучше поняли, что нужно мое-

[1] Опубликовано в: *Материалы к истории русского сектантства и старообрядчества*. Под ред. В. Д. Бонч-Бруевича. Санкт-Петербург, 1916, *7*, 315.

[2] Городецкий. *Ярь*. Санкт-Петербург, 1907, 48.

[3] Мандельштам. *Сочинения в 4 томах*. Москва: Терра, 1991, *1*, 147.

[4] Бердяев. Самопознание, 230.

[5] В лирике 1900-х тема петуха связывалась с символизмом зари, воскресения, революции; Белый (*Между двух революций*, 71—72) сам дает примеры в своих воспоминаниях.

му герою, [...] куда устремлялся тоскующий взгляд его бархатных очей, [...] когда [...] кругозор пылал и светился вечерней зарей» (45). Дарьяльский видит петушка в закатных лучах солнца; петух кричит здесь, в этом обратном сектантском мире, когда солнце не всходит, а заходит. А вот как смотрит на своего петушка Дадон: «на спице видит, бьется петушок, обратившись на восток». В скопческой рукописи, опубликованной в *Белых голубях* Мельникова, скопец с райскими птицами, как в *Золотом петушке*, появляется с востока:

> Во славной России красно солнышко появилось и вся вселенная удивилась [...] Со восточной стороны сын Божий прикатится в златой колеснице, а вокруг райские птицы распевают гостю дорогому песню нову[1].

Оба петушка, золотой у Пушкина и жестяной у Белого, ориентированы по оси восток-запад, вообще определяющей для обоих текстов. Золотой петушок кричит, обращаясь на восток; в *СГ* Петр смотрит на петушка, повернувшись на запад. «На все Целебеево прогорланил петух; и слышное едва пенье отозвалось будто бы из... впрочем, Бог весть, откуда» (227). Белый недоговаривает, а мы вправе расшифровать его намек таким образом: крик петуха, символа святого Петра, *отзывается с запада, из Петербурга. В пушкинской Сказке местом* действия является столица, Петербург; а в *СГ* пушкинский петушок кричит «будто бы из» Петербурга. В обоих текстах петух указывает на Восток — на сектантский 'восток' России: на Шемаху, на Целебеево, в обоих случаях на угрозу государству.

Символическая сцена, когда приехавший спасать Дарьяльского родственник зовет его обратно на запад, происходит под знакомый аккомпанемент: «да бренчал жестяной петушок» и «в воздухе оказалось много куриного пуху» (338). Здравые слова этого сенатора воспринимаются Дарьяльским как «крик ночной испуганной птицы» (340); сравните у Пушкина о Дадоне: «птица ночи». В другом контексте, в помещичьем доме, Дарьяльский видит все ту же пушкинскую картинку, петуха на спице. Здесь она выразительно инвертирована в зеркальном отражении:

> там, в озере, Гуголево; [...] обращенный, легко в глубине танцующий теперь дом [...] опрокинутый странно купол, и странно там пляшет проницающий глубину светлый шпиц, а на шпице — лапами вверх опрокинулась птица; как все теперь вверх опрокинулось для него! И он смотрит на птицу; теперь лапами она оторвалась, и вся как есть она для него в глубину уходит (174).

Перед встречей с Матреной, влюбленный Петр одевается петухом:

> вдруг захотелось еловую сорвать ветвь, завязать концы, да надеть на себя вместо шапки; так и сделал; и, увенчанный этим зеленым колючим венцом, с вставшим лапчатым рогом над лбом, с протянувшимся вдоль

[1] Мельников. Белые голуби — *Русский вестник*, 1869, 5, 256; ср. в скопческой песне: «Со восточной было со сторонушки Не то князь идет, не то царь грядет, А Святой дух острый меч несет» — Рождественский, Успенский. *Песни русских сектантов-мистиков*, ном.27.

спины зеленым пером, он имел дикий, гордый и себе самому чуждый вид; так и полез в дупло (212).

Сидение в дупле, конечно, тоже делает Петра птицей, и встречает он любимую точно как петух: «прыг из дупла перед ней на дорогу». Так Петр и ходит «вокруг нашего села, выделяясь оттопыренной ветвью на себя воздетого елового венка и [...] алого цвета рубахой»: петушьи цвета, петуший гребень, петушье имя. При следующем свидании в том же дупле сюжет повторяется: тень опричника, стон расстриги и любовный диалог внутри дупла, который перебивается «горластым петухом» (319). Свое будущее любовники обсуждают в птичьих терминах: ждет ли их белый голубок (версия Матрены) или черный ворон (версия Петра).

Перекличка с *Золотым петушком* становится особенно насыщенной в главе «Сладостный огонь», название и тема которой продолжает пушкинскую метафорику огня как субстрата любви, мысли и веры[1]. Магические действия Кудеярова описываются как манипуляции с огнем и светом, и метафорика петуха свободно перемещается между мужскими персонажами, Дарьяльским и Кудеяровым: на скатерти у последнего «кайма из красных петухов» (59); стулья Кудеяров любит делать, «чтобы на спинке петушок, али голубок» (230); и наконец, *магические слова голубя принимают форму петуха*.

Выпорхнет слово, плюхнется о пол, световым петушком обернется, крыльями забьет: «кикерикии» — и снопами кровавых искр выпорхнет из окна [...] Хлынул изо рта света поток и — порх: красным петухом побежало оно по дороге вдогонку Дарьяльскому [...] Что за странность: большой красный петух под луной перебежал ему дорогу (314).

Петух осуществляет волю сектанта как его магический инструмент. Точно такой же ролью наделен петушок в пушкинской сказке. Крик своего петуха Белый транскрибирует тоже примерно так, как это сделано в *Золотом петушке*: у Пушкина «Кири-ку-ку», у Белого «кикерикии» и «кокире». Для Белого, с его интересом к фонемам и глоссолалии, были осмысленны и эти сходства, и различия (ср. еще фамилию сектанта, печатающего прокламации: Какуринский).

Сочетая противонаправленные влияния, в найденном для *СГ* приеме однородной метафоризации Белый опирался на Гоголя, чтобы тут же преодолеть его традицию. Сходный прием играл формативную роль в *Мертвых душах*, где герои часто, хотя и непоследовательно, соотносятся с животными[2]: «целое животноводство», отмечал Белый[3]. Зоологический код, который доминировал у Гоголя, Белый в *СГ* замещает орнитологическим кодом, воспринятым у Пушкина.

---

[1] Эту символику увлеченно исследовал Гершензон. Его сравнительное исследование Пушкина и Гераклита, в фокусе которого был символизм огня, вышло позже (М. Гершензон. *Гольфстрем*. Москва: Шиповник, 1922; впрочем, примерно те же идеи были и в *Мудрости Пушкина*).

[2] Ноздрев — с собаками, Плюшкин с мышью, Чичиков с боровом, Собакевич с медведем и т.д. Метод Гоголя даже сравнивают с «анималистикой»: Ю. Манн. *Поэтика Гоголя*. Москва: Художественная литература, 1988, 295—301.

[3] Белый. *Мастерство Гоголя*, 273.

На Белом птичья тема в русской литературе не остановилась. Особенно много птиц у Пастернака, но в явной форме традицию *Золотого петушка* и *Серебряного голубя* продолжал *Стальной соловей*, поэтический сборник Николая Асеева 1922 года. «Со сталелитейного стали *лететь крики, кровью окрашенные*»: автор пересаживает своего птичьего героя в новую экологическую нишу, оставляя за ним прежние повадки. «Он стал соловьем стальным! А чучела — ставьте на полку»[1]. Порода птицы, ставшей титульным героем, не так важна, как металл, в который ее переплавляет время: Золотой век Пушкина, Серебряный век символистов, Стальной век пролетарской поэзии. Последовательность названий выстраивается в линейную картину исторического мифа. Груз прошлого для Асеева — «золотуха веков». А враги все те же — неблагодарные читатели, и метафора для них традиционная, идущая от Золотого века через Серебряный: «Скопцы, *скопцы!* Куда вам песни слушать!» — восклицал Асеев[2], переписывая пушкинское: «Мы сердцем хладные скопцы».

СУХОРУКОВ

В прозрачной фабуле *Золотого петушка* скопец действует безо всякой мотивации, как рок в классической трагедии. В противоположность этому, в *СГ* события получают объяснение. Секта голубей верила, что новый Спаситель может быть получен генетическим путем от особым способом подобранной брачной пары. История, которую рассказывает Белый, дает общей для хлыстов и скопцов практике экстатического призывания Святого Духа новую и, кажется, чуждую ей метафору, нечто вроде мистической евгеники. Идея эта не находит внешнего подтверждения в исторической литературе о русских сектах; скорее всего, она навеяна темными сведениями о хлыстовских 'христосиках', которых зачинали и убивали, и еще кощунственной традицией пушкинской *Гавриилиады*, в которой Святой Дух, прикинувшись голубем, зачинает Христа. Важнее, однако, что этой истории не хватает внутреннего обоснования в тексте. Регулярные встречи Дарьяльского с любовницей так и не приводят к беременности Матрены, и Дарьяльский был ликвидирован потому, что обнаружил в этом деле несостоятельность. Такое чтение этого текста, самое простое из возможных, оставляет необъясненными слишком много выразительных его деталей.

Вероника Шаповалова высказала недавно гипотезу о том, что Кудеяров и другие голуби были скопцами[3]. Такая интерпретация, углубляя

---

[1] Н. Асеев. *Стихотворения и поэмы*. Ленинград: Советский писатель, 1967, 131—132.

[2] Там же, 457. Мандельштам в очерке *Литературная Москва* писал о *Стальном соловье* Асеева, что эта «рационалистическая поэзия не рациональна, бесплодна и беспола. [...] семени от машины не существует»; тема *стального соловья*, подобно теме золотого петушка, связывалась с кастрацией. О споре Мандельштама со *Стальным соловьем* Асеева см.: Omry Ronen. *An Approach to Mandelshtam. Jerusalem*: Hebrew University, 1983, 299.

[3] Veronica Shapovalov. From *White Doves* to *The Silver Dove*: Andrej Belyj and P.I.Mel'nikov-Pecherskij — *Slavic and East European Review*, 1994, 38, 4, 591—602. Более обычной является интерпретация, сближающая голубей с хлыстами; так понимали *СГ* и современники (Бердяев,

обычное чтение *СГ*, создает и новые проблемы. Эротические чувства Кудеярова, не говоря уже о его сожительнице, не соответствуют активному отвращению скопцов к телу и сексуальности. У скопцов не было мифа о физическом зачатии нового Спасителя, который играет такую роль для голубей; скопцы (как, впрочем, и хлысты) не использовали вина во время радений, что делают голуби. Что же касается самоназвания 'голуби', то так называли себя и скопцы, и хлысты.

Сектант Абрам, показанный Белым с наибольшим сочувствием, только присоединился к голубям: «Абрам человек полевой и вся его стать, прямо сказать, иная была, не братьина» (107); по многим приметам очевидно, что он из секты бегунов, которая пользовалась наибольшими симпатиями русского народничества[1]. В идеях самого Кудеярова и в его способе обращения с Матреной очевидна близость к хлыстовству, типа упоминавшихся тамбовских 'постников', тарусских 'хлыстов' или саратовских 'голубцов'. Менее определенной является сектантская принадлежность самого зловещего, «четвертого» участника этой истории, медника Сухорукова. «Это был бескровный мещанин с тусклыми глазами и толстыми губами, вокруг которых топорщились жесткие, бесцветные волоса; весь он был дохлый, но держался с достоинством» (353). Так описывали внешность скопцов. В свое время Василий Кельсиев сразу узнал тех, о ком только читал в книжках:

> Что это были они — не подлежало сомнению. В лице ни кровинки: оно бледное и мертвенное. Это не бледность старика или больного, даже не бледность трупа [...] Блеска у них ни в чем нет, ни в коже, ни в глазах, даже волоса не лоснятся — все безжизненно [...] У них кожа плотная, и борода хоть и облезлая, неровная, оторванная, редкая, сильно скрывает, что они люди «третьего полу»[2].

Нетрудно предположить, что бренчащие петушки Целебеева, фирменные знаки конца русской истории, были изготовлены местным медником[3]. Сухоруков подобен пушкинскому скопцу не только тем,

---

Амфитеатров, Бахтин, Цветаева). Западные работы о *СГ* ранее не задавались этим вопросом (напр.: J.P.Ellsworth. *Andrey Bely: a Critical Study of his Novels*. London: Cambridge University Press, 1983). В работах последних лет связь голубей с хлыстами сомнений не вызывала, но и специальному обсуждению не подвергалась; ср.:Жорж Нива. Андрей Белый — в кн.: *История русской литературы. Серебряный век*. Москва: Прогресс-Литера, 1995, 117; R. Döring-Smirnov. Сектантство и литература (Серебряный голубь Андрея Белого) — *Christianity and the Eastern Slavs. v. 2. Russian Culture in Modern Times*. Berkeley: University of California Press, 1994, 191—199; Aage A. Hansen-Löve. Allgemeine Haretik, Russische Sekten und Ihre Literarisierung in der Moderne; Лавров. *Андрей Белый в 1900-е годы*, 285—286. V.Shapovalov (op. cit.) подчеркивает преемственность *СГ* от *Белых голубей* и других произведений Мельникова-Печерского; напротив, А. В. Лавров (*Андрей Белый в 1900-е годы*, 279) сомневается в знакомстве Белого с романами Печерского.

[1] Песни, приводимые в *СГ*, принадлежат записанному фольклору бегунов; см.: У. Комер. «В виде холубине». Источники трех сектантских песен в романе А. Белого «Серебряный голубь» — *Литературное обозрение*, 1994, *4/5*, 153—155.

[2] В. Кельсиев. Святорусские двоеверы — *Отечественные записки*, 1867, октябрь, кн. 2, 587. Одна последняя фраза могла привлечь внимание круга, в который входил Белый, к этой статье: формула «третий пол» была популярна в кругу Мережковских. Следы подробностей, сообщенных Кельсиевым в его *Святорусских двоеверах*, отчетливы в рассказе Гиппиус *Сократил*.

[3] Автор не устает заниматься этим мотивом: «Сухоруковых знают все: и в Чмари, и в Козляках, и в Петушках», — представляется медник (355).

что владеет петушками: он же является непосредственным убийцей Дарьяльского. В его присутствии сам Кудеяров становится «каким-то петушишкой» и даже «молоденьким петушишкой» (358, 360). Похоже, что не столяр Кудеяров, а медник Сухоруков является главным сценаристом этого спектакля на тему пушкинской *Сказки*. Уговаривая сектантов убить Дарьяльского, Сухоруков объяснял: «што куренок, што человек — одна плоть; и греха никакого тут нет» (377).

Итак, в компанию голубей собраны члены разных русских сект — хлыстов (Кудеяров), скопцов (Сухоруков), бегунов (Абрам). В этом Белый идет по традиционному пути русского реализма с его идеей «типических представителей». Но в применении к сектантству путь этот ведет к нетривиальным последствиям. Если важную роль среди голубей играли скопцы, то не следует ли заключительную сцену читать как описание кастрации главного героя, а не как описание его убийства?[1] Для такого чтения в тексте есть некоторые основания. Метафоры, которыми описывается ужас Дарьяльского, когда он понял, что же «над ним» собираются сделать, больше подходят к страху кастрации, чем к страху смерти:

> Стоя в углу, он понял, что ему бесполезно сопротивляться; с молниеносной быстротой метнулась в его мозгу только одна мольба: чтобы скоро и безболезненно *они* над ним совершили то, что по имени он все еще не имел сил назвать; все еще верил он, все еще надеялся:
> — Как, через несколько кратких мгновений буду... «этим»?

Сходные намеки есть в тексте Петербурга: «*Это* он совершил. Этим-то он соединился с ними» — так описывает Дудкин свое мистическое безумие[2].

Кельсиева, посетившего скопцов в годы своей революционной агитации, скопцы оставили ночевать в предбаннике (Дарьяльский ночует во флигеле). Он тревожился: «Ну что, если правда, что они опаивают дурманом, связывают, что попадись им в руки — сейчас цап-царап?»[3] На деле скопцы не кастрировали насильственно. Признавали это даже и решительные враги скопчества, как, например, Гиляров-Платонов[4]. Позже, правда, скопчество стали обвинять и в насильственных оскоплениях; неприятные истории на эти темы слышал, например, Короленко в своей сибирской ссылке[5].

Автор *СГ* обставляет мотивы и характер преступления недоговорками и противоречиями. Вряд ли сектанты руководствовались заурядными криминальными мотивами; у Дарьяльского не было ничего, что бы он им не отдал. Многие детали этой сцены, и более всего поведение ее амбивалентного женского персонажа, Аннушки, ука-

---

[1] Эта проблема оказалась обойдена в статье Шаповаловой.

[2] А. Белый. *Петербург*. Москва: Наука, 1991, 298, 294.

[3] В. Кельсиев. Святорусские двоеверы — *Отечественные записки*, 1867, октябрь, кн.2, 592.

[4] Н. П. Гиляров-Платонов. *Вопросы веры и церкви*. Москва: синодальная типография, 1905, *1*, 35.

[5] В. Г. Короленко. История моего современника — *Собрание сочинений в 10 томах*. Москва: ГИХЛ, *7*, 388—391.

зывает на ритуальный характер действия. «Одежу сняли; тело во что-то завертывали (в рогожу, кажется); и понесли. Женщина с распущенными волосами шла впереди с изображением голубя в руках». Скопцов хоронили в белых рубахах, в которых они радели; рубаха эта называлась 'парусом'[1].

В конечном итоге Белый рассказывает о собственном телесном опыте. В сокращенной версии эта история звучала так:

> произошла ерунда; потом силы души были отданы Щ.; случился лишь ужас, приведший к ножу оператора; [...] ограбленный жизнью, я был загнан в свой утопический сектор служения общему делу; а «дело»-то наполовину выдумал; если бы я это осознал в 1907 году, я просил бы хирурга меня дорезать[2].

В этом воспоминании о банальной хирургической операции содержатся зерна важных мотивов *СГ*. Несчастье в любви (Щ. — Л. Д. Блок) соединяется с разочарованием в политических усилиях — и все это вместе создает некий «ужас» на грани самоубийства, принимающий формы хирургии. Кастрационные сюжеты в явной форме занимали тогда Белого. «Психология — тоже способ рассмотреть в себе то, что требуется отсечь»[3], — писал он в статье 1908 года, очевидным образом предпочитая физическое «отсечение» — психологическому «рассматриванию». Конечно, он оставался в пределах текстуальных метафор. Но обращая слова к себе, люди, в том числе и символисты, склонны деметафоризировать: читать символы буквально, осуществлять их телесно. В сознании Белого символы эпохи приобретали гипер-реализм психотических переживаний. В начале 1920-х Белый вспоминал полученное им ложное откровение:

> Дух не родился во мне, но он явился во мне; и это явление имело лишь вид рождения [...] Первое его движение во мне была ложь, которую он вщепнул мне: будто он во мне родился и будто я, тридцатитрехлетний, лысеющий господин, есмь «Богородица»; обратите внимание: первое движение Духа во мне оболгало во мне пол; оно заставило мужчину пережить себя женщиной[4].

И, однако, такого рода переживания оказывались почти логическим следствием давних теургических ожиданий: осуществленный символизм должен иметь телесные знаки, реализоваться в преображении тела и пола. В известной статье 1903 года *О теургии* Белый объявил о наступлении новой эпохи, которая есть «перевал к религиозно-мистическим методам, искони лежавшим в основании всяких иных методов на востоке»[5]. Политике Белый противопоставляет мистику. Доведенная до магизма, она обеспечит «начинающиеся попытки пе-

---

[1] В. Толстой. О великороссийских беспоповских расколах в Закавказье — *Чтения в Императорском обществе истории и древностей Российских*, 1864, *4*, 58.

[2] Андрей Белый. *Между двух революций*. Москва: Художественная литература, 1990, 265.

[3] А. Белый. Фридрих Ницше — в его: *Символизм как миропонимание*. Москва: Республика, 1994, 180.

[4] А. В. Лавров. Рукописный архив Андрея Белого в Пушкинском Доме — *Ежегодник рукописного отдела Пушкинского Дома на 1978 год*. Ленинград: Наука, 1980, 59.

[5] Белый. О теургии — *Новый путь*, 1903, *9*, 100.

ревернуть строй нашей жизни на иных, теургических основаниях»[1]. Критически переоценивая Достоевского, утопизм которого казался недостаточным, Белый писал в 1905 году в *Весах*:

> Не было у него телесных знаков своего духовного видения. Слишком отвлеченно принимал Достоевский свои прозрения, и потому телесная действительность не была приведена в соприкосновение у него с духом. Отсюда неоткуда было ждать его героям телесного преображения[2].

Отныне пророческие видения должны воплощаться в собственной жизни тела, а не в одних лишь «корчах и судорогах душевных болезней», как у Достоевского. Это важная новация; в творчестве Белого она воплощается столь же радикально, как у Блока и Клюева, но более осознанно.

> Обозначился путь человечества, но не там, где ожидали его. Оказалось — этот путь ведет прямо в небо [...] Это — путь внутреннего изменения человека — духовного, психического, физиологического, физического. [...] Человечество обречено или на физическое вырождение, или новые органы должны формироваться, чтобы вынести нервную утонченность лучших из нас [...] Выродиться из наших условий жизни, переродиться должен тот, кто воплотит в себе всю силу теургических чаяний[3].

Подчиняясь естественной логике, фантазия Белого обращается к детям: «О, если бы мы были, как дети, чтобы и нам приблизиться к Царствию Небесному». Дети невинны, как ангелы; теургия нужна для того, чтобы взрослого человека уподобить ребенку — и Христу. «Минуты вечной гармонии предполагаются знакомыми, давно узнанными, когда начинаешь испытывать это несравненное чувство... Богосыновства», — писал Белый. «И уже стоишь на пороге. И восторг не душащий, а глубокий, мягкий, белый, длительный. Это как бы второе небо». Белый чувствует вслед за Достоевским и его *Идиотом*: «это состояние связано с эпилепсией». Но неожиданно использованная им техническая метафора больше похожа на параноид:

> Это наступление необычайного могущества. [...] Отсюда, с этих величайших высот духа все возможно. И уже стихии как бы являются подчиненными. Как будто находишься в тайной комнате со всевозможными рычагами и винтами, только не знаешь, поворот какого рычага влечет за собой желаемое, стихийное изменение[4].

В философском романе, телесные последствия наступают по мере того, как герой осуществляет свою философскую идею. Страдания его измененного тела — специально подходящая к случаю форма искупления его идеологического греха. Критикуя Достоевского за отсутствие «телесных знаков своего духовного видения», Белый допол-

---

[1] Там же, 104, 108.

[2] Белый. Ибсен и Достоевский — в его: *Символизм как миропонимание*, 198.

[3] Белый. О теургии, 120—121; ср. *Шестое чувство* Гумилева, в котором идея трансформации тела, ощущение роста новых его органов приобретает черты не кастрации, а, наоборот, эрекции.

[4] Белый. О теургии, 123.

няет его образы своей телесной фантазией, собственными ощущениями близкой возможности или даже реальности телесного преображения, преображенного тела.

Такое понимание *СГ* в целом и Дарьяльского в частности соответствует некоторым толкованиям этого текста современниками. Гендерные формулировки организовали всю рецензию Бердяева. Хлыстовская стихия женственна; герою Белого в столкновении с ней не хватило мужества. «Гибель Дарьяльского глубоко символична. [...] Гибнет наше культурное интеллигентное общество от расслабленности, от отсутствия мужественности», — писал Бердяев[1]. Роман Гуль считал «бесполость» Белого главной особенностью его творчества. «В творчестве Белого нет опоры, нет главного, что бы скрепило его — нет пола», — писал критик[2]. По его мнению, и Дарьяльский, и Катя с Матреной, и все без исключения персонажи *Петербурга* — бесполы; только Кудеяров, которого Белый, по мнению Гуля, изобразил «с изуродованным полом», — один Кудеяров вышел плотским[3]. О преобладании женского начала в хлыстовстве рассуждал в связи с *СГ* и Бахтин[4].

В подлинно ритуальном акте жертва должна сотрудничать с палачом (или, в случае кастрации, с оператором); а Дарьяльский сотрудничать отказывается. Эта ситуация хорошо известна русской литературе: убийцы готовят ритуал, рассчитывая на сотрудничество жертвы,— но та своим отказом нарушает совершенство финальной сцены. В этой возможности разрушить зловещую теодицею публичного насилия — последнее убежище человека и минимальная гарантия его свободы. Личность бессильна перед физической реальностью насилия, но обладает властью над его мистикой и эстетикой, которые зависят от добровольного содействия жертвы. Таков смысл *Приглашения на казнь* Набокова, и драматические сцены отказа от сотрудничества с палачом происходили на Московских процессах. Сходная идея питала воображение Белого в сценах пытки героя в романе *Москва*. В последний момент и герой *СГ* отказывается сотрудничать со своими мучителями. Возможно, поэтому его убивают и прячут, а не кастрируют и прославляют в качестве нового скопческого Христа.

ЭЛЛИС

Классическая проблематика теодицеи имела личное значение в связи с тем, что отец Белого был убежденным последователем Лейбница. Из воспоминаний мы знаем выразительную полемику между Бугаевым-старшим и Львом Кобылинским-Эллисом[5], которые занимали

---

[1] Н. Бердяев. Русский соблазн — *Собрание сочинений, 3*, 422.

[2] Роман Гуль. *Пол в творчестве. Разбор произведений Андрея Белого*. Берлин. Манфред, 1923, 10.

[3] Там же, 35—36.

[4] М. Бахтин. Лекции об А. Белом, Ф. Сологубе, А. Блоке, Есенине (в записи Р. М. Мирской). Публ. Г. Бочарова — *Диалог. Карнавал. Хронотоп*, 1993, *2—3*, 139.

[5] Об Эллисе см.: А. В. Лавров. Письма Эллиса к Блоку — *Литературное наследство, 92*, кн. 2, 273—291; Виллих Хайде, М. В. Козьменко. Творческий путь Эллиса за рубежом — *Известия Академии наук. Серия языка и литературы, 52*, 1, 61—69

полярные позиции в отношении проблемы мирового зла[1]. Бугаев вслед за Лейбницем был уверен в том, что мир совершенен, а страдания нужны для всеобщего блага, и зла в мире нет. Эллис видел в зле онтологическую силу, а долгом поэта считал демонстрацию мирового зла, образец чему он находил у Бодлера. Цепь романов Белого, с их нарастающим натурализмом страдания, осуществляла бодлерианскую программу друга и опровергала Лейбницевы идеи отца. Борьба против теодицеи оказывалась борьбой против собственного отца. Демонстрация зла в текстах Белого не раз достигала своей кульминации в отцеубийстве.

«Мировая манила тебя молодящая злость», — писал Мандельштам на смерть Белого[2]. В масштабе, который возможен только в прозе (или в революции), Белый рассказывал то же, что показывал Бодлер в *Цветах зла*: зло как таковое — бессмысленное, немотивированное, абсолютное; и его привлекательность, которая не уменьшается от знания его природы. В *СГ* самим качеством лирического текста Белый добивается того же эффекта, что и Бодлер, герой которого любит уродов и целует трупы: читатель то и дело верит в невероятное — в то, что и он вслед за героем любил бы глупую и некрасивую крестьянку, по доброй воле ночевал бы в сараях и дал бы сделать себя жертвой нелепого убийства. В *Петербурге*, в отличие от *Золотого петушка* и *СГ*, зло не одерживает абсолютной победы: Николай Аблеухов остается жив, чтобы ходить по *полям* и читать *Григория* Сковороду[3]. Если его собственный опыт не доказал ему онтологическое существование зла, его убедит чтение Сковороды, которого не раз обвиняли в манихействе.

Актуальным для Белого предшественником здесь был Вольтер, классический оппонент Лейбница, и особенно его *Кандид* (новый перевод которого, принадлежащий Федору Сологубу, вышел в 1911). Поклонник Лейбница изображен здесь в виде Панглоса, резонера и сифилитика. Подобно Бугаеву-старшему, Панглос верит в конечное совершенство этого мира, а оппонентов считает манихейцами; его ученик Кандид, подобно Белому, соревнуется с товарищами в описании своих бессмысленных страданий. Романтическая любовь стоила Панглосу «кончика носа, одного глаза и уха», а после очередного приключения его подвергают «крестообразному надрезу»[4], что напоминает о судьбе Липпанченко, героя *Петербурга*. Возможно, от Вольтера ведут свое происхождение фонетические линии *Петербурга*, столь важные для Белого: *Кандид* мог дать свое имя *Дудкину*, *Панглос* — Липп*анч*енко.

---

[1] Белый. *Начало века*, 51.

[2] Мандельштам. *Собрание сочинений в 4 томах*. *1*, 203.

[3] Скорее всего, это было двухтомное издание рукописей Сковороды в *Материалах по русскому старообрядчеству и сектантству* Бонч-Бруевича. По мнению Милюкова, «Сковорода в душе был сектантом» и учение его совпадало со взглядами духоборов: П. Милюков. *Очерки по истории русской культуры*. Москва: Прогресс-Культура, ч. 1, 1991, *2*, 118. Бахтин причислял Сковороду к хлыстам (Бахтин. Лекции..., 139). Эта проблема требует более серьезных исследований, но Белый скорее всего верил в сектантство Сковороды.

[4] Вольтер. Кандид. Перевод Ф. Сологуба — в кн.: Вольтер. *Философские повести*. Москва: Художественная литература, 1978, 233, 228.

Как раз в 1909 году Белый рецензировал новый перевод *Цветов зла*; сравнить Бодлера — «творца нового отношения к действительности» — он мог только с Ницше[1]. Перевод был сделан Эллисом, который считал Бодлера «самым большим революционером 19 века»; перед ним «Марксы, Энгельсы, Бакунины и прочая [...] братия просто ничто»[2]. Другим увлечением Эллиса, экономиста с университетским образованием, был оккультизм. Он с почтением обозревал литературу по телепатии, гипнозу, «теоретической магии»[3], а также устраивал для приятелей особого рода сеансы. На его «мефистофельском лице», по замечанию Степуна, выделялись «красные губы вампира». Этот человек был «ненавистником духа благообразно-буржуазной пошлости»[4]. Он был наделен «дьяволовым искусством» актерского перевоплощения и обладал способностью «магнетизировать людей»[5].

Свой вариант неонародничества Эллис обозначал парадоксально и не без магнетизма, как философию отчаяния.

> Отчаяние, ставшее миросозерцанием, [...] абсолютное отчаяние [...] — вот та единственная стихия, на почве которой не в первый раз [...] слились и побратались отверженный поэт и великий вечный народ[6].

Веря в Дух Зла, Эллис не сомневался в близком крушении российского капитализма, который был ему ненавистен. Современное общество боится «только двух кошмаров, безумной правды поэта, этого последнего преемника древних магов и пророков, и безумной мести [...] титана-народа»[7]. В этой версии истории, события 1900-х годов означали великую перегруппировку сил: союз поэта и мужика против буржуа, искусства и народа против общества, культуры и природы против цивилизации. Друг с другом встретились, наконец,

> поэт-символист, этот единственный «барин», не стыдящийся в наше время жить с природой, и мужик, это [...] воплощение самой природы [...] Ищущий природы и с природой еще не порвавший, изверившийся в религии разума и еще живущий в девственной мистике родной стихии [...] — вот эти два новые брата и союзника[8].

Поэт и чернь заключают между собой мистический союз. Для этого оба они должны быть мистиками: поэт — символистом, а народ — мистическим сектантством. Союз этот не понятен никому, кроме самих союзников — «людей последних высот и последних глубин народной души, связанных страшной круговой порукой [...] обреченности»[9] (в последней формуле слышится все же не Бодлер, а Бакунин).

---

[1] А. Белый. Шарль Бодлер. *Весы*, 1909, *6*, 71—80.

[2] Валентинов. *Два года с символистами*, 154.

[3] Эллис. *Русские символисты*. Москва: Мусагет, 1910, 231.

[4] Степун. *Бывшее и несбывшееся*, 211.

[5] Валентинов. *Два года с символистами*, 151—152, 158.

[6] Эллис. *Русские символисты*. Москва: Мусагет, 1910, 274.

[7] Там же, 275.

[8] Там же.

[9] Там же.

Все это легко могли бы сказать, и другими словами говорили, влюбленный Дарьяльский и сумасшедший Дудкин.

Белый был близок с Эллисом именно в годы работы над *СГ*. Эллис, по-видимому, только прочел эту повесть, когда писал апологию Белому в своих *Русских символистах* [1910]; упомянув *СГ*, он обещал посвятить ему отдельную работу. В отличие от русских ницшеанцев и русских марксистов, русский бодлерианец не видел в революции выход в чаямое пространство по ту сторону добра и зла. Не признавая зависимость Зла от политики и социальных сил, Эллис призывал бороться с ним особыми средствами. Для борьбы со злом нужно прежде его представить, воплотить, дать зримую форму. По мнению Эллиса, Бодлер потому показывал зло в столь увлекательных эстетических формах, что делал это исключительно для преодоления зла. Понятно, что таким способом этот моральный урок воспринимался не всеми. Психиатр Николай Баженов чувствовал в стихах Бодлера нездоровое наслаждение злом и его пропаганду[1]; согласно этой логике, сам показ зла означает его умножение в мире.

Мотивы Бодлера уловимы у многих символистов, но только Эллис пытался сделать из них философскую программу новой эпохи. Бодлерианская эстетика Эллиса была более созвучной духу авангарда, чем моралистическая модель, согласно которой показ зла должен непременно сопровождаться его критикой, а преступник — быть отвратительным; чем теургические надежды на то, что текст сам, без посредников, обладает магическими способностями уничтожения зла; и, наконец, чем гедонизм в духе Захер-Мазоха, который показом зла доставлял наслаждение герою, автору и читателю. Парадоксальное соединение этики и эстетики, которое пытался обосновать Эллис, наделяло текст новыми прагматическими функциями и расширяло границы допустимости. Такое понимание давало этическую санкцию мотивам физической боли, телесной пытки, мучительного убийства, которые проходят через всю прозу Белого начиная с *СГ* и кончая его поздними московскими романами.

Конечно, Белый знал о беседах Эллиса с марксистом Валентиновым, которые дошли до нас в пересказе последнего:

> Крушение капитализма — отнюдь не уничтожение Духа Зла, глубочайше заложенного в человеческой природе, присущего всем социальным группам и классам. Строй после капитализма под воздействием этого Духа Зла может быть [...] отвратительным до последней степени, —

пророчил Эллис. Если Валентинов описывал этот будущий строй «розовыми красками», то Эллис предлагал: «хотите, я вам его изображу, у вас кишки выпадут от страха»[2].

Размещая свою версию Мирового зла на русской почве, Белый отправил Дарьяльского в экзотическое Целебеево. Эллис столкнулся со Злом в самой заурядной обстановке, в библиотеке Румянцевского

[1] Н. Н. Баженов. *Психиатрические беседы на литературные и общественные темы*. Москва: т-во А. И. Мамонтова, 1903.

[2] Валентинов. *Два года с символистами*, 161.

музея в Москве. Пожилой его директор, отец Цветаевой, относился к Эллису с симпатией. В конце 1909 года Эллис сделал юной Марине предложение. Сразу после этого Эллис вырезал несколько страниц из книги стихов Белого, которая хранилась в библиотеке Музея, и был пойман. В начавшемся скандале проступок Эллиса трактовался как симптом нравственного падения, характерного для эпохи вообще и символистов в частности. Действительно, жизненный смысл этой ситуации взаимодействовал с литературным: автором поврежденной книги был ближайший друг; хранителем ее был отец любимой девушки. К дочерям директора Музея Эллиса больше не приглашали. Довольно скоро он навсегда уехал за границу. Обещанный анализ *СГ* остался ненаписанным.

«В жизни символиста все — символ. Несимволов — нет», — позднее писала Цветаева[1]. Посвященные Эллису юношеские стихи ее полны тайн, сочувствия и прощения: «Ты замучен серебряным рогом»; «И можно все простить за плачущий сонет!»[2]. В *Чародее* она назвала Эллиса «королем плутов»; в воспоминаниях Степуна Эллис назван «благороднейшим скандалистом»[3]. В *Пленном духе* Цветаева написала об Эллисе: «разбросанный поэт, гениальный человек»[4], и это звучит точной инверсией ее портрету Белого — разбросанного человека, гениального поэта. Гениальный поэт пишет тексты, которые далеко не всегда ясны, но кажутся полными смысла; гениальный человек совершает такие же поступки. Гениальный поэт конструирует ситуацию, в которую попадает герой; гениальный человек конструирует ситуацию, в которую попадает он сам. Было бы странно, если бы убежденный символист, к тому же «король плутов», в решающий момент своей жизни совершил плутовство бессмысленное, не подлежащее интерпретации, не принадлежащее к миру символов.

Сам Эллис публично оправдывал себя вполне невинными причинами[5], и в воспоминаниях свидетелей его поступок так и остался «непонятной вещью»[6]. Белый объяснял происшествие, случившееся между его другом и его книгой, рассеянностью Эллиса. Стоит вспомнить, однако, что в *СГ* Белый тонко анализирует рассеянность Дарьяльского, который в финальной сцене ведет себя «как и все рассеянные люди»: реагирует на «ненужные мелочи», игнорирует очевидные факты и, благодаря рассеянности, осуществляет свое бессознательное желание. Мелкая кража Эллиса в конечном итоге означала предательство Дамы и удар по ее отцу и своему покровителю, худшее в рыцарском мире преступление, символическое отцеубийство. Возможно, в основе поступка Эллиса была бодлерианская техника борьбы со злом через его воплощение в жизнь. Зло, которое моделировал Белый в

[1] Цветаева. *Избранная проза в 2 томах*. New York: Russica, 1979, *2*, 83.

[2] Цветаева. *Стихотворения и поэмы в 5 томах*. New York: Russica, 1982, *1*, 27.

[3] Степун. *Бывшее и несбывшееся*, 211.

[4] Цветаева. *Избранная проза в 2 томах*, *2*, 81.

[5] Письмо Эллиса с его опровержениями и требованиями объективного расследования см.: *Весы*, 1909, *7*, 104.

[6] Анастасия Цветаева. *Воспоминания*. Москва: Советский писатель, 1974, 347.

своем тексте, — необыкновенная ситуация, соблазнительность которой связана с ее экзотизмом. Зло, которое моделировал Эллис, заурядно и лишено очарования. Оно кажется тривиальным, но лавинообразно порождает все новое и худшее зло. Оно такое, каким зло и бывает в жизни — скорее прагматическая, чем символистская модель Мирового зла.

ОТЦОВСКИЕ СЮЖЕТЫ

В своей теории интертекстуальной преемственности Харолд Блум предположил эдиповский механизм борьбы автора со своими литературными предшественниками. В акте текстуального отцеубийства автор утаивает как раз того из предшественников, который осознается как наиболее важный, и подставляет на его место какие-то иные тексты и фигуры[1]. Для Белого, с его настойчивыми мотивами отцеубийства, этот механизм представляется особенно характерным.

Всю жизнь подвергавшийся перекрестным влияниям, личным и литературным, в конце ее Белый выстраивал картину своего духовного одиночества и еще — исключительной зависимости от Гоголя. Он *считал Пушкина проводником западного влияния в русской литературе*, а Гоголя — «типичнейшим выявителем в России [...] стиля азиатического». В *Мастерстве Гоголя* [1934], этом характерном для своего времени опыте самокритики, две традиции — Запад и Восток, Пушкин и Гоголь — оказались «кричаще разъяты», чтобы отдать решительное предпочтение Востоку и Гоголю. Оказывается, Белый в символистской прозе продолжал традицию Гоголя, а его соперник Брюсов — Пушкина[2]. Уже в *СГ* пушкинские влияния были вполне преодолены, от них остались здесь «рожки да ножки», и роман этот был «семинарием по Гоголю».

Дилемма 'Гоголь или Пушкин' ассоциируется скорее с Достоевским; Белый очевидно игнорирует поколение своих литературных отцов, предпочитая иметь дело непосредственно с дедами. Впрочем, Белый сам призывал не верить объяснениям, которые писатель дает своему творчеству[3]. За манифестируемой зависимостью от Гоголя стояла скрываемая зависимость от Пушкина. У самого Гоголя Белый открывал пушкинские подтексты, находя *Пиковую даму* в некоторых сценах *Мертвых душ*. Так из отца, с которым приходится бороться, предшественник превращается в брата, у которого тот же отец и те же проблемы, и который тоже скрывал свое родство. Белый ввел подобные, и более массивные, пушкинские конструкции в *СГ* и *Петербург*.

Сцена первого свидания Петра и Матрены в *СГ* стилизована под Пушкина. Свидание происходит у дерева, сразу напоминающего зачин *Руслана и Людмилы*: «Пятисотлетний трехглавый дуб, весь состоящий из одного дупла». В обоих случаях дуб используется как метафора времени, а особенно русской истории. Белый хочет видеть встре-

[1] Harold Bloom. *The Anxiety of Influence*. New York: Oxford University Press, 1973.

[2] А. Белый. *Мастерство Гоголя* Москва—Ленинград : ОГИЗ, 1934, 291.

[3] А. Белый. *Ритм как диалектика и Медный всадник*. Москва: Федерация, 1929.

чу своего героя с будущей любовницей на фоне всего ее хода, как историческое событие. Проследим параллели с *Русланом и Людмилой*, на основе которых развивается сцена:

> Еще неизвестно, что знал этот дуб *(У лукоморья дуб зеленый)*; и о каком прошедшем теперь лепетал он всею листвою *(Там лес и дол видений полны)*; может — о славной дружине (*тридцать витязей прекрасных*) Иоанна Васильевича Грозного (*грозного царя*); может быть, спешивался здесь от Москвы заехавший в глушь одинокий опричник (*несет богатыря)* [...]; и долго, долго глядел тот опричник в бархатный облак, проплывающий мимо (*Там в облаках перед народом*); [...] а может быть, в этом дупле после спасался беглый расстрига, чтобы закончить свои дни в каменном застенке на Соловках (*В темнице там царевна тужит*) [...] и еще пройдет сотня лет — свободное племя тогда посетит эти из земли торчащие корни (*И там я был, и мед я пил)*; и вздохнет это племя о прошлом (*Там русский дух).*

Первая поэма Пушкина, как неоднократно отмечалось исследователями, наполнена неосуществленными желаниями и прерванными актами. Для нашей темы важнее, что в *Руслане и Людмиле* кастрационные мотивы вкладываются в мифологизированный культурный контекст, изображающий встречу и борьбу Запада и Востока. В *СГ* сюжет инвертирован, но в нем участвуют все те же персонажи: импотентный волшебник, юный герой и красавица. В первой поэме Пушкина волшебник крадет Людмилу прямо с брачного ложа, но оказывается бессилен; убив волшебника, Руслан возвращает себе женщину. В первом романе Белого волшебник добровольно предоставляет Матрену юному герою, а потом убивает его. Различия этих сюжетов еще более значимы, чем их сходства. В *Руслане и Людмиле* злой волшебник показан сказочным иностранцем. В *СГ* злой волшебник — русский: этнографически реальный представитель отечественной религиозной традиции, Мудрый Человек из Народа. В *Руслане и Людмиле* финальная победа принадлежит молодой русской цивилизации; в *СГ* она же, в лице типического Слабого Человека Культуры, терпит поражение.

Преемственность *СГ* от другого пушкинского текста еще сильнее. Название *Серебряный голубь* указывает не на действующих лиц (подобно *Руслану и Людмиле*), не на смысл действия (вроде *Страшной мести),* не на место действия (вроде *Петербурга*), не на ключевую оппозицию (*Восток и Запад*) и не на жанр (прежние свои большие тексты Белый называл *Симфониями*). Вслед за заглавием *Золотой петушок*, заглавие *Серебряный голубь* указывает на тонкую динамику сюжета, на посредника магического влияния, на центральный символизм текста. В обоих фабулах эти функции переданы мистическим птицам, и оба названия запечатлевают их в металле[1]. Переполнен очевидными

[1] По своей логической структуре, название *СГ* продолжает традицию русских заглавий, которые сочетают подвижность (жизненность) субъекта с неподвижностью (безжизненностью) предиката. Так любил называть свои тексты Пушкин: *Медный всадник, Каменный гость, Пиковая дама, Скупой рыцарь*; сравните: *Черная курица, Мертвые души, Очарованный странник, Человек в футляре, Кубок метелей, Огненный ангел, Пленный дух, Облако в штанах, Форель разбивает лед, Золотой теленок, Доктор Живаго, Железный поток;* контрпримеры —

пушкинскими подтекстами, более всего *Медным всадником*, и *Петербург*. На этом фоне самоанализ в *Мастерстве Гоголя*, с его настойчивым отмежевыванием от Пушкина, действительно выглядит отцеубийством.

Белый хочет выглядеть преемником натуральной школы. Но центральную роль в книге Белого играет едва ли не самый странный, и наверняка самый далекий от социального реализма, из текстов Гоголя: *Страшная месть*. В отличие от Белинского и других читателей Гоголя, которые обошли ее смущенным молчанием, для Белого *Страшная месть* — «одно из наиболее изумительных произведений начала прошлого века». Далее, Белый соединяет *Страшную месть* с *Хозяйкой* Достоевского, так что из обеих, взятых вместе, производится *СГ*. Так Кудеяров описывается как «сплав Мурина с колдуном», а Матрена объединяет обеих Катерин, из *Хозяйки* и *Страшной мести*. Так Белый находит классических предшественников Мудрому Человеку из Народа и, что куда легче, Русской Красавице. К тому же в *Хозяйке* появляется персонаж, в *Страшной мести* отсутствовавший: Слабый Человек Культуры, влюбчивый историк церкви Ордынов, прямой предшественник Дарьяльского.

Ключевым для этого самоанализа является понятие *отщепенец*, или еще *оторванец*, или *прохожий молодец*. Ему противостоит коллектив, который «показан Гоголем как никем, никогда». В их конфликте скрыто «огромное социальное содержание»: трагедия людей, вырывающихся из класса, в котором они рождены. Белый более всего подчеркивает примитивный или, как часто повторяет он, патриархальный характер этого «казацко-крестьянского коллектива». Такой «коллектив» отождествляется с «родом» и сравнивается с организмом, с деревом или еще — новая метафора — с кишечнополостным, например с гидрой[1]. В таком коллективе не выделены ни личности, ни поколения; «род — ствол; и листики — личности». В этом мире смерть — лишь физический акт, не нарушающий течения родовой жизни.

Человек-отщепенец, с его впервые отделяющейся от рода индивидуальностью, танцует особый танец: «совсем не гопак, а — радение». Гопак есть танец рода; в нем род органически складывается в коллективное тело, по Гоголю «племя поющее и танцующее»[2]; радение же есть занятие для отщепенцев, в которых они пытаются компенсировать утерянное. Такова радеющая Катерина, которая в танце становится «легкой»; но таков же и сам Гоголь:

> Радеющие полеты сопровождают у Гоголя «бесовски-сладкое» чувство [...] так говорит — [...] Гоголь: о себе; его полет — вверх пятами; такие

Живой труп или *Поднятая целина*. Оксюморон названия воспроизводит центральную конструкцию фабулы. Предикат обозначает операцию, переводящую живого субъекта в состояние смерти. Подробнее см.: А. Эткинд. Поэтика заглавий — в печати.

[1] Там же, 48.

[2] Сравните воодушевление, с которым цитировались описания гопака из *Тараса Бульбы* в: Лотман, Минц. Человек природы в русской литературе XIX века и «цыганская тема» у Блока, 253—255.

чувства развиваются в эпоху падения себя-изжившего класса: «бесовски-сладкий» гопак и современный фокстрот — в корне равны[1].

Мы вправе обернуть рассуждение Белого с героя на автора так же, как это делает он сам. Белый пишет об одиночестве и ностальгии 1923 года, когда он не то танцевал фокстрот, не то вертелся по-хлыстовски в берлинских кабачках. Так его и понимали сочувствующие свидетели:

> Можно без преувеличения сказать, что в эти дни он проходил через полосу «безумств» и отчаяния [...]; он был в тупике. От этого, вероятно, и родилось его увлечение танцами. Впрочем, едва ли это слово вполне приложимо — это было какое-то «действо» или, лучше сказать, своего рода радения, может быть, в чем-то напоминавшие те, которые он описывал в своем «Серебряном голубе»[2].

Белый в позднейших своих воспоминаниях признавал эту ситуацию, используя для ее объяснения знакомую языковую игру:

> непроизвольный хлыст моей болезни — вино и фокстрот — думается мне, были реакцией не на личные «трагедии», а на [...] претензию поставить... на колени... меня! [...] меня, пришедшего к антропософии из бунта, [...] призыв «стать на колени» мог побудить только к восклицанию: — «Послушайте, а где — хлыст?»[3]

Так он реагирует и на унижение, которому подвергся со стороны антропософов (они подвергали его несправедливому наказанию, *хлысту*), и на унижение, которому подвергся со стороны берлинских знакомых (они принимали его, больного, за *хлыста*). В результате Белый отрицает хлыстовскую природу своего фокстрота и напоминает о ней. В *Мастерстве Гоголя* радение, как отделение от рода-коллектива, признается страшным преступлением, за которое должна следовать такая же месть. Отщепенство необратимо, непростительно, неизлечимо; у отщепенца — «трещина сквозь все существо (сознанье, чувство, волю)». Но, конечно, психологические метафоры здесь самые слабые; на деле отщепенство переживается как Конец Света. «Преступление против рода грозит гибелью мира»[4]. Таков герой *Страшной мести*, грешник неслыханный и несравненный: «никогда в мире не было такого», — говорит в самой повести знаток этих дел, схимник. Но Белый спорит: и этот герой, колдун, является автопортретом Гоголя.

> В перетрясенном, оторванном от рода сознании возникают видения сдвига земли; и — слышатся подземные толчки; для потрясенного Гамлета распалась ведь «цепь времен»; для потрясенного отщепенца распадаются пространства[5].

Гамлет переживал распад субъективного времени как особое состояние своей личности, а колдун, более всего чуждый как раз гамлетов-

---

[1] А. Белый. *Мастерство Гоголя*, 70—71.

[2] А. Бахрах. *По памяти, по записям. Литературные портреты*. Париж: La presse libre, 1980, 52.

[3] Белый. Почему я стал символистом..., 481.

[4] Белый. *Мастерство Гоголя*, 46.

[5] Там же, 53.

ских состояний, вызывает чудо реальное, одинаковое для всех. «В колдуне заострено, преувеличено, собрано воедино все, характерное для любого оторванца; и тема гор, и жуткий смех, и огонь недр, и измена родине»[1]. Дальше, однако, мы узнаем, что преступления колдуна — «фикция, возникшая в очах *мертвого коллектива*», и что Гоголь выражает собственный «ужас перед патриархальной жизнью»[2]. Гоголь виноват перед народом, и Белый кается за него и за себя.

В чтении Белого герой *Страшной мести* так же гамлетовски колеблется, меняет личные чувства и социальные позиции, неустойчиво и странно мерцает, как герой *СГ*. Проблемы Дарьяльского, его культурное отщепенство и обратное влечение к народу теперь вкладываются в героя Гоголя. Страшный колдун оказывается *интеллектуалом* эпохи Возрождения, астрономом и вегетарианцем (!), любителем кофе и европейских языков. Все преступления его — клевета, «бред расстроенного воображения потомков сгнившего рода, реагирующих на Возрождение», «бред, очерченный с величайшим мастерством Гоголем». В своем радикальном чтении Гоголя Белый еще усиливает этот мастерский бред.

Сюжет *Страшной мести* множество раз, особенно в эмиграции, ассоциировался с революцией. В это чтение вкладывалась надежда на то, что Бог так же покарает большевиков, как покарал он пришлого колдуна. Именно на это Белый возражал своей версией Гоголя: «колдун, как личность, без вины виноват», он оклеветан «потомками сгнившего рода», он прогрессивен, просвещен и национален. Те, кто призывают Божью кару, не чувствуют жизни патриархального коллектива, не ценят единого, родового, народного тела, не хотят стать клеткой в теле гидры. А автор хочет.

Так поздняя саморефлексия продолжает заглавную тему трилогии *Восток и Запад*, в рамках которой задумывался *СГ*. *Мастерство Гоголя* становится ее третьим томом, запоздалым, трансгрессивным, сугубо теоретическим завершением. В конце концов Белый, пытаясь доказать свою преемственность от Гоголя, делает нечто более интересное: вкладывает в чтение *Страшной мести* сюжет собственного *СГ* — и своей жизни, как он теперь ее понимал. Он читает эту готическую фантазию как историю интеллигента, который попытался вернуться к своему роду и племени, но не сумел этого сделать и за свое отщепенство подвергнулся справедливому наказанию. Это, считает он теперь, произошло с Дарьяльским; и это же происходит с ним самим, с Белым, после его возвращения в СССР.

ДОЧЕРНИЕ СЮЖЕТЫ

Почти одновременно с *СГ* писался и вышел в свет другой роман, близкий ему по сюжету и общей тематике: уже знакомый нам *Антих-*

[1] Там же, 66. Как бы ни была мотивирована в сознании Белого связь «оторванства» с «темой гор», в этой ретроспективе понятней становится смысл фамилии Дарьяльского. Другой подход к этой фамилии, связывающий ее с подтекстом Лермонтова, см.: Лавров. Дарьяльский и Сергей Соловьев.

[2] Белый. *Мастерство Гоголя*, 48, 51

рист Валентина Свенцицкого. Оба текста сочетают в себе любовную историю, изображение тайной религиозной общины и пророчество о социальной и духовной катастрофе. В обоих текстах мы читаем о раздвоенности героя между двумя девушками, крестьянкой и интеллигенткой, и о его неспособности справиться с греховной страстью к крестьянке. Сексуальное влечение в обоих случаях получает классовую разработку в духе идеи «нисхождения». Сходство между героинями двух романов столь же полное, насколько различны их герои. В обоих романах одна из девушек связана с главой секты, с которым герой вступает в конкурентные отношения; у Свенцицкого это брат героини, у Белого — ее сожитель. Наконец, оба нарратива завершаются жертвой, которая символизирует ужас истории: у Свенцицкого гибнет невеста героя, у Белого — сам герой.

В одном случае, однако, мы встречаемся с исповедью, напоминающей разве что голос *Человека из подполья* Достоевского — напряженной и цинично откровенной, но стилистически сглаженной речью профессионала-философа; в другом случае рассказчик то более, то менее старательно имитирует гоголевский сказ. Отличны друг от друга и экологические среды, в которых разворачивается действие двух романов, — интеллектуальная богема столичного города в первом случае, пасторальная глушь во втором. Важнее всего различие исторического содержания, в которое оба автора воплотили свои структурно сходные нарративы: политическое движение христианских социалистов, людей профессиональной культуры — и крестьянская секта с архаическими ритуалами. В содержательном плане *СГ* более традиционен. Белый подытоживал разработку тем, десятилетиями обсуждавшихся народнической интеллигенцией; потому, вероятно, его роман произвел гораздо больший эффект. *Антихрист* фокусировался на темах, вполне новых для радикального движения, поставленных событиями 1905 года и потерявших актуальность после 1917-го; поэтому его роман так быстро оказался забыт. Во всяком случае, *Антихрист* писался независимо от *СГ*, и черты сходства между ними свидетельствуют о значении, какое имела их общая фабула для дискурса конца 1900-х. Соединение политического диссидентства с религиозным и человеческая жертва, добровольно принесенная этому союзу, казались ключом к многозначительной и зловещей эпохе.

Свою версию русского сектантства дал Пимен Карпов в романе *Пламень*, вышедшем в 1914 году. Играя модную роль выходца из хлыстов, Карпов пытался повторить путь Клюева, не обладая его талантом. В начале 1910-х годов он разными способами пытался обратить на себя внимание старших коллег и, в общем, преуспел. У Мережковских Карпов бывал, по свидетельству современника, «почти каждую субботу» за чайным столом[1]. Толстой читал книгу Карпова *Говор зорь*

[1] А. Д. Скалдин. О письмах А. А. Блока ко мне — *Письма Александра Блока*. Ленинград: Колос, 1925, 175.

и в письме к нему хвалил «за смелость мысли и ее выражения»[1]. Блок посвятил *Пламени* рецензию: «суконный язык и... святая правда»[2].

Подзаголовок романа — «Из жизни и веры хлеборобов» — подчеркивает его крестьянский и реалистический характер. Но мы имеем дело не с краеведением. В романе Карпова — кровосмешения, зверские убийства, групповые изнасилования, питье девичьей крови, черные сатанинские литургии, кощунственные акты на кресте. Все же чисто психологическое понимание этого извращенного текста было бы недостаточным. Роман Карпова — свидетельство далеко зашедшего культурного конфликта, в котором нижняя сторона кричит нечеловеческим голосом, пытаясь быть услышанной.

Действие, происходящее в монастыре Загорской пустыни, начинается с некоего Феофана. Бог мучает его, как Иова, но вывод Феофана противоположен: Феофан соревнуется с Богом в силе зла. «Али найдутся у Тебя козни, штоб выше моих были? Тягота, чтоб выше моей тяготы?» — восклицает богоборец[3]. Феофан убивает старуху-мать, насилует сестру и продает дочь развратнику. Сторонники Феофана называют себя «злыдотой», и во всем этом варварском нарративе чувствуется перекличка с изощренными идеями Эллиса о Мировом зле. Противостоят «злыдоте» сторонники «ясновзорого подвижника и пророка» по фамилии Крутогоров; это портрет Александра Добролюбова, нарисованный, вероятно, по слухам. Секту Крутогорова автор называет то «пламенниками», то хлыстами. Впрочем, злыдота, пламенники, местные мужики и даже «монахи-сатанаилы» отлично понимают друг друга. Общий их враг — местный помещик, а также города и живущие там люди, которые не хотят отдать крестьянам землю-мать. Общий предмет веры всех местных обитателей — Светлый град, который они собираются строить вместо существующих городов. «Жизнь — это звон звезд и цветов, голубая, огненная сказка... Но окаменевшие, озверелые кровожадные двуногие погасили ее. И на мертвой, проклятой Богом земле воздвигли каменные гробы — города»[4].

Крестьянская жизнь изображена Карповым так: «Жили знаменские мужики ни шатко, ни валко. Больше плясали, чем работали. Уж такая у них была повадка — плясать. Да и то сказать, работать-то было нечего и не на чем». Все принадлежит помещику, кроме песен и радений. «Голубоватая мгла окутывала хороводы. — Мати-земле — Слава! Слава! Слава! — пели и кружились хороводы»[5]. Народная теология тоже пересказана своеобразно. Люди, спрашивая у пещерного затворника: «Кем нам быть?» — получают «древний» ответ: «Богами». Но ответ неполон, и люди продолжают истовую богословскую дискус-

---

[1] Н. Н. Гусев. *Летопись жизни и творчества Л. Н. Толстого*. 1891—1910. Москва: ГИХЛ, 1960, 728.

[2] Блок. *Собрание сочинений*, 5, 484. Об их отношениях см.: Блок и П. И. Карпов. Вступительная статья, публикация и комментарии К. М. Азадовского — *Александр Блок. Исследования и материалы*. Ленинград: Наука, 1991, 234—291.

[3] П. Карпов. *Пламень. Из жизни и веры хлеборобов*. Санкт-Петербург: Союз, 1914, 23.

[4] Там же, 177.

[5] Там же, 67, 30.

сию. Есть ли в мире зло и добро или, может, есть одна только жизнь? Верить ли в Бога или верить Богу? Оскопляться и быть бессмертными, или любить и умереть? Или выколоть себе глаза, чтобы лучше чувствовать красоту мира в акте любви, в котором, верит рассказчик, слепому нет равных?[1]

> В голубом огне мужики [...] тонких подхватывая упругих, пламенных дев и духинь, целовали их в груди, в уста кроваво. Носились огненным вихрем [...] радостное что-то и жуткое запела громада. И, крепко и тесно сомкнувшись, огненным понеслась вокруг девушки колесом [...] В пляске кидались на кормчих [...] Падали уже на земь, визжа и крича безумно-диким криком [...] Сокотал дух[2].

Так изображено здесь радение. Вместе с хлыстами-пламенниками тут и Козьма-скопец, «ненавистник плоти и смерти». Он принял «большую царскую печать», и его не берут ни нож, ни пуля. «Дык рази мы не сумеем смерть победить! [...] Никто не будет вмирать», — обещает он. Он лечит травами, но на просьбу открыть их секрет предлагает принять «печать». Кастрацию он называет «смертью попрать смерть».

«Мир — красота», — говорит Крутогоров. Помещик отвечает: «Сильные ненавидят красоту. Потому что красота выше силы, это верно хлысты поняли, мать бы их»[3]. Политические идеи Крутогорова тоже несложны: всем дать землю, и тогда все будут любить и петь, как он. Героев сажают в тюрьму, там они поднимают восстание, не дав повесить политзаключенных. Крутогоров бежит; его любимую девушку убивают; Козьма-скопец воскресает после того, как с него сняли кожу и вытянули жилы. В «вампире-городе» начинается революция; рабочие бастуют и уходят в деревню брать землю. «Злыдота» кончает самосожжением.

Карпов рассказывает иначе, чем Белый и, тем более, чем Свенцицкий. Трудно сказать, что в его картинах итог живых слухов и легенд о жизни хлыстов; что — плод личной фантазии Карпова; а что — продукт чтения и, в частности, более чем вероятного чтения Захер-Мазоха. Все же его фантазия ближе к культурной традиции. Он фантазирует на те же вечные темы, на которые импровизировали до него многие поколения его неграмотных предшественников. При всех отличиях сочного письма Карпова от рационального текста Свенцицкого и от взвинченного стиля Белого, между тремя романами есть немало общего: соединение религиозного поиска с политическим протестом, воплощенное в секте и ее лидере; эротическая атмосфера, разряжающаяся смертью партнера или партнерши в конце романа; сатира на православную церковь. Последняя нарастает от иронически изображенного епископа у Свенцицкого через резкую насмешку над деревенским попом у Белого до кошмарной картины монастырского разврата у Карпова.

---

[1] Там же, 163—165.

[2] Там же, 75, 91

[3] Там же, 235.

Другой вариант литературной интерпретации хлыстовства тогда же дал Георгий Чулков в романе *Сатана*[1]. Дело происходит в неназванном губернском городе. Местный Распутин, по фамилии Безсемянный, живет с женой и пятью «сестрицами». Он связан с монархическим и антисемитским Союзом латников, прозрачной сатирой на Союз русского народа. Безсемянный «учит, что все исполненные Духа — как Христы». Спать с ним не грех, — рассказывает одна из его поклонниц, «на нем Дух». Он проповедует, пользуясь полной поддержкой местной церкви. «С хлыстами мы не водимся. Они противники властям и говорят, будто бы православная церковь раболепствует. Есть у них правда, только не туда они метят, куда следует. [...] глупые они. Хотел он, было, с ними соединиться, да ничего не вышло. Отказались ихние старшие»[2], — рассказывает «сестрица» Безсемянного. Именно хлысты прозвали Безсемянного Сатаной, дав название роману и уже этим сблизившись с автором.

«По моему глубокому убеждению, в нашем обществе действовали тогда какие-то силы (и весьма темные), силы незримые и весьма реальные»[3], — говорит авторский голос. Безсемянный-Распутин и компания надругаются над «самою тайною и целомудренною мечтою» России. Тут Чулков, вероятно, имеет в виду именно хлыстов, их целомудренную веру, ныне оккупированную «бездарными искателями темных приключений». Почему не противопоставляет Россия «этой черной смуте все то дивное, светлое и святое, с чем изначально сочеталась ее судьба?» — восклицает автор. «Верю, верю, однако, что нечто она противопоставила», утверждает он, хотя доказать «с очевидностью и точностью» не берется[4]. Однажды в романе появляется и сразу исчезает фигура хлыста, — не такого, как Безсемянный, а настоящего, народного; зовут его Иванушка-дурачок. «Надо, братец, умереть, тогда и жить будешь. А ежели поленишься умереть, заживо гнить начнешь», — учит этот Иванушка, пересказывая знакомые истории о таинственной смерти и таком же воскрешении. «Земля наша родимая — царевна спящая. Возьми ее за белу ручку, облобызай ей уста сладкие, она и проснется. И ты ей женихом будешь во веки-веков», — говорит Иванушка слова, живо напоминающие Блока[5].

Любопытна фигура центральной героини, княжны Ольги. Побывавший однажды в этом городе поэт Б. назвал княжну «Вечною женственностью в аспекте Вечной дурочки». Княжна никак не может решить, в кого из претендентов на ее руку и тело она влюблена. «Или уже в характере ее была такая черта безразличной покорности и во всех она влюблялась, подчиняясь как бы высшему предопределению?» — восклицает Чулков. В этой фигуре видна карикатура на жену Блока, которая была одно время связана с Чулковым отношениями

[1] Г. Чулков. *Сатана*. Москва: Жатва, 1915.
[2] Там же, 52, 104.
[3] Там же, 39.
[4] Там же, 40.
[5] Там же, 94.

близкой дружбы. В итоге Ольга оказывается в постели ложного хлыста Безсемянного. В конце *Сатаны* приносится финальная жертва. Слабого Человека Культуры, который здесь изображен левым думским депутатом и женихом княжны Ольги, безо всякого ритуала закалывают на загородной даче.

Существенное отличие от *Серебряного голубя* состоит в том, что Чулков не связывает своего Сатану с хлыстовством а, наоборот, противопоставляет их. Таким образом, в своей конкуренции с Белым Чулков претендует на более глубокое понимание народной жизни. Соответственно, здесь нет характерного раздваивания женского образа на роковую хлыстовку и милую студентку. Все герои романа стремятся к Ольге, которая наделяется некоей универсальностью. «С ней соединиться, это значит со всеми». Все же роман Чулкова откровенно вторичен. Сцена соблазнения и бегства княжны списана из хлыстовских глав романа Мельникова-Печерского *На горах*[1]. Сцена заманивания и убийства мужского героя слишком напоминает финальное действие *Серебряного голубя*. Отношения Безсемянного-Распутина с «темными силами» напоминают аналогичный сюжет в *Романе-Царевиче* Гиппиус. Религиозные искания вновь связываются с подпольной политической работой; православная церковь изображается бессильной и коррумпированной; интеллигентный герой конкурирует с сектантским лидером из-за женщины; финальное убийство символизирует слабость интеллигенции.

АЛЬТИНО

> *Это* он совершил. Этим-то и соединился он с ними; а Липпанченко был лишь образом, намекавшим на это; это он совершил; с *этим* вошла в него сила, —

говорится в романе *Петербург*[2] о его герое Дудкине. Совершил *это* с Дудкиным один из самых загадочных персонажей романа, «персианин из Шемахи»[3] со странным именем Шишнарфнэ. Исследователи справедливо указали на то, что национальность связывает этого Шишнарфнэ с Заратустрой[4]; но его родной город находится не в Персии и не имеет отношения к Ницше.

В русской и, вероятно, мировой литературе Шемаха упоминается впервые после *Золотого петушка*, где это закавказское селение игра-

---

[1] История литературы знает не только досадные заимствования из прошлого, но и счастливые предвидения будущего. В своем рассказе *Гриша* [1861], повествующем об опасности и разврате раскола, Мельников-Печерский угадал даже имя героя, ставшего известным полувеком спустя.

[2] Белый. *Петербург*, 269.

[3] Robert A. Maguire, John E. Malmstad. Petersburg — in: *Andrey Bely. Spirit of Symbolism*. Cornell University Press, 1987, 127; авторы этого проницательного анализа *Петербурга* прошли мимо Шемахи. Интересны и другие приметы персидского гостя. Шишнарфнэ представлен Дудкину так: «Персианин из Шемахи, чуть было недавно не павший жертвою резни в Испагани» (268). «Поганью» Дудкин в той же главе называет Липпанченко (284, 304). Шишнарфнэ — из погани, то есть из Липпанченко. Важна здесь и «резня»: Дудкин как раз собирается зарезать Липпанченко.

[4] Толстой. О великороссийских беспоповских расколах в Закавказье, 52.

ет важнейшую роль: оттуда исходит угроза царству Дадона, там убивают друг друга его сыновья, там Дадон встречает шамаханскую царицу. В Шемаху, действительно, ссылали скопцов *из разных мест* России. Ассоциацию с *Золотым петушком* подтверждает характеристика Зои Флейш, подруги Шишнарфнэ и Липпанченко, как «жгучей восточной брюнетки»[1]. Вновь оживает известный нам треугольник: Шишнарфнэ замещает скопца, Дудкин — Дадона, восточная брюнетка — шамаханскую царицу. Упоминание Шемахи надо читать как интертекстуальную ссылку: не раскрывая своего источника прямо, Белый оставляет в высшей степени специфическую улику, по которой читатель в конце концов сумеет распутать цепь преемственных текстов[2].

В опере Римского-Корсакова *Золотой петушок* звездочет пел голосом альтино, которым пели итальянские кастраты. В *Петербурге* Шишнарфнэ представлен как оперный певец, и поет он голосом «совершенно надорванным, невозможно крикливым и сладким»[3]. С преемственностью Шишнарфнэ от пушкинского скопца связано и его загадочное имя: Шишнарфнэ читается как знак отсутствия в таинственном месте, 'шиш на рфнэ'. Такое имя выразительно противостоит именам типа Дадон и Дарьяльский, как отрицание — утверждению. Итак, особые приметы этого загадочного героя — родина, голос и имя — поддаются интерпретации на основании текста-предшественника. В сложном искусстве идентификации литературной личности пересечение столь редких признаков, наверно, следует признать достаточным. Но тогда и его действия приобретают новый смысл.

Когда Дудкин рассуждает в духе Ницше, Блока и Дарьяльского «о необходимости разрушить культуру, потому что период историей изжитого гуманизма закончен [...]: наступает период здорового зверства», то рядом с ним — наш шемаханский персонаж. Такую же роль несколько лет спустя будет играть образ скопца Аттиса в тексте, порожденном блоковским «крушением гуманизма». Дадон и скопец, Мышкин и Рогожин, Дарьяльский и Сухоруков, Дудкин и Шишнарфнэ, Катилина и Аттис — такова эта серия. В ее контексте легче понять авторитетные предостережения Степки, знавшего целебеевских сектантов и сразу распознавшего природу Шишнарфнэ: «Нет, барин, коли уж эдакие к вам повадились, тут уж нечего делать; и не к чему требник... *Эдакие* не ко всякому вхожи; а к кому они вхожи — тот — поля их ягода»[4].

---

[1] Белый. *Петербург*, 294.

[2] Интертекстуальная игра *Петербурга* рассмотрена в работах Н. Пустыгиной, которая выявила важные подтексты романа (она указала, в частности, на *Записки сумасшедшего, Бесы, Балаганчик* и *Вехи*) и попыталась описать механизм цитации; шемаханская и петушиная темы в ее анализе отсутствуют: Н. Пустыгина. Цитатность в романе Андрея Белого «Петербург». Статьи 1 и 2 — *Труды по русской и славянской филологии = Ученые записки Тартуского государственного университета*, *414*, 1977, 80—97; *513*, 1981, 86—114.

[3] Белый. *Петербург*, 267.

[4] Там же, 298.

В своем безумии, индуцированном Шишнарфнэ, Дудкин перевоплощается в петуха:

> *Если бы со стороны в ту минуту мог взглянуть на себя обезумевший* герой мой, он пришел в ужас бы: в зеленоватой, луной освещенной каморке он увидел бы себя самого, ухватившегося за живот и с надсадой горланящего в абсолютную пустоту над собою; вся закинулась его голова, а громадное отверстие орущего рта ему показалось бы черною, небытийственной бездной.

Сходство с пушкинским петушком, кричащим на спице, подчеркивается топографией *Петербурга*. Как указывали исследователи[1], чердак Дудкина — самая высокая точка романа и показанного в нем города; именно здесь происходит превращение Дудкина в кукарекающего петуха, который своим криком, как у Пушкина, пророчит конец царству. В этой сцене Белый повторяет процедуру, которую уже использовал в *СГ*: Дудкин превращается в петуха так же, как это делал Дарьяльский, и делает он это вновь под влиянием мистического персонажа, наследника пушкинского скопца. Тот же мотив можно видеть в бредовой сцене, в которой Дудкина куда-то уносили «для свершения некоего там обыденного, но с точки зрения нашей все же гнусного акта». Сон этот играет центральную роль в жизни Дудкина и во всем сюжете романа. С него началась болезнь Дудкина, и он повлиял на прекращение его ницшеанской проповеди, а также на его решение расправиться с Липпанченко. Сама сущность «гнусного акта», свершившегося в этом сне, осталась намеренно неразъясненной[2]; но при свершении акта Дудкин произносил слово «Шишнарфнэ». Дудкин бредил своим новым знакомым, «чуть было недавно не павшим жертвою резни» (268), а по пробуждении «не помнил, совершил ли он акт, или нет». Возможно, речь идет о кастрации, спрятанной в ткани интертекстуальных ссылок. На вершине своего бреда Дудкин сливается не только с пушкинским петушком, но с пушкинским же скопцом[3].

В *Петербурге* структура персонажей *Серебряного голубя* обогащается новыми элементами, но сохраняет основную композицию, воспринятую из *Золотого петушка*. В *Петербурге* эта сказка Пушкина уходит в более глубокий план, а на поверхность выступает *Медный всадник*, в *СГ* отсутствующий. Пушкинский Дадон в *СГ* превращается в Дарьяльского, а в *Петербурге* раздваивается на Дудкина и Аблеухова-младшего. Пушкинский скопец в *СГ* раздваивается на Кудеярова и Сухорукова, а в *Петербурге* вновь появляется из Шемахи в виде Шишнарфнэ, передав некоторые признаки другим старшим персо-

[1] Maguire, Malmstad. Petersburg, 126.

[2] На это указывают Maguire, Malmstad. Petersburg, 130—131. Имеющееся в одном из рукописных вариантов *Петербурга* (опубликовано в: Белый. *Петербург*, 676) разъяснение акта как саганинского культа (с целованием козлиного зада и топтанием креста) остается вне контекста.

[3] Но эта структура, как и вообще мотивы кастрации у Белого, остается неясной и зыбкой; в данном случае, ей противоречат другие факты из жизни Дудкина («стал он пьяницей, сладострастие зашалило и т.д.», 298). Автор сопротивляется любой диагностике бреда его героя, более определенной, чем его собственная.

нажам. Петушок как магический посредник замещается тикающей бомбой и скачущим повсюду Медным всадником. В новой художественной среде символы обрастают иной тканью; базовая структура ветвится и усложняется. Романтический конфликт отщепенца и народа, которого было достаточно для *СГ*, в *Петербурге* осложняется историческим опытом. В большом интертекстуальном пространстве Белый восстанавливает ту симметрию, которая была заложена в заключительных строчках *Золотого петушка*, где Дадон убивает скопца и сам гибнет. В финале *Петербурга*, в акте последнего сопротивления, Дудкин убивает Мудрого Человека из Народа и своего политического отца, Липпанченко, и сходит с ума верхом на его трупе.

САТУРН

В *Петербурге* герой видит своего отца скопцом: «Издали можно было принять то лицо за лицо скопца, скорей молодого, чем старого»[1]. В этом Николай Аполлонович продолжает традицию Дадона («А, здорово, мой отец», — приветствует тот скопца) и Рогожина (отец которого на портрете похож на скопца и скопцов «уважал очень»[2]). В сравнении с фрейдовским мифом об Эдипе, в котором отец оскопляет сыновей или угрожает им кастрацией, в нашем метанарративе представлена противоположная ситуация: сыновья оскопляют отца, или по крайней мере считают его оскопленным. В *Петербурге* этот символизм получает оформление в мифе о Сатурне, важнейшем для всего романа. Сатурн оскопил своего отца и съел своих детей. Этот бог античной утопии, Золотого века, царства всеобщей сытости и справедливости множество раз появляется в тексте, чаще всего в бреде Николая Аблеухова в 6-й главе. Воплощая центральный сюжет отношений между отцом и сыном, Сатурн чудесным образом соединяет известные уже мотивы, утопию с одной стороны, кастрацию с другой[3]; не хватает только отсылки к русскому сектантству. Она дается с помощью тонкой языковой игры.

> Все падало на Сатурн; [...] все вертелось обратно — вертелось ужасно. — «Cela... tourne...» — в совершенном ужасе заревел Николай Аполлонович, окончательно лишившийся тела [...] — «Нет, Sa... tourne...»[4]

В бреду Аблеухова, созвучие французских слов связывает античного бога с русскими хлыстами. Ритуальное верчение было главной особенностью их культа, и Белый воспроизводил его в жизни и в литературе. «Стиль А. Белого всегда в конце концов переходит в неистовое круговое движение. В стиле его есть что-то от хлыстовской стихии»,—

---

[1] Белый. *Петербург*, 159.

[2] Достоевский. Идиот — *Полное собрание сочинений*, *8*, 173.

[3] Позднее Розанов в *Апокалипсисе нашего времени* сравнивал с Сатурном самого Христа: он пришел в мир, чтобы оскопить Иегову; см.: В. Розанов. *Мимолетное*. Москва: Республика, 1994, 438.

[4] Белый. *Петербург*, 239. Комментатор читает это «Sa... tourne» как неправильное повторение французского «это вертится»; одновременно это, конечно, и неправильное «Saturne». Орфографические ошибки Белого полны смысла в этом контексте

писал Бердяев[1]. «Андрей Белый ходит в кругу, как хлыст, и заставляет кружить все, что знает, все, что любит — мир, идеи, революцию», — писал Евгений Лундберг[2].

Поучительно видеть, как попытки преодолеть идею вечного возвращения вели к неогегельянским спиральным образам, но возвращали к грубой и буквальной метафорике вращения. В 1912 году Белый искал синтез между линейной теорией эволюции и цикличностью вечного возвращения. Искомая позиция между Дарвином и Ницше воплощалась в знакомых телесных метафорах:

> Догмат нашего символизма не знает ни эволюции, ни возвращения: он — перевоплощается. Человек в том круге есть точка: но и точка есть круг; [...] Философия мига — вырванное из груди и вперед побежавшее сердце; сердце хочет вращения: и сердце времени на себя повернулось [...]: круговое вращение сердца, круг из пурпура крови[3].

В другом тексте Белый пытается опровергнуть свою же центральную идею. Вращение становится основной формой всей современной автору культуры, чтобы вместе с ней подвергнуться осуждению: «Философская техника мозгового вращения соответствует технике кругового движения сцены [...] Подчинилась и живопись круговому вращению. Тот же круг описала литература»[4]. Философия виновата более других сфер культуры, потому что она не только кружится, но оправдывает такое кружение. Обиженный неокантианец Федор Степун отвечал Белому, что его идеи не поддаются более философскому анализу, а отныне подлежат, «как это ни странно, компетенции хореографии»[5]. Главным танцором философии был, конечно, Заратустра. Позднее Степун признает, однако, что Белый выходил за пределы обычной полемики между ницшеанцами и кантианцами.

> *Передовая Россия безудержно крутилась в каком-то напрягающем нервы*, но расслабляющем волю похмелье [...] Беловские описания каких-то чуть ли не хлыстовских радений в петербургских салонах полны [...] преувеличений, и все же им нельзя отказать в некоторой зоркости[6].

Белый относился к хлыстовскому кружению с тем большей серьезностью, что оно осуществляло, на русской почве, одну из авторитетных для него идей антропософии. Штейнер говорил Маргарите Волошиной в 1908 году: «Ритм танцев ведет к пра-эпохам мира. Танцы нашего времени — вырождение великих храмовых танцев, через которые познавались глубочайшие мировые свершения»[7]. Когда Айседора Дункан исполняла в революционном Петербурге 1905 года свои

---

[1] Н. Бердяев. Астральный роман — *Собрание сочинений, 3*, 434.

[2] Е. Лундберг. *Записки писателя*. Берлин: Огоньки, 1922, 178.

[3] А. Белый. Линия, круг, спираль символизма — *Труды и дни*, 1912, *4—5*, 21—22.

[4] А. Белый. Круговое движение (сорок две арабески) — *Труды и дни*, 1912, *4—5*, 63—64.

[5] Степун. Открытое письмо Андрею Белому по поводу статьи «Круговое движение» — *Труды и дни*, 1912, *4—5*, 75.

[6] Степун. *Бывшее и несбывшееся*, 245, 249; Степун адресовался уже к мемуарам Белого.

[7] М. Волошина. *Зеленая змея*. Москва, 1994, 169.

балетные номера, увлеченный Белый увидел в ее движениях символ новой России. С его слов Блок писал Сергею Соловьеву: «Бор[ис] Николаевич говорит, что в Дункан один, но строго и до тонкости проведенный "цвет" Lapan»[1]. Этим именем обозначались хлыстовские ассоциации; Дункан проводила их в жизнь строже и тоньше обычного. В статье под точным названием *Круговое движение* Белый нарисовал портрет, сочетавший основные его телесные мотивы, вращение и оскопление, с главной философской интенцией:

> Движение философского модернизма — движение круговое; здесь сознание оплодотворяет себя самого; оно — гермафродитно [...] Новокантианец [...] есть именно такое чудовище: смесь младенца со старичком — ни ребенок, ни муж, а гадкий мальчишка, оскопившийся до наступления зрелости и потом удивившийся, что у него не растет бороды. Этот веселый бесстыдник — философистик, философутик — чрезвычайно начитан и мозговит. Но он — совершеннейший идиот[2].

Психоаналитическое понимание кастрации, как универсально действующего и априорно подозреваемого мотива, для анализа текста является слишком грубым инструментом. Археолог, который точно знает, что он ищет, подвержен ошибкам двоякого рода: он может не заметить что-то другое, возможно более интересное; и он может принять за искомое совсем другие находки. Не каждая палка обозначает фаллос и не каждые ножницы — кастрацию; а только те, на природу и предназначение которых указывает сам текст.

В отличие от палки, которой был убит Дарьяльский, маленькие ножницы, которыми был убит Липпанченко, годны разве что для кастрации[3]. Ножницы эти имеют значение; сами они и их маленький размер, контрастный плотной фигуре жертвы, упоминаются множество раз[4]. Этот свой инструмент сумасшедший Дудкин, сидя верхом на трупе, с видом победителя держит в протянутой вперед руке. Давно замечено сходство его позы и усиков с фигурой Петра на его медном коне. Всякий раз безумие Дудкина проявляется в текстобежном характере его пушкинистических аллюзий. Сначала он в паре с Шишнарфнэ идентифицирует себя с горланящим петухом, потом в паре с Липпанченко — со скачущим всадником.

В окончательном тексте *Петербурга* во всех подробностях показано именно убийство Липпанченко путем разрезания маникюрными ножницами его спины и живота. Можно лишь предполагать, что Белый заменил этим убийством первоначально задуманное им оскопление

---

[1] *Письма Александра Блока*. Ленинград: Колос, 1925, 79.

[2] А. Белый. Круговое движение, 57; о ключевом значении этой статьи для *Петербурга* см.: Maguire, Malmstad. *Petersburg*.

[3] Ср. ножницы в *Пятой язве* Ремизова, в кошмарном сне Боброва, где они являются прозрачным символом кастрации (см. далее, часть 8).

[4] Вообще Липпанченко везде выступает как олицетворение мужской силы, похоти и телесности. Кажется, что исследователь пошел по ложному пути, считая Липпанченко на основе грамматического рода слова «особа», как часто называют Липпанченко в романе, олицетворением женского начала и понимая финальную сцену как коитус; см.: M. Ljunggren. *The Dream of Rebirth. A Study of Andrei Belyj's Novel «Petersburg»*. Stockholm, 1982.

Липпанченко, оставив ножницы в качестве памятника своим первоначальным намерениям. На всем протяжении *Петербурга* кастрация либо угрожает его героям в физическом плане, либо совершается в некоем мистическом пространстве. «Где-то это я все уже знаю», — думает Дудкин при встрече с Шишнарфнэ[1]. Если наши интертекстуальные выкладки совпали с его воспоминаниями, то получается, что Дудкин, производя над Липпанченко «акт», возвращал его обратно к его подлинной сущности — к пушкинскому скопцу, кастрату-неокантианцу, Шишнарфнэ из Шемахи. Тот же «гнусный акт» Шишнарфнэ совершил над самим Дудкиным в его кошмарном сне. Возможность такого чтения придает новый смысл конфигурации *Петербурга*, кастрирующий персонаж которого сначала воплощается в Шишнарфнэ, а потом в Дудкине. Круг замыкается: теперь уже Дудкин, Слабый Человек Культуры, угрожает кастрацией/убийством Липпанченко, Мудрому Человеку из Народа. Так осуществляется мучившее Белого, и действительно происходившее в его романах, круговое движение. Так ницшеанская идея вечного возвращения совмещается с хлыстовской и скопческой практикой, западная современность — с русской традицией.

[1] Белый. *Петербург*, 293.

Часть 6

ПРОЗА

Зачем, почему и каким именно способом национальная традиция, воплощенная в русской культуре и религии, породила и продолжала воспроизводить советский режим со всеми его особенностями? В 1920-х все писатели первого ряда давали свои ответы на этот самый важный из вопросов: проблему отечественных корней большевизма. Лидеры победившей революции не любили самого вопроса, и тем более не любили ответов. Они сами были прежде всего авторами. Ленин писал в анкете: «профессия — литератор». Троцкий свою книгу революционных лет посвятил литературе. Луначарский продолжал писать драмы. Новые бюрократы по-прежнему верили в силу слов и поддерживали ностальгическую дружбу с писателями. Но те вели подрывную работу.

Всякая революция считает себя переломом времен, началом века, новым миром. Всякая литература сосредоточена на своих связях с предшествующими текстами и событиями. Почти независимо от желаний авторов и их отношений с начальством, русская проза оказывалась в оппозиции режиму. Ее версии не были одинаковыми, но могли казаться таковыми. Как писал Лев Троцкий в *Литературе и революции* о писателях, недобро названных им «попутчиками», — о писателях революции:

> Их завертело, и они все — имажинисты, серапионы и пр. — хлыстовствовали [...] Подойдя к революции с мужицкого исподу и усвоив себе полухлыстовскую перспективу на события, попутчики должны испытывать тем большее разочарование, чем явственнее обнаруживается, что революция не радение[1].

ПРИШВИН

Михаил Пришвин вошел в литературу своими путешествиями по раскольничьим центрам России. Книга 1907 года *В краю непуганых птиц (Очерки Выговского края)* описывала народ и природу северной России. Через два года Пришвин вновь отправился в путешествие к рас-

[1] Л. Троцкий. *Литература и революция*. Москва: Политиздат, 1991, 68.

кольникам, теперь в сектантские места Заволжья. Результатом стала еще одна книга *У стен невидимого града (Светлое озеро)*. В своих экспедициях Пришвин запасался документами от Академии наук и, продолжая полувековую традицию русских «народознатцев»[1], называл себя этнографом. В отличие от большинства коллег, изучавших племена далекие от своей культуры, Пришвин ехал изучать собственный народ. Потом он так осмыслял свой творческий метод:

> в моих больших работах неизменно совершается такой круг: при разработке темы материалы мало-помалу разделяются на этнографические (внешнее) и психологические (субъективное), потом, робея перед субъективным, [...] я спасаюсь в этнографическое[2].

Но путевые заметки Пришвина не претендуют на объективность; жанр их скорее стремится к рассказу об искреннем религиозном паломничестве. Повествование уходит от дневниковых записей светского туриста к истории раскольничьих общин и монастырей, вычитанной из книг, а потом — к дословному изложению собственных дискуссий с сектантами. Текст объединен лишь непрерывностью движения в пространстве природы и мифа. Впервые докладывая о своих путешествиях в 1909, Пришвин «с упоением, жестикулируя головой, руками и ногами, описывал секту каких-то бегунов»[3]. Этот доклад Пришвина *О невидимом граде* происходил в Русском географическом обществе и вызвал насмешки ученой публики. На карту Китеж нанести не удалось, зато вклад в историю был сделан. В зале познакомились два человека, дружба которых сыграет немалую роль в описываемых событиях: большевик-сектовед Владимир Бонч-Бруевич и сектант-коммунист Павел Легкобытов[4].

ВОЛШЕБНЫЙ МИР

Спутник Пришвина по путешествию вспоминал товарища так: «Это был глубоко культурный, серьезный и современный человек, но в то же время его душа всегда тяготела к примитивным пережиткам старых времен [...] Был период, и очень продолжительный, когда Пришвин жил в каком-то волшебном мире»[5]. Но у Пришвина сразу нашлись единомышленники. Блок, например, находил у него «богатый сырой материал, требующий скорее изучения, чем чтения»[6].

Ранние книги Пришвина описывают необыкновенные явления народной веры на фоне столь же необыкновенной русской природы. Вера,

---

[1] Об истории этого понятия см.: В. Г. Базанов. *Русские революционные демократы и народознание*. Ленинград: Советский писатель, 1974.

[2] М. М. Пришвин. *Дневники. 1914—1917*. Подготовка текста Л. А. Рязановой и Я. З. Гришиной. Москва: Московский рабочий, 1991, 177.

[3] К. Н. Давыдов. Мои воспоминания о М. М. Пришвине — *Воспоминания о Михаиле Пришвине*. Москва: Советский писатель, 1991, 43.

[4] Об этом знакомстве см.: В. Бонч-Бруевич. Вступительная статья — *Материалы к истории русского сектантства и старообрядчества. 7. Чемреки*. Под ред. В. Д. Бонч-Бруевича. Санкт-Петербург, 1916.

[5] Давыдов. Мои воспоминания о М. М. Пришвине 42, 44.

[6] Блок. *Собрание сочинений, 5*, 651.

народ и природа сливались в одном всеобъемлющем образе, и направление связи углядеть невозможно; природа — символическое выражение народного духа, и одновременно его основа и предмет. «Ведь самый чистый, самый хороший бог является у порога от природы к человеку»[1]. С другой стороны, природное начало неотличимо от начала материнского: «родившая меня глубина природы, что-то страшно чистое...»

Но уже в ранней книге эта знакомая мифология подана с кощунственной иронией. Соловьи в саду его матери пели «о том, что все люди прекрасны, невинны, но кто-то один за всех совершил тяжкий грех» (1/390)[2]. Это своеобразное анти-христианство: «кто-то один» не искупил грехи человечества, но совершил их, и авторство этого перевернутого мифа отдано соблазнительному голосу природы. Отсюда, из соловьиного сада своей матери, Пришвин начинает путешествие-паломничество к заволжским раскольникам; услышанное таким способом пение соловьев — нечто вроде эпиграфа к книге *Устен невидимого града.*

Неортодоксальная вера Пришвина в сочетании с его культом природы ему самому напоминала о Руссо. О своей первой жене, крестьянке, Пришвин вспоминал так: «Я эту девственность души ее любил, как Руссо это же в людях любил, обобщая все человеческое в "природу". Портиться она начала по мере того, как стала *различать*»[3]. Позже писатель придаст первоначальной интуиции философское осмысление: «Романтизм вообще в моем понимании есть высшее выражение благородства природы; как есть представление о первородном грехе, так есть и уверенность в первородном добре и зле»[4]. Для такого романтика природа изначально добра, а зло вносится в нее человеком и его грешным желанием, из-за которого он и был изгнан из рая. Но как раз влечение и есть очевидный элемент человеческой природы; тут наступает разочарование, и приходится *различать.*

«Блок был таким же романтиком, как и я», но только был «глуповат и слеп в отношении к дьяволу»[5] — так рассуждал Пришвин в свою зрелую пору. Речь идет о той же романтической оценке природы-народа как царства абсолютного добра; Пришвин постепенно стал различать здесь все того же старого знакомца, а Блок остался глуповат. В отличие от Блока, стремившегося показать непроходимую границу между благородным, таинственным миром природы-народа-литературы — и пошлой культурой-как-цивилизацией, Пришвина скорее влечет их единство. Когда Блок писал о «пропасти» и «недо-

[1] М. Пришвин. *Собрание сочинений в 8 томах.* Москва: Художественная литература, 1982, *8,* 34. Далее в этой части ссылки на данное *Собрание сочинений* Пришвина следуют в тексте указанием тома и страницы в круглых скобках.

[2] Это место особенно нравилось З. Н. Гиппиус; см. дневник Пришвина от 21 октября 1908 года (8/37).

[3] Цит.по: В. Д. Пришвина. *Путь к слову.* Москва: Молодая гвардия, 1984, 103; курсив мой.

[4] Блок в дневнике Пришвина и новонайденное письмо Блока Пришвину. Публикация В. В. Крутлеевской и Л. А. Рязановой — *Литературное наследство, 92,* кн.4, 329.

[5] Там же, 331.

ступной черте» — Пришвин искал, наоборот, возможности сближения: «В этой точке на Светлом озере сходятся великие крайности русского духа» (8/35). Обоих раскол и сектантство интересовали как духовное выражение истинного, до-культурного состояния человека; но если Блок безуспешно пытается перепрыгнуть через вырытые им самим пропасти, то Пришвин с легкостью путешествует туда и обратно. Потому те же мысли, что у Блока звучат трагически, у Пришвина скорее сентиментальны; там, где Блок ставит точку, Пришвин готов начать новую главу. Пришвин верит в то, что «есть вечные вопросы, которые не очень зависят от образования и внешних различий между людьми» (1/388). Эти вечные черты человеческой природы выпирают из культуры, подобно ее естественному фундаменту, выступающему сквозь вековые осадочные образования. «Какие-то тайные подземные пути соединяют этих лесных немоляк с теми, культурными. Будто там и тут два обнажения одной первоначальной горной породы»,— размышляет Пришвин об одной из встреченных им сект (1/473).

Вспоминая свои ранние книги, Пришвин удивлялся, как он «умел за месяц разобраться и выпукло представить себе весь сектантский мир [...] Я встречал профессоров, просидевших годы над диссертациями о сектантах, и с удивлением видел, что знаю больше их»[1]. Причиной тому в данном случае было соединение книжного знания с личным, воспринятым в детстве опытом. Интерес Пришвина к расколу, обоготворение матери-природы и культ личного целомудрия были связаны с первой религией матери. Она происходила из богатого рода приокских старообрядцев, а позднее перешла в православие[2]. Жена писателя рассказывала о «раскольничьем огне», который передался Пришвину[3]; и это несомненно то, что он сам хотел бы знать о себе.

В советское время, лишенный возможности говорить о народе, Пришвин говорил уже только о природе. В видимом натурализме его охотничьих рассказов есть близкий всем временам пафос контр-культуры, не принимающей современного ей мира, ищущей убежища в материнском, неиспорченном лоне природы и надеющейся таким образом освободиться от своей вины. «Охота есть забвение, возвращение к себе первоначальному, туда, где начинается золотой век, где та прекрасная страна, куда мы в детстве бежали и где убивают, не думая об этом и не чувствуя греха», — писал он еще до революции (1/281). «Мнится моя работа в лесу, как современное отшельничество, забвение своей личности», — записывал он в 1936 году, планируя переоборудовать для этого своего 'ухода' автомобиль, заработанный трудом советского писателя. Он осознавал уникальность своей позиции в советской литературе как «хорошее положение советского юродивого»[4]. В течение долгих советских десятилетий его продолжали волновать старые вопросы:

---

[1] М. Пришвин. Записки о творчестве — *Контекст-1974*. Москва: Наука, 1975, 319.

[2] Ср историю героини Пришвина, вышедшей из Даниловского согласия и принявшей православие (1/806).

[3] Пришвина. *Путь к слову*, 6.

[4] Цит. по: Пришвина. *Путь к слову*. 68

почему ушел перед смертью Толстой (8/307) или как понимать конец *Двенадцати* (4/323). Благодаря ему Г. П. Федотов, спрашивая себя в 1938 году, сохранилось ли в советском человеке, «поверхностном и прозрачном», что-либо от старой русской «пантеистической душевности», давал неожиданно положительный ответ: «знаем, что кое-что сохранилось, что недаром пишет Пришвин»[1].

В 1948 году ему все еще снилось, что он пишет книгу о невидимом граде[2]. В своей поздней книге *Осударева дорога* писатель снова возвращался в места своих путешествий начала века. Его опять интересуют бегуны, и он поминает старые метафоры, уподобляющие государство антихристу, а революционеров — сектантам (6/11). Странствуя по Северу времен великих строек, он находит живыми своих героев, встреченных им сорок лет назад. Писатель спрашивал одного из них, вернувшегося в мир бегуна: «мало ли ручьев из темного царства прошлого влилось в море нашей современности?» Пришвин сам отвечал с рискованной ясностью: «может быть, и всегда, если правда какая-то есть в побежденной стороне, то она [...] не пропадает, а неминуемо остается с нами» (6/11). Сторона, побежденная Петром I, и сторона, побежденная большевиками — все они, верил Пришвин, остаются жить в темном царстве, в котором прошлое граничит с будущим, а культура с природой — в народе, какой он есть.

ПОВЕРТЕТЬСЯ С ХЛЫСТАМИ

В своих очерках начала 1910-х годов Пришвин свободно переходит из зала Петербургского Религиозно-философского общества в сектантские общины и обратно. Не один он увлекался тогда немоляками, чемреками, прыгунами и другими интересными людьми. Но, как писал Пришвин, между его отношением к хлыстам и отношением к ним Блока была разница: Пришвин подходил к ним как «любопытный», Блок — как «скучающий»[3]. В дневниках Пришвина петербургские мистики, а с ними и вся русская литература начала века заняты одной идеей: «Религиозно-философское общество — это мастерская, где выделывались крылья поэтов. Крылья поэзии последнее время все более или менее искусственные». Новые, в соавторстве с народом выделанные крылья будут естественными. Так понимает Пришвин взлет русской культуры начала века: все эти блестящие стихи, картины, балеты — усилие разбудить спящие глубины национального сознания, сделать для поэтов особые крылья, связывающие их с народом. Именно этим занимается Религиозно-философское общество, а «непосвященная публика ничего не понимает. Не до средней публи-

[1] Г. П. Федотов. Русский человек — в его кн.: *Новый град*. Нью-Йорк: изд-во им. Чехова, 1952, 87; новую оценку литературного вклада Пришвина (данную до публикации его *Дневников*, которые могут оказаться самым читаемым его произведением) см.: К. Янович-Страда. Михаил Пришвин — в кн.: *История русской литературы. Серебряный век*. Москва: Прогресс-Литера, 1995, 311—319.

[2] М. М. Пришвин. Мы с тобой, 250.

[3] М. Пришвин. Большевик из «Балаганчика» (ответ Александру Блоку) — *Воля страны*, 3/16 февраля 1918.

ки этому обществу — в нем ищут сокровища недр своего народа. Литература последнего десятилетия вся состоит из памятников этого усилия»[1].

Пришвин полагал, что идеи лидеров Религиозно-философского общества соединяют в себе полюса народной и высокой культур так же, как и его, Пришвина, собственные путешествия. Общество столичных интеллектуалов включало в себя народных сектантов как непременный образующий фактор: «Новая страничка моего журнала жизни. Поэты, декаденты, хлысты, философ-талмудист, святодуховец и еще... человек 15—30», — записывал Пришвин свои впечатления в конце 1909 года (8/60). Да и сам Мережковский на одном из собраний Общества говорил тогда Пришвину: «Меня только сектанты и понимают, а здесь нет» (8/34). В очерке *Астраль* Пришвин даже оговаривается, что не все религиозно-философское движение целиком можно характеризовать «психологически как стремление повертеться с хлыстами» (2/587). Речь идет о ритуальной технике достижения экстаза — кружениях. Среди иронически описываемых «ученых людей с лысинами и в очках», желающих «повертеться с хлыстами», но не знающих, как к ним попасть, был и «главный мистик» Вячеслав Иванов, и создатель «ученой религии» Мережковский (2/587), и Ремизов, с которым у Пришвина складывались отношения дружеские и конкурентные: «Ремизов очень бы хотел повертеться. Вообще все бы с удовольствием повертелись, а потому заискивали у хлыстов ("Повертеться желали" — а хлысты вовсе и не вертелись)»[2]. Насмешка Пришвина относилась и к нему самому: вспоминая 1908—1909 годы, он рассказывал, что «целую зиму провертелся в Петербурге среди пророков и богородиц хлыстовщины»[3]. Одновременно он связывал хлыстовский ритуал кружения с ницшеанской идеей вечного возвращения. Зримый образ коллективного тела получал смысл этической нормы, к которой совсем молодой писатель относился с воодушевлением:

> Вот какое новое, вот какое огромное открытие: мир вовсе не движется вперед куда-то к какому-то добру и счастью, как думал... Мир вовсе не по рельсам идет, а вращается... [...] Нужно ничего не определять, а вот как эти мелкие искорки стать в ряды и вертеться со всем миром (8/21).

Связь между двумя культурами, между столичной элитой и деревенскими сектами, оставалась в эти годы центральной темой Пришвина. В деревне мужики говорили ему о том же, о чем ученые люди в городе — об общине, о свободе личности, о вопросах пола; и неудивительно, именно эти вопросы он ехал обсуждать с сектантами. Когда люди из разных беспоповских сект спорили между собой на базарной площади заволжского села, где «что ни двор, то новая вера» (1/418) — Пришвин чувствовал себя «будто в центре литературных скрещенных течений» (1/419). Позднее он называл книгу *У стен невидимого града* своим секретным исследованием (8/164); потаенное

[1] Цит. по: Пришвина. *Путь к слову*, 165.
[2] Пришвин. *Дневники. 1914—1917*, 54.
[3] Пришвин. Записки о творчестве, 319.

единство культуры, раскрыть которое верхи не хотят, а низы не могут — подлинный его предмет. «Я разгадываю теперь эту, казавшуюся мне странной, загадку так: в стихии есть все, она отвечает на наши вопросы» (1/419), — записывал Пришвин в самом романтическом духе. Из заволжского Варнавина он писал другу: «Выношу пока такое впечатление: здесь такая смесь всяких староверческих и сектантских толков, что совсем нельзя строго разграничивать одно от другого. Это любопытнейший винегрет [...] Действительность превосходит мои ожидания»[1]. И наоборот, разочарование вызывают у Пришвина встреченные им здесь церковные деятели: «Миссионеры такие пошляки, с рекомендациями которых очень опасно совать свой нос в народ. Да и не нужно»[2]. К примеру, елецкий священник в своем донесении начальству перепутал впервые появившихся здесь баптистов с буддистами. Обобщая увиденное в Заволжье, Пришвин по-новому осмысляет историческую роль господствующей церкви: «Никогда я не думал, какую бездну тьмы вносит православие»[3].

Повторив маршрут Мережковских, Пришвин иронизировал над тем, что его предшественник приехал на Светлое озеро «барином и даже с урядником на козлах» (8/34); впрочем, он и сам прибыл туда не с клюкой странника, а с документами этнографа. Возвращаясь к проблемам, которые были поставлены Мережковскими, Пришвин подвергал их позицию критике с позиций рациональности, даже прагматизма. Со Светлого озера Пришвин писал:

> После этой поездки мне стоит лишь обложиться соответствующей литературой и через месяц-два я мог бы быть совершенно в курсе вопроса, поднятого Мережковским и К[омпанией]. [...] Широты горизонта, исторического просвета я не ощущаю: на каждом шагу встречаю урядника или казака [...] Чтобы почувствовать просвет, как Мережковский, нужно переступить порог действительности, нужно поверить, что невидимый град Китеж действительно существует в горах у Святого озера, нужно, как старушки, молиться до того, чтобы послышался звон колоколов [...] Нужно забыть о земном, нужно верить, что Иона действительно просидел в желудке кита три дня. Итак, колокола не звонят, я вижу казаков, окружающих жалкий, измученный народ. Колокола не звонят[4].

По возвращении в Петербург он сообщил Мережковским, что «на Светлом озере их помнят» (8/32). К заседаниям Религиозно-философского общества Пришвин относился заинтересованно и критически. «Мережковский и хлысты спасали культуру через Эрос», — записывал Пришвин в феврале 1914. Все же деятельность Мережков-

---

[1] Архив В. Д. Пришвиной. Картон «Письма Пришвина А. И. Рязановскому», письмо от 28 мая 1908.

[2] Там же, письмо Рязановскому от 18 мая 1908.

[3] Там же.

[4] Там же, письмо Рязановскому от 20 июня 1907. Светлое озеро, на дне которого, согласно легенде, находится святой град Китеж, оставалось местом паломничества и много позже; см.: В. Л. Комарович. *Китежская легенда. Опыт изучения местных легенд.* Москва-Ленинград, 1936; Н. А. Струве. Современное состояние сектантства в Советской России — *Вестник Русского христианского движения*, 1960, *3—4*, 17.

ских дает «какой-то умственный выход из этой хлыстовщины [...] Тем она и страшна, эта хлыстовщина, что человек для жизни опустошается. Дает высшую радость самовольной мечте... После все плоско». Позднее он писал о Гиппиус, продолжая тему глубинного ее сродства с хлыстами из народа: «Белая дьяволица, или хлыстовская богородица, [...] Прекрасная дама, только не женщина, рождающая живых детенышей. Ее мистические стихотворения, похожие на стихи хлыстов-сектантов — высокосовершенная поэзия»[1]. Он наблюдает, как Гиппиус «из богородицы вдруг становится проституткой». Впрочем, вообще «все люди двойные: высоко парят и падают»[2].

Унаследовав свой руссоизм от русской литературы, Пришвин разбирает столетнюю традицию на составные элементы. Человек романтической культуры — особенно русский интеллигент — готов найти высшую ценность в примитиве; на деле же народ и вся связанная с ним квази-этнография есть лишь собственная проекция интеллектуала, зеркальная в отношении его самого конструкция, нужная ему для оправдания собственной жизни:

> Примитивная (первобытная, народная) душа есть зеркало для культурной души; каков сам культурный человек, таким он и отразится в первобытной душе, и часто кажется ему, будто он судит первобытную душу, мужика, а на самом деле он судит себя самого[3].

Возникший у него интерес к религии лишен мистики; скорее это способ понять свой народ и самого себя. Опыт общения с сектантами становится моделью самой истории:

> Первый раз в жизни прочел Евангелие, Павла, немного Библию. Понял, но не принял. И как принять! Мне кажется, что на Светлом озере по людям я как по страницам прочел всю историю христианства [...] от объективного к субъективному, от собора ко мне, одному. И бессознательно мы, интеллигенты, все это уже прошли и потому невозможно соединиться нам с народом, с нашим прошлым, нечего об этом думать, это психологическая невозможность[4].

Со своим свежим опытом хождения в народ, Пришвин историзует идеи неонародничества, подвергая их новой критике. Народ надо понять, но современный человек не может соединиться с ним в более глубоком смысле: верить в то, во что верит народ. История христианства ведет от соборного всеединства к протестантскому индивидуализму; и интеллигенция в своей литературе идет этим путем так же, как проходит ее народ в своих сектах.

В контексте начала века эта идея вряд ли была новой, но оставалась необычной. Десятилетиями славянофильство, народничество, толстовство обвиняли культуру русской интеллигенции в неполноценности, проповедуя ее подчинение мифологизированной жизни наро-

---

[1] Архив В. Д. Пришвиной. Картон «Богоискатели», 23—24.

[2] Пришвин. *Дневники. 1914—1917*, 54.

[3] Архив В. Д. Пришвиной. Картон «Богоискатели», 30.

[4] Архив В. Д. Пришвиной. Письмо Рязановскому от 11 октября 1908.

да. Но Пришвина продолжает волновать его исходная интуиция о глубинном единстве двух культур, интеллигентской и народной, и об их общем религиозном поиске. Культурной моделью, которая все яснее представляется ему, когда он думает о народных сектах и о богоискательстве интеллигенции, оказывается европейская Реформация: поток, сумевший захватить и соединить высокую и народную культуры. В наблюдениях Пришвина народные секты и религиозное философствование тоже смыкаются помимо официальной церкви и вопреки ей. Например, у духовенства, считает он, нет идей антихриста и эсхатологии; «это есть только у народа и интеллигентов: интеллигентам это передалось от народа»[1].

Пришвин сосредоточенно коллекционирует эти следы взаимопроникновения высокой цивилизации и народной культуры, которые находит в глуши Выгозерья или Заволжья, у питерских хлыстов и в салонах интеллигенции. Если Зинаида Гиппиус кажется Пришвину «хлыстовской богородицей», то настоящая хлыстовская богородица Дарья Смирнова кажется «второй Гиппиус по уму» (2/672): два мира, народный и интеллигентский, отражаются друг в друге. У староверов он обнаружил не только зачитанный ими религиозно-философский журнал *Новый путь*, но и историческую монографию об Аввакуме, которая почиталась как священная книга. Да и сам Пришвин склонен сыграть роль в мире раскола. Он составил план восстановления беглопоповского монастыря Красноярa, чтобы подать его нижегородскому купцу Н. А. Бугрову.

С этим разрушенным Красноярoм связана народная легенда, которую Пришвин пересказывает как философскую притчу. Монастырь, гласит легенда, стоял бы вечно, но дьявол искусил царя Николая I. Тот послал гонца, чтобы разрушить монастырь. Пока рушили, царь захворал и, спохватившись, послал другого гонца остановить разрушение храма. Бегут гонцы: один из Красноярa в Петербург, другой из Петербурга в Красноярa. И вот как встретились они, так ужасная смерть постигла царя Николая (1/406).

ПЕРЕВЕСТИ НА ДУХ

В первых книгах Пришвина перед читателем проходит немалое разнообразие сект и согласий, олицетворенных в живых людях. Он сумел войти в контакт со старообрядческим архиереем, с поповцем белокриницкого согласия, с раскольниками-беспоповцами, с немоляками-хлыстами и даже с теми, с кем сойтись считалось труднее всего, — с бегунами. Он рассказывает об отце Георгии, который после молебна в своей деревенской церкви дает неканонический сеанс пророчеств, «советов» и исцелений; о петербургском 'братце', проповедью избавлявшем мужиков от алкоголизма; о некоем Кредитном товариществе, в котором воровали до тех пор, пока за дело не взялись сектанты; о старообрядческом епископе Михаиле, лидере голгофского христианства. Пришвин повествует и об «*интереснейшем центре общения народа*»,

[1] Архив В. Д. Пришвиной. Картон «Богоискатели», 41.

трактире «Капернаум» в Новгороде, напоминавшем московскую «Яму», только «примитивнее, ближе к земле, свежее» (1/780).

Мир согласий и сект — живой, имеющий будущее мир. «Бог не ушел, он здесь», — думает Пришвин, путешествуя по тайным скитам. И добавляет, используя хлыстовский образ кружения: «может быть, мир вовсе не идет за Богом вперед и вперед. Может быть, он вертится вокруг одной точки» (1/410). Он сочувственно цитировал православного священника: «в нравственном отношении раскольники куда, куда выше нас... И сравнить нельзя!» (1/167). Да и от своего лица писатель не колебался сказать: «Староверский быт всегда говорит моему сердцу о возможном, но упущенном счастии русского народа» (1/452).

Но ему ясно, что сам он на старообрядчестве не остановился и никогда уже не остановится. Действительно интересует Пришвина не духовное благополучие старообрядческих фундаменталистов, а скорее напротив, та космическая быстрота, с которой их религиозная мысль совершает эволюцию к самым радикальным из христианских ересей. Смысл исконной дониконовской веры Пришвин, со слов одной старушки, передает так: «Иисус Христос — как адвокат за нас перед Богом» (1/449). Разнообразие беспоповских сект он трактует как разложение этого первичного страха перед Божеством, постепенное усложнение и замена страха на «веру в божественность своего личного "я" [...] совершенно так же, как у наших декадентов» (2/583). Он всячески подчеркивает признаки духовной реформации, которые интересуют его тем больше, чем с более натуральными, народными поисками они связаны. Больше всего его интересует самый крайний случай — хлысты-немоляки. Согласно их вере, Писание надо понимать «по духу, а не по плоти», — метафорически, а не буквально. «Поклоняйтесь в Духе и Истине, и будете сынами Божиими», — учил лидер немоляк Дмитрий Иванович, в котором Пришвин видел «реформатора старообрядчества»[1].

По учению немоляк, Христа во плоти вовсе не было. И вообще ничего того, о чем пишет Ветхий и Новый Завет, не было; но все это совершается в духовном плане, как аллегория внутренних переживаний. «Все на себя перевожу. Там все обо мне писано, о человеке» (1/457), — говорил хлыст-немоляка о своем способе чтения. Пришвин записывает его диспут со старообрядцем: «Все это было», — говорил старовер, читая сюжет из Писания; «Все это будет всегда», — отвечал сектант. По его мнению, надо всю Библию «перевести на дух», то есть дать ей надлежащую интерпретацию. Действительно, герменевтика немоляк неизбежно приобретала психологический характер. Христос и Антихрист — разные стороны внутреннего человека. Христос означает Дух и Слово, живущие в человеке. Сатана — его плоть, пока она не покорена Христом. Богородица — сам человек (любого пола), потому что он рожает в себе Христа. Все это было придумано в древних Керженских лесах (впрочем, к тому времени

[1] (1/453). Этот Дмитрий Иванович описан и в: З. Гиппиус. Светлое озеро (дневник) — *Алый меч*. Санкт-Петербург: изд. М. В. Пирожкова, 1906, 383–384

уже вырубленных) неграмотным мужиком, которому для чтения Библии приходилось нанимать мальчиков. Для Пришвина, в такого рода герметическом чтении и состоял смысл протестантской реформы; но русские сектанты оказываются в его восприятии радикальнее Лютера. В книге о Заволжье Пришвин иллюстрирует эту мысль дискуссией между керженскими немоляками и местными баптистами: протестантский Христос слишком «плотян», считали немоляки. То же они говорили о знакомом им Мережковском.

Как исторически существовавшую общину, секту немоляк впервые описал чиновник и этнограф Владимир Толстой[1], познакомившийся с ними в середине века среди ссыльных раскольников Закавказского края. По сведениям Толстого, это учение изобрел донской казак-беспоповец Гаврила Зимин; в 1837 году начальство выслало Зимина в Закавказье, где и «открыл» его этнограф. Эти закавказские немоляки в описании Толстого близко напоминают то, что увидел через полвека за Волгой Пришвин[2]. Но если вера немоляк мало изменилась, то ее интерпретация интеллектуалами претерпела чрезвычайное развитие. С точки зрения Вл. Толстого, немоляки — изуверская секта, рецидив языческого культа. По Пришвину, немоляки проводят новую реформацию внутри раскола, которая параллельна европейской реформации, но идет дальше последней.

СТРАШНЫЙ ДВОЙНИК

Пришвин всячески подчеркивал значение хлыстовства для народа, интеллигенции и вообще для русской истории. «Хлыстовство — это неумирающая душа протопопа Аввакума» (2/591), — с неожиданным пафосом восклицал писатель. «Православие — покой и смирение, хлыстовство — движение, внутреннее строительство и гордость» (2/584). Слишком хорошо знакомое православие застыло на месте. «Хлыстовство — [...] подземная река, уводящая лоно спокойных вод православия в темное будущее» (2/584). Хлыстовство страшно и неведомо, но устремлено вперед, и страх перед ним — это страх перед будущим.

> Хлыстовство невидимо стоит за спиной православия, это его страшный двойник [...] Внутри самой же православной церкви [...] возникает огромное царство хлыстов неуловимых, неопределенных [...] Не узнать, где начинается хлыстовство и где кончается православие. И самое страшное для стражей церковных, что там, где вспыхивает наибольшим светом православие, тут же курится и хлыстовство: Иоанн Кронштадтский — и тут же иоанниты[3].

---

[1] В. Толстой. О великороссийских беспоповских расколах в Закавказье — *Чтения в Императорском обществе истории и древностей Российских*, 1864, кн.4, 123—131.

[2] Например, Богоматерь понималась как «благое дело, от которого родилось слово Божие, и оно есть Иисус Христос» — там же, 125.

[3] (8/585) Иоанниты — петербургская секта, объявившая отца Иоанна богом. Этому, вероятно, способствовали экстатические «общие исповеди», разрешенные ему церковной властью «в виде исключения»; см.: свящ. А. Семенов-Тян-Шанский. *Отец Иоанн Кронштадтский*. Нью-Йорк: изд-во им.Чехова, 1955, 75.

В январе 1909 Пришвин готовил членов хлыстовской общины 'чемреков' к выступлению на Религиозно-философском обществе. Выступление не состоялось, но узнал он тогда много интересного: например, чемреки считали Блока одним из своих пророков[1]. Хлысты настолько интересовали Пришвина и его современников, что, когда он, к примеру, в начале 1909 года случайно встретился в поезде с незнакомым ему Максом Волошиным, писатели сразу заговорили о хлыстах (8/42). «Многие очень искали сближения с хлыстами», — свидетельствовал Пришвин (2/583). Главное отличие хлыста от православного, по Пришвину, связано с пониманием Христа: для православного Христос уже воплотился, для хлыста это воплощение зависит от человека. «Для хлыста мир не спасен, а нужно сделать личное усилие для спасения от мира» (2/583). Пришвин рассказывает, что настоящие вожди хлыстовских кораблей не называют себя христами и богородицами: «Христос через него говорит, но он не Христос» (1/586). Счесть себя Христом для вождя — соблазн; он должен воздерживаться этого и все же часто оказывается на таком пути, потому что Христом его называют последователи, всегда упрощающие идею. Пришвин убеждается в том, что «хлыстовство не есть цельная религия [...]; хлыстовство все в движении, все в исканиях, все в островах. Нет никакой определенности в очертании хлыстовского материка» (1/583). В расколах внутри хлыстовства Пришвин видел те же причины, что «у нас, например, разделение социал-демократов: вожди между собою расходятся» (1/586).

По-видимому, на трактовку Пришвиным хлыстовства повлияло его знакомство с голгофским христианством. В очерке 1910 года, посвященном этому радикально-реформистскому течению светских и церковных интеллектуалов, Пришвин сравнивает голгофское христианство с хлыстовством, приписывая обоим течениям одни и те же черты и вместе противопоставляя их православию (1/747—750). «Христос требует, чтобы каждый был, как он [...] Искупление не совершено до конца. Мир еще не спасен», — учил Пришвина опальный епископ Михаил; не случайно его засыпанная снегом дача в Финляндии напомнила Пришвину заволжские леса, где он встречался с немоляками (1/748).

Больше всего Пришвина интересовал, однако, Павел Легкобытов, лидер одной из сектантских общин в Петербурге, ответвившейся от хлыстовства. В дневниках Пришвина он фигурирует то под собственным именем, то под кличкой «Книжник». Пришвин застает его в октябре 1908 в кабинете Мережковского, в одной компании с Дягилевым, Философовым, Карташевым, Прохановым: «"Книжник", черный лохматый — хлыст» (8/34). Проханов сказал тогда, что хочет заняться «систематизацией сектантского хаоса». Мережковский отвечал интересно: «Но мы как раз и дорожим этим хаосом» (там же).

Стиль Легкобытова Пришвин описывал в дневнике так: «веселые, в пылу признаний похабные слова, в голосе трагизм или удовольст-

[1] Блок в дневнике Пришвина..., 329.

вие»[1]. Чаще он писал о Легкобытове с уважением: «я чувствую в этом человеке спокойную силу, в которой, как в зеркале, все шалуны»[2]. Подобно герою задуманного Достоевским романа *Атеизм*, Легкобытов бросил должность и семью, чтобы скитаться по степям, лесам и Невскому проспекту в поисках истинного бога[3]. 28 ноября 1908 Пришвин записывал: «Кто-то приехал в Петербург и сказал: я знаю истину, нашел, и стали вдруг о ней говорить. Это Павел Мих[айлович Легкобытов]»[4].

На языке своих метафор Пришвин рассказывал, как он мысленно сопоставлял Легкобытова, «сильного человека земли», с Мережковским, «светлым иностранцем». На их примерах Пришвин вновь думал об искомом воссоединении культур: «Что, если бы они соединились в одно, и есть ли пути к этому?» Но Легкобытов презирал культуру и верил «в какого-то своего бога здесь, на земле, страшного, черного». По сравнению с этой верой деятели Религиозно-философского общества казались Пришвину «малюсенькими пылинками». Но Легкобытов хотел привлечь и этих людей на свою сторону, и они, согласно Пришвину, «признавали его необыкновенным существом, даже гениальным, демоническим» (1/793). 3 марта 1909 Пришвин сказал Легкобытову: «Пожалуй, лет через пять и я к вам перейду. Через пять! удивился он, и я понял, что меня они уже считают своим»[5].

Пришвин посещал и другой хлыстовский корабль под Петербургом, возглавляемый Михаилом Рябовым. Этот соперник Легкобытова считал того Антихристом, но Пришвин легко объединял их между собой и обоих вместе — с кругом Мережковского: «Он [Легкобытов] и Рябов — их сразу поняли декаденты. Как они говорят и как хлысты — искренне — после как все фальшиво»[6]. В статье в *Русских ведомостях* Пришвин сообщал, что побывал на именинах у пророка одной секты, близкой к тому, что «известно обществу под именем хлыстовства». Этот «черноглазый красавец великан [...] немолодой, но кудрявый, с горящими глазами в темных впадинах» (1/750) и был Рябов. В очерке *Астраль* Пришвин описывает того же хлыстовского пророка: «великан Рябов, косая сажень в плечах, красавец с горящими глазами [...] Настоящий Стенька Разин, только вот мешает эта какая-то его особенная религия» (2/589). Скорее всего, этот Рябов — тот самый глава хлыстовского корабля под Петербургом, который показался Розанову очень похожим на Владимира Соловьева, но «несравненно красивее»[7].

По словам Пришвина, Рябов рассуждал за столом на «нелепой смеси славянского с новейшим газетным». Есть две психологии, говорил он:

---

[1] Архив Пришвиной. Картон «Богоискатели», 65.

[2] Там же, 121.

[3] Ср. набросок повествования о Легкобытове в дневнике 1915 года — Пришвин. *Дневники. 1914—1917*, 170.

[4] Архив Пришвиной. Картон «Богоискатели», 71—72.

[5] Там же, 87.

[6] Там же, 71—72.

[7] В. Розанов. *Апокалиптическая секта (хлысты и скопцы)*. Петербург, 1914, 89.

«одна психология крови [...] а другая психология — просто чистый янтарь, постав божий» (1/750). Слова Рябова перекликаются с собственным наблюдением Пришвина, важным для его личной философии: «В том-то и ужас хлыстовства, что у него разделение человеческого существа не скорбь, как у нас, а вполне сознательная мера» (там же). В этом Пришвин увидел противоположность хлыстовства старообрядчеству, в котором «дух и плоть слиты в единую сущность». У хлыстов же внутренний человек и внешний, богово и кесарево, радение и быт разведены еще больше, чем в привычном мире интеллигенции: та привычно скорбит о своей двойственности, а у хлыстов, по Пришвину, сознательно получается «как бы два человека в одном». Эта пропасть лежит внутри человека так же, как и между людьми. Один из питерских хлыстов, Петр Обухов называл ее «Астраль». У мистиков-декадентов Пришвин наблюдал такое же «астральное» расщепление: «пишут таинственно, говорят и живут обыкновенно» (1/587). У Блока он тоже видел «два лица» — одно красивое и искреннее, другое пошлое[1]. Мучительное чувство собственной расщепленности не оставляло Пришвина до конца жизни, пока не привело к озарению:

> Я сегодня нашел в себе мысль о том, что революционеры наши и церковники ограничены одной и той же чертой, разделяющие мир на небесный (там, на небе) и на мир земной (здесь на земле). [...] На самом деле черты такой между земным и небесным миром вовсе не существует[2].

На именинах у Рябова Пришвин познакомился с гостем из южнорусского хлыстовского корабля, называвшего себя 'Новый Израиль', посланцем его лидера Лубкова. Священное писание надо понимать иносказательно, как притчу, «переводя все на себя», — повторял этот сектант. Бог — в душе каждого человека; «*Из нас всех Христос*» (1/750; курсив Пришвина), — говорил лубковец. Во всем этом мало нового по сравнению со знакомыми учениями, замечает Пришвин; и действительно, хлыст дословно следует здесь за речами Шатова из *Бесов*.

> Но вот где начинается изумительное: когда [...], веруя в каждую букву Писания, что оно есть программа для устройства Царства Божия здесь,— эти люди приступают к осуществлению этого царства здесь. Сотни тысяч людей объединяются верой в земного Христа, какого-нибудь даровитейшего и умнейшего Лубкова. И потом дальше все, как в Писании: и пророки, и Иоанн Креститель, и семьдесят равноапостольских мужей. [...] Пятьсот тысяч людей Старого Израиля и быстро растущая громадная армия Нового Израиля живут вместе с нами в той же России такой своеобразной жизнью, что страшно становится (1/752).

Преувеличивая цифры, Пришвин едва ли знает, о чем именно пророчит; нам, знающим будущее, легко понять эти слова как буквальное его предсказание. Архив Пришвина доносит интересную характеристику человека, воплощавшего в себе сектантскую утопию русского социализма — народника-сектоведа и большевика-аппа-

[1] Блок в дневнике Прищвина, 330.

[2] М. М. Пришвин. Мы с тобой — *Дружба народов*, 1990, *9*, 253.

ратчика, личного друга Легкобытова и Ленина: «Этот тупоумный Бонч-Бруевич, раб народа, заваленный материалами о народе, которые собирал всю жизнь и теперь не может ни издать их, ни обработать»[1]. Пришвин вполне мог бы отнести это и к собственным недавним еще увлечениям.

СМИРНОВА

Сразу после знакомства с Вячеславом Ивановым на собрании Религиозно-философского общества, Пришвин организовал «ученую экспедицию» к хлыстовской богородице, которая в Петербурге была «знаменита». Ее называли обычно «Охтенской богородицей»; в то время она жила, однако, не на Охте, а в Лесном. Скалдин упоминает, что Блок ездил к хлыстовской богородице за Московскую заставу[2]. Мы знаем еще хлыстовскую богородицу, которую Вячеслав Иванов водил на свои лекции[3]. Можно предполагать, что речь идет об одном и том же лице, Дарье Васильевне Смирновой.

Пришвин посетил Смирнову вместе с Вячеславом Ивановым и еще несколькими интеллектуалами 18 января 1909 года. В очерке *Астраль* он описал этот визит без упоминания фамилий своих спутников, но дневниковые записи определенно называют Иванова. «Целовали руки»; Иванов был «умилен». Пришвин отмечает физическую красоту Смирновой и ее самородную интеллигентность. Богородица была в зеленом платье, нарумяненная и напудренная, с холодными глазами. Пришвину нравилось, как она отвечала на вопросы мистиков из Религиозно-философского общества — «точно, умно, сильно» (2/588). Они задали симптоматичный вопрос и получили столь же характерный ответ: как богородица относится к русскому революционеру, который собирается бросить бомбу? Богородица отнеслась нейтрально: «Что же, и убейте, это ваше дело. Это природа, внешнее... Я думала, что вы приехали посоветоваться со мной, как нужно управлять людьми, а не убивать их» (там же). Еще она говорила: «Кто меня за женщину считает — женское получит. Кто за божество — божеское»[4].

6 февраля Пришвин обсуждал этот визит с Легкобытовым. Тот был недоволен знакомством Смирновой с Вячеславом Ивановым: «Иван[ов] и богор[одица] — похоть. [...] Грех — смерть», — записывал Пришвин слова Легкобытова[5]. Впрочем, Смирнова и так ходила на собрания Религиозно-философского общества. Пришвин прямо вспоминал об этом: «Раза два я там встретил знаменитую Охтенскую богородицу»[6]. В другой пришвинской записи о визите к Смирновой читаем:

---

[1] Архив В. Д. Пришвиной. Картон «Богоискатели», 118.

[2] Скалдин. О письмах А. А. Блока ко мне, 181.

[3] Е. Герцык. *Воспоминания*. Париж: YMCA-Press, 1973, 53.

[4] Это записал Бонч-Бруевич со слов свидетеля по делу Смирновой; ОР РГБ, ф. 369, к. 47, ед. хр. 1, л. 12.

[5] Архив В. Д. Пришвиной. Картон «Богоискатели», 82.

[6] Архив В. Д. Пришвиной. Картон: Черновики к «Началу века», 3.

Охтенская Богородица. Вторая Гиппиус по уму (Те же холодные глаза, и тоже напудрена). Условились говорить смешанно, частью по букве, частью по уму. Говорили про мир видимый и невидимый, "астральный".
"Вы близки", — сказала она мне комплимент.
Наука мешает религии, если становится на ее пути. Где бы она ни начинала говорить, везде замолкают и просят больше не ходить. Очень умная, одинокая и сильная личность[1].

В марте 1914 года Пришвин участвовал в процессе по делу Смирновой в Петербургском Окружном суде и дал репортаж о процессе в очерке *Астраль*. Это своеобразный путеводитель по «царству петербургских хлыстов». Среди свидетелей по делу — знакомый нам Рябов; бывший учитель Смирновой, «новодеревенский Христос» Петр Обухов; наконец, Павел Легкобытов. Все они собрались на суде защищать Смирнову; значит, замечает Пришвин, есть между ними и нечто общее. Из известных в Петербурге хлыстов не было только «замечательного человека А. Г. Щетинина, кочующего между хлыстами, революционерами и сыскным отделением»[2]. Несколько лет назад Щетинин пытался заключить со Смирновой нечто вроде династического брака, но во время процесса над ней сам был в предварительном заключении.

Смирнова обвинялась в совращении православных в «изуверную» секту, в доведении до смерти двух женщин, отправленных ею на 40-дневный пост, и в свальном грехе. *Миссионерское обозрение* писало не стесняясь: суд явится «неопровержимым обличителем тех ложных восхвалений, какими обычно награждают каждое проявление сектантства наша жидо-масонская или жидо-кадетская пресса»[3]. Приговор был суровым — лишение всех прав состояния и ссылка в Сибирь. Пришвин выступал свидетелем защиты. Обдумывая свое выступление на суде, он записывал: «я считаю учение Дарьи Васильевны высоким. [...] Путь от крестьянской Евы до женщины, рождающей Бога — вот жизнь Дарьи Васильевны»[4]. В дневниках Пришвин называл Смирнову «выдающейся русской женщиной»[5].

Был на процессе и Владимир Бонч-Бруевич, приглашенный в качестве эксперта. Сохранились заметки, которые он писал во время процесса[6]. Судя по ним, в свидетельских показаниях находили подтверждение многие неприятные обвинения: на радениях у Смирновой пили воду, которой она мылась, и ее мочу. «У меня было семяизвержение», — говорил свидетель Федор Соколов, рассказывая о «Божьей любви», как она происходила во время радений. Пришвин этих показаний не слышал; во время процесса он сидел в комнате для свидетелей. Трудно представить себе, однако, что он вообще не знал

[1] Архив В. Д. Пришвиной. Картон «Богоискатели», 76.
[2] 1/590. Примерно то же самое о Щетинине писало *Новое время*, 1914, 12 марта.
[3] Секта «Охтенской лже-богородицы» — *Миссионерское обозрение*, 1913, *7—8*, 585.
[4] Архив В. Д. Пришвиной. Картон «Богоискатели», 132.
[5] Пришвин. *Дневники 1914—1917*, 53.
[6] ОР РГБ, ф. 369, к. 47, ед. хр. 1. Бонч-Бруевич хранил также свое Заявление от 20 сентября 1914 в Петербургский окружной суд: как эксперт по делу, он отказался от вознаграждения.

о них. Скорее он не верил свидетелям, считая их показания результатом фальсификации, организованной синодальными миссионерами.

НАЧАЛО ВЕКА

В марте 1909 года Алексей Щетинин, руководитель маленькой подпольной общины питерских хлыстов, был низложен. В результате долгой и трудной борьбы лидерство завоевал Павел Легкобытов[1]. «Однажды они все одновременно почувствовали, что [...] они своими муками достигли высшего счастья, слились в одно существо, — и выбросили чучело, прогнали пьяницу» (1/793), — рассказывал Пришвин. Члены старой общины Щетинина называли себя 'чемреками'; свою новую секту, состоящую в основном из тех же людей, Легкобытов назвал 'Начало века'. Пришвин характеризовал эту секту как «самую интересную во всем свете» (2/590).

В черновых набросках повести *Начало века* Пришвин хотел рассказать обо всем, что было им пережито с сектантами и символистами в 1900-х годах. Повесть была задумана, по-видимому, в начале 1910-х годов, но Пришвин продолжал думать о ней и в первые пореволюционные годы. Текст так и не был написан; в архиве остались подробно разработанный план повести и наброски-конспекты отдельных глав. В отличие от лирических травелогов в поисках Невидимого града, новая повесть сочинялась дома. «Время эпоса, а не лирики», — записывал Пришвин. Если в первых книгах Пришвина искренне ищущий паломник не без труда притворялся этнографом, то в *Начале века* авторская позиция, наоборот, критична и исторична. Более не «робея перед субъективным», Пришвин использует этнографические наблюдения как аллегорию, которой можно описать уникальный психоисторический опыт. Автор далеко уходит от популистского романтизма своих первых книг. Текст должен был воплотить разочарование в прежних надеждах — в Щетинине с Легкобытовым, в Блоке с Мережковским, в Ленине с Бонч-Бруевичем. Цель свою писатель характеризовал, впрочем, традиционно: описать, «какие знамения времени были в художественной литературе в послевоенное десятилетие падения Российской Империи»[2].

Необычными стали сами эти «знамения» — те признаки раннего обнаружения катастрофы, которые Пришвин сумел увидеть там, где одни не видели ничего достойного внимания, а другие находили предмет для радостного умиления. Речь по-прежнему идет о русских сектантах на фоне русской истории. Как написано в наброске экспозиции:

> Действие происходит на окраине Санкт-Петербурга. В героях — интеллигентных и простонародных — отражаются богоискатели из Религиозно-философского общества и петербургские сектанты [...] Щетинин возле истины, Легкобытов возле правды, союз между ними и борьба — мысль

[1] Эта история документирована в: *Материалы к истории русского сектантства и старообрядчества*, 7. Чемреки. Под ред. В. Д. Бонч-Бруевича. Санкт-Петербург, 1916; подробнее см. далее, часть 8.

[2] Архив В. Д. Пришвиной. Картон Черновики к «Началу века», 7.

повести. [...] Щетинин и Легкобытов после заключения своего договора (как в Фаусте) отправляются покорять Россию и в конце концов попадают в Питер, где встречаются с интеллигенцией, где хотят покорять ее.

В качестве героя задуманной повести Легкобытов «верит в общее», тогда как Щетинин «издевается над всяким общим»; Щетинин утверждает истину, а Легкобытов утверждает правду. Вольно используя это старинное различение, Пришвин переходит к неутешительному итогу: в результате смены власти изменилось все, кроме самого значения власти:

Щетинин — царь, его мудрость принимают чающие и мало-помалу воскресают. Такова теория, но по какой-то ошибке (греху личному) [...] Л[егкобытов] сам превратился в царя и те в его рабов. Щ[етинин] был просто обыкновенным «Христом» хлыстовства, мошенником и понемножку имел от всего, но Л[егкобытов] его практику ввел в теорию, «поднял человека» и за это свое хорошее, гордое дело стал царем. [...] Апофеоз дела Легкобытова: свержение Щетинина, сам становится царем, объявляет воскресение. [...] Израиль достиг теперь земли обетованной и все могут теперь венчаться. Все эти рабыни старые изможденные надели белые платья и венчались, закончили круг[1].

Действительно, свержение Щетинина и 'перерождение' чемреков немедленно увенчалось коллективной свадьбой: под руководством Легкобытова, бывшие девушки Щетинина вышли замуж за холостых членов той же секты.

В замысле Пришвина, секта 'Начало века' отождествляется с другим интересовавшим Пришвина сообществом. «Религиозно-философское общество выразить как борьбу Легкобытова с Щетининым», — ставит себе задачу Пришвин. В его замысле, Легкобытов отождествлялся с Мережковским, Щетинин — с Розановым. Основания для такой конструкции были и биографическими, и психологическими. После дела Бейлиса Розанов был изгнан из Религиозно-философского общества, лидерство в котором принадлежало Мережковскому; Пришвин собирался совместить оба эти переворота, Легкобытова против Щетинина и Мережковского против Розанова, в одном нарративе. «Всем известно, что Мережковский влюблен в Розанова [...] А вот теперь Мережковский хочет исключить Розанова [...] Возмущение всеобщее, никто ничего не понимает», — записывал Пришвин[2]. В своем объяснении он трактовал действия Мережковского по аналогии с опытом чемреков: «это не просто исключение, это должно быть созидание чего-то похожего на секту»[3]. «Розанов и Мережковский прельщают меня своей противоположностью», — записывал Пришвин (8/60). В его дневнике Легкобытов сам сравнивает себя именно с Мережковским: «я чувствую в нем дух, равный себе, [...] но он шалун» (8/61). Пришвину от этих разговоров было «жутко до бесконеч-

[1] Там же, 12.
[2] Пришвин. *Дневники. 1914—1917*, 28—29.
[3] Там же, 30.

ности», но в целом он соглашался с Легкобытовым, повторяя за ним: «мы — шалуны» и развивая именно его тему:

> У Мережковского [...] культура превращена в книгу. И в ней, в этой книге, герой Христос [...] Приходят к нему хлысты, люди, которые потеряли веру в историческую личность Христа и начали с утверждения личности Христа в себе. Мережковский говорит им о едином Христе. И вся разница между ними — культура: они то же, но без культуры[1].

Обе стороны этого диалога утеряли веру и ищут для нее новых воплощений: Мережковский воплощает Христа в слова своих книг, Легкобытов — в тела своих последователей. Образ глубинного единства народа и интеллигенции, который питал мысль Пришвина во время его ранних путешествий, теперь используется иначе. Раньше Пришвин отправлялся в своих метафорах от знакомого ему богоискательства интеллигенции — к загадочному миру сектантства. Теперь он делает обратное: старается понять мир революционной интеллигенции, уподобляя его более понятному теперь миру сектантов.

Пришвин перечисляет последовательные «циклы идей», которые «стальными молотами» обрушивались на русское сознание: Ницше, Розанов, Джемс, Мережковский. Анализ Пришвина опередил десятки защищенных на эту тему ученых работ:

> Два светила восходят в сознании русского мальчика конца прошлого века: Маркс и потом Ницше [...] В этот свой период марксизма он пишет трактат о рынках. В 90-х годах он делается неокантианцем [...] Через несколько лет он становится приверженцем Ницше [...], изучает славянские мифы, воскрешает древнее народное язычество. Пробует писать стихи. После 1905 г. становится богоискателем, соловьевцем и наконец, когда юношеские его идеи восторжествовали на родине, [...] постригается в священники [...] Исходный пункт его исканий есть утрата родного Бога, на место которого постепенно становятся на испытание все господствующие учения века [...] Недаром он, будучи марксистом, вначале ожидал мировой катастрофы. Быть может, это чувство конца и соблазнило его стать марксистом, а чувство конца света воспринято им от русской старухи[2].

В качестве примеров для намеченной теории Пришвин называет Булгакова, Добролюбова, Семенова, Горького. Есть и пути, которые он называет «незаконченными»: таковы судьбы Семашко и Брюсова. Все это было, конечно, и его собственным переживанием. В мае 1915 его хлыстовская знакомая Дарья Смирнова приснилась Пришвину в эротическом сне:

> какая-то большая народная мистерия, и там глубокая старуха [...] вся черная действует, я подхожу с ней, старуха становится моложе, моложе, совершается чудо: старуха превращается в довольно молодую полную русскую женщину, сильно напудренную, похожую на Охтенскую богородицу[3].

---

[1] Там же, 57.

[2] Архив В. Д. Пришвиной. Картон: Черновики к «Началу века», 14.

[3] Пришвин. *Дневники. 1914—1917*, 166.

Большая народная мистерия — готовящаяся революция — подсказана «русским мальчикам» русской же старухой-няней; а та в страшном и соблазнительном сне превращается в хлыстовскую богородицу.

Согласно схематическим рассуждениям писателя, цивилизация и культура создают в России каждая свой национальный тип: цивилизация создает кулака, культура — странника. Оба они в своем развитии доходят до крайних, предельных форм, которые в силу этого неспособны к сосуществованию: «Наш кулак доходит до последней своей вещественности, а странник — до последней духовности [...] и все разрешается революцией». Есть, впрочем, и особая возможность для совмещения русских полюсов, и возможность эта отсылает к хорошо знакомым реалиям: «кулаки и странники, симбиоз — хлысты», возвращается Пришвин к старой идее. Но хлыстовским «симбиозом» эта борьба культуры и цивилизации «разрешиться не может, так как противники равные». Не способные к примирению, противники найдут выход в экспансии своего конфликта.

> Русский вопрос сделается вопросом всего мира и даст нам возможность существования на земле тем, что будет принят на плечи новых свежих масс. И так в будущем наш русский кулак-мешочник сделается американским капиталистом, а странник града Невидимого каким-нибудь новым Ницше[1].

И этот анти-капиталистический мотив Пришвин тоже, видимо, усвоил от Легкобытова. После революции писатель не устает вспоминать о харизматической фигуре своего бывшего приятеля, «сатира-пророка». «Накануне революции пророк секты Нового Израиля ('Начало века') говорил мне: "Теперь осень, время жатвы... И началась жатва"», — рассказывал Пришвин[2]. Сектант потому предвидел революцию лучше философа и писателя, что революция — его рук дело, это он ее посеял. Оценки прошлого меняются в соответствии с изменившимся значением настоящего. Новый стиль, которого ищет Пришвин, скорее пародирует рассуждения, звучавшие в Религиозно-философском обществе: «"От них к нам" — естественно, но как "От нас к ним"? [...] в России только скажи что-нибудь, и сейчас же организуется секта. Но секта есть частичное решение вопроса. А если предложить целое, то примут за Ивана-Царевича». Последнее отсылает к знакомому нам сюжету из *Бесов*; но Пришвин в самозванцы не собирается. Теперь визит Легкобытова к Мережковским описывается так: «кривляние Павла Михайловича, смех Философова, страх Мережковского [...] Диагноз Мережковского: у нас был Антихрист». В своем пореволюционном разочаровании писатель заходит далеко:

> Вырождение в эстетизм. Аполлон и педерастия. РФО в Петербурге ничего не имеет общего с Московским соловьевским обществом, тут были богоборцы. Розанов и архиереи, православные и старообрядцы, еп. Михаил и люди прямо из народа: рабочие и баптисты, штундисты, хлыстовские про-

[1] Архив В. Д. Пришвиной. Папка «Богоискатели», 10.

[2] Там же, впрочем, примерно то же Легкобытов пророчил и в 1911 (1/792)

роки, раза два я встретил там знаменитую Охтенскую богородицу [...] Секты — это собственницы Бога, божественные товарищества на паях[1].

Соединяя исторические реалии, Пришвин заземляет их, выражая свое разочарование, не нашедшее выхода. В дело идут различия между Московским и Петербургским обществами; известная нам Охтенская богородица; гомосексуализм неназванных, но широко известных сотрудников *Аполлона*. Эта риторика кажется не вполне добросовестной; однако в другом наброске того же плана под названием «Общество религиозного сознания»[2]. Пришвин дает на редкость глубокую характеристику центральному интеллектуальному событию эпохи. «*Вехи*: возвращение к славянофильству, стихии, религии, детству, мистике через Метерлинка и оккультистов. Шикарный жест Гершензона: европейский крах индивидуализма»[3]. Из этого эскиза легко видеть, насколько отличаются теперь идеи Пришвина от тех, которыми жил он в годы своей веры в «волшебный мир» и путешествия к сектантам — как раз во время выхода знаменитого сборника под редакцией Гершензона.

В главке «Мобилизация духовенства» речь должна была идти о проекте соединения православной и англиканской церквей; подобные проекты обсуждались в Религиозно-философском обществе. В связи с этим Пришвин собирался рассказать о ссоре Розанова и Блока. Потом по плану следовала главка с характерным названием «Теургия Распутина»: любимое слово русских символистов связывалось здесь с практикой Распутина, но на деле речь должна была пойти о голгофском христианстве. Пришвин собирался рассказать и о теориях Вячеслава Иванова; главка называлась «Мистический анархизм»:

> Если каждый будет творить согласно природе своей индивидуальности, то и будет достаточно священное безначалие. Мы — боги, мы начинаем. Потом, когда это не удалось, то на помощь явились оккультистские настроения разных планов: это совершается в каком-то плане и тогда, а не теперь, страна покроется оркестрами и факелами[4].

Утопическое философствование Иванова опровергается Пришвиным с помощью новой отсылки ко все той же культурной модели:

> Способность русского человека отдаваться, слушаться почти всегда имеет что-то красивое; точно так же редко бывает что-то обратное, чтобы красив был человек, взявший власть. Я встретил в секте «Начало века» чистых голубей послушания и двух вождей: один именовался Христом, царем, другой [...] учил, что настанет час, когда царь — Христос в их общине не будет нужен [...] и тогда будет настоящая коммуна и начало века[5].

---

[1] Архив В. Д. Пришвиной. Картон: Черновики к «Началу века», 3.

[2] План помечен «1907—1908», но относится это не к дате составления плана, а ко времени событий, о которых идет речь.

[3] Архив В. Д. Пришвиной. Картон: Черновики к «Началу века», 3.

[4] Там же, 6.

[5] Там же, 7.

Пытаясь понять слова Легкобытова о том, как «опрокинуть небо», «ввести Христа в земную жизнь» и «признать его в личности человека», Пришвин объяснял:

> Это значит война против инстинкта, тайны, надежд, неба, высоты, прошлого, далей, горизонтов, — только настоящее. Раб поднимает человека. Уничтожение ночи. Марксизм и легкобытство [хлыстовство — зачеркнуто] имеют общим: 1) причина всех причин (метафизика); 2) требование царства на земле; 3) превращение рабской массы в сознательную личность[1].

Обобщая идеи начала века — «перерождение человека» в версиях Щетинина—Легкобытова и «революцию духа» в версиях Иванова—Мережковского, Пришвин был готов перейти и дальше — к марксистским версиям революции по Луначарскому—Бонч-Бруевичу.

> История секты Легкобытова есть не что иное, как выражение скрытой мистической сущности марксизма. Получается не земля просто, но земля обетованная [...] государство будущего вместо обыкновенного государства. [...] А потом уже начинается с этим расправа[2].

И «марксизм», и «легкобытство» означали для Пришвина отрицание романтизма как признания благородства природы. Проект поиска или строительства тайных переходов между интеллигенцией и народом — мостов или скорее туннелей по ту сторону цивилизации, литературы и Просвещения — потерпел неудачу. Пришвин признает ее. «Это были поиски моста веры между интеллигенцией и народом. Мост веры обломился. Истинный мост есть: любовное действие в молчании»[3]. Теперь он резко противопоставлял свой идеал личного, жертвенного, любовно-молчаливого романтизма — и утопизм «государства будущего», которое приравнивает к чемрекской общине. Он так передает речи Легкобытова:

> Когда Бог работает, люди спят, и когда Бог отдыхает, люди работают [...] Бог непременно в человеке, но начала нет, тут круговращенье: весна, лето, зима, осень. Безначально. [...] Бог есть не больше как резонанс человека, а потому я делаю ему реверанс, — и щелкает двумя пальцами.— Моя правда такая, что человек должен сначала в безумие перейти, без того ничего нельзя понять. [...] — Тело это тело! — и громко хлопнул себя по щеке[4].

По свидетельству Пришвина, после таких речей хлыстовского лидера Мережковский говорил Философову: «Тебе, Дима, смешно, а мне страшно»[5].

ЧАН

'Чан' — хлыстовский образ коллективного тела — приобретает значение главного тропа, показывающего смысл сектантства, революю-

---

[1] Там же, 13.
[2] Там же.
[3] Там же, 6.
[4] Там же, 15.
[5] Там же.

ции и самой русской истории. «Чаном» называлась следующая главка *Начала века*:

> Варится некое [...] варево, неотвратимое. необходимое, и судить о нем по всей правде невозможно участникам, самим варящимся в этом чане [...] Все крутится и орет от злости и боли, жара и холода, вдруг на одну только минуту отдышка [...] Сколько тут будет веселья, неожиданных мыслей, слов, тут же рожденных, веселья самого искреннего, задушевного, пока старший не крикнет «Ребята, в чан!» — и все опять завертится[1].

Чан был тем более удобной метафорой, что сама народная традиция давно уже придала ему образное, скорее поэтическое значение. Современный Пришвину исследователь русского сектантства считал нужным разъяснить: чана как такового хлысты на радениях не используют, а «чаном духовным» называется у хлыстов само радение, во время которого они «крестятся Духом» и «омываются кровавым потом»[2]. По другим сведениям, некоторые хлыстовские общины радели вокруг чана с водой:

> становятся круг чана кольцом, близ чана мужчины, а в другое кольцо женщины [...] и начинают ходить, как можно скорее, круг чану мужчины по ходу солнца, а женщины против солнца, и каждый бьет лозою переднего сколько в силу, а задний его, и так далее — все друг друга[3].

Вряд ли поздняя хлыстовская община Щетинина—Легкобытова практиковала скакание вокруг чана. Ритуал здесь был сильно редуцирован (ср. пришвинское «а хлысты вовсе и не вертелись»)[4]. Ссылки на чан в речах сектантского лидера имели, по-видимому, то же значение поэтического тропа, что и в тексте профессионального писателя. Здесь, как под лупой, виден процесс распада народной, ритуальной культуры. Теряя свой первоначальный смысл, ритуал и его символы сохраняются в ностальгической памяти участников, чтобы перейти в литературные реконструкции, а потом подвергнуться критике историков. В самый момент этого распада объявляются люди, которые создают свой статус в высокой культуре, транслируя туда память о ритуале. Они выступают как посланцы другого мира, неведомого и вместе с тем близкого; мира, по привлекательности и недоступности сходного со сновидением или с детством; мира, куда люди письменной культуры, авторы и читатели, всегда пытаются и редко могут проникнуть. Как показывает пример Распутина, успех посланца этого мира не требовал того, чтобы он был способен оформить свои воспоминания или фантазии языком высокой литературы. Но пример Клюева показывает, что и это бывало возможно. Пример Легкобытова, вступавшего в союз то с Пришвиным, то с Бонч-Бруевичем, иллюстрирует другой механизм: свидетель может вступить с писателем в отношения своеобразного соавторства. Во всех случаях умира-

---

[1] Пришвина. *Путь к слову*, 164.

[2] Бондарь. *Секты хлыстов* [...], 12.

[3] Айвазов. *Христовщина*, *1*, 80.

[4] Пришвин. *Дневники. 1914—1917*, 54

вящий ритуал воскресает в светской культуре в качестве нового мифа, воплощающего ценности, далекие от изначальных.

> Легкобытов стал проповедовать «Начало века» и выступил с предложением интеллигенции броситься в чан народа. Таким образом были два чана: интеллигентский и народный. У народа чан удался, потому что там сохранилась способность отдаваться, здесь же каждый хотел быть царем. По Мережковскому способность отдаться русское начало, а быть царем (личностью) — европейское, так что схематически получается чан Европы и чан России. Богема противопоставляется хлыстовству[1].

Именно в этом качестве, как противостоящий индивидуальному человеку, хлыстовский чан смертельно опасен; но в том и состоит странность русского интеллигента — и его культуры вообще, — что как раз такой чан представляет для него величайший из соблазнов. «Русский Бог страшен тем, что требует поглощения личности», — писал Пришвин[2]. Один Пушкин был свободен от чувства вины за свой отказ от саморастворения в народе — от самоубийственного народничества русской литературы.

> Мне представляется чан кипящий, клокочущий, то рука покажется, то нога, то голова. На краю чана стоит поэт и спрашивает показавшуюся в чане голову: «Что мне делать?» Голова отвечает: бросься в чан и будешь с народом. Поэт говорит: я погибну. Голова: ты умрешь как поэт и воскреснешь вождем народа. Поэт не бросается в чан и продолжает петь, но... беспокойно. Может быть со времен Пушкина вся наша последующая литература за немногими исключениями была песней на краю кипящего чана[3].

29 ноября 1908 года Пришвин вместе с Блоком, Ремизовым и Сологубом посещали общину чемреков, где хлысты рассказывали о своем «чане»[4]; лидером чемреков еще оставался Щетинин. Тогда Блок писал матери о «хороших часах», которые он провел с сектантами «не в последний раз»[5]. В эти дни Пришвин записывал: «Блок с Книжником говорили о том, что есть нечто, в чем все люди сходятся — половой акт»[6]. По словам Книжника-Легкобытова, задача православной церкви и хлыстовских общин одна — пересоздание человека; но у хлыстов, считал он, возможностей для этого больше. Пришвин записывал то, что слышал вместе с Блоком:

> Так вот что значат слова Легкобытова: нужно создать человека: за стеной звери, а тут в церкви создают человека... Но все отдельны в этой церкви, не действенны... А у хлыстов? Театр, красота[7].

Можно предполагать, что «пересоздание человека» и разговоры о поле выливались в одну общую тему — конечное преодоление пола,

---

[1] Архив В. Д. Пришвиной. Картон Черновики к «Началу века»,6.
[2] Архив В. Д. Пришвиной. Картон «Богоискатели», 40.
[3] Там же, 7.
[4] Блок в дневнике Пришвина..., 329.
[5] Блок. *Письма к родным*, *1*, 236.
[6] Архив В. Д. Пришвиной. Картон «Богоискатели», 72.
[7] Архив В. Д. Пришвиной. Картон: Черновики к «Началу века», 7.

освобождение людей от власти постылого акта. «Грех — смерть», говорил Легкобытов: люди смертны, если грешат. В рассказе Пришвина *Невидимый класс* (1913) Легкобытов угадывается в образе приезжего в Петербург купца-философа под прозвищем Самородок[1]. Этот колоритный персонаж дает советы на все случаи жизни, но все их сводит к половому воздержанию. «Нет ничего драгоценнее металла радия, а капли, семена жизни, я считаю, еще дороже. [...] Мне теперь шестьдесят, я еще мог бы потомство дать, но берегу эту мою драгоценность» (2/579). Самородок мечтает встретиться с царем, чтобы научить его, как беречь этот «радий» (2/580). «Невидимый класс» так издавна живет на Руси, рассказывал Самородок. Вероятно, аскетическая проповедь помогла Легкобытову в его борьбе против распутного Щетинина. Новому лидеру, обвинявшему старого в неправедной жизни, не раз приходилось защищать самые радикальные идеи; так родилось скопчество, отделившись от хлыстовской общины, обвиненной в свальном грехе.

Итак, Легкобытов приглашал интеллектуалов: «Бросьтесь к нам в чан, умрите с нами, и мы вас воскресим. Вы воскреснете вождями народа»[2]. В 1914 Пришвин сопоставлял с этим предложением «броситься в чан» предсмертный уход Толстого[3]. В этих же терминах он анализировал неонароднические идеалы своего поколения, упоминая Александра Добролюбова и Леонида Семенова.

> Всюду вы встречаете одно и то же: спев несколько песен, поэт видит себя поющим на краю кипящего чана, народа: не до песни, нужно дело, он бросается в чан, в бессловесное [...] Искушающий броситься в чан не сдерживает своего обешания, поэт воскресает не как поэт, а как сектант, лжепророк, самозванец[4].

Впрочем, Пришвин верил в то, что Добролюбов стал «вождем одной из очень могущественных религиозных сект». С помощью своей хлыстовской метафоры устремления очень разных людей Пришвин сводит к одному:

> Не знаю как это назвать — чан, пропасть или пасть, поглощающая художника. На одной стороне пасть религии страдания, на другой эстетизм бесплодный беспочвенный (группа Аполлона). Третий выход: приспособление к новой социал-демократической религии (например Горький)[5].

Дальше последуют новые герои, литературные и политические; но все они объемлются одной метафорой: «Литература раньше пережила революцию: декадентство, футуристы и есть революция»[6]. «Сапог

---

[1] По-видимому, из цензурных соображений рассказ напечатан в собрании сочинений Пришвина (т.2) под названием *Радий*; между тем название *Невидимый класс* было важно для писателя, иронически перекликаясь с его старой книгой *В поисках невидимого града*.

[2] М. М. Пришвин. *Дневники. 1918—1919*. Москва: Московский рабочий, 1994, 26.

[3] Пришвин. *Дневники. 1914—1917*, 52

[4] Архив В. Д. Пришвиной. Картон *Черновики к «Началу века»*, 2.

[5] Архив В. Д. Пришвиной. Картон «Богоискатели», 3.

[6] Там же.

рабочего и футуриста [...] зовут в чан, в материю, в безликое»[1]. Для Пришвина большой чан революции по-прежнему сохраняет свое родство с хлыстовским радением; европеец не бросится в него, а русские часто к этому готовы, видит Пришвин. «Не забудет себя европеец, не бросится, потому что его "Я" идет от настоящего Христа, а наше "Я" идет от Распутина»[2]. Как мы увидим, многие коллеги и современники Пришвина испытывали к Распутину особого рода симпатию. Пришвин, однако, относился к героям своего времени с редкой трезвостью: «Распутин, хлыст — символ разложения церкви и царь Николай — символ разложения государства», — записывал он 3 апреля 1917 года[3].

Развивая эту тему в новых условиях января 1918 года, Пришвин вспоминал:

> Было такое время, когда к чану хлыстовской стихии богоискатели из поэтов с замиранием сердца подходили, тянуло туда, в чан. [...] Помню, [...] заинтересовались мы одной сектой «Начало века», отколовшейся от хлыстовства. [...] Я, близко знавший эту секту, не раз приводил на край ее чана людей из нашей творческой интеллигенции и всегда слышал один и тот же вопрос:
> — А личность?
> Ответа не было, и не могло быть ответа из чана, где личность растворяется и разваривается в массу[4].

Разговор именно на этом языке казался Пришвину самым понятным способом объяснить, что такое революция. Перед хлыстовским чаном каждый должен сделать выбор: либо броситься в чан и молча танцевать там; либо бороться против, делом или словом. Поучительно, как этот певец природы и знаток народа предпочитает индивидуальную личность, ее личную ответственность и отдельное служение культуре. «То, что называется "саботажем", есть сопротивление личности броситься в чан»[5], — формулировал Пришвин собственную позицию в 1919. Его политическое разочарование в эти годы достигает предела.

> Вы, мои сверстники, кто родился и вырос на этой нашей земле, разве не знали вы раньше лик нашего черного бога [...] Наши человекоборцы не кому-нибудь другому — ему, ему отдают свой народ на пожрание. Это туда и Лев Толстой бросил свое великое призвание, туда же отдал и Достоевский свой великий дух, когда пророчил: «Константинополь будет наш». И это он, тот самый лик черного бога показывается, когда некто из народа лепечет иностранные формулы: свобода, равенство, братство, коммуна, экономическая необходимость и пролетарии всех стран, объединяйтесь[6].

---

[1] Там же.
[2] Там же, 27.
[3] Пришвин. *Дневники. 1914—1917*, 267.
[4] Пришвин. *Дневники. 1918—1919*, 26.
[5] Пришвин. *Дневники. 1918—1919*, 333.
[6] Архив В. Д. Пришвиной. Картон «Богоискатели», 11

ГОЛУБОЕ ЗНАМЯ

По-видимому, опыт чемреков и в самом деле имел типологическое сходство с совершившейся революцией; во всяком случае, на языке своих метафор Пришвин сумел описать ситуацию раньше и, как сегодня кажется, проницательнее многих современников.

> Я думаю сейчас о Блоке, который теперь, как я понимаю его статьи, собирается броситься или уже бросился в чан. [...] В тот маленький чан он не бросился, а в нынешнем большом опять стоит на краю[1].

В феврале 1918 года Пришвин с яростью отреагировал на знаменитую статью Блока *Интеллигенция и революция* в фельетоне под названием *Большевик из Балаганчика*[2]. Теперь он обнародует то, о чем раньше писал только в дневниках: как петербургские хлысты приглашали Блока сделаться их вождем-пророком и как нерешительно отказывался поэт-символист, который именно в таком служении видел свою роль перед народом. «Хлысты говорили: "Наш чан кипит, бросьтесь в чан, умрите и воскресните вождем". Блок спрашивал: "— А моя личность?" Ответа не было из чана»[3]. Пришвин одобряет этот отказ 1908 года; поэт и, вообще, интеллигент должен сохранять себя как личность. Не согласен Пришвин с новым блоковским призывом 1918 года, в котором чувствует легкомыслие и фальшь, ведущие к самоуничтожению:

> Чан кипит и будет кипеть до конца. Идите же, кто близок этой стихии, танцевать на ее бал-маскарад, а кому это противно — сидите в тюрьме. Только не подходите к чану с барским чувством: подумать и, если что... броситься в чан. С чувством кающегося барина подходит на самый край этого чана Александр Блок и приглашает нас, интеллигентов, слушать музыку революции [...] Как можно сказать так легкомысленно, разве не видит Блок, что для слияния с тем, что он называет «пролетарием», нужно последнее отдать, наше Слово[4].

Ответа из чана Блок не получил тогда и не получит теперь. «Также не будет ему ответа из нынешнего революционного чана, потому что там варится Бессловесное [...] В конце концов на Большом Суде простится Бессловесны (так. — *А. Э.*), [...] но у тех, кто владеет Словом — спросят ответ огненный и слово скучающего барина там не примется». «Бессловесным», то есть народу-природе, грехи простятся; ответственность лежит на поэте, философе, интеллигенте.

В рассказе *Голубое знамя* (январь 1918), который еще войдет в учебники русской литературы, Пришвин показывает свою картину революции. Дана она от лица маленького человека, очевидного преемника Евгения из *Медного всадника*. У героя застрелилась любимая племянница, он приезжает в революционный Питер по торговым делам и, беспомощно грозя новой власти, сходит с ума. Так он встречается с

---

[1] Пришвин. *Дневники. 1918—1919*, 26—27.

[2] М. Пришвин. Большевик из Балаганчика (ответ Александру Блоку) — *Воля страны*, 3/16 *февраля 1918*, 1.

[3] В. Д. Пришвина. *Путь к слову*, 188.

[4] Пришвин. Большевик из Балаганчика.

другим сумасшедшим, который хочет «собирать хулиганов под голубое Христово знамя». Усвоив от него новый род безумия, герой рассказа обращается к большевикам с благословением: «Хулиганчики, хулиганчики, сколько в вас божественного». Фраза эта без изменений перешла в *Голубое знамя* из очерка *Астраль* (2/590), где принадлежат знакомому нам Рябову, одному из хлыстовских лидеров Петербурга. Пришвин тонко ведет игру: с одной стороны, мы узнаем, что «наперекор всему новому, красному, как бы голубым знаменем раскинулось старое»; с другой стороны, «голубое Христово знамя» выступает как символ петербургского безумия и в конце рассказа сливается с революцией. Революционный безумец с голубым знаменем ведет за собой повстречавшийся ему пьяный патруль. У этих людей нет страха, и пули их не берут: «безумный впереди, пьяный позади, в странном обманном согласии» (2/635).

Эта концовка звучит как злая пародия на финальную сцену *Двенадцати*: те же патруль и безумие, те же подспудные хлыстовские мотивы и тот же Христос с флагом. Рассказ Пришвина, однако, был опубликован до того, как Блок закончил свою поэму. Хотя работа над текстами шла почти одновременно, более детальный анализ показывает, что Блок мог читать, и почти наверняка читал рассказ Пришвина в решающие дни завершения работы над поэмой; Пришвин же не мог читать поэму Блока, работая над своим рассказом, и вряд ли что-то слышал о ней. Последовательность этих событий 1918 года выглядит так. Первая запись о *Двенадцати* в записных книжках Блока помечена 8 января. Его *Интеллигенция и революция* выходит 19 января, *Голубое знамя* Пришвина — 28 января. На следующий день Блок слышит внутри себя «страшный шум» — тот самый, который, по его словам, воплотился в *Двенадцати*. В феврале 1918 эти авторы относились к друг другу с напряженным вниманием: Пришвин публично оскорбил Блока, на что знаменитый современник ответил резким и очень личным письмом. 16 февраля появился *Большевик из Балаганчика* с его хлыстовской темой и предельно агрессивной риторикой: «Блок как деревенская вековуха: засмыслился, ко всем льнет и не может ни на ком остановиться»[1]. Блок прочел немедленно: «Г-н Пришвин хает меня в *Воле страны*, как не хаял самый лютый враг», — сразу же записал он. Этим же днем помечено его письмо Пришвину. На следующий день, 17 февраля, Блок вновь садится за *Двенадцать*. Более того, в этот день он решает переделать самые важные для него стихи — *Возмездие* и *Скифы*[2]. *Двенадцать* вышли в свет только в марте.

Итак, финальная сцена *Двенадцати* Блока оказалась такой, какая она есть, после прочтения рассказа Пришвина *Голубое знамя* и его статьи *Большевик из Балаганчика*. Когда Блок писал и переделывал свою поэму, он знал, что именно в контексте его полемики с Пришвиным она будет восприниматься общим литературным окружени-

[1] Там же.

[2] Записи Блока см. в его: *Записные книжки*, 382—388; письмо Блока Пришвину опубликовано В. Д. Пришвиной в: *Литературное наследство*, 92, кн 4, 327—328

ем. Используя те же символы, что и Пришвин, Блок придает им радикально иную интерпретацию. Давая свое чтение тех же событий, Блок доказывал своему двойному врагу, оскорбившему его критику и опередившему его писателю: он встал под знамя, он окунулся в чан и не боится ни критики, ни заимствования. В результате пришвинские *Большевик из Балаганчика* и *Голубое знамя* оказали на *Двенадцать* влияние и психологического стимула, и литературного подтекста: любопытный случай, в котором открытая идейная борьба дополнительно кодируется более тонкой интертекстуальностью. Существенно, что впервые о сходстве текстов Пришвина и Блока написала вдова Пришвина[1]. Из этого ясно, что сам Пришвин знал о влиянии, которое его рассказ оказал на *Двенадцать*.

СЛАДКОЕ БРЕМЯ

Под взглядом писателя история питерских хлыстов воплощает русскую революцию, которая видна в ней, как в капле воды.

> Помню, [...] заинтересовались мы одной сектой «Начало века», отколовшейся от хлыстовства. [...] Христом-царем этой секты был известный сектантский провокатор, мошенник, великий пьяница и блудник. [...] Пьяный он по телефону вызывал к себе их жен для удовлетворения своей похоти. И было им это бремя сладко, потому что им всем хотелось жертвовать и страдать без конца.
>
> Так и весь народ наш русский сладко нес свою жертву и не спрашивал, какой у нас царь [...]
>
> Мир отражается иногда в капле воды. Когда свергли не хлыстовского, а общего царя, хотелось думать, что народ русский довольно терпел и царь отскочил, треснул [...] так и Щетинин отскочил, когда для секты «Начало века» наступило летнее время их жизни[2].

Сходство было не только типологическим. Эти сектанты были связаны с некоторыми лидерами революции, и серьезность их отношений нам, вслед за Пришвиным, еще предстоит расследовать. В 1910 Пришвин стал свидетелем беседы между уже победившим сектантом и еще не победившим сектоведом.

> Прихожу на Херсонскую к Бонч-Бруевичу. Там Легкобытов. Опять религиозные разговоры.
>
> — Суть не в изменении моего характера, а в отношении друг к другу, — говорит Легкобытов, — [...] не один, а семья, одно живое целое, [...] а самое главное в семье: равенство. Нужно привести человека в совершенную простоту и дать ему простое назначение.

Так была напечатана эта дневниковая запись в *Собрании сочинений* Пришвина (8/61). Речь действительно шла о победе революции: 17 марта 1909 года Легкобытов сверг Щетинина в своей общине. Архив доносит до нас фразы хлыстовского лидера, выпущенные в издании 1986 года из-за их ассоциаций с советской риторикой:

---

[1] В. Д. Пришвина. *Путь к слову*, 183; см. также комментарии к: Пришвин. *Дневники. 1918—1919*, 347.

[2] Запись относится к январю 1918 — Пришвин. *Дневники 1918—1919*, 26—27.

> Легкобытов говорит: роковое число 17 марта: до этого они были рабы, [...] теперь наступила жизнь. Так и считаем: до 17 и после 17-го [...] Все, что было раньше велико, нужно умалить и начать все из себя, действительность отвергнуть и вне действительности создать действительность [...] Человек нуждается в Боге, пока он еще не человек. А как стал человек, тогда зачем Бог? [...] Начало одно, Бог взял начало, значит человек безначальный, и нужно взять начало и вот мы есть начало века[1].

Поначалу чемрекская модель позволяла Пришвину прийти к оптимистическому прогнозу:

> Я был счастливым наблюдателем: на моих глазах царь и христос секты «Начало века» был свергнут своими рабами: в одно воскресенье [...] они воскресли для новой жизни, пришли к царю своему и прогнали.
> Мой рассказ не сказка: [...] в собственном доме жизнью полной коммуны, с общей детской, столовой, строгих нравственных правил, живут теперь свободные прежние рабы царя и христа А. Г. Щетинина[2].

Но мирный переворот, произведенный Легкобытовым в хлыстовской общине, во всероссийском масштабе воспроизвести оказалось труднее. Довольно скоро признал Пришвин модель чемрекской революции ошибочной, но продолжал пользоваться любимой метафорой чана: «Но, кажется, чувства мои ошибались: не до конца еще натерпелся народ, и последний час, когда деспот будет свергнут, еще не пробил — чан кипит»[3].

В новых условиях чан означает не только общее кружение и общее имущество, но вбирает в себя и самую интимную из человеческих функций. Старые народнические лозунги в воображении писателя переплетались с новыми эротическими идеями: «Народ, земля, отец, мать — требуют возвращения в свое лоно» (8/61). Естественно, практика Щетинина и Распутина давала для этого удобные метафоры. «Коммунистов зовут теперь куманьками», — записывал Пришвин в сентябре 1918[4]. Созвучием дело не ограничивалось:

> Кумовство — это подпольная сторона России (женственность), это чем всякие дела делаются [...] Кумовство — это не свобода [...] Распутин своим способом хотел покумить всю Россию [...] Распутин наш всеобщий кум[5].
> В этом «браке на неизвестной» характерная черта народа русского. И возможно, что ею, этой чертою, бывает окрашена и любовь некоего интеллигента к неизвестному безликому образу (8/77).
> Известно, что Россия легко представляется как огромная дебелая баба. Все рассуждающие мистики в один голос признают начало женственное, пассивное основание в России (успех Распутина)[6].

Эта тема вновь напоминает о Блоке, певце Прекрасной Дамы, которого Пришвин в этом же 1918 сравнил с деревенской бабой. До

---

[1] Архив В. Д. Пришвиной. Картон «Богоискатели», 120.
[2] Пришвин. *Дневники. 1918—1919*, 27.
[3] Там же.
[4] Там же, 165.
[5] Там же, 197.
[6] Пришвин. *Дневники. 1914—1917*, 83.

революции, работая над переводом книги Августа Бебеля *Женщина и социализм*, Пришвин собирался писать повесть *Марксисты*, главным мотивом которой должна была стать «абстракция полового чувства»[1]. После революции в дневнике Пришвина появляются эротические метафоры особого рода:

> Заливай, гончий здоровенный пес, страдает половым бессилием, он спит с Зорькой в соломе, даже не пытаясь ее удовлетворить, а возле соломы полный двор кобелей [...] Так Россия теперь лежит, охраняемая здоровенным и беспомощным кобелем, а вокруг стоит, высунув языки, «буржуазия»[2].

В недатированном наброске Пришвин заводит этот ряд метафор очень далеко. Идеи социализма, нового человека и рациональной организации жизни приравниваются к бесовству, перверсии и лживой *легкости*:

> Бес живет в пустоте и соблазняет человека начать жить по-новому, совсем по-новому, так чтоб всем жилось хорошо [...] Прасковья Васильевна пошла к этим людям не потому, что правда хотела добра им, а просто она была одинокой женщиной [...] У тех как-то все было легко [...] Невероятные усилия делала, чтобы обыкновенное чувство матери сделать не обыкновенным, а как у тех (те жили любовью Лесбоса): социализм нужно начинать со своих [...] Над кроватью висят таблицы нового воспитания, а в кровати дети онанизмом занимаются[3].

Народнические и народные корни большевизма будут долго оставаться проблемой для историков, но Пришвин знает: «все это наше, и большевики с коммуной, все наше»[4]. В его дневниках крестьянин рассуждает: «Коммуна, — я так понимаю, — это [...] чтобы все в стены, в чан и там все вместе не выходили до срока [...], тогда власть будет не нужна»[5]. У этого сентиментального путешественника всякое умиление по отношению к народу прошло намного раньше, чем у его коллег, городских символистов. «Как легко простой народ расстается с религией», — удивлялся он в январе 1915[6]. В апреле 1918 он с горечью размышляет над «одним из великих предрассудков славянофилов»: они восхищались крестьянским трудом русского мужика, тогда как «нет в мире народа менее земледельческого, чем народ русский, нет в мире более варварского обращения с животными, с орудиями, с землей, чем у нас» (8/109).

Аналогия между хлыстовством и большевизмом оказывается центральной темой размышлений Пришвина в годы революции. Это не только поэтическая метафора, но продуманная историософская парадигма. Большевистский проект столь же радикален, как хлыстов-

[1] Там же, 179.
[2] Пришвин. *Дневники. 1918—1919*, 179.
[3] Архив В. Д. Пришвиной. Картон «Богоискатели», 137—138.
[4] Там же, 291.
[5] Там же, 195.
[6] Пришвин. *Дневники. 1914—1917*, 124.

ский. Оба они направлены на уничтожение семьи, частной собственности и государства, — и еще истории:

> Семья дана природой, о ней все уже сказано и сосчитано в Библии. [...] Есть такое чувство вечного, которое не мирится с его коренным нарушением [...] Начинается бунт против природы во имя самой природы искони данной. Так возникают наши разные эсдеки, выступающие против существующего общества с именем общества вечно данного, в котором все люди равны, все дети одного отца. Для него существует только прошлое и будущее, настоящее предмет борьбы, преодоления[1].

Показать хлыстовскую секту «не чем иным, как выражением скрытой мистической сущности марксизма»[2] и было главным замыслом повести *Начало века*. Она осталась недописанной не из-за политической робости автора, а скорее потому, что история шла слишком быстро вперед и недавние конфликты быстро теряли актуальность. Ссора Розанова и Мережковского уже не казалась «знамением времени», но фигуры чемреков сохраняли свое значение. В мае 1915 Пришвин сравнивает: «Легкобытов не дождался будущего и объявил "воскресение" — так и марксисты объявляют воскресение»[3]. Отсюда следует задача писателя: «Нужно собрать черты большевизма, как религиозного сектантства [...] Идея коммунизма ощущается сектантством как всемирная, всеобъемлющая»[4]. Та же аналогия — в записи ноября 1917: «хлыстовство так же относится к православной церкви, как пораженчество к русскому государству. И хлыстовство приводит к Распутину, а пораженчество — к Троцкому»[5]. Метафора секты играет центральную роль в этих первых пореволюционных мыслях. «Социализм, с одной стороны, имеет черты сектантства (немоляки): нетерпимость, частичность, [...] гордость и прочее; с другой стороны, опять как сектантство, сохранение чего-то вечно живого, присущего всему миру»[6]. В марте 1917 Пришвин характеризует социал-демократов из Петросовета как «маленькую кучку полуобразованных людей сектантского строя психики»[7], которые бы «и Христу предложили быть комиссаром в своей государственной секте»[8]. В 1919 солдаты позвали Пришвина быть у них комиссаром:

> Хорошие ребята, чувствуешь такую же тягу, как у пропасти, хочется броситься, чтобы стать их царем, как у сектантов «Нового Израиля», когда они предлагали броситься в «Чан» [...] Слово «партия» произносится с таким же значением, как у хлыста его «Новый Израиль», — вообще партия большевиков есть секта[9].

---

[1] Там же, 37.
[2] Архив В. Д. Пришвиной. Картон «Богоискатели» 13.
[3] Пришвин. *Дневники. 1914—1917*, 170.
[4] Там же, 192.
[5] Там же, 384.
[6] Архив В. Д. Пришвиной. Картон «Богоискатели», 49.
[7] Пришвин. *Дневники. 1918—1919*, 255.
[8] Там же, 333.
[9] Там же, 326—327.

Но чтоб начать жизнь советского писателя, нужна надежда; и ее подсказывала литература. Может быть, чемреки и большевики, подобно Мефистофелю у Гете, творят зло и именно этим делают добро?

> В конце концов, конечно, большевики, творя зло, творят добро (Легкобытов, прежде чем достиг своей коммуны, мысленно разрушил государства всего мира, нынешние большевики только выполняют мысленную функцию того человека). Мережковскому Легкобытов касался демоническим существом — почему? Смотря на Легкобытова — видишь источник воли матроса[1].

В «народном университете» Пришвин читал лекцию о «народной вере». Он объяснял, что Распутин был «орудием мести протопопа Аввакума царю Алексею и сыну его Петру»[2]. Великая драма продолжалась. Большевики, наследовавшие Распутину у власти, продолжали страшно мстить петровской России, вновь воплотив в себе душу Аввакума. Но «мало кто это понял», записывал Пришвин, имея в виду, вероятно, своих слушателей.

Мысленно обращаясь к Горькому в 1917, Пришвин спорил с его радикализмом, вновь и вновь соединяя хлыстовство и марксизм в собственной теории русской революции:

> И почему вы так нападали на Распутина? Чем этот осколок хлыстовства хуже осколка марксизма? А по существу, по идее чем хлыстовство хуже марксизма? Голубиная чистота духа лежит в основе хлыстовства, так же как правда материи заложена в основу марксизма. И путь ваш одинаков: искушаемые врагами рода человеческого, хлыстовские пророки и марксистские ораторы бросаются с высоты на землю, захватывают духовную и материальную власть над человеком и погибают, развращенные этой властью, оставляя после себя соблазн и разврат. Царь погиб в хлыстовской грязи от раздробления и распыления неба [...], а вы погибнете от раздробления земли[3].

ПИЛЬНЯК

Как говорят герои *Голого года* Бориса Пильняка, «вся история России мужицкой — история сектантства». Революция изображена в романе суммой хаотических усилий множества разрозненных групп, и сектантская община играет среди них первостепенную роль[4]. Пильняк не уточняет, каких именно сектантов он имеет в виду. Они ходят в белом, называют себя христианами, живут на хуторах, не запирают домов, имеют обряд общего целования, к Петербургу относятся как к

---

[1] Там же, 188.

[2] Там же, 333.

[3] Пришвин. *Дневники. 1914—1917*, 307.

[4] Об отношении Пильняка к национальной идее см.: Peter Alberg Jensen. *Nature as Code. The Achievement of Boris Pilnjak*. Copenhagen: Rosenkilde, 1979; специально о сектантских мотивах в *Голом годе* Aage A. Hansen-Löve. Allgemeine Haretik, Russische Sekten und Ihre Literarisierung in der Moderne, 258—261.

«лишаю». Все мужчины у них «широкоплечи», все женщины — «красивы, здоровы и опрятны»[1]. За исключением последних подробностей, вероятно преувеличенных, описание похоже на южнорусских хлыстов, молокан, 'общих'. Сюжет этой части *Голого года* повторяет, с переменой гендера, сюжет *Серебряного голубя*[2]. В своей страсти к народу, революционно настроенная героиня бросает интеллигентного партнера-анархиста ради лидера сектантской общины; то же самое сделал когда-то Дарьяльский ради своей красавицы. Вершину любовного треугольника с прежней устойчивостью занимает сектантский герой, Мудрый Человек из Народа. Посреди своего романа с сектантом героиня помогает ему обокрасть ее бывших друзей, анархистов; но те все равно обречены. Только археолог с немецкой фамилией, нашедший бумаги секты, понимает происходящее. Кажется, он разбирает в этих шифрованных текстах нечто вроде 'русской идеи'. Но знание его больше никому не нужно; не достается оно и читателю.

Сектантские мотивы *Голого года* подверглись критике с самой вершины власти. Троцкий анализировал «двойственность» *Голого года*: с одной стороны, «сектанты, которым Петроград ни к чему»; с другой стороны, фабричные рабочие и большевики в кожаных куртках. Писатель пытается показать их союз, но наркому эта «полухлыстовская перспектива» совершенно чужда. «Россия полна противоречий», — знает Троцкий и все же вполне уверен: «большевизм — продукт городской культуры». С этим нужно согласиться, но с важной оговоркой: таков большевизм Троцкого. Несовместимость героев *Голого года* — сектанта Доната и большевика Архипова — ясна для Троцкого, но не для тех, кто, в глазах Троцкого, стоит за Пильняком:

> если перетянет Донат, [...] тогда конец революции и вместе с нею — России. Время рассечено на живую и мертвую половину, и надо выбирать живую. Не решается, колеблется в выборе Пильняк и для примирения придельывает большевику Архипову пугачевскую бороду. Но это уже бутафория. Мы Архипова видели: он бреется[3].

Как мы хорошо знаем, брились далеко не все большевики; да и Пильняк не очень колебался в своем выборе. Его малоизвестная *Повесть Петербургская* [1922], проецируя ситуацию в исторический план, показывала Петра I антихристом. Голосами героев и автора Пильняк воспроизводит раскольничьи легенды и, в целом, придерживается старообрядческой версии русской истории. Дав ужасную, с пытками и оргиями, картину столичной жизни, автор заканчивал пасторальным хором девушек. «Оболокусь оболоками», — поют девушки в духе хлыстовских распевцев, воспринятых через Крученых; «Ой, ударь ты гремучий гром огнем-полымем» — погружаются они в языческие време-

[1] Б. Пильняк. *Избранные произведения*. Москва, 1976, 117.

[2] На подтекст *Серебряного голубя* в *Голом годе* уже указывалось, хотя и в несколько ином аспекте; внимание исследователя больше привлекли выразительные масонские детали обоих текстов: Vladimir E. Alexandrov. Belyi Subtexts in Pil'niak's *Golyi god* — *Slavic and East European Journal*, 1983, *27*, 1, 81—90.

[3] Л. Троцкий. *Литература и революция*. Москва: Политиздат, 1991, 74—75.

на, но сразу возвращаются в русскую литературу: «Наша матушка, Мать-сыра-земля». Голос автора заканчивает назидательно: «Девушки пели тогда, чтоб пропеть два столетия, — девушки пели о семнадцатом годе»[1]. Победа большевиков семнадцатого года есть победа старообрядцев семнадцатого века; у них общий враг — петровская Россия, и общая цель — рай на земле. В этой версии новая, народная литература вместе с новой, народной политикой вполне идентифицируются со старой, народной религией.

В рассказе Пильняка *Нижегородский откос*, опубликованном в ленинградской *Звезде* в 1928, развертывается история столь же богатая литературными аллюзиями и еще более многозначительная.

> Откос в городе Нижнем-Новгороде существует к тому, чтобы очищать и печалить человеческие существа и чтобы выкидывать людей в неосознанное и непонятное. [...] город всеми своими традициями и бытами обрывается под Откос [...] Оттуда широчайшим простором видны Ока и Волга, заволжские поемы, луга, заволжские — Мельникова-Печерского — леса[2].

На этом фоне изображена типическая «семья русских интеллигентов»: отец, «покойный, аккуратный, чистоплотный инженер», читатель *Русской мысли*; мать с «той медленностью движений и слов, которая [...] заставляет предполагать, что кровь у таких девушек голубая, как их глаза»; и их семнадцатилетний сын Дмитрий. «Должно быть, таким, как Дмитрий, был юноша-Блок, любимый поэт Дмитрия», — рассуждает автор. Приятель Дмитрия оказывается поклонником Ницше из семьи волжских купцов-раскольников. Весь материал сугубо литературен: и пейзаж, и герои — обо всем рассказывается через ссылки на любимых авторов. Но дальше сюжет развивается вполне неожиданно. Мать и сына связывает инцестуозная страсть. Деловитый отец рекомендует путь, хорошо знакомый русской прозе: нанять для сына молодую горничную. Но мать уступает страсти и отдается сыну. В этот момент происходит еще одно событие:

> Над городом тогда сгинул Откос, потому что все стало Откосом [...] Двадцать седьмого февраля в тот год, в те три метельных дня, пала Российская Империя: [...] — мартом тогда в России возникла революция, ужас одним, счастье, огромное счастье другим. [...] Блок, любимый поэт Дмитрия, написал тогда поэму «Двенадцать»[3].

Рассказ несомненно основан на чтении Фрейда, и даже определенного его текста, *По ту сторону принципа удовольствия*; автор рассуждает о пробуждении у Дмитрия «инстинкта смерти» и «полового инстинкта». Но идея о связи инцеста с революцией принадлежит самому Пильняку. Инцест, как в античной трагедии, означает собой абсолютную

---

[1] Б. Пильняк. *Повесть Петербургская, или Святой камень*. Москва-Берлин: Геликон, 1922, 126.

[2] Б. Пильняк. Нижегородский откос — *Звезда*, 1928, *2*, 39.

[3] Там же, 51—52. Вероятно, по цензурным соображениям Пильняк отнес действие к февральской, а не к октябрьской революции; с этим, конечно, не вполне согласуется отсылка к *Двенадцати*.

катастрофу, крушение мирового порядка. Три ряда мотивов — литература, инцест и революция — все параллельны друг другу. Раскол, символизируемый Откосом и Мельниковым-Печерским, поглощает город в тот самый момент, когда мать вступает в связь с сыном, а в столице происходит революция. Одновременно мы читаем прозрачную аллегорию о Блоке, о его чувствах к матери и о происхождении его *Двенадцати*. И наконец, автор предлагает нам свое понимание амбивалентности истории, в котором сам вполне следует за Блоком: «огромнейшая человеческая радость бывает [...] огромнейшим ужасом»; «Россия пошла в ужас и в счастье, в святое и мерзости». В этом смысл слов: «Над городом тогда сгинул Откос, потому что все стало Откосом». В двойном акте инцеста и революции раскольничья Россия исчезает навсегда, потому что заполняет собою все.

ВСЕВОЛОД ИВАНОВ

Радикальный по содержанию, рассказ Пильняка традиционен по форме. Зато писавшийся в те же годы и позднее роман Всеволода Иванова *Кремль* строит из сектантского материала небывалую стилистическую конструкцию[1]. Здесь действуют множество неразличимых между собой персонажей, которые в ста главах романа появляются и, сделав нечто, исчезают без следа и памяти. Почти все они обозначены безличными именами: И. П. Лопта, Е. М. Чаев, А. Щеглиха, П. Лясных или некие «пять-петров». Как в газетах, инициалы часто так и остаются нерасшифрованными. Следить за ходом романного действия почти невозможно, его разрушает намеренная бессубъектность героев. Все время что-то происходит, но непонятно, что и почему, и кто это делает. Текст отстраняется от персонажей, которые лишены здесь не только так называемой 'психологии' с ее индивидуальными чувствами и мотивами, но и вообще всякой осмысленности и ответственности поведения.

Нечто похожее в те же годы происходило в тексте *Клима Самгина*, которым мы еще займемся. Там героев хоть и не так много, как в *Кремле*, но тоже больше, чем читатель способен отследить и запомнить. Текст деконструирует сам себя; примерно так это делала сама история. И действительно, мы имеем дело с попытками представить историю в ее радикальном и эгалитарном понимании — движение масс, а не одиночек; классов, а не вождей; дискурсов, а не текстов. Романтическая традиция понимает человека как героя, как целостного субъекта с линией поведения, имеющей смысл. Выходя за эти рамки, Иванов гораздо последовательнее Горького. Нарратив эффективно разрушается; в *Кремле* нет героя, нет желания и нет рассказчика. Текст рассыпан среди масс, которые работают, живут и любят все

[1] Подробнее см.: А. Эткинд. Жить у Кремля и писать не для печати: романы Всеволода Иванова 1930-х годов — в печати.

вместе. Здесь нет ни привилегированной точки зрения, ни индивидуализирующей силы половой любви. Но рассказ создает рассказчика с той же логической неизбежностью, с которой желание создает субъекта. Нарратив и желание оба требуют индивида и его же производят. Автор-рассказчик *Кремля* абсолютен, всеведущ и не отдает предпочтения никому из персонажей. Он наблюдает за их жизнью отовсюду, изнутри и снаружи, но большей частью сверху. Как эгалитарная политика порождает абсолютную власть, так эгалитарный текст порождает абсолютного автора. В итоге техника этого романа обратна его содержанию: текст, рассказывающий об обезличенной массе, оказывается написан от имени самого особенного из индивидов, всеведущего и вездесущего рассказчика, нарративной маски Бога-отца.

Все же в романе прослеживаются и остатки сюжета, о которых легче судить по пересказу. Вдова писателя так представляла эту книгу читателю, знакомившемуся с ней через полвека после ее написания:

> Вымышленный автором город, разделенный рекой [...] на два противоборствующие лагеря [...] По одну сторону реки — старинный кремль с множеством церквей, где кучка людей [...] пытается издать Библию на русском языке. Организовано «Православное общество», которое скорее напоминает хлыстовскую секту со своей Богородицей [...] Противостоит «церковникам» противоположный берег, где находятся «Мануфактуры» [...], где стараются строить новую жизнь, столь же вульгарно ее понимая, как «церковники» религию[1].

Лидерами обоих берегов являются женщины, которые названы, в отличие от большинства других героев, человеческими именами: хлыстовской богородице Агафье противостоит партийный лидер Зинаида. Обе они возбуждают желания мужского населения, и обе иногда, безо всякой причины, удовлетворяют их, а иногда отказывают. В Кремле пытаются печатать священные книги; в Мануфактуре пытаются что-то производить; и тут и там к делу призывают пустыми речами и пародийными лозунгами; дело же не идет ни на том берегу, ни на этом. Противоборствующие общины изображены вполне симметричными: лидеры обеих — красавицы, а члены их — в основном мужчины; в обеих общинах бездельничающие пролетарии с насмешкой слушают длинные речи интеллигентов.

Религиозный берег изображен очевидно далеким от православия. Здесь есть юродивый по имени Афанас-Царевич, сумасшедший пророк из дворян, отсылающий к Ивану-Царевичу в *Бесах*, где эта революционная роль отводилась Ставрогину. Среди икон в церкви здесь висит портрет Ленина. Раньше здесь шли «религиозные спектакли», в которых «знаменитый богобоязненный актер» играл Христа; этот же актер сделал и «чучело голубя над алтарем»[2]. Конечно, здесь толкуют Апокалипсис. Библиотекарем в этом Кремле служит Буценко-Будрин, шарж на кремлевского сектоведа Бонч-Бруевича. Все эти люди —

---

[1] Т. Иванова. Писатель обгоняет время. Послесловие к: В. Иванов. *Кремль. У.* Москва: Советский писатель, 1990, 514.

[2] Иванов. *Кремль. У*, 207—213.

сектанты; «власть к ним относится снисходительнее, чем к церковникам», — рассказывает авторский голос[1].

Кто эти сектанты, так и остается недосказанным. Из сюжета видно, что сектанты Агафьи — не баптисты, потому что баптисты пытаются вступить с Агафьей в союз, а та отказывает. Агафья обещает «вырвать жало у смерти», ее называют «богородицей», а сама она очередному возлюбленному представляется как «мать-девственница». Несмотря на эти прозрачные отсылки, слова «хлыстовство» в публикуемой версии *Кремля* нет. Вдова писателя, характеризуя сектантов как хлыстовскую общину, по-видимому, взяла эти сведения из других вариантов текста или из устных рассказов писателя. Другие сектанты, с которыми община Агафьи находится в тайном союзе, названы «келейниками». Они похожи на исторических бегунов и описаны с традиционным восхищением, с которым их воспринимали народники прошедшего века: «Их громадные сапоги обильно смазаны дегтем, приготовлены к далеким зимним походам, их бороды выцвели от солнца и головы всегда наклонены». В *Серебряном голубе* мы видели похожую конфигурацию: на первом плане секта, похожая на хлыстов, но представленная под вымышленным именем, а в союзе с ней находятся другие мистические общины.

Богородица Агафья у Иванова «разрабатывала план уездного съезда религиозных обществ»[2]. Она замышляла ритуальное убийство, но потом изменила этот коварный план на попытку установить союз между сектантами и пролетариями. Как в самой истории, отдельные шаги персонажей постепенно складываются в нечто, смысл чего становится понятен только задним числом, на последних страницах. На реке запущена электростанция, построенная на местной Мануфактуре. Происходит неожиданное, что, впрочем, всегда и происходит: вода, поднявшаяся на запруженной реке, затопляет саму Мануфактуру. Пролетарии, затопившие сами себя, на лодках едут спасаться на другой берег, в сектантский Кремль. Тут между обитателями двух берегов начинается побоище. Богородица останавливает его, предоставив желающим свое тело. Любопытно, что в этом месте доступного нам издания стоит отточие[3]: видимо, подробности этой сцены были чересчур откровенны даже для цензуры 1990 года. Сыграв эту последнюю роль, Богородица умирает, хотя ни поклонники, ни враги в ее смерть не верят. Так исчезали, но не умирали вожди хлыстов и скопцов. В последней, сотой главе мануфактурщики занимают Кремль, неразличимо смешавшись с его обитателями-сектантами; победу венчает эротическая сцена с участием партийной Зинаиды, принявшей роль Агафьи.

Иванов ясно видит преемственность между новой русской политикой и старой русской мистикой. Бывший владелец Мануфактуры, юродивый Афанас-Царевич, вешается на осине. Его дурной пример

[1] Там же, 107, 131.
[2] Там же, 76, 179, 66, 180.
[3] Там же, 252.

спасает нового лидера Мануфактуры, большевика Вавилова, который как раз в этот день собирался повеситься на березе. Не повесившись, Вавилов участвует в деревенском кулачном бое и, как положено большевику, побеждает русскую традицию по ее же правилам.

Всеволод Иванов был отнюдь не попутчиком, а большим литературным чиновником и благополучным советским писателем. После Первого съезда писателей он был секретарем Союза писателей и даже председателем Литфонда; его работа как раз и состояла в определении литературной политики, то есть того, какую работу надо поощрять и какие тексты печатать. Именно в эти годы, до и после избрания, он писал в стол свои странные тексты. В романе *У* Слабый Человек Культуры оказывается сумасшедшим психоаналитиком. Погруженный в глубь коммунальной московской жизни, он влюблен в Русскую Красавицу; она же, как всегда, принадлежит странному, но Мудрому Человеку. Эта Сусанна воплощает совершенную красоту и столь же абсолютное зло; ее неспособность к любви не вредит ее физической красоте. Все это в точности противоположно романтическому видению женщины, как оно выражено, к примеру, в женских образах Достоевского. Сусанна — столь же злая пародия на Настасью Филипповну, как психоаналитик Андрейшин — пародия на князя Мышкина. Занятый красавицей, доступной всем, кроме него, он растерянно наблюдает разрушение храма Христа Спасителя. Роман заканчивается сном его пациента: в пыли, оставшейся от храма, психоаналитик кастрирует петуха. «А не глава ли он какой-нибудь мистической секты?» — догадывается сновидец. Тут петух превращается в Наполеона. За кастрированным Наполеоном в Москве 1920-х легко разглядеть другую фигуру; но для нас важнее игра с мотивом *Золотого петушка*. В интертекстуальной конструкции Иванова союз петуха, царя и скопца превращается в не менее забавную тройку из петуха, большевика и психоаналитика. У Пушкина кастрированный мудрец-звездочет, старавшийся помочь власти, дает царю своего петуха; у Иванова психоаналитик, старавшийся помочь власти, на глазах у читателя кастрирует своего петуха. Как в фабуле пушкинской сказки, конец русской культуры отмечен мистико-эротическим действием, символами которого являются петух и кастрация. Поучительно, как легко эти темы сочетались с новой психоаналитической метафорикой. Романы Иванова дополняли друг друга: *Кремль* показывал преемственность революции от отечественной традиции, *У* — трансформацию западных идей в местных условиях.

Профессионал двух занятий, писательского и цензорского, Иванов не намеревался печатать и не давал читать свои романы. По-советски тесное окружение председателя Литфонда не догадывалось о том, что за странности царят в его голове и заполняют ящики стола. Полной непохожестью на канон советской литературы эти тексты изумляют современного читателя. Представляя собой отчаянные формальные эксперименты, они открывают важные и забытые аспекты исторического мира, в котором жил писатель. Мы имеем дело с литературой, написанной не для печати и вообще не для чтения: апостольское пос-

вание, предназначенное потомкам через головы современников; сочинение графомана, которое, как он убедился, нельзя показывать коллегам; добросовестная работа писателя, делающего свое дело в самых неподходящих для этого условиях. Свобода писать в стол — последняя степень писательской свободы, и в отличие от предыдущих степеней, она почти неотъемлема. Понятно, что тексты, не предназначенные для чтения, теряют атрибутивные характеристики текста; но что-то приобретают взамен. Они способны воплотить такие фантазии автора, по поводу которых брались за карандаш даже цензоры, которые годились ему во внуки. Такие тексты допускают безответственную радикальность художественного эксперимента. Публикуемые эпоху спустя, они способны перевернуть представления о литературном процессе.

ПЛАТОНОВ

Сочетая идеологические мотивы с захватывающими подробностями жизни, этот великий мастер люкримакса умел создавать чувство первичной, ничем не опосредованной реальности — подлинной, природной, народной. Один из героев *Чевенгура* научился делать все, от лодки до телефона, из дерева. Деревянный телефон был совсем как настоящий, но не работал; да и телефонной станции в чевенгурских лесах не было. Такова изображенная в *Чевенгуре* утопическая коммуна: совсем как настоящая, но не работает. На деле, деревянная скульптура телефона более искусственна, чем обычный аппарат; и наоборот, продукт цивилизации более естественен, чем его 'народная' имитация. В этой деревянной модели телефона, и в этой текстуальной модели утопии, природа и культура меняются местами. Простые природные люди подражают доступным им культурным образцам и гибнут от перенапряжения своих малых природных сил. Взгляд автора и читателя сосредоточен на игре между моделями и реальностями, теряя, находя и снова теряя границы между ними.

Утопию здесь трудно отделить от анти-утопии. Большой писатель находит свою задачу не в идеологической оценке революции, а в ее понимании — и еще в письме как таковом. Проза почти всегда использует приметы исторических реальностей в качестве стартовых точек. Но подлинно сильная фикция не зависит от знания автором/читателем этих реальностей, как и от их веры в историческую точность нарратива. Такое знание-вера важнее для восприятия исторической прозы, смыслы которой привязаны ко временам, о которых она писалась и когда она писалась: романа Мережковского, дневников Пришвина, эпопеи Горького, повести Радловой. *Чевенгур*, однако, легче редуцировать к философскому трактату, чем к исторической хронике. Его сектантские прототипы любопытны, но их знание не столь существенно для восприятия этого текста.

Коммунистическая диктатура, как она показана в *Чевенгуре*, похожа на режим анабаптистов в Мюнстере 16 века, о котором Платонову

могло быть известно по переводам Энгельса или Каутского[1]. Наряду с этим Платонов мог быть знаком со сведениями о сходном эксперименте секты 'общих', которая существовала в Поволжье и Закавказье почти полвека, вплоть до революции. Об 'общих' заинтересованно рассказывали популярные народнические писатели, в частности Глеб Успенский. В 1915 году демократически настроенный *Ежемесячный журнал* публиковал очерки М. Саяпина, который сам воспитывался в этой общине и был внуком одного из ее 'судей'. Уже название его статей привлекало внимание: *«Общие». Русская коммунистическая секта*[2]. Ее члены работали на общественных полях и ели в общественных столовых. Их поведением и имуществом распоряжалась бюрократическая иерархия из 9 'чинов'. Жениться можно было только с разрешения общины; община же воспитывала детей. В секте практиковались жестокие посты. Общие работы прерывались молениями с ликующими песнями, пророчествами, глоссолалией и общим лобызанием. Как в *Чевенгуре*, где начальство совмещает в себе способность к нечленораздельным пророчествам с любовью к мандатам и печатям, экстатический характер обрядности у 'общих' сочетался с жестким, до предела формализованным характером режима. В специальных книгах фиксировались грехи, добрые поступки, молитвы, посты и даже сны членов общины. Был у 'общих' и свой Третий Завет, и боготворение их вождя Михаила Попова. В дисциплинировании такой группы важную роль, естественно, играли разного рода санкции, доносы и суды. Главным наказанием в секте было отстранение от лобызания. За этим следовали дополнительный пост и запрет выхода на работы.

> Кто заметит за другим проступок, сейчас доносит первым чинам; таких донесений может оказаться несколько [...], даже от мужа на жену и от детей на родителей [...] Если осужденный [...] захочет опять занять свое место в собрании, то он должен получить «слезовую», то есть должен выйти на середину собрания, стать на колени, плакать и просить о прощении [...] Он не может быть прощен до тех пор, пока все собрание не заплачет, а главное судья[3].

Те, кто посещал эту общину в начале 20 века, находили внятные признаки пост-коммунистического вырождения. На собраниях пелись ритуальные псалмы, которые мало кто понимал. Молодые люди томились и скрытно кокетничали друг с другом, прячась по кустам при приближении 'видителя'. Высокие 'чины' утаивали свои вполне капиталистические доходы и, без нужды прибегая к силе, доводили

---

[1] Это предположение см. в: Г. Гюнтер. Жанровые проблемы утопии и «Чевенгур» А. Платонова — *Утопия и утопическое мышление* (под ред. В. А. Чаликовой). Москва: Прогресс, 1991, 252—276; Х. Гюнтер. О некоторых источниках миллениаризма в романе Чевенгур — *Страна философов Андрея Платонова: Проблемы творчества*. Москва: Наследие-Наука, 1994, 261—266; о восстании анабаптистов см. выше, *Введения в тему, Апокалиптическое*.

[2] М. Саяпин. «Общие». Русская коммунистическая секта — *Ежемесячный журнал*, 1915, 1, 65—77; 2, 60—69; см. также: Нижегородец. *Русские коммунисты — духоборы*. Москва: изд-во С. П. Серебровского, 1906.

[3] Саяпин. «Общие». Русская коммунистическая секта.

подчиненных, особенно нарушительниц семейных обычаев, до самоубийств[1]. Все это происходило в повожском Новоузенске, и атмосфера *Чевенгура* здесь виднее, чем в истории Мюнстера.

Если о сектантских источниках *Чевенгура* приходится догадываться, то в рассказе Платонова *Иван Жох* [1927] скопцы названы прямо. Вслед за Андреем Белым и параллельно Пришвину и Всеволоду Иванову, Платонов пользуется сведениями о мистической секте для того, чтобы высказать свое понимание народа, революции и собственного будущего. Пост-революционный текст *Ивана Жоха*, смешивающий эпохи и жанры — предшественник магического историзма, который станет популярен в русской литературе много десятилетий спустя, в пост-перестроечные годы. Здесь показан вымышленный центр скопцов в Сибири, Вечный-град-на-Дальней-реке, «тайная и самая богатая раскольничья столица». Здания ее напоминает «ионическую культуру»; может быть, это параллельная Блоку генеалогия скопческой темы от времен Аттиса. Но в «вечном невозможном городе» Платонова, в отличие от блоковского Рима, царит «тишина истории». В тексте, как бы продолжающем пушкинскую *Историю Пугачева*, Платонов объединяет в одну семью три ключевых персонажа: героя местной легенды, в котором виден Пугачев; основателя скопчества, в котором виден Селиванов; и прямого потомка их обоих, великого философа, в котором можно распознать Федорова. Но выходец из этого города сражается против большевиков, а «красно-зеленые партизаны», бойцы гражданской войны, остаются равнодушны к скопческому городу и едут к Ленину в Москву, из тайной столицы в явную. Все перепуталось, и Платонов проблематизирует идентичность героя, оставившего Вечный-град-на-Дальней-реке. Оба, автор и герой, сомневаются вместе: «не обменялся ли нечаянно я на кого-то другого в трудном фантастическом пути»[2].

С движением истории от военного коммунизма к мирному сталинизму, романтический образ русской революции как победы сектантского народа замещался другими, неоклассическими моделями[3]. Но происходило это не сразу, и писательские души были полны неизжитых противоречий. Даже Алексей Толстой, один из литературных творцов нового культа личной власти, писал Горькому в конце 1932 о замысле своего *Петра Первого*:

> Большое место займет раскол — движение русской нарождающейся буржуазии — затяжная, пассивная революция, избравшая реакционные формы до мракобесия включительно. Все же, как-никак, ко времени Екатерины II три четверти русского капитала и большая часть промышленности (Север, Урал) оказались в руках у раскольников[4].

---

[1] Г. Успенский. *Полное собрание сочинений*. Москва, 1949, *8*, 304—309.

[2] А. Платонов. *Епифанские шлюзы*. Москва: Молодая гвардия, 1927, 102.

[3] О новом утопизме конца 1920-х см.: Э. Найман. «Из истины не существует выхода»: Андрей Платонов между двух утопий — *Russian Studies*, 1994, *1*, 117—157.

[4] *Горький и советские писатели*, 412.

Этим формулировкам уже больше чем полвека, но они все еще шли в дело. Автору было виднее, каким диалектическим способом апология Петра, яростного врага раскола, могла сочетаться с отношением к расколу как к «затяжной революции».

ГОРЬКИЙ

Так и не сумев дописать *Клима Самгина*, Горький рассказал о титульном герое во множестве подробностей — политических, культурных, сексуальных. Пытаясь упорядочить сырой материал этой *Жизни*, автор поставил себе неразрешимую задачу. С одной стороны, он очевидно хотел рассказать обо всем, восстановить все, претворить жизнь в текст, создать текстуальный аналог федоровского воскрешения, написать Мавзолей. С другой стороны, новые идейные условия требовали осудить старого, отжившего свое героя. Люди здесь наталкиваются друг на друга и, потоптавшись, исчезают без смысла, как на изображенной тут же Ходынке. Самгин общителен, но холоден, и это подано как черта эпохи; на самом деле таков сочинивший его автор. Больше, чем на русскую историю, роман Горького похож на итальянскую виллу, в которой Горький писал его в конце 1920-х, при Муссолини. Дом, подобно роману, был наполнен странными, вырванными из контекста мужчинами и женщинами. «Тут были люди различнейших слоев общества, [...] имевшие к нему самое разнообразное касательство: от родственников и свойственников — до таких, которых он никогда в глаза не видал»[1],— вспоминал Горького и его виллу Ходасевич. Все в этом доме было точно как в текстах его хозяина: «В романе [...] люди, изображаемые автором, действуют при его помощи, он все время с ними, он подсказывает читателю, как нужно их понимать, [...] очень ловко, но произвольно управляет их действиями» — так, по-домашнему, Горький объяснял свою нарративную политику[2].

Конечно, всех — хозяина и гостей, автора и героя, и главное, предполагаемого читателя — красивые женщины интересуют больше других людей. В *Самгине* их много; и очень редко текст задерживается на какой-либо одной. И все же в его распадающейся ткани есть не только заглавный герой, негативный и банальный, но и настоящая героиня, причем положительная и самого необычного свойства. Можно сказать и больше: подлинным героем *Жизни Клима Самгина* является не слабый интеллигент, а хлыстовская богородица. Для того, кто дочитал роман до его третьего тома, анти-биография Клима Самгина вдруг превращается в агиографию Марины Зотовой.

---

[1] В. Ходасевич. Горький — в его кн.: *Некрополь. Воспоминания*. Париж: YMCA-Press, 1976, 247.

[2] Горький. О пьесах — *Собрание сочинений*. Москва: ГИХЛ, 1953, 26, 411.

РУСЬГОРОД, ВЗГЛЯД ИЗ СОРРЕНТО

Третий том писался Горьким долго и трудно; длинные перерывы в работе были вызваны поездками писателя в СССР. Там происходила коллективизация и еще многое другое, а Горький все писал о Зотовой. «Когда я приеду в Россию? Когда кончу роман», — писал Горький из Сорренто в 1927[1]. Откладывал ли он окончательное возвращение в СССР и скорую смерть там, чтобы закончить роман; или, наоборот, затягивал текст, чтобы не возвращаться? Во всяком случае, именно в третьем томе сюжет, наполняясь неосуществленными желаниями, вдруг увлекает читателя, давно уже не ожидающего сюрпризов. Если бы третий том *Клима Самгина* существовал отдельно, у романа была бы иная судьба; впрочем, другим бы был и его автор[2].

После событий 1905 года адвокат Самгин, разочарованный интеллигент левых взглядов, возвращается из Москвы на свою родину, в губернский центр под символическим названием Русьгород[3]. Устроившись поверенным в делах у красавицы Зотовой, он поначалу относится к ней так же, как к остальным своим женщинам — с боязливым желанием. Из всех них она — самая красивая, самая умная и самая богатая; и она же едва ли не единственная, с которой у Самгина так и не состоялась близость. К тому же в ее общине собирается несколько прежних подруг Самгина, так что богородица Марина вбирает в себя женское население романа.

Встречаясь с Зотовой и ведя ее запутанные дела, Самгин узнает, что она — лидер местной хлыстовской общины. Зотова называет себя «кормщицей корабля», или «богородицей». Корабль ее немалый, «живет почти в четырех десятках губерний, в рассеянии, покамест — до времени». Первый и, кажется, последний раз в литературе о сектах мы сталкиваемся с таким масштабом: перед нами — фигура вождя всероссийской хлыстовской общины. Впрочем, притязания Марины направлены на еще большее: «мой ум направлен на слияние всех наших общин — и сродных им — в одну» (23/336)[4]. Ничего подобного этой хлыстовке-миллионерше в богатой истории русских сект мы не знаем. Ближе всего ее фигура к историческому Николаю Бутрову, нижегородскому старообрядцу-миллионеру, который тоже известен в основном по описанию Горького (17/93—129). Впечатления от его личности, так запомнившиеся писателю, трансформированы с помощью вполне систематических операций: мужчина превращен в женщину, урод в красавицу, развратник в девственницу, старообрядец в хлыстовку.

---

[1] *Горький и советские писатели. Неизданная переписка — Литературное наследство, 70.* Москва: АН СССР, 1963, 628.

[2] Оценку *Жизни Клима Самгина* и, в частности, третьего его тома, см.: И. Серман. Горький в поисках времени — *La litteratura Russa del Novecento.* Napoli: Instituto Benincasa, 1990, 55—74.

[3] Горький лишил этот Русьгород идентичности с каким-либо реальным городом, например, Нижним Новгородом; см. И. Вейнберг. *За горьковской строкой.* Москва: Советский писатель, 1976, 292—293.

[4] *Жизнь Клима Самгина* и другие сочинения Горького цит. в этом разделе по: М. Горький. *Полное собрание сочинений.* Москва: Наука, 1974—1976, *21—25*, с указанием тома/страницы.

Как ни странен этот образ для идеологии социалистического реализма, для его поэтики он вполне естественен. Уже в романе *Мать* положительные герои писались похоже на православные жития святых[1]. Но теперь Горький специально озабочен тем, чтобы создать фигуру радикально новую. «Она не похожа ни на одну из женщин, знакомых мне», — думает Самгин, и даже более того: «среди героинь романов, прочитанных им, (он) не нашел ни одной женщины, похожей на эту» (23/174, 277). Такова задача, которую поставил перед собой Горький: написать характер без подтекстов, женщину, какой еще не было в литературе. Но и самая необыкновенная из героинь остается внутри литературной традиции. Марина «говорит в манере героинь Лескова» (23/165), и говорит она часто о литературе. Особое внимание ее, естественно, привлекают статьи и романы о сектах. О классическом таком тексте — романе Мельникова-Печерского *На горах* — она судит с пренебрежением, но советует его читать. Рассуждая о скопцах, Марина воспроизводит идею Розанова о еврейском обрезании как замещении более древней кастрации (23/325). Объясняя происхождение своей веры, Зотова указывает, как на свою предшественницу, на жившую за сто лет до нее Катерину Татаринову (23/332), известную ей, конечно, только по литературе. Подобно ей и другим своим коллегам в русской словесности — Катерине из *Хозяйки* Достоевского, Матрене из *Серебряного голубя* Белого, — Зотова посещает службы православной церкви, а втайне устраивает радения своей общины (23/324).

Чистый образ Зотовой нигде не замутнен чем-либо похожим на иронию; восторженные слова, которыми характеризуют ее члены ее общины, нигде — ни в речах и поступках самой Зотовой, ни в обильных и всегда оценочных репликах автора — не опровергаются. Захарий, любимый Горьким типаж героя из народа, бывший каторжник, говорит о Марине: «Необыкновенной мудрости. Ослепляет душу. Несокрушимого бесстрашия» (23/287). Ему не верит только Самгин, который всегда не прав. Жизненным прототипом Марины Премировой-Зотовой была, по-видимому, многолетняя подруга Горького Мария Закревская-Будберг. Ей посвящена *Жизнь Клима Самгина*, и она была с Горьким в те итальянские годы, когда сочинялась эпопея[2]. О хлыстовских интересах Будберг ничего не известно. Вероятно, ее сходство с Зотовой было сугубо психологическим. Писатель вставил образ любимой женщины в ту рамку, которую считал ему соответствующей; но как это часто бывает у писателей, контекст стал жить своей жизнью.

Зотова приглашает Самгина посмотреть на радение, и он наблюдает весь ритуал в щелочку, из специально оборудованной для этого

---

[1] Об агиографической основе *Матери* Горького см.: Katerina Clark. *The Soviet Novel. History as Ritual*. The University of Chicago Press, 1981, 59.

[2] Н. Берберова *Железная женщина* Москва: Политиздат, 1991. Берберова упоминает о том, что *Самгин* посвящен ее героине Закревской-Будберг, но почему-то не указывает на очевидную параллель между Закревской и Зотовой. Возможно, Берберова не дочитала *Самгина* до третьего тома. Возможно также, что она нашла там себя или Ходасевича изображенными в таком свете, что вовсе не стала заниматься прототипами.

комнаты. Хотя у Горького было, по крайней мере в московской его библиотеке, немало подсобных материалов[1], сцена взята Горьким из романа Писемского *Масоны*[2]. Герой Писемского, архиерей Евгений, в детстве подсмотрел в щелку хлыстовское радение. В избе было 40 человек, рассказывал он (Самгин насчитал 54), все в белых рубахах и босиком (то же видит Самгин), они бегают и скачут вокруг чана (то же у Горького), хлещут друг друга прутьями (эту деталь Горький опустил) под руководством «неистовствующей женщины» (у Горького Марина сохраняет царственное спокойствие). Большинство этнографов, историков и даже миссионеров не верили в то, что хлысты радеют вокруг чана; но Горький читал об этом у Писемского и еще, вероятно, слышал о «чане» от Пришвина. В конце радения нагую и, как всегда, прекрасную Марину благоговейно окунают в этот самый чан.

От увиденного и описанного герой Горького едва стоит на ногах, а читатель остается скорее в недоумении. Радение, посмотреть на которое Марина пригласила Самгина, состоялось в Духов день. «Возвращаюсь в детство», — подумал Самгин, подъезжая. Клима устраивают к «щелочке». Сцена описывается со вкусом, перо Горького знает мотив коллективного экстаза со времен *Исповеди*:

> отдельные фигуры стали неразличимы, образовалось бесформенное, безрукое тело, — на нем, на хребте его подскакивали, качались волосатые головы; [...] исступленнее вскрикивали женщины, [...] угрюмо звучали глухие вздохи мужчин. Самгин, мигая, смотрел через это огромное буйствующее тело [...] на Марину [...] Это продолжалось утомительно долго (23/387).

В длинной и волнующей сцене есть и кружение, и пророчества, и купание богородицы в чане; не хватает только свального греха. По законам романа такая сцена, чтобы стать центральной, требует участия главного героя; и действительно, сразу после радения Самгин застает Марину обнаженной. Мы видим их обоих в зеркале: «рядом с белым стройным телом женщины человека в сереньком костюме, в очках, с острой бородкой, с выражением испуга, [...] с открытым ртом». Разгоряченная Марина не то предлагает себя Самгину, не то просит выйти вон (23/391). В этот ключевой момент Самгин предпочитает уйти, о чем потом жалеет. Впрочем, при следующей встрече вдовствующая Марина намекает Самгину, что она девственница. «Что-то извращенное, темное», — гадает Самгин (23/397).

Горького интересует не народная культура как таковая, но утверждение несовместимости ее особого тела с разумом, жизнью и телом интеллектуала. Русский интеллигент не способен участвовать в великом празднике народной культуры; он не может понять его своей рациональной «системой фраз» и потому реагирует паническим, пло-

---

[1] «Наши монахи чугунные невежды, даже сносной истории русских сект написать не могут»,— говорит в Самгине персонаж с иронической фамилией Иноков (21/400). Однако в библиотеке Горького было богатое собрание сектоведческой литературы (*Личная библиотека А. М. Горького в Москве*. Описание. Москва: Наука, 1981, *1*, 309—314).

[2] А. Ф. Писемский. *Собрание сочинений в 9 томах*. Москва: Правда, 1959, *8*, 85.

хо осознанным, полным противоречий чувством, в котором отрицание перемешано с притяжением.

> Он почувствовал, что этот гулкий вихрь утомляет его, что тело его делает непроизвольные движения. Самгин [...] чувствовал себя физически связанным с безголовым, безруким существом там, внизу; чувствовал, что бешеный вихрь людской в сумрачном, ограниченном пространстве отравляет его тоскливым удушьем, но смотрел и не мог закрыть глаз (23/387).

Самгин вспоминает свое участие в революционных событиях 1905 года, когда он тоже многого боялся и не все понимал, — но радением, тщательно подчеркивает Горький, его герой потрясен больше, чем революцией. Самгин «испуган, но — чем? Это было непонятно». Его шатает, мучит сухость во рту и боль в глазах; как в бреду, он ощупывает костюм, ловя на нем невидимые соринки: «так "обирают" себя люди перед смертью» (23/392). «Тяжелая, тревожная грусть» не давала ему больше «одевать мысли в слова» (23/392).

Ничего подобного в других описаниях радений — у Захер-Мазоха, Писемского, Пришвина, Клюева, Белого — мы не находим. Видел ли Горький настоящее радение и изобразил в *Самгине* свои собственные чувства[1]; или же, читая о радениях в книгах, попытался найти в них роль для себя — в любом случае мы имеем дело с текстом, редким по проницательности культурно-исторического видения. Радение у Зотовой — несомненная кульминация эпопеи, в него вложена вся интенсивность и, одновременно, амбивалентность авторского чувства. Как Самгин смотрел на радение, — со стороны и со страхом, но не отрываясь, — так Горький смотрел на революцию. Радение — символический образ народной культуры, той самой, что победила в революции; поэтому непонимание Самгина, его неучастие и его страх — типическая проблема интеллигенции, хочет сказать Горький. Но в той же степени это проблема его самого. Всю жизнь хотевший написать апологию коллективному телу русского народа и полный ужаса перед ним — Горький вкладывает в сцену радения, увиденную глазами Самгина, свое небольшевистское понимание сложности проблемы.

Этот способ проблематизации нарратива отсутствовал в раннем горьковском памятнике народу — *Исповеди*. Там мощь народного праздника показана с точки зрения его непосредственного участника, человека из народа: без тревоги, свойственной интеллектуалу, и без анализа, которым он пытается с нею справиться. Праздник получился небывалым, но еще более далекой от исторической правды кажется здесь фигура рассказчика[2]. Этот бродячий интеллектуал входил в контакт с народом без малейшего труда, как в плутовском романе. Совмещая книжный опыт Заратустры с босяцким опытом самого Горького, он вписы-

[1] Надо сказать, что описание радения в *Самгине* похоже на описание армянского танца в очерке *По Союзу Советов*, хотя здесь же Горький отрицал это сходство (20/137—139). Этот очерк вообще полон отсылок к *Самгину*, часто защитного свойства. Возможно, что Горький для того описывает армянский танец, чтобы иметь возможность сказать: свой способ жизни в коллективном теле есть у разных народов Союза Советов, не только у русских хлыстов.

[2] На это противоречие обратил внимание Серман. Горький в поисках времени, 63.

вался в литературную традицию, запечатленную в текстах Боборыкина, Белого, Пришвина, воплощенную в жизни Александра Добролюбова и смерти Льва Толстого. Теперь, четверть века спустя, Горький проблематизирует саму эту позицию. Самгин не рассказчик, но точка зрения рассказчика постоянно с ним. Мы видим одновременно Самгина и то, что видит он сам. При всей громоздкости этой конструкции она нужна автору, который стремится и честно историзовать своего героя, и наложить на него идеологическое проклятие.

После радения Самгин уезжает за границу, где в последний раз встречается с Мариной; великолепная и в Париже, она советует читать Шопенгауэра. Потом Марина возвращается в Русьгород, и ее убивают. При расследовании Самгин, поверенный в делах убитой, помог прокурору скрыть настоящего убийцу, совершив главное (а впрочем, единственное) в своей жизни предательство. На этом роман его жизни кончен; но Горький все пытается придать ему недостающие большевистские интонации, и текст, рассыпаясь, продолжается в бесконечность.

РОМАН С ИСТОРИЕЙ

В литературе о *Самгине* считается, что образ Зотовой написан Горьким с нижегородской купчихи Юлии Болотовой, хлыстовки. Сам Горький подсказал эту идею своим апологетам. Газетные сообщения 1904 года говорят о том, что Болотова была убита тогда при невыясненных обстоятельствах[1] (Зотова в романе убита несколькими годами позже); но нигде не упоминается, что Болотова была сектанткой, и тем более главой общины. После очерка Ходасевича, который описывал неудержимую и повседневную лживость Горького, в подлинность его самоанализа верить трудно. В ранних документах Горький упоминал Болотову и приписывал ей «распутство»[2]. Зотова из романа оказывается совсем не похожа на эту Болотову.

Хлыстовский поворот эпопеи пролетарского писателя вызывал смущение даже у людей, близких Горькому. Десницкий вспоминал:

> Когда напечатан был третий том «Жизни Клима Самгина», мы не один раз говорили о повести. Алексей Максимович, по обыкновению, настоятельно требовал указания «недостатков». Между прочим, я особенно указывал на чрезмерность внимания его к Марине Зотовой и ее сектантским, хлыстовско-скопческим похождениям. — Ведь это «задворки» русского исторического процесса для данного периода, — говорил я. И такое длительное пребывание здесь автора великолепной эпопеи, в сущности, ничем не обосновано и для читателя неубедительно.
> Меня удивили тогда необыкновенное упорство и даже некоторое раздражение, с каким Алексей Максимович, легко соглашаясь с другими моими «критическими» замечаниями, возражал против этого[3].

---

[1] И. В. Никитина. *По следам героев М. Горького*. Горький: Волго-Вятское изд-во, 1981, 100—101.

[2] В. Десницкий. Неосуществленный художественный замысел М. Горького. Роман о российском Жан Вальжане, добродетельном каторжнике — *Горький. Материалы и исследования*. Москва-Ленинград, 1941, *3*, 376.

[3] Там же, 371—372.

Появление сектантского лидера в качестве главной фигуры эпоса о русской революции подготовлено всеми десятилетиями творчества Горького. В его автобиографии *В людях* появляется интересный сектант-бегун Александр Васильев. В памяти автора он ассоциируется с отцом и появляется в «тяжелые часы» жизни. «Я иду путем правильным, я ничего не приемлю»,— говорит бегун, и припоминание этой фразы чудесным образом поддерживает автора-рассказчика. По словам Горького, этот бегун написан с реального лица, человека с поразительной биографией, о котором Горький многие годы хотел писать отдельный роман. Около 1914 года некая газета сообщила об аресте лидера волжских бегунов Александра Васильевича, которого в этой секте называли «патриархом всея Руси». Он оказался беглым каторжником Рябининым, которого судили за убийство; сорок лет он скрывался в секте. Эту вырезку Горький хранил у себя всю жизнь, а потом передал Десницкому — возможно, чтобы показать ему «пропорции» сектантского материала в русской жизни. Здесь же были и отрывочные материалы к ненаписанному роману 1910-х годов[1]. Этот замысел должен был дать апологию русского сектантства, которое способно морально преобразить человека, сделать из великого грешника — святого странника. И этот сюжет был не вполне нов; то же происходит в знаменитом стихотворении Некрасова *Влас*. Загадочный Лука из пьесы *На дне* — такой же персонаж, странник и бывший каторжник; утешая своих соседей по столичному «дну», Лука рассказывает им о бегунах. Похож на бегуна Рябинина и один из героев *Городка Окурова*, народный мудрец Тиунов. Герой-рассказчик *Исповеди* тоже недалек от этого сорта людей, с которыми было легко идентифицироваться Горькому.

В *Самгине*, однако, этот старый типаж отходит на второй план, уступая давлению новых идей. Его представитель здесь есть: это хлыст Захарий, в прошлом уголовный преступник и беглый монах. Теперь этот наследник старых идеалов — лишь приказчик у Зотовой. Ей же оказалось передано и многое из того, что раньше рассказывалось о Бугрове.

> Он открыто поддерживал тайные сектантские скиты в лесах Керженца и на Иргизе и вообще являлся не только деятельным защитником сектантства, но и крепким «столпом», на который опиралось «древлее благочестие» Поволжья, Приуралья и даже некоторой части Сибири (17/97—98).

История приезда Самгина в Русьгород основана на анекдоте о том, как Бугров выписал себе из Москвы ненужного ему конторщика:

> Обширные дела свои Бугров вел сам, единолично [...] Его уговорили завести контору, взять бухгалтера; он снял помещение для конторы, богато и солидно обставил его, пригласил из Москвы бухгалтера, но никаких дел и бумаг конторе не передал (там же).

Явление хлыстовской богородицы подготовлено в первых главах самого романа. Марина Премирова впервые появляется тут в качестве подруги Степана Кутузова, казанского студента, впоследствии боль-

[1] В частности, из опубликованных Десницким заметок Горького следует, что он считал Рябинина связанным со скопцами и с нижегородскими хлыстами — там же, 374—376.

шевика. В нее безнадежно влюблен Дмитрий Самгин, брат Клима, впоследствии этнограф. Сам Клим предпочитает Марине ее подругу Серафиму Нехаеву, впоследствии любительницу декадентской поэзии. Дальше события в этой основной для романа группе персонажей развиваются так. Кутузов на протяжении всего романа оказывается единственным проводником правильной, партийной линии. Марина выходит замуж за богатого и чудаковатого купца Зотова, который скоро умирает, оставив ей наследство. Став богородицей хлыстовской общины Русь-города, Марина приращивает свое состояние торговлей недвижимостью, чему немало помогает ее роль в хлыстовском корабле. Из дел, которые ведет Самгин, мы подробно узнаем, как хлысты дарят или завещают Марине свои дома или землю. Часть денег Марина тратит на поддержку большевистской деятельности Кутузова.

Связь Марины и Степана, из неудовлетворенной любви перейдя в общие дела, продолжается десятилетия. Что касается Дмитрия Самгина, который был поклонником Марины, то он уезжает в этнографическую экспедицию на русский Север: вероятно, изучать то, чем занимается в родном городе отвергнувшая его Марина. В этой фигуре бродяги-этнографа можно увидеть сходство с Пришвиным, к которому Горький относился дружески, но не без насмешки. Роль отца-основателя играет в тексте дядя Клима и Дмитрия, возвратившийся из многолетней ссылки народник Яков Самгин. Его образ написан с народника В. Гусева, который пропагандировал в 1870-х годах среди саратовских сектантов, потом два десятка лет отбывал мучительное наказание, а потом приехал в Нижний Новгород, где с ним подружился Горький. «Я ведь сектантов знаю, был пропагандистом среди молокан в Киевской губернии. [...] Гусев — это я и есть», — без лишних хитростей говорит в романе Яков Самгин (21/136). «Он был веселый, танцор, балагур. И вдруг ушел в народ, к сектантам. Кажется, у него был неудачный роман», — объясняет прошлое Якова его сестра. «У них у всех неудачный роман с историей», — интерпретирует скептический голос (21/138).

Среди многочисленных прототипов Клима Самгина самый вероятный — это автор: Самгин — *сам*. Клим имеет довольно косвенное отношение к большевикам, но, и в этом подобный своему автору, старается держаться поближе к ним. В Кутузове же видели собирательный образ коммуниста-ленинца, слепленный из реальных черт крупных деятелей партии[1]. Действительно, Кутузов противостоит Самгину, как сильный — слабому, большевик — меньшевику, народ — интеллигенту. Впрочем, этот Кутузов остался вполне абстрактным героем; именно в этом состоит главная беда *Самгина*. Кутузов должен бы стать Мудрым Человеком из Народа и замкнуть классическую структуру, которая заложена в типических образах Клима, Слабого Человека Культуры, и Марины, Русской Красавицы, — метанарратив, воплощенный во множестве произведений русской литературы, от *Золотого петушка* до *Серебряного голубя* и от *Идиота* до

[1] См., напр., академические комментарии в: Горький *Полное собрание сочинений*, 25, 60—61.

Голого года. Но живого материала для такого героя не оказалось, и Кутузов остался лишь еще одним интеллигентом со странными взглядами, каких десятки в этом романе. Говорит Кутузов, как и другие, чаще всего о книгах.

Панический страх Горького перед русским крестьянством множество раз описывался им самим и его критиками. Позитивная фигура Мудрого Человека из крестьян для него невозможна; но положительный герой необходим, и он должен быть если не из народа, то точно не из интеллигенции. Вот тут Горький изменяет и классовому подходу, и классической традиции. Все проблемы решаются конструированием Зотовой — просвещенной хлыстовки, девственной вдовы, бездетной богородицы. В ней Мудрый Человек из Народа сливается с Русской Красавицей, и оба вместе противостоят Самгину, Слабому Человеку Культуры. Переосмысляется и сексуальная динамика нашего треугольника, сплющенного с гендерной стороны. Самгин влюбчив, подобно всем его литературным предшественникам; но Зотова, хотя и прекрасна подобно остальным Русским Красавицам, чужда секса, подобно Мудрым Людям из Народа. Изменение треугольника не остается безразличным и для фабулы. Вопреки литературной традиции, слабый и влюбленный герой так и остается живым. Автор вынужден убить героиню, в которой нельзя бесконечно совмещать противонаправленные начала.

Итак, работая у Зотовой, Самгин оказывается в привычной для себя и для самого Горького роли: посредника между большевиками и сотрудничающими с ними тайными силами, в данном случае с хлыстами. Потому он и не интересен автору, такому же Слабому Человеку Культуры, тоже любившему использовать свои связи в чужих интересах и в конце концов, на вершине славы и успеха, потерпевшему величайшую катастрофу, жизненную и литературную. *Жизнь Клима Самгина* — грустный памятник самоунижению русской интеллигенции, клиническая картина ее суицидальных особенностей, в равной степени присущих герою и автору. Как точно знал Горький, «люди были интересны Самгину настолько, насколько он, присматриваясь к ним, видел себя не похожим на них» (24/158). Так же люди были интересны и самому Горькому — настолько, насколько были не похожи на него; поэтому он с уважением и завистью присматривался к другим — к хлыстовке Зотовой, к большевику Кутузову — а в Самгине написал карикатуру на самого себя и свой класс. Но и другие бывают разными. Насколько беспомощен оказался Горький в изображении Кутузова, настолько красноречив, и даже убедителен, портрет Премировой-Зотовой.

В очередной раз переживая по поводу своей несамостоятельности (о литературном герое мы сказали бы: вторичности), Горький и Самгин размышляют о методе: «Наиболее легко воспринимаются и врастают в память идеи и образы художественной литературы [...] На основе этих идей и суждений он устанавливал свое различие от каждого и пытался установить свою независимость от всех» (24/158). Это не удается Самгину, который, по замыслу автора, все глубже погружает-

ся в интеллигентскую банальность; но удается Марине. В отличие от большинства других героев и героинь, в изображении которых Горький следует своей поздней поэтике характерного жеста — единственного, но назойливо повторяющегося — Марина Зотова написана тщательно и с подробностями. В ее девичьей фамилии — Премирова — звучит Вечная женственность символистов или, может быть, указание на хлыстовство, которое Горький считал вечной традицией: «древняя, народная, всемирная вера в дух жизни», — рассказывает потом сама Марина (23/395). Продумана и ее генеалогия, тоже скорее литературная. Символически или реально, Марина оказывается потомком Лермонтова[1], что напоминает рассуждения неоднократно упоминаемого в романе Розанова, который считал Лермонтова самым хлыстовским из русских поэтов. Но красота Марины описана полемически в отношении героинь русской литературы: телесно, природно и еще — национально. Она «могучая», «такая сытая, русская»; от нее, «вероятно, пахнет потом, кухней, баней», (21/203, 222, 207); она двигается «с грацией, которую дает только сила»; «все в ней было хорошо слажено, казалось естественным»; «большая женщина» (23/126, 128, 130). Самое, однако, своеобразное в этой версии Русской Красавицы — ее асексуальность. Даже местный газетчик, городской сплетник, рассказывает о ней так: «Красива, богата, говорят — умна и якобы недоступна вожделениям плоти» (23/159). В Самгине «она не будила сексуальных эмоций», но что-то другое: «есть в ней странная сила; притягивая и отталкивая, эта сила вызывает в нем неясные надежды на какое-то необыкновенное открытие» (23/241).

О своем покойном муже Марина вспоминает с нежностью. Он был, гордо сообщает она Самгину, «из семьи Лордугина». На недоумение собеседника Марина реагирует с раздражением: «С кем был в родстве любой литератор, славянофил, декабрист — это вы, интеллигенты, досконально знаете, а духовные вожди, которых сам народ выдвигал мимо университетов — они вам не известны» (23/130—131). Мы все же знаем о Лордугине, причем из тех же написанных интеллигентами книг, из каких знал о нем Горький. Петр Лордугин был одним из вождей 'Старого Израиля', сподвижником известного Перфила Катасонова; после смерти Катасонова он был объявлен его преемником и новым Христом. Понятно, что Горький пользуется здесь испытанным методом «типических представителей»: через покойного мужа Марина оказывается породненной с сектантским «христом» типа Селиванова, Катасонова, Лубкова — подлинным вождем народа. Понятно и то, почему из десятков других известных фамилий хлыстовских лидеров Горький выбрал именно эту: после смерти Лордугина, общиной из 8 тысяч человек в Кубанской и Терской областях руководила его вдова Александра Лордугина, которую в секте называли 'Сашей', 'мамашей' и 'богородицей'[2]. Свои центральные идеи велико-

[1] Тетка Марины, старушка, рассказывает: «На Кавказе отца моего убили [...] На Лермонтова был похож» (21/250).

[2] Бондарь. *Секты хлыстов*, 27.

лепная Марина тоже унаследовала от Лордугиных, воспринятых через сектоведческую традицию русской этнографии: «вы, интеллигенты, отщепенцы, [...] от страха в политику бросаетесь. [...] Народ вам — очень дальний родственник [...] И как вы его ни спасайте, а на атеизме обязательно срежетесь. Народничество должно быть религиозным» (23/132), — рассуждает Марина. Интеллигенция хочет дать народу землю, но для народа дело не в земле: «землю он и сам отвоюет, но, кроме того, он хочет чуда на земле» (23/132).

Итак, народ хочет не землю, а чуда на земле. Слова Зотовой несут печать давней борьбы большевиков против народничества и приобретают новую актуальность в ходе коллективизации. Дальше Марина, или выдумавший ее автор, предпринимает ход еще более радикальный: мы узнаем от нее, что «ближе других» к этой программе Кутузов. Ему, с одобрением говорит Марина, «конституции не надо»; она и сама считает конституцию сродни «смертной скуке» (23/132, 198). Именно Кутузов сводит Марину с Климом, используя для этого характерный повод — конспиративную передачу Мариной крупной суммы денег для поддержки большевиков. В романе есть и другие фигуры, поддерживающие большевиков со стороны. Горький сам играл важную роль в такого рода договоренностях и с полным знанием дела показал в *Самгине* своего друга Савву Морозова в образе Лютова, купца из старообрядцев. В точности как Морозов через Горького финансировал Ленина, Лютов финансирует Кутузова, прежде чем покончить с собой[1].

> Мы народ метафизический. У нас в каждом земском статистике Пифагор спрятан, и статистик наш воспринимает Маркса как Сведенборга или Якова Беме [...] А где еще найдете такое разнообразие и обилие сект, как у нас. И — самых изуверских: скопцы, хлысты, красная смерть. Самосожигатели, в мечте горим, от Ивана Грозного и Аввакума протопопа до Бакунина Михайлы, до Нечаева (21/334—335), —

выговаривает этот Лютов идеи Морозова, в другой форме до нас не дошедшие. Интересно, однако, что главную в романе субсидию большевики получают не от Морозова-Лютова, а от хлыстовской богородицы Марины. Возможно, что здесь Горькому приходилось уступать давлению собственно романных задач; но вероятнее, что он воплотил здесь свое понимание самых глубоких, последних причин русской революции. Мы еще столкнемся с любопытными деталями, подтверждающими такое чтение.

ДЕЛО ЗОТОВОЙ

Если бы Самгин или Кутузов стали достойными партнерами Зотовой — такая пара могла бы вести Россию тем самым «правильным путем», о котором время от времени напоминал Горькому встреченный им в детстве бегун, беглый каторжник. Но мужчины не готовы

---

[1] О Морозове как прототипе Лютова см.: И. Вайнберг. *За горьковской строкой*; Е. Р. Матевосян. М. Горький и Савва Морозов — *Известия РАН. Серия литературы и языка*, 1995, *54*, 5. 65—73.

поддержать сверх-женщину. Самгин не делает «необыкновенное открытие» (23/241), которое может дать ему необыкновенная Марина, в силу своей интеллигентской слабости, шаткости, амбивалентности. Кутузов относится к хлыстовским увлечениям Марины с небольшевистской наивностью: «Хлыстовство — балаган [...] Хлыстовство — маскировка»,— повторяет он, и тут его партийная линия явственно расходится с мнением Самгина и самого Горького. Зато о ее покойном супруге говорит с восторгом: «Мужчина великой ненависти к церкви и ко всякой власти [...] Я смотрел на него как на кандидата в революционеры. Имел основания. Он и о деревне правильно рассуждал, в эсеры не годился» (24/178). Иными словами, Зотов, потомок Лордугина, хотел не того, что эсеры-интеллигенты — дать народу конституцию и землю — а другого, того же, что большевики. Правда, в этих своих суждениях Кутузов был небескорыстен: покойный муж Марины финансировал партию Кутузова еще «щедрее», чем делала это она сама (24/178). Мы узнаем также, что Зотов был дружен с Глебом Успенским, пока они не «разошлись в разуме»: народник Успенский «чувствовал себя жертвой миру», а хлыст Зотов был, по формуле Марины, «гедонист», но только в отношении «духовных наслаждений», а не физических (23/164).

Марина образованна и начитана; она может поговорить о Достоевском, Ницше или Марксе. Алексей Воронский по прочтении третьего тома *Самгина* записывал: «Марина превосходна. Бесспорно она высказывает некоторые задушевные мысли самого Горького»[1]. Так и есть, именно ей автор отдает свои любимые идеи: «Литераторы философствуют прозрачней богословов и философов, у них мысли воображены в лицах и скудость мыслей — яснее видна» — так Марина объясняет, почему она читает литературу больше, чем философию (23/196). Объясняя свою веру, она начинает с гностиков: «Душа сопричастна страстям плоти, дух же — бесстрастен, и цель его — очищение, одухотворение души, ибо мир исполнен душ неодухотворенных»,— рассуждает она, а распятие рядом с ней «торчит [...] вниз головой» (23/197). Ходила Марина и на собрания Петербургского Религиозно-философского общества; там она и познакомилась со своим мужем-хлыстом (23/179). Этими связями, и еще красотой тела, Марина похожа на «охтенскую богородицу» Дарью Смирнову, о которой Горький мог слышать восторженные рассказы Пришвина. Еще мы узнаем, что супруг Марины годами жил в Англии, а Марина учит английский язык. Хваля англичан за их «доверчивость» (23/177), Марина приводит пример Блаватской, которому собирается следовать. Автор продолжает здесь традицию русского народничества, англофильскую и еще американистскую. В 1930-х Горький, работавший над *Самгиным*, дал Всеволоду Иванову, работавшему над *Кремлем*, книгу по истории английской революции. Горький сказал, что книга «необычайно интересна»; в ней было множество помет. Иванов считал, что они относятся к русской ситуации и что этими пометами

[1] А. Воронский. *Избранные статьи о литературе*. Москва, 1982, 65.

Горький «хотел ему сообщить многое из того, что сказать вслух было бы опасно»[1].

Особенные отношения Марины с ее покойным мужем напоминают связь хлыстов с их 'духинями': они годами жили с женщинами, любили их и ласкали, но не нарушали их девственности. С другой стороны, примерно такие же отношения соединяли Веру Павловну, героиню *Что делать?* Чернышевского, с ее первым мужем[2]. Эта ассоциация получает интересное развитие. Подобно новой Вере Павловне, или скорее героине ее четвертого сна, Марина Зотова собирается учредить новую Утопию, для чего скупает землю за Уралом. В этом проекте участвуют не только старые хлыстовские деньги ее покойного мужа, но и вся русьгородская община и — неожиданный, но логичный поворот темы — еще некий англичанин, поклонник Марины. Этот иностранец путешествует по России, изучает ее язык, интересуется ее нравами и сектами и вообще напоминает английских путешественников к русским сектантам времен юности Горького — Уильяма Х. Диксона, Чарльза У. Дилке, Маккензи Уоллеса[3]. «Была у нее нелепая идея накопить денег и устроить где-то в Сибири нечто в духе Роберта Оуэна... Фаланстер, что ли... Вообще — балаган», — рассказывает о проекте Зотовой Кутузов (24/180).

В идеях Горького, как они сформировались к 1926 году, чувствуются старые ницшеанские дрожжи, но бродят они в новом материале, в свежем трагическом опыте. Во время работы над *Самгиным* главная мысль автора формулировалась так:

> Мне кажется, что даже и не через сто лет, а гораздо скорей жизнь будет несравненно трагичнее той, которая терзает нас теперь. Она будет трагичнее потому, что — как это всегда бывает вслед за катастрофами социальными — люди [...] обязаны и принуждены будут взглянуть в свой внутренний мир, задуматься — еще раз — о цели и смысле бытия. Таковых людей народится неисчислимо более [...] У людей возникает, зарождается новый инстинкт — «инстинкт познания».

Горький формулирует здесь «теорию трех инстинктов», которую рассказывал в его романе один из сумбурных героев: «Жили мы [...] инстинктом голода, откуда истекло все, называемое цивилизацией, [и] инстинктом любви, создавшим все, что мы зовем культурой, и вот находимся накануне возникновения третьего инстинкта». Этот инстинкт — влечение к познанию особого рода: познанию смысла жизни, ее последних ценностей. Это «познание» имеет природу пост-революционную и даже, вероятно, пост-историческую: третий инстинкт «неизбежно должен возникнуть на почве всех наших трагических разо-

---

[1] В. В. Иванов. Загадка последних дней Горького — *Звезда*, 1993, *7*, 156; книга эта пропала.

[2] О типическом характере таких отношений в русской традиции 19 века см.: Irina Paperno. *Chernyshevsky and the Age of Realism. A Study in the Semiotics of Behavior.* Stanford University Press, 1988.

[3] См. о них: А. Эткинд. The American Connection, или Что делал Рахметов, пока не стал Шатовым — *Знамя*, 1997, *1*, 153—182. С другой стороны, в этом герое-англичанине могли отразиться рассказы Закревской, у которой в революционные годы был роман с английским разведчиком в России.

чарований». Итак, цивилизацию создал голод, культуру создала любовь, что создаст это горькое «познание»? Автор надеется на фантазию своего нынешнего корреспондента и понимание будущего читателя: «Вообразите, что будет, если десятки и сотни людей воспылают страстью догадаться не о том, как удобнее жить, а о том, зачем жить. Вот что я думаю. Это *одна из тем* моего романа, над коим сижу»[1].

Осторожные формулы этого письма по мере работы над романом и приближающегося переезда в Москву трансформировались в саморазрушающийся текст, который движется нескончаемым уходом от собственной идеи, звучит деланным смехом над собственным автопортретом. И все же попробуем, вслед за Горьким и его корреспондентом 1926 года, вообразить, что будет, если сотни людей воспылают страстью догадаться о том, зачем жить. На ясно поставленный вопрос следует единственно возможный ответ: это будет религия. Это может быть новая секта или возвращение к одной из старых вер, но для Горького эти переживания и ожидания, очевидно, являются только что сделанным открытием, новым выводом из недавних разочарований.

Как и у других предтеч и основателей новых культов, мистический дискурс тут же переплетается с эротическим. Мир новой веры — это мир новых отношений между полами. Зотова считает, что «религия — бабье дело», все веры были созданы женщинами и потому все богородицы — женщины. Но потом «почти все религии признали женщину источником греха»: почти все, кроме хлыстовства и его гностических предшественников. Нужно восстановить женщину в тех ее правах, которыми располагает в своей хлыстовской общине Марина — в правах жреца, пророка и властителя (23/242). Как и в других случаях, Горький именно ей отдает свои любимые идеи. В 1926 году Горький рассказывал о плане романа так:

> Я тут говорю о сумерках мужчины, о тупике, в который он уже давно попал. Это, поймите, не только социальный, но и духовный тупик. И ясно, что сказать «о конце [...] человека» ничего веселого я не могу. А о женщине — не умею так, как следовало бы. Вижу и чувствую, что она — растет, слышу, что она уже начинает говорить о себе неслыханным тоном и новыми словами. Мужчина тоже, как будто, начинает говорить о ней по-новому, [...] иной раз — с задумчивостью, под которой чувствуется страшок. [...] Может быть, и мне удастся сказать что-то по этому поводу в романе, который я пишу[2].

Феминизма во всем этом куда больше, чем большевизма[3]. По мысли Горького, обе идеологии естественно тяготеют друг к другу. В *Самгине* они олицетворены, по методу типических представителей, в двух фигурах, Кутузове и Макарове. Оба они — положительные герои, нужные для соцреализма; но если о большевике Кутузове написаны

[1] Там же.

[2] Там же, 594.

[3] Виктор Шкловский замечал, что послереволюционные интересы Горького сосредоточились главным образом на «вопросах пола»: В. Шкловский. Горький Алексей Толстой [1924] — в кн.: В. Шкловский. *Гамбургский счет. Статьи — воспоминания — эссе*. Москва: Советский писатель, 1990, 211.

тома, то о феминисте Макарове — девственнике, женопоклоннике и гинекологе — горьковеды хранили сконфуженное молчание. В роман о Самгине обе эти фигуры поставлены как назидательные образцы для заглавного героя, никчемность которого, по мысли автора, оттеняет их высокие достоинства. Буржуазность Самгина не дает ему последовать ни за Кутузовым, ни за Макаровым, и уж совсем ему не по силам синтезировать качества обоих. Самгин корыстен в отличие от Кутузова и похотлив в отличие от Макарова. Автор морализирует по поводу обоих недостатков, но на самом деле вторую особенность своего анти-героя он описывает куда настойчивее. В подлинно социалистическом романе буржуазность Самгина должна бы складываться из любви к деньгам и любви к женщинам, но текст Горького все время сталкивает героя с женщинами, не с деньгами. На этом фоне девственность Марины и ее разговоры о кастрации (23/325) полны значения, и равным образом понятны сопротивление, которые вызывают эти сюжеты у Клима, и «явное и обидное сожаление», с которым встречает его непонимание Марина.

С утверждением культовой, религиозно-политической роли женщины связана полемика с Николаем Федоровым, которая пунктиром проходит по *Самгину*. Федоров считал, что ненавистная цивилизация существует только ради женщин и что мужчинам, прежде чем заняться настоящим делом воскрешения отцов (не матерей), надо освободиться от этой эксплуатации. «У меня по этому поводу другие мысли, кратко выражу их так: человечество обязательно возвратится к матриархату, мужчина доигрывает свою роль»[1], — писал Горький в письме.

Внутри своего эпоса революции, Горький пишет роман о смысле жизни, о религиозных исканиях, о русском сектантстве, о возвращении к матриархату. «Я все-таки вижу человека [...] органом, который создан природой для целей ее самопознания». Эти идеи почерпнуты из гностических текстов, которые в популярных переложениях читались в России начала века. На эллинистических гностиков любит ссылаться Марина Премирова-Зотова, возводя прямо к ним хлыстовскую традицию[2]. Тут Горький, конечно, драматически далек от марксистских схем, и поэтому никак не может соединить их со своими подлинными интересами: решающий синтез все откладывается на потом, в так и не написанные финальные сцены.

Когда Горький переехал из Сорренто в Москву, его поместили в арбатском особняке, который до революции служил резиденцией старообрядцу Павлу Рябушинскому, а после — Государственному Психоаналитическому институту, находившемуся под покровительством Троцкого[3]. Именно здесь Горький в присутствии Сталина назвал себя и коллег «инженерами человеческих душ». Теперь в этих на редкость символических стенах он дописывал роман об интеллигенте, предавшем богородицу. Феминизм Горького только кажется неожиданным.

---

[1] *Горький и советские писатели*, 590.

[2] Там же, 135

[3] См. об этом Эткинд. *Эрос невозможного. История психоанализа в России*, гл.7

Действительно, подобных идей нет у Ницше, из которого эпигоны вроде Вейнингера делали скорее противоположные выводы. Мечту о новом матриархате непросто найти и в русской литературной традиции (не зря Зотова не любит Толстого). Тем более удивительна она на фоне мизогинической прозы двадцатых годов. Но в идеологической среде, которую Замятин характеризовал как horror vacui[1], Горький возвращался к увлечениям своих давних литературных противников, русских символистов. Работая над *Самгиным*, он перечитывает Владимира Соловьева. Идеи Горького в этот момент ведут его так далеко и высоко, что Соловьев кажется ему бездушным. «Вот нигилист! И — как он сух, какой плоский»[2], — пишет Горький о Соловьеве, и мы чувствуем, как пролетарский писатель и религиозный философ буквально меняются местами, нигилист упрекает мистика в нигилизме. В коллекции сектантских документов, которые собирает Марина, есть письма Соловьева (23/244). О них когда-то, лет тридцать тому назад, рассказывала молодому Пешкову маленькая и нелепая Анна Шмидт, которой Соловьев и правда писал письма. Все это вкладываются в Зотову. Она — новый образ Вечной женственности. Эротическое могущество девственной Марины вновь переплетается с национальной мистикой. В *Самгине* мы видим Фаину и Германа из *Песни Судьбы* четверть века спустя вновь встретившимися на российских просторах. Герой постарел и обрюзг, но героиня, как ей с ее вечными качествами и полагается, по-прежнему хороша.

Ницшеанские увлечения молодости, на фоне исторических разочарований скрестившись с перечитанным Соловьевым, порождают очередной интеллектуальный гибрид. Сверх-человек оказывается сверх-женщиной; хлыстовская богородица — найденным, наконец, земным образом высшего существа; русское хлыстовство — прямым наследником античного гностицизма и прямым же предшественником русского большевизма. Давнее, времен *Исповеди*, богостроительство получает новый, и куда более конкретный, инженерный проект. От большевиков, какими они были, здесь только одно: стремление к сиюминутному осуществлению идеи, к непосредственной социальной практике. Немного здесь, однако, осталось и от хлыстовства. Горький мечтает не о новом боге, а о новом обществе; религиозные начала признаются в этом деле полезными, но имеют служебную роль. Образ хлыстовской общины, имеющей корни в народе, жестко организованной под руководством сверх-женщины, по праздникам складывающейся в коллективное тело, соответствует этой мечте. К тому же хлыстовство — русская национальная традиция. Поэтому русское сектантство не годилось для абстрактно-гуманистического богостроительства в *Исповеди*, и потому же оно идет к делу в *Самгине*. Работа над его 3-м томом совпадает по времени с высылкой Троцкого, и Горький видел: идея мировой революции уступила место идее социализма в одной стране, а от интеллектуала требуется обоснование особых связей между этой стра-

[1] Ужас пустоты — Е. Замятин. *Сочинения*. Москва: Книга, 1988, 437.

[2] *Горький и советские писатели*, 126, 136.

ной и социализмом. Не в первый раз русский раскол, и в частности хлыстовство, примеряют на эту трудную роль.

БЕЗБЕДОВ

Вернемся, однако, в текст *Клима Самгина*. У его хлыстовской героини бывает Кормилицын, «писатель по вопросам сектантства». Марина говорит о нем так: «Всюду суется, все знает, а — невежда». Этот писатель, коллекционер рукописей и анекдотов, вызывает у главного героя особое чувство: «Самгин нередко встречался с ним в Москве и даже, в свое время, завидовал ему, зная, что Кормилицын достиг той цели, которая соблазняла и его, Самгина» (23/230, 237). Со слов Горького, в этом Кормилицыне узнают известного в прошлом веке этнографа и народника Алексея Пругавина[1]. Однако в 1-м томе он упомянут под собственной фамилией, чтобы назвать его книгу «бездарной» (1/396); к тому же Пругавин не сделал карьеры большей, чем Самгин, не говоря уже о Горьком. Придуманная фамилия слишком выразительна, чтобы относиться к человеку, который никого не прикармливал и не имел для этого средств. Горький рисовал карикатуру на Бонч-Бруевича, который действительно был кормильцем для некоторых сектантов, а потом для некоторых писателей, и вероятным конкурентом Горького по многим делам до и после революции. Горький тонко показывал занятия Кормилицына в конце 1900-х, промежуточные между социальной наукой и апокалиптическим пророчествованием: «человек этот гордится своими знаниями, как гордился бы ученый исследователь, но рассказывает всегда с тревогой, с явным желанием освободиться от нее, внушив ее слушателям» (23/231).

Интеллектуалы типа Кормилицына не понимают сектантства, в этом Горький согласен со своей Зотовой. На собрании сектантской общины между ней и Кормилицыным состоялся интересный диалог. «В аграрных беспорядках сектантство почти не принимает участия», — говорит Кормилицын; Зотова не согласна, но уклоняется от спора. «Художественная литература не касается сектантского движения, обходит его»,— говорит Кормилицын. Тут Зотова возражает: «некоторые — касаются»,— говорит хлыстовская богородица о современных ей писателях,— «выговорив слово "касаются" с явной иронией» (23/237). Нам осталось выяснить, над кем усмехалась эта начитанная богородица.

Десницкий, рассказывая в 1941 историю не написанного Горьким романа о сектанте и беглом каторжнике, многого недоговаривал и не понимал. Само «включение им сектантского материала в такой пропорции» была непонятно Десницкому[2]. Он знал, что Горький не написал романа о бегуне в 1910-х годах и потом мучился этим, пока вновь не разработал ту же тему в *Самгине*. Десницкий задавался вопросом о том, что могло помешать Горькому написать свой роман о бегуне, но не находил ответа. Возможно, вопрос этот так занимал

[1] В очерке *По Союзу Советов* Горький объяснил фамилию Кормилицын. Оказывается, Чехов в 1903 сказал Горькому, что Пругавин «с бородой, но похож на кормилицу» (10/139).

[2] Десницкий. Неосуществленный художественный замысел М. Горького, 372.

горьковеда потому, что ему казалось: осуществи писатель этот проект тогда, до революции, *Самгин* был бы более чист, понятен и, может быть, закончен по-большевистски.

Тогда писателю помешал только что написанный и имевший шумный успех роман о сектантах, который дал иную, неверную с точки зрения Горького трактовку их жизни, веры и политической роли. Этот роман — *Серебряный голубь* Белого. Теперь Горький возвращался к той же секте, о которой шла речь у Белого. Совпадают и годы, показанные в обоих произведениях, годы сразу после 1905[1]. Как мы знаем, Белый был связан с Нижним Новгородом через своего друга Эмиля Метнера, который служил там цензором с 1902 по 1906. Как и Горький, но с меньшим успехом, Белый пытался найти контакт с Анной Шмидт. Приезжая в Нижний к Метнеру, Белый слышал рассказы о местных сектантах от Андрея Мельникова, сына Мельникова-Печерского. Не исключено, что среди прочих поводов для сюжета *Серебряного голубя* была и история распутной хлыстовки Болотовой; но гораздо важнее интертекстуальные отношения между романами Белого и Горького (которые, впрочем, оба автора считали «повестями»).

Идейным предметом обоих текстов, *Серебряного голубя* и *Клима Самгина*, является тайный союз между революционерами (социалистами у Белого, большевиками у Горького) и сектантами (голубями у Белого, хлыстами у Горького). Главным героем в обоих случаях является интеллектуал, который одинаково влюбляется в сектантскую красавицу. Финалы этих историй равно трагичны и до некоторой степени симметричны: у Белого женщина предает героя, и его убивают сектанты; у Горького убита женщина-сектантка, а герой предает ее во время расследования. Моральный урок, который хочет извлечь из этого сюжета Горький, тоже оказывается не так уж далек от того, к которому пришел за 20 лет до него Белый. В *Серебряном голубе* гибель героя от любви к сектантской красавице звучала предупреждением интеллигенции, которой ее народнические увлечения грозят уничтожением. То же самое, с переменой акцентов, утверждает и Горький: в *Самгине* сектантская красавица убита потому, что герои-мужчины не сумели понять и любить ее, поддержать и защитить.

Горький и Белый конструируют из одного и того же материала, русского сектантства; но их итоговые конструкции сильно различаются между собой. Автопортреты оказываются куда более сходными, чем фантазии о Другом; Самгин похож на Дарьяльского гораздо больше, чем Марина похожа на Матрену. Белый показал Матрену некрасивой и неумной, так что читатель все время гадает, чем же, собственно, привлекла она героя-поэта; Горький показал Марину обратным способом — красивой и умной, так что читателю приходится гадать, почему она не влечет к себе Самгина. Своей Матреной Белый показывает, что Дарьяльский увлекся ею и, соответственно, попал в сек-

[1] Строго говоря, Зотова, разговаривая с Кормилицыным, не могла еще читать романа Белого. Но Горький переносит в 1907 и одновременно с *Серебряным голубем* написанные *Вехи* (Вайнберг. *За горьковской строкой*, 241).

тантскую ловушку только в силу его самоубийственной культуры. Горький же наслаждается Мариной и показывает неспособность своего героя оценить ее и сооветствовать ей; строя ситуации, в которых читателю кажется, что Марина предлагает себя Климу, Горький не дает Самгину и прикоснуться к ней. Ситуация переворачивается. У Белого, автор и вместе с ним читатель не хотят героиню, а хочет ее герой, и в этой неадекватности желания — роковая слабость. У Горького наоборот, автор и читатель хотят героиню, а герой не хочет или недостаточно хочет ее, и в этой слабости желания — роковая неадекватность. Но можно сказать и иначе. Горький сам становится Дарьяльским из *Серебряного голубя*, слепым и страстным любителем народа, и вынуждает читателя воспроизводить эту саморазрушающую любовь. Оказываясь в позиции Дарьяльского, Горький яростно борется со столь невыгодным для себя сравнением. Интертекстуальная игра Горького против Белого в третьем томе *Клима Самгина* проведена осознанно и искусно. Попав в Русьгород и первый раз пойдя туда, куда велела ему пойти Марина, герой боится: «Самгину показалось, что он идет не вверх, а вниз. "Как в Дарьяльском ущелье"» (23/181),— думает Клим. Он проявляет здесь свою ключевую слабость — боязнь быть Дарьяльским, неумение или нежелание стать им и сгинуть. На самом деле герой идет по лестнице вверх, и бояться ему нечего.

На периферии текста, в его малозначительных подробностях, интертекстуальность часто имеет более открытый характер, чем в центральных его сюжетах. В незначительной детали автор оставляет эксплицитную ссылку как зашифрованный полемический прием, скрытый от профанов, но ясный автору и идеальному читателю. В романе Белого, руководимая сектантами-голубями жена купца Еропегина отравляет мужа с тем, чтобы его имущество отошло секте. Еропегин еще не успел умереть, а в его доме происходят радения, и в нем же убивают Дарьяльского. В романе Горького некая Софья, член хлыстовской общины и дочь заводчика искусственных минеральных вод, «привлекалась к суду по делу темному: подозревали, что она отравила мужа и свекра. Около года сидела в тюрьме, но — оправдали» (23/239). Через полторы сотни страниц мы узнаем, что радение хлыстовской общины Русьгорода происходит в доме с вывеской «Завод искусственных минеральных вод», у той самой отравительницы (23/380).

В *Серебряном голубе* действие происходит в классическом треугольнике. В *Самгине*, как мы видели, Марина Зотова совмещает две ипостаси в одном лице. Такая конструкция сполна реализовывала авторскую теорию о сумерках мужчины и грядущем матриархате; но для романного действия все же нужен конфликт. Соперником Самгина мог бы быть Кутузов; но автор, бессильный изобразить большевика положительным героем с близкого расстояния, оставил его в Москве. Самгин, конечно, подозревает Марину в том, что у нее есть любовник, но та — выше подозрений. В итоге соперником Самгина оказывается Валентин Безбедов, племянник известного нам супруга Марины.

Безбедов играет центральную роль в развитии фабулы, роль страшную и смешную вместе. С Мариной он находится в загадочных от-

ношениях, которые Самгин, на основе своей рациональности, тщетно пытается понять. Самгин поселяется в его доме. Этот Безбедов — любитель голубей, так что теперь жизнь Самгина проходит на голубятне, среди голубей и разговоров о голубях. «Валяйте, делайте революцию, а мне ее не нужно, я буду голубей гонять», — говорит нелепый Безбедов (23/225, 228). *Сравните с этим настойчивую игру* Белого, переименовавшего хлыстов в голубей: «Многие приняли секту голубей за хлыстов; голубей [...] не существует; но они возможны [...]; в этом смысле голуби мои вполне реальны»[1]. Голубятня Безбедова скоро сгорает, причем возможно, что он сам ее и сжег; потом его обвиняют в убийстве Марины, причем справедливость этого так и остается неясной; и наконец, самого его убивают в тюрьме. Этот странный голубятник и его голубятня рядом с настоящей хлыстовской общиной Зотовой — аллегория, в которой Горький выразил свое отношение к Белому и его *Серебряному голубю*.

Безбедов сам — голубь: «В его унылой воркотне слышалось нечто капризное» (23/343). Но он ничего не понимает в голубях, которыми взялся заниматься. Об этом говорит главный авторитет, Марина (23/264); об этом же говорит и некий Блинов, более серьезный голубятник. Безбедов рассказывает о Блинове: «Издевался надо мной, подлец! "Брось, говорит, ничего не смыслишь в голубях". Я? Я — Мензбира читал!» (23/300). Зоолога М. А. Мензбира Белый вспоминает как любимого учителя, олицетворение научной честности, и даже как «модель homo sapiens»[2]. Под ссылкой Безбедова на профессора зоологии легко увидеть ссылки Белого на специалистов-сектоведов. В мемуарах Белого об источниках *Серебряного голубя* так и читаем: «я имел беседы с хлыстами; я их изучал и по материалам (Прутавина, Бонч-Бруевича и других)»[3]. Горький наверняка слышал подобные слова от Белого во время их встреч в 1922 году в Германии. Тогда они обсуждали хлыстов; из мемуаров Белого мы знаем, что Горький рассказывал ему об Анне Шмидт[4]. Хороший голубятник Блинов знает голубей не из книг, а из самой жизни; так Горький знает русских сектантов. Плохой голубятник Безбедов, подобно Белому, думает, что жизнь можно узнать из книг.

> Я — по-дурацки говорю. Потому что ничего не держится в душе... как в безвоздушном пространстве. Говорю все, что в голову придет, сам перед собой играю шута горохового [...] И боюсь, что на меня, вот — сейчас, откуда-то какой-то страх зверем бросится (23/282), —

говорит Безбедов. Такие речи действительно можно было услышать от Белого в тяжелые его минуты, а Горький виделся с Белым именно в такое время, в 1922[5]. Как от Безбедова в романе, от Белого недавно

---

[1] А. Белый. Вместо предисловия — в его кн.: *Серебряный голубь*. Москва: Скорпион, 1910.

[2] А. Белый. *На рубеже двух столетий*. Москва: Художественная литература, 1989, 391; этот том мемуаров Белого вышел как раз тогда, когда Горький писал третий том *Самгина*.

[3] А. Белый. *Между двух революций*. Москва: Художественная литература, 1990, 315.

[4] А. Белый. *Начало века*. Москва: Художественная литература, 1990, 144.

[5] «Его пьянство, его многоречивость, его жалобы, его бессмысленное и безысходное мучение делало его временами невменяемым» — Н. Берберова. *Курсив мой*. Москва: Согласие, 1996, 189.

ушла жена. «Немножко — несчастен, — немножко рисуется этим, — в его кругу жены редко бросают мужей, и скандал очень подчеркивает человека», — рассказывает Зотова (23/215) примерно то же, что вспоминают мемуаристы о берлинском периоде Белого. Сходство идет дальше: от Безбедова жена ушла к «доктору», от Белого — к доктору Штейнеру. Постепенно мы узнаем, что Безбедов любит не жену, а Зотову; по воспоминаниям о Белом мы знаем, что, тоскуя по Асе Тургеневой, он продолжал любить Л. Д. Менделееву-Блок. Последняя, возможно, тоже сыграла свою роль в конструировании Горьким образа его хлыстовской богородицы. Особенное отношение Самгина к Зотовой (он «отталкивается от нее, потому что она все сильнее притягивает его», 23/397) напоминает любовные мотивы блоковской лирики.

Белый в Берлине нуждался в слушателях, которым рассказывал одни и те же травмировавшие его истории из прошлого. Берберова вспоминает:

> Белый не видел себя, не понимал, не знал [...], не умея разрешить [...] всей трагической ситуации своей, а его [разрешения] не могло быть [...] у тех, кто хоть и остро смотрит вокруг, но не знает, как смотреть в себя [...] Он два раза рассказал [...], в мельчайших подробностях, всю драму своей любви [...] и, без передышки, начал ее рассказывать в третий раз[1].

А вот что Горький пишет о Безбедове:

> Безбедов не нуждался в сочувствии и поощрении, почти каждый вечер он охотно, неутомимо рассказывал [...] Нередко Самгин находил его рассказы чрезмерно, неряшливо откровенными, и его очень удивляло, что, хотя Безбедов не щадил себя, все же в его словах нельзя было уловить ни одной ноты сожаления о неудавшейся жизни. Рассказывая, он не исповедовался, а говорил о себе, как о соседе, который [...] при всех его недостатках — человек неплохой (23/224).

Сходство мотивов разительно. Вполне вероятно, что Горький слышал эти монологи Белого не сам (при нем Белый затихал и вел себя с «церемонной вежливостью»[2]), а в устных пересказах Ходасевича или Берберовой. Они позже записали свои впечатления в мемуарах, а Горький использовал их пересуды для романа. «Случай, когда глупость возвышается до поэзии», — думает Самгин о Безбедове (23/223); в этом суть немногих позитивных высказываний Горького о Белом, например такого: «Белый — человек тонкой культуры, широко образованный, у него есть своя оригинальная тема, ее, пожалуй, другим языком и невозможно развивать»[3].

Безбедов «боится» своей покровительницы Марины, «ненавидит» ее и, конечно же, безнадежно любит (23/302, 344); так Белый в *Серебряном голубе* боялся, ненавидел и плохо любил Матрену и русское сектантство. Марина скрывает от Безбедова свои радения, и он, даже оказавшись в гуще сектантской жизни, ничего не знает о ней; живя среди

[1] Берберова. *Курсив мой*, 190.

[2] Там же, 216.

[3] *Горький и советские писатели*, 469.

хлыстов, он занимается голубями. Так Белый в *Серебряном голубе* написал, по мысли не одного Горького, «метафизическую клевету» на «народную душу»[1], изобразив хлыстов, по незнанию или злобе, в виде голубей. Горький мог быть лишь раздражен сенсационным успехом этого романа, который, как мы знаем из *Пленного духа* Цветаевой, хорошо помнился и в начале 1930-х. «Привычка врать и теперь есть у меня [...]; стоит только одному рассказать, а уж дальше вранье само пойдет! Чем невероятнее, тем легче верят», — говорит Безбедов (23/225).

О ПРОЗЕ

Литературные и жизненные отношения Горького и Белого рассматривались не раз[2]. Нет сомнений, что Горький много читал Белого; в библиотеке его более двадцати сочинений Белого, из них 11 — с пометами хозяина[3]. «Он плакал над русскими стихами, но русской прозы не любил. Русские писатели XIX века в большинстве были его личными врагами: Достоевского он ненавидел; Гоголя презирал; от [...] Соловьева его дергало злобой и страстной ревностью», — писал о Горьком человек, близко знавший его вкусы[4]. Тем большую вражду должен был вызывать Белый: писатель, который подчеркивал свою зависимость от русской традиции и при этом сохранял влияние на новое писательское поколение; единственный соотечественник, которого приходилось всерьез рассматривать как соперника. Четырехтомные мемуары Горького, замаскированные под *Жизнь Клима Самгина*, писались в те же годы, что и трехтомные мемуары Белого. Конкурентные отношения этих писателей, действующих лиц и авторитетных свидетелей великой эпохи, очевидны. Когда Горький работал над третьим томом *Самгина*, он уже мог читать первый том мемуаров Белого[5] и убедиться в том, что его, Максима Горького, роль в данной версии истории пренебрежимо мала. Со своей стороны Горький боролся против влияния Белого, как против самой серьезной опасности. Когда писатель не нравился Горькому, он обвинял его в подражании Белому; это повторялось много раз и относилось к таким разным авторам, как Пильняк, Цветаева и Панферов[6]. Отвергнутые Горьким писатели, как Гладков, и вправду искали поддержку у Белого[7].

---

[1] В. Иванов. Вдохновение ужаса (о романе Андрея Белого «Петербург») — в его: *Собрание сочинений, 4*. Брюссель, 1987, 620.

[2] Напр.: Алиса Крюкова. М. Горький и Андрей Белый. К истории творческих взаимоотношений — *Андрей Белый. Проблемы творчества*. Москва: Советский писатель, 1988, 282—308.

[3] Островская. *Рукой Горького*. Москва: Советский писатель, 1985, 67.

[4] Берберова. *Курсив мой*, 217.

[5] Пометы Горького на воспоминаниях Белого, начиная с первого тома *На рубеже двух столетий*, см.: Островская. *Рукой Горького*, 71—75.

[6] Например, в письме 1922 года Пильняку: «Вас явно смущает Белый [...] Белому нельзя подражать [...] Не сомневаюсь, что он и чужд и непонятен вам, так же, как чужд и мне». О Цветаевой Горький писал, что она «истерически переделывает в стихи сумасшедшую прозу Андрея Белого» (*Горький и советские писатели*, 311, 497).

[7] Ср. переписку Ф. В. Гладкова с Горьким (*Горький и советские писатели*, 63—124) и Белым (опубликована В. Гладковой в: Андрей Белый. *Проблемы творчества*, 753—772); интертекстуальная зависимость *Цемента* Гладкова от *Петербурга* Белого показана в: Katerina Clark.

Если наша гипотеза верна, то в фигуре Безбедова Горький сводит давние счеты с Белым. Безбедовская голубятня деметафоризирует *Серебряного голубя* Белого, рисуя карикатуру на его автора. Белый ничего не понимает в голубях, о которых взялся писать, хоть и читал ученые книжки о них. Поэтому он жалок, но страшен. Безбедов портит породу голубей-птиц, Белый испортил литературу о голубях-сектантах. Безбедов нелепо борется с настоящим голубятником Блиновым и проигрывает ему во всем; так Белый, знающий жизнь по книгам, тщетно боролся с Горьким, подлинным знатоком сект. Блинов говорит Безбедову то, что Горький, в связи с сектантской темой, мог думать о Белом: «Ты, говорит, не из любви голубей завел, а из зависти, для конкуренции со мной, а конкурировать тебе надобно с ленью твоей, не со мной» (23/300). Безбедов убивает прекрасную Зотову, как Белый убил в свое время замысел прекрасного романа.

Если либералы типа Самгина и Кормилицына не способны понять русское сектантство и его великолепную богородицу, считает Горький, то попутчики типа Безбедова более опасны. Они клевещут на народ, искажают роль сект, компрометируют их своими писаниями. Хлысты — отнюдь не голуби, всю жизнь считал и продолжает считать Горький, а настоящие революционеры. Они делают революцию в том же смысле, в каком делают ее большевики типа Кутузова, который делает ее на хлыстовские деньги; и еще в другом, пока непонятом большевиками смысле, который олицетворен в фигуре Марины и содержится в ее гностическом учении и в идеях о близком матриархате.

Фамилия «Безбедов» дает содержательный контраст к собственному псевдониму писателя. Можно предполагать также, что она сконструирована по образцу «Бессонова», героя *Хождения по мукам* Алексея Толстого, в котором изображен Блок — столь же негативно, но более узнаваемо, чем Белый изображен в Безбедове. Так новое поколение русских писателей расправлялось со своим наследством. «Людей такого типа он видел немало», — думает Самгин; «но — никто из них не возбуждал такой антипатии, как этот [...] Он ведет к мыслям странным, совершенно недопустимым» (23/260). Безбедов — темный предшественник, смешной двойник и опасный соперник Самгина. «Мысль о возможности какого-либо сходства с этим человеком была оскорбительна» (23/226). Кто-то может вдруг увидеть сходство Горького и Белого, вообще новой советской литературы и русского символизма, и эта мысль вызывает у автора страх. «Он не только сам карикатурен, но делает карикатурным и того, кто становится рядом с ним» (23/270). Этот мотив повторяется пунктиром на протяжении сотен страниц. «В неожиданной, пьяной исповеди Безбедова было что-то двусмысленное, подозрительно похожее на пародию», — думает Самгин (23/347). Горький пишет новый роман о сектах, но все еще, двадцать лет спустя, боится сравнения с текстом-предшествен-

---

The Soviet Novel. History as Ritual, 78—79; противоположность реакций Белого и Горького на роман Гладкова *Энергия* (1932) прослежена в: Н. А. Богомолов. Андрей Белый и советские писатели. К истории творческих связей — Андрей Белый. *Проблемы творчества*, 309—336.

ником. Он, конечно, переадресовывает собственный страх сопернику. Безбедов полагает, что Зотова устроила их, Самгина и Безбедова, жить вместе «намеренно, по признаку некоторого сродства наших характеров и как бы в целях взаимного воспитания нашего». Но Марина знает: «Это — твоя догадка, Клим Иванович» (23/351). Кого замещает здесь эта так и не поделенная Марина — реальную женщину? абстрактного читателя? народ? власть?

Внешне Безбедов описан в деталях; физически он скорее не похож на Белого. Между их судьбами есть, как мы видели, черты сходства. Но главные параллели — в их речах, в том, что Горький называл «языком». Безбедов признается в покушении на жизнь конкурента-голубятника Блинова, что вызвало у Самгина «странное подозрение: всю эту историю с выстрелом он рассказал как будто для того, чтобы вызвать интерес к себе» (23/302). Сравните с этим подготовительную заметку Горького: «А. Белый вычитал и выдумал множество страхов, доброй половине их он сам не верит, а другою половиной, хитрый, украшает себя, делает интересным»[1]. Безбедов сам себя называет «глухонемым» (23/230); через несколько лет Горький в своей разносной статье *О прозе*, направленной лично против Белого[2], назовет его «глухим». Безбедов говорил, «точно бредил, всхрапывая, высвистывая слова [...] Жутко было слышать его тяжелые вздохи» (23/300); в статье *О прозе* речь Белого характеризуется как «старчески брюзгливая и явно раздраженная чем-то»[3]. Безбедов говорит «явно балаганя»; в статье *О прозе* Белый сравнивается с «балаганным дедом». Безбедов говорит с «жалкой гримасой скупого торгаша»; Белый, по мнению Горького, предлагает начинающим писателям «лавочку, в которой продаются "готовые наборы слов"»[4].

В этой статье, своем литературном завещании, Горький обрушился на Белого с прямыми и страшными обвинениями. Белый пишет для того только, чтобы показать, «как ловко он может портить русский язык». В стране есть «трудно уловимые враги, которые вредят [...] всюду, где могут повредить», и один из них — Андрей Белый. Он портит язык, национальное богатство и государственную гордость. Он — вредитель. Пишет он для того только, чтобы «показать себя [...] не таким, как собратья по работе»[5]. Горький сравнивает Белого с пушкинским Сальери, завистником и отравителем; читателю легко догадаться, кто здесь считает себя Моцартом.

Теперь, в начале 1933, цели Горького и его средства иные, чем они были два-три года назад, когда сочинялся третий том Самгина; но, начиная открытую кампанию по вытеснению Белого из советской

[1] *Архив А. М. Горького*. Москва, 1969, 12, 223—224.

[2] В статье *О прозе* жестокой критике подвергаются и другие люди старшего поколения, очевидно связанные с Белым (К. Петров-Водкин, Ф. Гладков, М. Шагинян). «Вполне естественно [...] указывать ученикам на недостатки учителей», — пишет Горький (*Собрание сочинений*, 1953, 30, 408).

[3] Там же, 395.

[4] Там же, 394.

[5] Там же, 396.

литературы, Горький использует старый ряд метафор. Они были разработаны для фигуры Безбедова, этой аллегорической карикатуры на Белого, и развивались со времен *Серебряного голубя*. Тогда, в 1909, роман Белого о том, как социалист стал сектантом и был убит, опередил так и не написанный роман Горького о том, как сектант стал вождем социалистического народа. Двадцать лет спустя Горький пишет другой роман, в котором изображает Белого жалким интеллигентом, живущим среди сектантов и их не видящим, и в итоге убивающим народную надежду. Теперь, к 1933 году, оба вернулись в страну победившего социализма; но борьба продолжалась, перейдя из незаконченного романа — в заканчивающиеся жизни.

У автора много героев и одна смерть: абсолютный Другой. Когда автор убивает, он делает это, подобно самому близкому из своих собственных героев. Когда автор умирает, он делает это как Другой, самый отличный от себя из изображенных им других. Статьей *О прозе* Горький совершил предательство, граничащее с убийством, как его Самгин; а Белый не замедлил умереть подобно своему Дарьяльскому, преданный теми, с кем честно пытался быть вместе. Скоро скончался и Горький. Если он был отравлен[1], то не так как пушкинский Моцарт, а как его собственный Безбедов: не завистливым коллегой, а властью, для которой писатель лишь свидетель, а его убийство — метод важнейшей из чисток: чистки памяти.

— Помер.
— От чего? — тревожно воскликнул Самгин.
— Паралич сердца[2].
— Он казался вполне здоровым.
— Сердце — коварный орган, — сказал Тагильский.
— Очень странная смерть, — откликнулся Самгин [...]
— Умная смерть, — решительно объявил товарищ прокурора. — Ею вполне удобно и законно разрешается дело Зотовой (24/155).

[1] О смерти/гибели Горького см.: Вячеслав В. Иванов. Загадка последних дней Горького — *Звезда*, 1993, 7, 141—163; Л. Спиридонова. *М. Горький: Диалог с историей*. Москва: Наследие-Наука, 1994.

[2] В официальном сообщении о смерти Горького сказано, что смерть наступила «при явлениях паралича сердца» (*Правда*, 1936, 20 июня).

Часть 7

ЖЕНСКАЯ ПРОЗА И ПОЭЗИЯ

Секс, текст и секты вовлечены во взаимодействия, в которых если и удается обнаружить некие регулярности, самыми важными оказываются исключения. Сюжет войны полов, характерный для романтической и потом модернистской культуры, подвергался расщеплению не в зависимости от биологического пола автора, а в зависимости от его идеологического отношения к полу. У Свенцицкого в *Антихристе*, у Горького в *Самгине*, у Радловой в *Повести о Татариновой*, у Цветаевой в *Хлыстовках* и *Молодце* — гибели или смертельной опасности подвергается женщина. Этот вариант следует за *Демоном* Лермонтова. Противоположный тип гендерной фабулы следует за *Золотым петушком* Пушкина. В *Пророчице* Захер-Мазоха, в *Серебряном голубе* Белого, в *Романе-Царевиче* Гиппиус, в *Сатане* Чулкова, в *Пятой язве* Ремизова — гибель в результате сектантского обольщения ожидает героя-мужчину. Любовь к демоническому началу ведет к смерти человеческого партнера; но жертва, и даже демон, могут оказаться разного пола, и это сложным образом связано с полом пишущего.

Все же в рамках нашего материала отношение женщин к изображаемому или фантазируемому ими предмету часто кажется иным, чем отношение мужчин: не более историчным, но более ностальгическим; не менее драматичным, но более оптимистическим. Писатели мужского пола видели в хлыстовках и богородицах предмет губительного — чаще для героя, иногда для самой героини — вожделения. Писатели женского пола находили в них, наоборот, легкий — для более тонких из них слишком легкий — объект идентификации. Писательниц влекла необычная роль женщины в сектантских общинах, предвещавшая желанные перемены более близких форм социального устройства. Если в мужских текстах особенные черты сектантского ритуала — кастрация у скопцов, кружения у хлыстов — вызывали неодолимую тревогу автора, то в женских текстах эти крайности мы находим в центре эстетического созерцания или даже этического любования.

Женские тексты о сектах часто следовали за мужскими. Жуковская и Радлова писали о том же периоде и тех же героях, что Мережковский; Цветаева пересекалась с Белым, Черемшанова следовала за Бальмонтом. В том же материале женское письмо выявляет динамический опыт пиковых эротических переживаний, воплощенный в кружениях и полетах, в разрушении границ тела и слиянии с миром. В этом

чувстве интенсивное переживание жизни переходит в фантазию о смерти, что в свою очередь связывается с хлыстовскими историями о «таинственной смерти и таинственном воскрешении». Попадая в это могущественное поле значений, истории христов и богородиц подвергались новым изменениям. Поле интерпретаций сектантского опыта растягивалось еще больше: от страха кастрации до переживания оргазма.

ЖУКОВСКАЯ

Вера Жуковская, малоизвестная писательница 1910-х годов и любительница русских сект, встречалась с разными нашими героями — Распутиным, Щетининым, Обуховым. В одних случаях она выступала как агент своего родственника, сектоведа Алексея Пругавина; в других действовала по собственной инициативе, движимая женским и писательским любопытством. Пругавин запечатлел их общую встречу с Распутиным в памфлете, в котором имя-отчество героя было прозрачно изменено[1]. Но Мудрый Человек из Народа и в этом случае одержал победу над Слабым Человеком Культуры: Жуковская продолжала встречаться с Распутиным, выборочно сообщая о свиданиях своему обеспокоенному дяде. От себя она не скрывала собственных интересов и методов: «я придерживаюсь на этот счет совсем особых воззрений. Я думаю, что добродетельная жизнь скорее может убить дух, чем порочная»[2], — записывала она.

ВАРЕНЬКА

В повести Жуковской *Сестра Варенька* [1916] мы знакомимся с дневником современницы Александра I, который автор нашла у своей бабушки. Жуковская соединяла характерное для своего времени увлечение Золотым веком с не менее характерным неонародничеством; и как это повелось еще с *Войны и мира*, историзм в изображении классического фасада эпохи сочетался с фантастикой в изображении романтического 'народа'. Варенька живет в своем поместье, окруженная русской экзотикой: на болоте встречает старика, который пророчит об антихристе; видит языческую пляску своей служанки-мордовки; узнает, что ее родная тетя сама крестит младенцев. Она не чужда и высокой культуры; в библиотеке родового имения она читает Сен-Мартена, а сердечному другу декламирует *Светлану* Жуковского. Довольно скоро Варенька оказывается на хлыстовском радении, теряет сознание, оказывается в объятиях незнакомца. «Лишь подниму глаза от тетради, так и кажется мне, что кружится в глазах моих вся горница, и сладостная истома в грудь мою вливается», — записывает она[3]. Скоро она участвует в новом, большом радении.

---

[1] См.: А. Пругавин. *Леонтий Егорович и его поклонницы*. Москва: издание автора, 1916.

[2] В. А. Жуковская. *Живые боги людей Божьих*. ОР РГБ, ф.369, к. 386, ед. хр. 18, 4.

[3] В. Жуковская. *Сестра Варенька. Повесть старых годов*. Москва: типография В. И. Воронова, 1916, 76.

> Ах, почему ничего, сему подобного, никогда в храме слышать мне не доводилось? [...] Мнилося мне, отделяюся я вовсе от земли и глаз не могу отвести от зрелища чудесного. Все казалося мне, что вижу я льдины белые, как по весне [...] кружатся оне, стеная [...] так кружилися рубахи сии белые в дыму голубом, кружася, падая, вновь вздымаясь, преграды телесные разрушив[1].

Но любовь Вареньки разрушена соперницей, и она бежит из дома, чтобы странствовать в поисках Невидимого Града. По дороге она встречает скопца. «Отсечь надлежит с корнем самый ключ, к бездне ведущий», — учит он[2]. Очередное радение кончается попыткой оскопить Вареньку; но та спасается, видит град Китеж, всплывший со дна Светлого озера, и слышит звон его колоколов.

Интерес к русскому сектантству в повести Веры Жуковской связывается с тем же историческим периодом, что и *Повесть о Татариновой* Анны Радловой. Один из героев Жуковской знает Татаринову и бывал на собраниях ее общины.

> Ничего примечательного в облике ее внешнем, маленькая она и весьма худощава, но с тем самым таится сила в ней, непонятная разуму обычному [...] Голос ее проникновенный, раз в душу взойдя, из оной не уйдет, так же как и взгляд глаз ее агатовых.

Как и Радлову, Жуковскую интересовал Владимир Боровиковский, знаменитый художник и член общины Татариновой; не забывала она и своего предка Василия Жуковского, современника Татариновой и ее возможного собеседника. Старинный опыт великосветской дамы, дружившей со скопцами, министрами и художниками, мог интересовать Жуковскую как способ оправдания ее собственного жизненного эксперимента: как раз во время сочинения своей повести Жуковская была близкой подругой Распутина. «С тобой больно жить ловко, ух тяжко любишь» — так Распутин приветствовал Жуковскую[3].

ЩЕТИНИН

Отношение Жуковской к хлыстовству изложено в ее рукописи *Живые боги людей божьих*.

> Идея живых богов наиболее интересная и сокровенная идея хлыстовства, глубоко мистической и трагической секты, мучительно ищущей правды в круговом движении своем, прообразом напоминающим вечное вращение земли, и видящей дух, парящий в Седьмых Небесах.

На собрании сектантов, которое устроил Пругавин, Жуковская познакомилась с Петром Обуховым, кормчим петербургского корабля 'Старого Израиля'; его община находилась на краю Новой деревни. Слова Обухова в передаче Жуковской дают представления о профессиональных навыках мифологизации, которыми владели хлыстовские

---

[1] Там же, 121.

[2] Там же, 188.

[3] Жуковская. *Живые боги людей Божьих*, 6; ср.: В. А. Жуковская. Мои воспоминания о Григории Ефимовиче Распутине — *Русский архив*. *2—3*. 1992, 252—318.

учителя, и о столь же профессиональной обработке, которой литераторы подвергали их слова:

> Правды не знает никто об нас, кроме тех, кто с нами. Приходя, они обязуются молчать страшной клятвой; и уходя, а это бывает страшно редко — клятву с них мы не снимаем. Теперь настали времена темные: Христос от нас ушел, живого образа Богородицы нет у нас [...] Мы видим его как огромный дуб, вершиной упирающийся в небо и концом уходящий в центр вселенной [...] А мы листья, распускающиеся весной и опадающие осенью, [...] мы вечное обращение, вечный круговорот мысли и слова, вечное движение сверху вниз, справа и слева, в нашем священном круговороте прообраз живой молитвы. Мы указ на то вечное движение, на предвечное слияние Христа с землей, плодом которого явилось дыхание жизни. [...] Этот дух жизни и хотим мы уловить и обрести в себе путем кружения на тайном круге.

Жуковская спросила его о свальном грехе, который, как она знала и писала, иногда сопутствовал хлыстовским радениям. Обухов подтверждал опасность, но учил не бояться:

> Грех ищет только того, кто помнит его и боится его [...] Если ты идешь [...] и страшишься греха, он идет следом за тобой, более того: [...] ты, приведя его, становишься иногда причиною падения всего собрания верующих. Я несколько раз присутствовал на таких страшных своими последствиями круговых молитвах и скажу тебе, что скорбь павших не может быть выражена никаким человеческим языком.

Жуковская с удовольствием входила в контакт с этими людьми, пользуясь учеными консультациями Пругавина и собираясь написать большую и личную книгу о сектантах. Жаль, что от нее остались, насколько это известно, только дневники и заметки. Обухов звал Жуковскую быть в его общине богородицей:

> взамен [...] семьи своей мы дадим тебе семью такую обширную, что ты никогда не сможешь запомнить имена всех своих братьев и сестер. А любви у тебя будет столько вокруг тебя, что ты и не вспомнишь о малой земной любви, которой ты живешь теперь[1].

Такие люди, как Обухов, Смирнова, Щетинин, Легкобытов, потому интересовались литераторами, что сами видели себя писателями. Обухов пытался записать учение, по его словам еще никогда не записанное хлыстами: «не знаю, справлюсь ли я с этой задачей и мыслимо ли вообще словами сказать то, что говорит дух в откровении тайны»[2]. Писателем был и знакомый нам Алексей Щетинин, вождь чемреков и по словам Бонч-Бруевича, «чуть ли не первый систематизатор некоторых основ учения русских израильтян, которых в просторечии ругают хлыстами»[3]. Мы уже не раз встречались с этим интересным

---

[1] Жуковская. *Живые боги людей Божьих*, 21.

[2] Там же, 22.

[3] В. Бонч-Бруевич. Вступительная статья — *Материалы к истории русского сектантства и старообрядчества* (под ред. В. Бонч-Бруевича). 7. *Чемреки*. Санкт-Петербург, 1916, 38.

человеком. Женский глаз Жуковской дает нам повод еще раз с ним познакомиться.

Родившись в 1854 под Воронежем и в детстве переехав вместе с родителями под Ставрополь, Щетинин провел вполне фольклорное детство; во всяком случае, так он о себе рассказывал. Ночами он сторожил бесов в бане; на масленицу носил сыр в кармане, чтобы ведьма разменяла его на неразменный пятак; пасхальную ночь проводил на кладбище, веря что встанут мертвецы. В 1879 он был арестован по доносу: неправильно отозвался о покушении на императора. Щетинин провел в тюрьме два месяца, а вернувшись обнаружил, что жена его ушла к другому. Так началась его карьера сектантского пророка, которая включала в себя расколы нескольких общин, многие аресты, доносы на единомышленников, основание общины в столице, публикацию нескольких книг и, наконец, окончательное низложение[1].

Название его учения происходило от реки Чемрек в Ставропольской губернии, где Щетинин начал свою проповедь. Там он боролся за лидерство с Василием Лубковым, харизматическим руководителем 'Нового Израиля'. Проиграв, он предложил свои услуги местной консистории и какое-то время играл роль двойного агента, донося миссионерам о пороках сектантства и сектантам — о пороках православия. Виктор Данилов рассказывал о его методах, а точнее, о его рассказах:

> все носило характер плутовства. Собрал однажды он, по его словам, в Ставрополе священников и миссионеров, подпоил их и подослал своих красавиц, своих последовательниц. Потом пошел за матушками и привел их полюбоваться на своих супругов в объятиях этих баядерок, жриц культа ощущения через грязь. Все эти проделки, действительно бывшие и сочиненные им, создали ему авторитет[2].

В октябре 1906 Щетинин перебрался в Петербург.

> Природой мне здесь суждено
> Прорубить в сердцах окно.
> Ногой твердо стать при море.
> И суда по новым волнам
> Все в завете придут к нам[3].

В Петербурге его знали многие. По словам Гиппиус, Щетинин был «маленький, нестарый, живой человек, видимо, сильный волей, властный и одержимый неистовой страстью говорения»[4]. Члены его общины, в основном заводские рабочие, слушали его «с отдающимися, верующими глазами». В его речах Гиппиус видела «несомненно-марксистские формулы»[5], но находила его влияние и в тексте, очень дале-

[1] Там же, 182.

[2] РНБ, ф. 238, ед. хр. 181, л. 31—32; о Данилове см. далее, часть 8.

[3] Стихи Щетинина цит. по: Бонч-Бруевич. Вступительная статья, 182.

[4] Лев Пущин (З. Гиппиус). Литературный дневник. III. Обратная религия — *Русская мысль*, 1909, *2*, 174.

[5] Там же.

ком от марсизма, — в *Творческом самосознании* Бердяева[1]. «Ты более я» — любимая фраза Щетинина, с помощью которой он ломал личности своих приверженцев, чтобы они «бросились в чан»; Вячеслав Иванов нашел в этом символ «русской идеи». Мережковский, наоборот, находил здесь пример «высшей формы плененности», с легкостью обобщая: «Весь народ становится женщиной. [...] Пример: шетининские хлысты»[2]. Данилов писал, что «в число его (Щетинина) последователей попадают и полуписатели толкучего рынка»[3]; как мы видели, среди его поклонников оказывались и лидеры литературной элиты. С внешней стороны, деятельность Щетинина в Питере ограничилась изданием неудобочитаемых текстов[4]. Судя по последним, главными пунктами его программы было «перерождение человека» (мужчин и женщин отдельно и разными способами) и еще объединение под своим началом всех сектантских лидеров. С этой целью он делал предложение охтенской богородице Дарье Смирновой, но тут он встретил отказ.

Щетинин не зря называл себя «сыном вольного эфира», идентифицируясь с лермонтовским Демоном. Его жертвы писали свои воспоминания по просьбе Бонч-Бруевича:

> Сил нет выносить позора, малые дети остаются одни дома, а я иду к нему на мучительную ночь. Все родственники, близкие и знакомые приходят в ужас от подобного поведения. [...] Помимо всех творящихся безобразий, полное материальное обнищание [...] Заработанные сотни и десятки рублей им пропивались [...]; себе ни в чем не отказывал, а всем нам во всем нужно было экономить[5].

> Нужно было раздеть его и самой ложиться. Пахло перегорелым вином, не продохнуть, когда прикасался. Мало того: заставлял целовать тело, сосать член, ссылаясь на священное писание: «для чистых все чисто»[6].

> Нет выше подвига, (чем) если сам себя кладешь в фундамент этого подвига и еще кроме того под бесчестие, которое с первых и последних дней, в течение 12 лет продолжалось[7].

Однако терпение и этих людей однажды кончилось. Щетинин придумал испытание, оказавшееся непереносимым. Как пояснял его замысел Бонч-Бруевич,

> он хотел издать приказ, чтобы отобрать у матерей всех детей и развести их по разным приютам так, чтобы родители совершенно не знали, где чьи дети находятся. Этот план был почти готов к осуществлению. Цель его: узнать твердость, верность и преданность людей, решившихся по

[1] См. выше, часть 2.

[2] Архив В. Д. Прищвиной. Картон «Богоискатели», 118.

[3] РНБ, ф.238, ед.хр.181, л.31—32.

[4] А. Г. Щетинин. *Ключ тайн Завета*. Санкт-Петербург: издание автора, 1910; А. Г. Щетинин. *Всеобщий Собор о разрешении недоразумений между главарями сектантов и их поклонниками*. Санкт-Петербург: издание автора, 1912.

[5] *Материалы к истории русского сектантства и старообрядчества* (под ред. В. Бонч-Бруевича). *7. Чемреки*, 357.

[6] Там же, 365

[7] Там же, 312

доброй воле следовать за ним [...] Это новое испытание [...] казалось [...] одной из побудительных причин разрыва общины с Щетининым[1].

Тогда произошла революция. Пришвин записывал:

На моих глазах совершилось воскресение их. Однажды они все одновременно почувствовали, что в чучеле бога уже нет, что они своими муками достигли высшего счастья, слились все в одной существо, — и выбросили чучело, прогнали пьяницу (1/793).

Лидерство в общине чемреков отвоевал Легкобытов. Бонч-Бруевич пояснял:

Бывшие чемреки твердо уверены, что вскоре наступит время полного равенства людей, когда все в беде поравняются — а тогда и беды не будет [...] Горнило испытаний и бедствий, которое создал им и через которые правил их ужасный вождь, принесло им большую пользу: они вышли из этих жестоких испытаний победителями неправды и воскресшими к новой, хорошей и радостной жизни[2].

Как бы ни концептуализировать этот опыт — в поэтических терминах, как демонизм; в политических, как тоталитаризм; или в психологических, как садомазохизм, — надо признать, что Щетинин задумал серьезный проект переустройства жизни, а революционно настроенные интеллектуалы летописали его подвиг с не меньшей серьезностью.

Мы знаем портрет Щетинина еще из одного выразительного источника; женские слова расскажут нам об источнике силы этого демонического человека понятнее, чем его собственные туманные тексты, а также отзывы мужчин, каждый из которых видел в нем собственную утопию или анти-утопию. В 1914 Щетинин в очередной раз сидел в тюрьме и оттуда написал Вере Жуковской письмо с интересными предложениями. Жуковская пошла советоваться к Пругавину, который сказал о Щетинине: «Это большой мерзавец, но в то же время замечательный человек — живой Бог, личность удивительная» и с «организацией обширной»[3]. Пругавин и в этот раз использовал Жуковскую как своего агента. «Я Вам искренне советую повидаться со Щетининым: это будет одно из новых ощущений, какие Вы так любите [...] не забудьте же мне рассказать о Вашей встрече с Щетининым, это меня горячо интересует», — напутствовал Пругавин свою племянницу. Посетить Щетинина в тюрьме ей помог Распутин. Он отозвался о Щетинине как о блуднике хуже Лота, но нужное письмо написал.

Жуковская взяла для Щетинина полотенце в соответствии с «хлыстовским трогательным обычаем — давать свое полотенце брату, находящемуся в тоске». Они общались через решетку: на нее «жадно глянули два светлых сияющих, точно промытых, немигающих, хлыстовских глаза», контрастирующие с «обрюзгшим, давно небритым лицом»

[1] Там же, 357.

[2] Бонч-Бруевич. Предисловие к: *Материалы к истории русского сектантства и старообрядчества*. Том 7. *Чемреки*, 147, 152.

[3] Жуковская. *Живые боги людей Божьих*, 3.

и «заскорузлыми большими преступными руками». Щетинин сразу стал обещать Жуковской, что если та дождется его после ссылки, то станет солью земли:

> сначала шепотом, потом, вдохновляясь все больше и больше, говорил уже громко, жестикулируя, прыгая, подскакивая, то хватаясь за решетку, то отталкивая ее. Невозможно было уследить за этим неистовым фонтаном слов, вырывавшихся с клокотанием из его мохнатой, настежь раскрытой груди. Вначале я [...] по отдельным вырвавшимся из общего хаоса словам следила с трудом за основной мыслью, которая, как всегда в хлыстовской речи, вьется однообразным мотивом по канве самого запутанного рисунка [...] Но очень скоро я потеряла и эту последнюю нить, связывавшую меня с неистовой речью Щетинина, а еще немного погодя вокруг меня с боков и перед глазами закачалась блистающая пелена, где, прорываясь как сквозь темные тучи луч месяца, нестерпимым блеском горели стоящие неподвижно глаза Щетинина — вот так же как тогда на Светлом озере во время ночного радения [...] И сладкое мучительное блаженство поднималось все выше и выше к горлу[1].

ЧЕРЕМШАНОВА

Близкая к Кузмину Ольга Черемшанова, автор единственного сборника любовной лирики[2], с 1926 года стала заниматься систематическим исследованием и стилизациями хлыстовского фольклора. Эти стихи опубликованы лишь недавно[3].

Ох ты, братец, порадей,
Своей плоти не жалей! [...]
На земле на радостной
Нет утехи сладостной...[4]

Кузмин поддерживал ее в этих темпераментных попытках. В посвященных Черемшановой стихах он рассказывал о «волнах черного радения»[5], а в 1930 году подарил ей свою книгу, надписав: «после того, как она прочитала мне свои прекрасные тайные стихи о Богородице и прочие тайные вещи»[6].

БОЖЬИ ПИСЬМЕНА

Черемшанова относится к народной вере русских сектантов как к утраченной, прекрасной, экзотической родине. Ее знакомство с ис-

---

[1] Там же, 11.

[2] О. Черемшанова. *Склеп*. Ленинград, 1925.

[3] Т. Никольская. Поэтическая судьба Ольги Черемшановой — *Лица: Биографический альманах*. Москва-Петербург, 1993, 40–82.

[4] Там же, 50.

[5] М. Кузмин. *Собрание стихов*. Мюнхен, 1977, *3*, 508.

[6] Никольская. Поэтическая судьба Ольги Черемшановой, 47

горическими источниками очевидно. Она обильно использует хлыстовские и скопческие образы, например 'седьмые небеса' и 'святое кружение'. Лирическая героиня тут — хлыстовская богородица, с которой идентифицируется поэтесса. Она великолепна и жертвенна; она подлинный центр этих стихов и предполагаемой ими жизни. Героиня уверена в своей способности улучшать, очищать и спасать мир:

Во славу, во божию, пляшите,
Богородицу почаще хвалите, [...]
Через мои, богородицыны, кровавые реки,
Не преступят грешные человеки.

Вряд ли такая уверенность была у автора этих стихов, даже не пытавшегося опубликовать их. Черемшанова не дифференцирует между хлыстами и скопцами. Иногда ее версия кажется ближе к хлыстовской:

Ноги босы, грудь гола,
Тебе, Господи, хвала!
...Слышу серафимий смех,
Сгубим, сгубим лютый грех!

В других стихах ее версия ближе к скопческой:

Взошла богородица на престольный порог —
Отлетел от тел наших предвечный порок.
Открывала богородица уста —
И от этого всякий грешить перестал[1].

В отличие от подлинной героини фольклорных распевцев, этой богородице знакома внутренняя динамика. Под пером Черемшановой она проходит через настоящую метаморфозу, одним из средств которой оказываются розги. Автор верит в миссионерские истории о самобичеваниях хлыстов и разделяет концепцию физического страдания, которую корректно назвать даже не мазохистской, а мазоховской:

Узрите Вы, отступники, мое преображение [...]
Размахнитесь, черные нагаечки,
Будьте тайными мне помогальщиками!
Усмирите греховную мою, соблазную плоть,
Помогите через вас мой грех перебороть[2].

И в другом стихе еще выразительнее:

А ты, мила, порадей —
Меня розгами ты бей [...]
Раны те да ссадины — божьи письмена[3].

Автор перелагает в стихи рассказ Гакстгаузена и Мельникова о том, как вновь избранной хлыстовской богородице отрезали грудь и причащались ее кровью, и как потом она зачинала Христа во время радения:

[1] Там же, 57.
[2] Там же, 53.
[3] Там же, 58

— Кто меня, деву, любил,
Кто из груди моей кровь пил? [...]
«Ох, тебе хвала, хвала!
Ты Христа нам зачала!»
...Чую, режет меня вострый нож,
...Мой сыночек на тебя будет похож...
...Где правда? Где ложь?

Ответить на последний вопрос она не может; но он не кажется ей ключевым. Ее стихи внеисторичны. Она не опирает свои стилизации на узнаваемые сюжеты сектантской истории; отсутствует в них и идея преемственности между сектантством и революцией. В ностальгических стихах Черемшановой живет чувство противоположного характера: ощущение невосстановимости традиции, необратимости ее разрушения и забывания.

Стала, зоркая сердцем, совсем слепа —
В пустырь упирается богородицына тропа.

РАДЛОВА

Утонченный поэт, Радлова пришла к своему особенному пониманию русской реальности после революции 1917 года. В двух ее первых поэтических сборниках хлыстовская тема менее заметна; она, однако, ясно слышна в сборнике 1922 года *Крылатый гость*[1].

БЕЛЫЙ ГОЛУБЬ, ВОСКРЕСНИ

«Жаркая вьюга, круженье, пенье, радельный вечер» — такова атмосфера, в которой к поэтессе является ее «Ангел песнопенья». Герой этих стихов — херувим, голубь, ангел: животворящее начало, которого призывает, без страха ждет и в лучшие свои моменты получает героиня. Само название *Крылатый гость* с его пушкинской подкладкой спорит с мужским миром греха и возмездия. Легкий символ благой вести, непорочного зачатия, экстатического радения, *Крылатый гость* противопоставлен *Каменному гостю*, тяжелому носителю смерти, вечному страху грешного мужчины.

Слияние женщины-поэта с ангелом-демоном несвободно от истории. Жертвенный экстаз Радловой воплощает в себе особенно переживаемую современность.

Была ты как все страны страной
С фабриками, трамваями и калеками [...]
И были еще просторные поля, буйный ветер и раскольничьи песни —
Сударь мой, белый голубь, воскресни [...]
Плоть твою голубь расклевал и развеял по полю ветер,
Снится в горький вечер пустому миру —
Ни трамваи, ни фабрики, ни Шаляпин, а песня —
Сударь мой, белый голубь, воскресни.

[1] А. Радлова *Крылатый гость*. Петроград: Петрополис, 1922.

Именно раскольничьи песни отличают Россию от других банальных стран; без них Россия стала бы «как все», именно в них ее тайна, мечта и обаяние. Строка о сударе-белом голубе, цитата из подлинных распевцев, отсылает к *Белым голубям* Мельникова-Печерского. Белый голубь, знак скопчества, приобретает черты национального символа. Русская трагедия вся связана с этим голубем; он расклевал плоть России, но он же спасет ее душу. Только он и снится пустому миру в его горький вечер. Стихотворение подписано январем 1921 и, таким образом, совпадает по времени с *Богородицыным кораблем*[1].

Сюжет этой трагедии в стихах на тему русского скопчества Радлова тоже взяла у Мельникова. В его версии легенда рассказана так. Императрица Елизавета Петровна царствовала только два года. Отдав правление любимой фрейлине, похожей на нее лицом, она отложила царские одежды, надела нищенское платье и ушла. В Орловской губернии она познала истинную веру людей божьих и осталась жить с ними под именем Акулины Ивановны. Сын ее, Петр Федорович, был оскоплен во время его учебы в Голштинии. Возвратясь в Петербург и сделавшись наследником престола, он женился; супруга возненавидела его за то, что он был оскоплен, свергла с престола и задумала убить. Но он, переменившись платьем с караульным солдатом, тоже скопцом, бежал из Ропши, назвал себя Кондратием Селивановым и присоединился к своей матери Акулине Ивановне. Так Петр Федорович стал отцом-основателем русского скопчества[2].

Радлова в своей драме излагает эту канву событий довольно близко к легенде. Ее Елисавета бежит от престола, не взойдя на него; царить остается ее служанка, воплощение земной пошлости. Елисаветой движет «шестикрылый Серафим» и отвращение к «господствию и власти». Серафим — реминисценция из пушкинского *Пророка*; и действительно, перед нами очередная версия религиозного обращения пуританского типа. Принятие новой веры совпадает с уходом из культуры, растворением в природе-народе и отказом от сексуальности. Метаморфоза Елизаветы Петровны в Акулину Ивановну, с использованием подставного лица в качестве прикрытия, развивает декадентский мотив двойничества, совмещая его с более основательной идеей религиозного перерождения. Центральный персонаж, конечно, — авторский образ и идеал; действительно, в апокалиптических стихах 1922 года находим точное соответствие видениям Елисаветы:

> Как оперенные стрелы — глаза его, он — шестикрылый. [...]
> Гость крылатый, ты ли, ты ли?
> Ведь сказано — любовь изгоняет страх[3].

[1] Анна Радлова. *Богородицын корабль*. Берлин: Петрополис, 1923.

[2] Источником самого Мельникова было опубликованное им «Открытие тайностей, или Обличение ереси скопцов...» архимандрита Досифея [1834]; см.: П. И. Мельников. Соловецкие документы о скопцах. Материалы для истории хлыстовской и скопческой ересей, Отдел первый — *Чтения в Императорском обществе истории и древностей Российских*, 1872, *I*, отд. 5, история Елизаветы-Акулины на 125—126.

[3] Радлова. *Крылатый гость*.

Елисавета бежит, вместе с властью отказываясь от любви к мужчине. Как и ее героиня, автор готова предпочесть мистическое служение — личному счастью любви. «Не пожалела я ненаглядной любви, Не пожалею ни царства, ни крови», — говорит Елисавета. «Не до любви нам, поправшим смерть смертью», — вторит ей автор *Крылатого гостя*.

В партиях Хора и его пророка Гавриила автор использует самые узнаваемые из символов хлыстовского фольклора: «корабль», «седьмое небо», «белые ризы», «райская птица». В чувствах Елисаветы мы вновь слышим сходство с собственными переживаниями Радловой, как они выразились в лирических стихах:

Не хочет умирать бедное человеческое сердце [...]
Клювом растерзал,
Крыльями разметал
Голубиный Дух мою бедную плоть.
Облекаюсь в Господню милость. [...]
Я небесная царица, —

говорит императрица, становясь богородицей.

Птица над домом моим кружит,
Птица в сердце мое летит.
Грудь расклевала, клюет и пьет,
Теплая кровь тихонько поет.
Господи милый, поверь, поверь,
Я хорошую песню спою теперь.
Плоть разорвалась, хлынула кровь —
Боже мой, это Твоя любовь, —

говорит лирическая героиня *Крылатого гостя*. Поэт и есть мистический пророк, его творчество — ритуальная служба, его тело — инструмент таковой. Никакие метафоры не кажутся Радловой излишними для того, чтобы утвердить эти тождества. «Твое брошенное тело как отслужившая змеиная чешуя, А пламенный дух летает», — пишет она о себе. Ее Елисавета на радении говорит о своем теле словами, которыми священники говорят о причащении телом Христовым: «Сие есть тело мое еже за вы ломимое, Пейте от меня все, пылай нечеловеческая любовь!»

Материал Радловой представляет свободную импровизацию на тему сектантских песнопений[1]. «Втай-река, и Сладим-река и Шат-река» заимствованы из хлыстовских распевцев[2]. Мотивы Хора: «Господи дай [...] Сокатай дух [...] Дай, ай!» — варьируют главный хлыстовский распевец «Дай нам, Господи, Иисуса Христа»[3]. Многие фрагменты совпадают со скопческой песней, рассказывающей о превращении

[1] Отмечено в: Т. Л. Никольская. Тема мистического сектантства в русской поэзии 20-х годов XX века — *Пути развития русской литературы = Ученые записки Тартуского университета, 883*, 1990, 159.

[2] Ср. номера 35 и 212 из коллекции: Рождественский, Успенский. *Песни русских сектантов-мистиков*.

[3] Там же, ном. 386 и несколько вариантов в «Белых голубях» Мельникова.

Елизаветы Петровны в Акулину Ивановну[1]. «Голубу ленту я с плеч сложу», — говорит здесь героиня точно как в тексте Радловой. «Унижу себя ниже травушки, возвышу себя до седьмых небес», — обещает она. Здесь же находим источник совсем необычной метафоры «семистрельное сердце», заимствованной Радловой и означающей уязвимость семи грехам-стрелам. Радлова почти дословно повторяет за скопческой песней:

> Не хочу быть царицей, Елисаветой Петровною,
> Хочу быть церковью соборною.

Любой русский читатель узнает здесь популярные строчки из пушкинской *Сказки о рыбаке и рыбке.* Пушкин мог заимствовать эту формулу в сектантских распевцах, но более вероятно обратное: скопцы, как это нередко бывало в фольклорном творчестве, взяли ее у Пушкина. Радлова выделила этот скопческий текст среди сотен других, чтобы показать такое пересечение текстов читателю. То же сделал бы и филолог; но у поэта свои методы демонстрации интертекстуальности.

Литературный текст, как бы близок он ни оказывался фольклорному источнику в отдельных своих деталях, в целом подчиняется совсем иным законам. *Богородицын корабль* и *Повесть о Татариновой* скреплены фигурой героини и крутящимся вокруг нее эротическим сюжетом. Эта романная структура, без которой фабула рассыплется на атомарные составляющие, совершенно чужда хлыстовским и скопческим распевцам. Они описывают превращение Елизаветы Петровны в Акулину Ивановну, не вводя в действие ни одного другого персонажа. Императрица-богородица принимает там свое решение, движимая безличным «небушком»; и адресат ее проповеди тоже безличен: «Подала всем свое учение, Всех избавила от мучения». В отличие от скопческой песни, драма Радловой рассказывает о любви мужчины к женщине и о подвиге, который совершает женщина, отказываясь от этой любви. В центре действия — связь императрицы Елизаветы с Алексеем Разумовским. Скопцы ничуть не интересовались этой любовной историей; но Радловой важно показать, что ее героиня уходит не только от власти, но и от любви, и она вводит в легенду недостающий романтический материал.

ЛЮБОВЬ И КРОВЬ

Кузмин высоко ценил ее стихи начала 1920-х, подчеркивая в них именно адекватность эпохе; в этом качестве Кузмин сравнивал стихи Радловой с *Двенадцатью* Блока, но там он находил искаженную картину «блоказированной революции», у Радловой же подчеркивал «поэтическое отражение современности»[2]. В рецензии на сборник *Крылатый гость* Кузмин сделал стихи Радловой отправной точкой для новых рассуждений на темы пола и литературы. Основа искусства — «женское

[1] Там же, ном. 713; впервые опубликовано в: Г. П. Меньшинин. *Поэзия и проза сибирских скопцов.* Томск, 1904, 114.

[2] М. Кузмин. *Условности.* Петроград, 1923, 170—171

начало Сибилланства, Дельфийской девы-пророчицы, вещуньи [...] Самый мужественный поэт пророчески рождается из материнского лона женского подсознательного видения». Формальное мастерство оказывается мужским достоянием; без женского начала оно — «просто побрякушки и литература». Кузмин вполне соглашался с Радловой в понимании мистического характера ее творчества: «вещее пророческое беспокойство на нее находит», — писал он, используя характерный хлыстовский глагол; она «одержима видениями и звуками», и если иногда не успевает придать им форму, то это лишь достоинство ее стихов.

> Поэт едва успевает формировать подсознательный апокалипсис полетов, пожаров, вихря, сфер, кругов, солнц, растерзанной великой страны [...] «Крылатый гость» настолько проникнут одним духом, что кажется скорее поэмой [...] Это — может быть самая необходимая, самая современная теперь книга, потому что современность, глубоко и пророчески воспринятая, выражена с большой силой, пророчеством и пафосом [...] Прекрасная, крылатая книга[1].

Этим Кузмин готовит высшую оценку поэзии Радловой, «женской, как истоки всякого искусства». Включив Радлову в список крупнейших русских поэтов, он дополнительно отмечал пройденный ею «огромный путь»[2]. Каковы бы ни были личные мотивы для столь высокой оценки, за ней стояла близость содержательных позиций: Кузмин разделял с Радловой ее восприятие революционной современности как всеобъемлющего хлыстовского радения, «подсознательного апокалипсиса полетов»[3].

Мистические стихи Радловой оказались манифестом одного из вариантов новой поэтики. Валериан Чудовский, близкий друг Радловой, в своей рецензии на ее второй сборник *Корабли* провозгласил начало современной русской поэзии. Происходит «второе рождение России», а поэты не чувствуют его; всем им нужно второе крещение. «Анна Радлова первая, принявшая крещение пламенем и кровью; первая, увидевшая эти события изнутри. Сейчас она среди поэтов единственный "современник" семи последних лет», — писал Чудовский[4]. Понятно, какое раздражение вызывал такой способ писать рецензии. Мандельштам рассказывал Ахматовой (их обоих Валериан Чудовский объявил несовременными) об отношениях рецензента с автором в эпиграмме: «Архистратиг вошел в иконостас И в воздухе запахло валерьяном»[5]. Со своей стороны, Ахматова «столько раз возвращалась к этой рецензии, что стало ясно, какую рану представляет для нее эта глупая заметка Чудовского»[6].

---

[1] М. Кузмин. «Крылатый гость», гербарий и экзамены — *Жизнь искусства*, 1922, *28*, 2.

[2] Кузмин. *Условности*, 169.

[3] Реакция на эти отзывы Кузмина прослежена в: John E. Malmstad. Mixail Kuzmin: A Chronicle of his Life and Times — в: М. Кузмин. *Собрание стихов*. München: Wilhelm Fink, 1977, *3*, 262; см. также: T. Nikol'skaya. Эмоционалисты — *Russian Literature*, 1986, *20*, 60—66.

[4] В. Чудовский. По поводу одного сборника стихов («Корабли» Анны Радловой) — *Начала*, Петербург, 1921, *1*, 209—210.

[5] О. Мандельштам. *Собрание сочинений в 4 томах*. Москва: Терра, *1*, 516.

[6] К. Чуковский. *Дневник 1901—1929*. Москва: Советский писатель, 1929, 184.

Тем не менее, аргументы Чудовского стоит проследить; их разделяла тогда Радлова, предпочитавшая не доводить своих взглядов до теоретических формул, и Кузмин. «Мы носители трагического опыта, какого не имели ни отцы наши, ни деды [...] Трагедия возвращает нам юную цельность далеких предков», — объявлял Чудовский. Анахроничные интересы самого современного из поэтов оправдываются характером современности, которая сама по себе анахронична. В эпоху революционную и трагическую самые простые и древние слова, такие, как любовь и кровь, возвращаются к своим исконным значениям. Писать этими словами — не формальный прием, а прямое выражение чувств, незаменимое на пике истории. Это называется «мощной поэтикой духовного активизма». Врагами ее объявляются формалисты.

> И тогда говорят: «Искусство и есть прием — только прием. Искусство есть игра» — О, скоро вы ее поймете и оцените, игру тех, кто глядел в упор на нависшую гибель любимых [...] Семь лет! Да мы купили право верить — и не только играть [...] Да, совсем новые теории придется нам создавать... Если неправ я, то русский народ недостоин ниспосланных ему испытаний, —

восклицал Чудовский в 1921[1]. Теоретические противники обвиняются в грехе действительно тяжком — в эстетической санкции русской трагедии. Идет восьмой год, и придут новые люди, образцом для которых станет творчество Радловой. Так круг эмоционалистов пытался участвовать в центральных дискуссиях эпохи.

В последовавшей за статьями Кузмина и Чудовского полемике больше других уязвлены были поклонники Ахматовой, на стихи которой сборники Радловой сегодня кажутся совсем не похожими. Критики ставили Радлову в позицию неудачливой претендентки: «в ее стихах есть нечто от Анны Ахматовой; но можно сказать, *перефразируя* известную поговорку: "Анна, да не та"», — писал Э. Ф. Голлербах в рецензии на *Корабли*[2]; рецензент имел в виду поговорку «Федот, да не тот», но наверняка не сказал бы так о поэте с мужским именем. Мариэтта Шагинян и Георгий Адамович посвятили возмущенные рецензии не столько стихам Радловой, сколько их оценке Кузминым. Радлова вторична, она заимствует свои озарения у Иоанна Богослова, Шекспира и хлыстов; а Кузмин, ценя эти «стихотворные радения», потворствует дурному вкусу — таков смысл этих отзывов [3].

В устных воспоминаниях Ахматовой корни ее взаимной вражды с Радловой были такими: «Дружба Кузмина с Гумилевым, потом резко оборвавшаяся [...] Роль Анны Радловой в этом отчуждении»[4]. Позднее Ахматова считала, что Радлова сотрудничает с НКВД. Когда Корней Чуковский написал в *Правде* (25 ноября 1939) критическую статью

---

[1] Чудовский. По поводу одного сборника стихов.

[2] Ego. Рецензия на «Корабли» Анны Радловой — *Вестник литературы*, 1921, *3/27*, 9.

[3] М. Шагинян. «В мягком мешке шило» — *Жизнь искусства*, 1922, *30*, 3; Г. Адамович. Недоумение Кузмина — там же.

[4] В. Я. Виленкин. *Воспоминания с комментариями*. Москва: Искусство, 1991, 422; ср.: П. Н. Лукницкий. *Встречи с Анной Ахматовой*. Париж: YMCA-Press, 1991, *1*, 59—60.

о переводах Радловой, Ахматова предупреждала его об опасности и называла Радлову «жабой»[1]. Опасения Ахматовой, по крайней мере в деловой их части, не подтвердились, а друзья Радловой обвинениям в ее адрес не верили[2]. Впрочем, и Радлова вела светские интриги против Ахматовой[3].

Чаще всего их необычно острую вражду объясняли женским соперничеством. Ахматова отрицала справедливость таких предположений, но архив сохранил ее раннее письмо Сергею Радлову: «А Вы очень хотите меня бояться и прячетесь в книгах [...] А все-таки я не знаю ничего страннее наших встреч»[4]. Однако столь устойчивая вражда должна питаться и более долговременными интересами. Кажется вероятным, что соперничество между Ахматовой и Радловой стимулировал Кузмин, годами пытавшийся противопоставить акмеизму собственное направление. Придуманный им, в соответствии с духом эпохи, собственный «изм» базировался в доме Радловых[5]. Декларация эмоционализма, опубликованная в 1923 (год выхода *Богородицына корабля*), была подписана двумя дружившими парами: Кузмин, Анна и Сергей Радловы, Юрий Юркун: «Изжив и переварив все чувства, мысли старого запада, [...] эмоционализм [...] стремится к распознаванию законов элементарнейшего»[6]. В 1927 году Кузмин посвятил Радловой поэму *Форель разбивает лед*, центральное свое произведение поздних лет. Посвящая Радловой восхищенные стихи, он не верил ее пониманию народа: «Свои глаза дала толпе ты». Результатом добровольного, как у Елисаветы, слияния с народом могла бы стать «вселенская весна», однако ироничный мастер тут же отмечал обращенность этих ожиданий в прошлое: «Но заклинанья уж пропеты»[7].

Пока Радлова писала свои диалоги солиста-жертвы и Хора-народа, муж ее пытался использовать академическое знание греческого театра для постановки массового авангардного действия. Этот проектируемый жанр называли «народной комедией», а иногда и «всенародной трагедией»[8]. В поставленном Сергеем Радловым массовом зрелище «Блокада России» (1920) актеры-маски общались с Хором, состоящим из красноармейцев; в зрелище «К мировой коммуне» (1920) участ-

[1] К. Чуковский. *Дневник 1901—1929*. 184, 362; Л. Чуковская. *Записки об Анне Ахматовой*. Москва: Книга, 1989, *1*, 46—48, 141.

[2] О. Н. Гильденбрандт. М. А. Кузмин. Публ. М. В. Толмачева — *Лица*, 1992, *1*, 270;

[3] Н. Мандельштам. *Вторая книга*. Москва: Московский рабочий, 1990, 105—106, 371.

[4] Это письмо Ахматовой и несколько писем к ней Сергея Радлова 1913—1917 годов опубликованы в: Р. Д. Тименчик. Об одном письме Анны Ахматовой — *Звезда*, 1991, *9*, 165—167. Тименчик полагает, что стихотворение Ахматовой «Пленник чужой! мне чужого не надо» (1917) обращено к Радлову. «Нет, он меня никогда не заставит Думать, что страстно в другую влюблен», — сказано здесь.

[5] Некоторые аспекты этой темы рассмотрены в: Р. Д. Тименчик, В. Н. Топоров, Т.В. Цивьян. Ахматова и Кузмин — *Russian Literature*, 1978, *6*, 3, 213—303; Malmstad. Mixail Kuzmin: A Chronicle of his Life and Times, 262—263.

[6] Декларация эмоционализма — *Абраксас*, февраль 1923, 10.

[7] М. Кузмин. *Избранные произведения*. Москва: Художественая литература, 1990, 263.

[8] См. несколько ученых статей рубежа 1920-х, помещенных в: С. Радлов. *10 лет в театре*. Ленинград: Прибой, 1929.

вовали 4 тысячи статистов, в «Победе революции» (1922) — полторы тысячи. По словам влиятельного критика, созданный Радловым в 1920 театр «имел целью возрождение техники площадного театра в условиях революционной современности»[1].

Тогда, в 1922, близкий к Радловым Адриан Пиотровский писал о новом значении театра в революционную эпоху, используя знакомые анти-кантианские метафоры. «Страшные состояния отрешенности от пространства и времени, даруемые человеку лишь на короткое мгновение творчества, выросли для России в пять лет и назвались революцией». Революция есть экстатическое состояние исторического масштаба. Театр, как «сильнейший организатор сердец и умов», и его производные в политической жизни — манифестации, парады, субботники — имеют значение, которое автор точно называет магическим. «Все социальные ткани опрозрачнились и утончились. Жизнь стала необычайно декоративной»[2].

Анна Радлова, жена руководителя Театра народной комедии, конечно, предназначала *Богородицын корабль* для такого рода осуществления — страшного и декоративного, похожего на массовое радение; но, насколько известно, попыток поставить его на сцене или на площади не предпринималось. В 1923 Сергей Радлов вместе с другими 'эмоционалистами' — Кузминым в качестве композитора, Пиотровским в качестве переводчика — поставил пьесу Эрнста Толлера *Эуген несчастный*. Ее кастрированный герой безуспешно ищет счастья в утопическом обществе[3]. Вполне неожиданным способом пьеса немецкого экспрессиониста стала точно в ряд между скопческими текстами Анны Радловой. Соответствуя необычным интересам этого кружка, пьеса Толлера в новом материале воплощала ту же проблему на перекрестии эротики, мистики и политики, над которой десятилетиями размышляла Радлова.

Новое октябрьское зрелище на Неве планировалось в 1927. Сергей Радлов писал: «Была известная логика в том, что НЭП приостановил развитие массовых празднеств. Не меньшая логика и в том, что теперь вновь осознана их современность»[4]. Но этот дионисийский праздник на пороге большого террора не состоялся. Даже жена режиссера обдумывала произведение другого жанра.

ПРАВА РУКОПИСИ

На фоне катастрофических обольщений современников особенный трагизм Радловой привлекал внимание, но он же послужил одной из

[1] Мокульский. Предисловие — там же, 7; см. также: Сергей Радлов. Воспоминания о театре народной комедии — *Минувшее*, 1994, *16*, 80—102.

[2] Адр.Пиотровский. Вся власть театру — *Жизнь искусства*, 1922, *44*, 7. Эти идеи следовали за концепцией «театрализации жизни» Николая Евреинова; см. о ней: Эткинд. *Эрос невозможного*, гл.4.

[3] См.: Т.Л. Никольская. К вопросу о русском экспрессионизме — *Тыняновский сборник. Четвертые Тыняновские чтения*. Рига: Зинатне, 1990, 173—180.

[4] Радлов. *10 лет в театре*, 239.

причин последующего забвения. Ее муж и друзья долго, до самого Большого террора, сохраняли свой энтузиазм. Современный историк видит в этом кружке едва ли не самый эффективный из центров культурной революции[1]. У Радловой восприятие трагедии через Ницше и Вячеслава Иванова осложнялось иными литературными влияниями, и более всего, вероятно, многолетним и профессиональным интересом к Шекспиру. Все же тот особенный трагизм, о котором с таким нажимом писали современники, в свете прошедших лет кажется просто верным историческим чувством. Менее всего для ее круга и времени характерен был здравый смысл. В противоположность мужчинам отстраняясь от политики, Радлова искала спасения на иных путях, по видимости более традиционных, но в некотором смысле и, наоборот, радикальных.

Текст *Повести о Татариновой* (1931)[2] написан на основе профессионального знания документов начала 19 века. Очевидно, что автор работал с исторической литературой и, возможно, с архивными источниками. В сравнении с Елисаветой, Татаринова обладает неоценимым преимуществом — исторической реальностью. Скопческая легенда пересказана Радловой как миф, и автор верит в его историческую достоверность не больше читателя; история же Татариновой есть именно история, то есть правда или ложь, и она подлежит проверке общеизвестными критериями. *Повесть о Татариновой* в большой части основана на подлинных документах эпохи, которые в обилии публиковались в русских исторических журналах в 1860—1890-е годы. Труд Радловой отличается от научного исследования отсутствием ссылок; но у многих цитат, взятых Радловой в кавычки или, наоборот, скрытых от читателя, обнаруживается документальный источник. Когда он не обнаруживается, мы приписываем его фантазии Радловой, хотя вполне возможно и то, что источниковая база Радловой и ее знакомых была шире нашей. Обнаружить документы, рассеянные по журналам и архивам, прочесть их, переписать стоило определенного труда; но в том кругу, в котором прошла молодость Радловой, в кругу «архивных юношей» (термин Пушкина) и «архивных девушек» (термин Ахматовой), такая работа была самой обычной.

Когда наследники русского символизма нуждались в самонаименовании, они назвали себя точно так же, как называли себя члены секты Татариновой — адамистами[3]. Вряд ли речь может идти о совпадении вновь образуемых неологизмов; такая случайность маловероятна

[1] Katerina Clark. *Petersburg, Crucible of Cultural Revolution*. Harvarc University Press, 1995.

[2] Анна Радлова. Повесть о Татариновой — ОР РНБ, ф.625, ед.хр.583. Этот текст представляет собой машинописную копию с рукописными вставками и небольшими пропусками. В рукописи под архивным названием *Лирическая повесть* (ф.625, ед.хр. 586) содержится более полный вариант текста, впоследствии подвергшийся сокращениям. Далее цитируется по: Анна Радлова. *Богородицын корабль. Крылатый гость. Повесть о Татариновой*. Составление, редакция и комментарии А. Эткинда. Москва: ИЦ-Гарант, 1997.

[3] Община Татариновой названа «тайным обществом адамистов» в известной статье И. Липранди. О секте Татариновой — *Чтения в Императорском обществе истории и древностей Российских*, 1868, 4, отд.5. В Европе накануне Реформации тоже были еретики, называвшие себя адамитами: Norman Cohn. *The Pursuit of the Millennium*. London: Secker and Warburg, 1957, 191.

на фоне исторической эрудиции, присущей смешанному кругу акмеистов и пушкинистов 1910—1920-х годов. Опус Радловой представляет собой уникальный памятник ценностям, интересам и эрудиции этого круга, памятник поздний и тем более любопытный своим анахронизмом. Радлова жила среди людей, которым деды их дедов казались непосредственными предшественниками. В этой мифологии люди начала 20 века продолжали дело, начатое как раз столетие назад. Ходасевич писал в 1921, что живая, личная связь с пушкинским временем «не совсем утрачена», и называл пушкинскую эпоху «предыдущей» по отношению к своей собственной[1]. По свидетельству мемуариста, в 1914 году в кругу авангардных поэтов и художников, в который входили Сологуб, Мандельштам, Гумилев, Радлова, «свирепствовало» увлечение 1830 годом[2]. Люди 1910-х годов до такой степени идентифицировали себя с Пушкиным, что считали возможным дописывать его недописанные сочинения[3]. Но интерес к событиям столетней давности не исчерпывался пушкинской мифологией, как и сама эпоха не сводилась к «первому поэту».

До Радловой, мистическими интересами императора Александра и его окружения занималась проза Всеволода Соловьева, Дмитрия Мережковского, Ивана Наживина, Георгия Чулкова, Веры Жуковской. *Старый дом* Всеволода Соловьева — иронически-сентиментальное повествование о мистическом соблазне, опасном для неопытного девичьего сердца, и о спасительном разочаровании; Татаринова здесь показывается в роли опасной и смешной. Автор мог ассоциировать ее с Блаватской, разоблачению которой он посвятил немало сил, и — менее прямая, но для брата Владимира Соловьева очень значимая ассоциация — с Анной Шмидт. Мережковский в *Александре I* соединял политическое самоопределение его героя-декабриста с религиозными исканиями Татариновой, так что оба становились его предшественниками в деле религиозной революции. Но радения скопцов, собрания у Татариновой, проекты Еленского описывались в *Александре I* с традиционным страхом.

Все же мистические поиски прекрасной эпохи оставались в поле внимания. Андрей Белый объявлял раннего Гоголя, автора *Страшной мести*, прямым предшественником символизма, по воздействию равным Ницше[4]. Михаил Гершензон по-новому читал Чаадаева, делая его прямым предшественником Владимира Соловьева. «Элемент ренессансный у нас только и был в эпоху Александра I и в начале XX в.»,— писал Николай Бердяев[5], одной фразой сближая две эпохи

---

[1] В. Ходасевич. Колеблемый треножник — в его: *Колеблемый треножник*. Москва: Советский писатель, 1991, 205.

[2] Б. Лившиц. *Полутораглазый стрелец*. Ленинград: Советский писатель, 1989, 521.

[3] Раннюю попытку критического анализа см.: В. Жирмунский. *Валерий Брюсов и наследие Пушкина*. Петербург: Эльзевир, 1922. Восприятие Пушкина в культуре символизма и постсимволизма исследовано в: *Cultural Mythologies of Russian Modernism: From the Golden Age to the Silver Age*. Berkeley: University of California Press, 1992.

[4] А. Белый. Гоголь — *Весы*, 1909, *4*, 68—83.

[5] Н. Бердяев. Русская идея — в кн.: *Русская идея*. Москва: Искусство, 1994, *2*, 224.

под знаком высшей культурной оценки. Николай Минский находил у Александра и его правительства намерение осуществить глобальную религиозную реформу по протестантскому образцу, — ту самую, осуществить которую он сам считал необходимым для России. Таким образом идея углублялась в пространства менее известные. Василий Розанов переиздавал в своей редакции документы Кондратия Селиванова[1]. Даже шеф полиции Белецкий, пытаясь объяснить популярность Распутина в царской семье, указывал на наследственное сходство в мистических увлечениях между Николаем II и Александром I[2]. Единство места, которое почти всем актерам этой исторической драмы предоставлял Петербург, и предполагаемое единство действия компенсировали очевидное отсутствие преемственности во времени.

Трагический опыт обогатил восхищение эпохой двух Александров, императора и поэта, тяжким предчувствием близких катастроф. Как писал в своих стихах 1915 года Мандельштам, дальний родственник Радловой:

Какая вещая Кассандра
Тебе пророчила беду?
О будь, Россия Александра,
Благословенна и в аду!

Согласно источнику, который использован в *Повести* Радловой, Татаринова пророчила русскую беду незадолго до 14 декабря 1825: «Что же делать, как же быть? России надо кровь обмыть»[3]. Когда Мандельштам писал о Кассандре, он находился в постоянном общении с Радловой. В моде были 1830-е, в которых каждый находил себе свой предмет для изучения и образец для подражания. Для Ходасевича и многих других это был Пушкин; для Мандельштама Чаадаев, по образцу которого юный поэт носил тогда бакенбарды[4]; для Радловой такой моделью уже тогда, наверно, стала Татаринова.

Мы мало знаем об атмосфере собственного кружка Радловой, постоянными или временными участниками которого были Сергей Радлов, Михаил Кузмин, Юрий Юркун, Валериан Чудовский, Корнелий Покровский, Осип Мандельштам, Николай Гумилев, Алексей Ремизов, Бенедикт Лившиц, Константин Вагинов, Адриан Пиотровский и, вероятно, многие другие. Безопасно предположить, что своей Татариновой Радлова изобразила то, что она хотела бы, но не всегда могла делать в реальном Петербурге-Петрограде-Ленинграде, в котором ей довелось жить. Роль интеллектуального лидера здесь играл

[1] В. В. Розанов. *Апокалиптическая секта (хлысты и скопцы)*. Петербург, 1914.

[2] С. П. Белецкий. Воспоминания — *Архив русской революции*. Берлин, 1923 (Терра-Политиздат: Москва, 1991), *14*.

[3] Взято из *Записки* Головина; по его словам, Татаринова так пророчила незадолго до восстания декабристов: В. Фукс. Из истории мистицизма. Татаринова и Головин — *Русский вестник*, 1892, январь, 20; слова эти цитировал и Мережковский в *Александре I — Собрание сочинений в 4 томах*. Москва: Правда, 1990, *4*, 302.

[4] Лившиц. *Полутораглазый стрелец*, 521

Кузмин; Радлов и Пиотровский делали революцию в театре и на площади, размывая границы между ними; а Радлова, хозяйка салона, оставляла за собой светские и собственно эмоциональные (тем более важные для 'эмоционалистов') роли. Вероятно, не только под впечатлением от *Богородицына корабля* Вагинов написал в альбом Радловой:

> И страшно под зрачками римской знати
> Найти хлыстовский дух, московскую тоску
> Царицы корабля[1].

От имени своего кружка Радлова отдавала поэтическое первенство Блоку. «Как блестяще и победно успокоенные 20-е годы прошлого столетия мы называем Пушкинским временем, так наши потомки с правом [...] назовут наши будущие годы временем Блоковским», — писала Радлова в 1920[2]. Здесь звучат любимые ее идеи: столетнее возвращение, трагизм момента и еще любопытное представление о перспективах, открывающихся перед современностью. Эти слова были прочитаны их героем; тетка Блока, наверняка воспроизводя его собственную реакцию, характеризовала статью Радловой как «краткую, но очень значительную»[3].

В октябре 1920 Любовь Менделеева-Блок, жена поэта и бывший предмет мистического культа юных соловьевцев, приняла предложение Сергея Радлова и вступила в труппу Театра народной комедии. Как рассказывает близкий свидетель, жена Блока «втянулась в это дело и увлеклась им, тем более, что идеи Радлова пришлись во многом ей по душе»[4]. С Менделеевой-Блок связан настойчиво повторяемый Радловой мотив синего плаща; в нем Елисавета уходит в свое странствие. Современники легко ассоциировали его с героиней стихов Блока и его женой. «Ты в синий плащ печально завернулась, В сырую ночь ты из дому ушла», — писал Блок, обращаясь к жене[5]. В его драме *Незнакомка* героиня является на землю в голубом плаще, чтобы с небесных высот впасть в земную пошлость: путь, противоположный Елисавете из драмы Радловой. Может быть, мотив синего плаща указывает на то, что роль Елисаветы в *Богородицыном корабле* предназначалась для жены Блока. Если бы такой проект осуществился, он свидетельствовал бы о прямой, минуя акмеистов, преемственности Радловой от Блока, эмоционализма от символизма. В январе 1921 — время работы над *Богородицыным кораблем* — Радлова писала Любови Блок, которая работала в подчинении ее мужа[6]:

---

[1] Опубликовано в: Т. Л. Никольская. Тема мистического сектантства в русской поэзии 20-х годов XX века, 160.

[2] А. Радлова. Вечер Ал. Блока — *Жизнь искусства*, 3 августа 1920.

[3] Бекетова. *Воспоминания об Александре Блоке*, 190.

[4] Там же, 191.

[5] Блок. *Собрание сочинений*, *3*, 64.

[6] «Сближение» Радловой и Л. Блок отмечено комментаторами в: Блок в неизданной переписке и дневниках современников — *Александр Блок. Новые материалы и исследования = Литературное наследство*, *92*, кн. 3. Москва: Наука, 1982, 476.

Не пойду я с тобою, нету слуха
Для любимого звона и для слов любовных —
Я душою тешу Святого Духа,
Что мне в твоих муках греховных?
Глаз нет чтоб садами любоваться,
Рук нет чтоб с тобою обниматься[1].

Как обычно в ее мире, высокая мистика соседствует с напряженной и даже девиантной эротикой. И здесь ход мистико-эротического действия датирован странным историзмом, который придает ему некое внешнее оправдание; в данном случае это экзотика настоящего времени, жизнь на «волчьей поляне, Что городом прежде была», любовь и мука в год гибели поэтов.

В императорском сюжете *Повести о Татариновой*, как и в фольклорной фабуле *Богородицына корабля*, половая любовь уступает место женскому подвигу отречения и мужскому греху предательства. В пост-романтическом мире Радловой любовь не является движущей силой и высшей ценностью, но находит себе необычные применения, некие инструментальные функции. В стихах ее любовь вызывающе часто рифмуется с кровью, как будто эта самая банальная из рифм имеет власть над тайной жизни[2]. В последней сцене *Богородицына корабля* Разумовский хочет повеситься от любви, а Елисавета ради иного рода любви вырывает свое сердце; все это построено на том же роковом созвучии:

Рвите его, люди, терзайте, звери, клюйте, птицы,
Мои ненаглядные братцы и сестрицы.
Напитаетесь плоти, напьетесь крови,
Узнаете меру моей любови.

Любовь подлежит преодолению — хирургическому, психологическому, мистическому. «Милая любовь моя, проклинаю тебя страшным проклятием», — говорит героиня *Крылатого гостя*. В этом мире женщина разрывает границы личной любви в бесконечность, уходя от мужчины к общине и отдавая сердце «хору»; а мужчина тянет ее назад, всегда к плотской любви и, как сказано в *Повести о Татариновой*, к «шутовскому унижению телесного соития».

Центральное место среди источников *Повести* занимает послание Алексея Еленского, камергера и скопца, в 1804 году направившего в кабинет Александра I свой проект обустройства России. Радлова, включившая обширные выдержки из послания Еленского в текст своей повести, заняла свое место в ряду изумленных его читателей. Историческая достоверность того проекта, который цитировала Радлова, сомнений не вызывает; но его интерпретация, провоцирующая на самые рискованные аналогии, была и будет предметом для споров. Стилизуясь под масонство, скопческий дискурс претендовал на глобальную религиозно-политическую роль — роль государственной иде-

[1] Радлова. *Крылатый гость*.

[2] Чудовский в своей рецензии на *Корабли* насчитал 7 употреблений рифмы «кровь-любовь», в *Крылатом госте* их 5, не считая внутренних

ологии (в том смысле этих слов, который станет ясен лишь целым столетием позже). Мельников интерпретировал проект Еленского как «установление в России скопческо-теократичного образа правления»[1]; Милюкову он напоминал политические идеи «святых» деятелей английской революции[2]. «Какие же достижения обещал свободный народ на свободной, переустроенной для счастья земле!» — таким восклицательным знаком завершался рассказ советского историка о Еленском[3].

Во всяком случае, мы имеем дело с беспрецедентно отважной программой, претендующей на контроль абсолютной степени: самый тоталитарный проект из всех, какие знала история утопий. Еленский предлагал переворот всей системы власти, государственной и духовной; намеревался начать революцию с армии и флота, с тем чтобы распространить ее на все министерства и губернии; собирался организовать режим самым жестким из мыслимых способов — личной властью духовных лиц, образующих собственную иерархию. Все это утописты предлагали, а революционеры пытались осуществить до и после Еленского. Но только в этом проекте к внешней, внутренней и духовной политике присоединяется политика тела в ее самом радикальном и необратимом варианте — хирургическом. Даже анти-утописты 20 века не доходили в своих более чем радикальных построениях до этой простой и эффективной процедуры; никто, кроме Еленского, не расшифровал так прямо метафору всякой утопии; никто не разгадал ее элементарного секрета — хирургической кастрации всех под руководством уже кастрированных.

В 1931 Радлова переписывала тексты Еленского из исторического журнала, где они были за полвека до того опубликованы Иваном Липранди, приятелем Пушкина, в свою тетрадку, которая еще полвека с лишним пролежит в архиве... Она наверняка думала о шокирующем сходстве скопческого проекта с политической реальностью, которая осуществилась на ее глазах; о его русском языке, неожиданно современном, патетическом и распадающемся как заумь; и о том, как парадоксально, и вместе с тем знакомо, сочеталось все это с мужественным классицизмом Золотого века.

Понятно, что в этой своей работе Радлова зависела от источников и консультантов. 4 марта 1931 года Радлова писала мужу: «За Татаринову еще после твоего отъезда не принималась, но получила книги [...], так что собираюсь снова начать писать»[4]. Этот мотив повторяется вновь 10 марта: «Я не пишу ничего [...] и боюсь, что может быть Татаринова моя не так уж хороша, как нам с тобой показалось». В эти дни с незаконченной *Повестью о Татариновой* знакомятся Кузмин и

[1] П. И. Мельников. Правительственные распоряжения, выписки и записки о скопцах до 1826 года. Материалы для истории хлыстовской и скопческой ересей, Отдел третий — *Чтения в Императорском обществе истории и древностей Российских*, 1872, *3*, отд. 5, 56.

[2] П. Н. Милюков. *Очерки по истории русской культуры 2*, кн.1 Москва: Прогресс, 1994, 130.

[3] А. И. Клибанов. *Народная социальная утопия в России. Период феодализма*. Москва: Наука, 1977, 300.

[4] ОР РНБ, ф. 625, ед. хр. 485.

Юркун. В письме 12 марта 1931 года читаем: «Вчера у меня вечером были Михаил Алексеевич с Юркуном, тихо и мило посидели и поболтали. Юркун много хорошего говорил о моей повести, которую я продолжаю не писать. Боюсь, что совсем брошу». Вероятно, обсуждение воодушевило автора, так как 18 марта Радлова сообщала мужу: «За "Татаринову" снова принялась [...] Удастся ли напечатать ее? А очень бы хотелось».

Текст был закончен в мае. 28 июня 1931 Радлова пишет мужу: «Что слышно о Татариновой? Не очень-то я надеюсь, что ее напечатают. Не могу сказать, чтоб это меня безумно огорчило, у меня как-то притуплено "желание славы" и все связанное с этим чувством». В июле Радлова продолжает думать о *Повести* и пишет мужу о своем желании приложить к ней «небольшой словарь скопческих терминов, [...] иначе могут быть недоумения»; намерение это не осуществилось. Кажется удивительным, но Радловы всерьез надеялись опубликовать этот текст, который на современный взгляд кажется несовместимым с цензурными условиями 1930-х. «Был ли ты в ОбЛите с Татариновой?» — напоминала Радлова 9 июля. В переписке супругов несколько раз звучит просьба Радловой к мужу задействовать его связи, чтобы протолкнуть *Повесть о Татариновой* через ленинградскую цензуру. 14 декабря 1931 Сергей Радлов писал жене: «Поздравляю тебя и себя! Разрешение печатать Татаринову лежит у меня! Ура! Остальное, как говорят шахматисты, дело техники. Разрешение на 80 авт[орских] экз[емпляров] и 20 для цензуры. Все с отметкой "на правах рукописи". Я ужасно этому рад». Но и на этих «правах» публикация не состоялась.

ТАТАРИНОВА

Хозяйка великосветского салона, наделенная дарами пророчества и исцеления; женщина романтической эпохи, соединившая ее тонкую эротику с телесной мистикой русского сектантства; красавица, обратившая свою женственность в инструмент религиозной проповеди, — такова героиня Радловой. Баронесса и лютеранка, принявшая православие, бывавшая у скопцов и практиковавшая народный ритуал кружений, Татаринова по-своему осуществила тот подвиг нисхождения, о котором мечтала Радлова в образе своей Елисаветы. Под женским пером и в женском образе вновь осуществлялось то, к чему призывали поэты и мыслители предыдущей эпохи.

В 1818—1824 годах в самом центре имперской столицы неистово кружились в белых одеждах, пели, пророчествовали и исцелялись[1]. Вдова героя Отечественной войны, Татаринова была обращена в свою новую веру в петербургской хлыстовско-скопческой общине под руководством Кондратия Селиванова и Веры Ненастьевой. Радения

[1] Катерина Филипповна Татаринова (1783—1856), урожденная баронесса фон Буксгевден, получила казенную квартиру в Михайловском замке около 1815 года. В 1824 году выселена оттуда, но приобрела имение за Московской заставой близ Петербурга, где основала своеобразную колонию. В 1837 году арестована и выслана в Кашинский монастырь Тверской губернии. В 1848 году дала расписку «не распространять ни тайно, ни явно прежних своих заблуждений» и смогла переехать в Москву, где и скончалась.

пришлись Татариновой по душе, но она возражала против оскоплений: «Что толку скопить тело, но не скопить сердца? В нем седалище греха [...] Возможность отнимется, а желание останется»[1]. Уведя у Селиванова некоторых членов его корабля, она возвращалась от скопчества к хлыстовству, обогащенному европейскими мистическими идеями[2]. Но даже министр просвещения и обер-прокурор Синода князь Александр Голицын, частый гость Татариновой, не видел большой разницы между нею и скопцами: «эта госпожа была некогда представительницею в Петербурге секты так называемых пророков или скопцов», — вспоминал Голицын в 1837 году[3].

Никакого секрета из радений в Михайловском замке не делалось. Митрополит Филарет, например, знал, что к Татариновой «ездили» и князь Голицын, и Лабзин. Хлопотами Голицына Татаринова получала значительную пенсию, из которой финансировала расходы секты. После нескольких свиданий с Татариновой ее покровительницей стала сама императрица. Однажды Государь посетил радение у Татариновой и остался доволен. Согласно опубликованнам документам, Александр I лично защищал ее от обвинений.

Среди членов этого кружка, сначала называвшегося «Братством во Христе», потом — «духовным союзом» или «русскими квакерами», были высшие офицеры, чины двора, государственные чиновники, священники. Самыми заметными были Алексей Лабзин, писатель и переводчик, редактор *Сионского вестника*, вице-президент Академии художеств и мастер масонской ложи «Умирающий сфинкс»; генерал Евгений Головин, один из крупнейших военачальников славной эпохи; живописец Владимир Боровиковский; директор правительственного Департамента народного просвещения, секретарь Библейского общества Василий Попов; подполковник и богач Александр Дубовицкий, который потом покинул общину, чтобы проповедовать свое учение в простом народе. Радения этих высоких особ вместе с Татариновой организовывал неграмотный пророк из крестьян, музыкант Кадетского корпуса Никита Федоров. Кружения происходили самым обычным хлыстовским образом. Пророчества произносились чрезвычайно быстро и были метризованы, как вспоминал потом Головин, «под склад народных прибауток». Некоторые из песен были комбинацией масонских и хлыстовско-скопческих символов; начало могло быть заимствовано у масонов, а конец — у хлыстов или наоборот[4]. Тут были классический хлыстовский распевец «Дай нам, Господи, нам Иисуса Христа»; нечленораздельные звукосочетания на неведомых языках, которые недавно

---

[1] Павел Кукольник. Анти-Фотий — *Русский архив*, 1873, 1, 594; Иоаннов. Дополнительные сведения о Татариновой и о членах ее духовного союза — *Русский архив*, 1872, *12*, 2338.

[2] Об этой среде см. подробнее: А. Эткинд. «Умирающий Сфинкс»: круг Голицына—Лабзина и петербургский период русской мистической традиции — «Петербург — окно в Европу» — *Studia Slavica Finlandensia*, 1996, *13*, 17—46.

[3] Ю. Н. Бартенев. Из записок. Рассказы князя А. Н. Голицына — *Русский архив*, 1886, *10*, 150.

[4] Н. Дубровин. Наши мистики-сектанты. Е. Ф. Татаринова и А. П. Дубовицкий — *Русская старина*, 1895, октябрь, 57.

пытался перевести с санскрита В. Н. Топоров[1]; или, с другой стороны, вполне романтическое:

Прочь лесть, прочь ложь, хитросплетенность,
Порочность, сладость красных слов,
Утеха сердцу, развращенность —
Пою небесную любовь[2].

Татаринова с Федоровым практиковали и гипноз; их ранние, но вполне сознательные эксперименты заложили начало традиции, у которой в России было большое будущее. Член общины доносила полиции, что она была положена в постель и не знает, от чего пришла в беспамятство; очнувшись, она увидела перед собой пророка, предсказывавшего, что придет к ней корабль с деньгами[3]. Из одного письма Лабзина ясно, что он, опубликовавший в своем *Сионском вестнике* немало переводных материалов немецких магнетизеров, воочию наблюдал гипноз именно в секте Татариновой[4]. Генерал Головин рассуждал в начале 1830-х: «Не надобно удивляться, что действия духовные [...] открываются в наше время преимущественно перед низшим классом людей», а высший класс весь «окован прелестью европейского просвещения, то есть утонченного служения миру и его похотям»[5]. Но если эта формула, предвещая позднейшие сто лет славянофильских и народнических исканий, интересна разве что своей ранней датировкой, то другое свидетельство Головина о собраниях у Татариновой приобрело актуальность только в конце 1910-х:

> услышал я о возможности [...] говорить не по размышлению, как это бывает в порядке естественном, где мысль предшествует слову, а по вдохновению, в котором голова нимало не участвует и при котором язык произносит слова машинально, как орудие совершенно страдательное[6].

В кругах адамистов-акмеистов, футуристов и формалистов не только знали опыт русского хлыстовства, но ссылались на него с очевидным удовольствием[7]. Как мы видели, в 1916 Виктор Шкловский описывал

---

[1] В. Н. Топоров. Об индийском варианте «говорения языками» в русской мистической традиции — *Wiener Slawistischer Almanach*, 1989, *23*, 33—80. В свое время Соссюр трактовал похожий случай глоссолалического «санскрита» как инверсию французского, медиум говорила так, чтобы ее речь как можно меньше походила на родную, а слушатели воспринимали это как санскрит — см.: Michel de Certeau. Vocal Utopias: Glossolalias — *Representations*, 1996, *56*, 37.

[2] П. И. Мельников. Белые голуби — *Русский вестник*, 1869, *3*, 363—364; песня приписывается А. П. Дубовицкому.

[3] Н. Дубровин. Наши мистики-сектанты. Е. Ф. Татаринова и А. П. Дубовицкий — *Русская старина*, 1895, ноябрь, 6.

[4] А. Ф. Лабзин. Письма З. Я. Карнееву. Публикация А. Ермолова — *Русский архив*, 1892, *12*, 358.

[5] Фук Из истории мистицизма, 18.

[6] Там же, 7.

[7] В своем анализе бессмысленных звукосочетаний в русской поэзии Р. Д. Тименчик показывает, что акмеисты увлекались ими задолго до футуристов, начиная с Гумилева. Интерпретируя свою серию примеров, он не ссылается на хлыстовские источники. Между тем для круга Гумилева, Мандельштама и Радловой публиковавшиеся образцы хлыстовской поэзии были по крайней мере так же доступны, как для круга Хлебникова, Крученых и Шкловского; см.: Р. Д. Тименчик. Заметки об акмеизме II — *Russian Literature*, 1977, *5*, *3*, 281—301.

хлыстовские распевцы в качестве прямого предшественника зауми в новой русской поэзии[1]. Сергей Радлов принимал эти идеи в качестве основы своей театральной практики. В статье 1923 года он писал: «Освобожденный от слова, — ибо актер не обязан произносить смысловое слово! — актер дает нам чистый звук. В бессловесной речи своей актер звучит свободно, как птица. Эмоция [...] предстает перед зрителем в чистейшем беспримесном виде»[2]. Радлов одобрительно ссылался на Крученых, но был даже радикальнее. Крученых охранял свои авторские права и считал, что заумь может сочинять только поэт, Радлов же допускал «импровизацию зауми» самим актером. В этом варианте заумь совсем ничем — ни процессом, ни результатом — не отличалась от глоссолалии. Похоже, в своих теоретических взглядах и актерской педагогике Радлов близко подходил к практическому осуществлению хлыстовских техник, которые его жена описывала как поэт и изучала как историк. «Только так мы создадим всенародную трагедию, если ей вообще суждено когда-либо возникнуть», — без особой уверенности заключал эти свои рассуждения Радлов.

Несколько позже Мандельштам рассказывал о новой, советской уже литературе метафорой, почерпнутой из описаний русского сектантства, и возможно, именно секты Татариновой в описании Радловой:

> Ныне происходит как бы явление глоссолалии. В священном исступлении поэты говорят на языке всех времен, всех культур. Нет ничего невозможного. Как комната умирающего открыта для всех, так дверь старого мира настежь распахнута перед толпой. [...] В глоссолалии самое поразительное, что говорящий не знает языка, на котором говорит. Он говорит на совершенно неизвестном языке. И всем, и ему кажется, что он говорит по-гречески или по-халдейски[3].

Именно так — на языках которые не знали, по-гречески и по-халдейски — пророчествовали у Татариновой и во множестве других хлыстовских общин. В словах Мандельштама слышна трезвая ирония, которую лишь усиливает предшествующая им цитата из собственных стихов десятилетней давности: «Все было встарь, все повторится снова, И сладок нам лишь узнаванья миг».

НОЖ МИРУ

Подчиняясь законам художественного вымысла, *Повесть о Татариновой* отходит от исторической достоверности вполне систематическим способом. Текст сочетает историческое исследование с эротической фантазией. Действие эротизировано не схематически, как в *Богородицыном корабле*, но с почти кинематографической убедитель-

---

[1] В. Шкловский. «Заумный язык» и поэзия — *Сборник по теории поэтического языка* Петроград, 1916, *1*, 14.

[2] Радлов. *10 лет в театре*. 122—125; обратите внимание на позитивную идентификацию с птицей, новый рецидив птичьих метафор недавнего прошлого.

[3] О. Мандельштам. Слово и культура — *Собрание сочинений в 4 томах*. Москва: Терра, 1991, *2*, 227. Глоссолалию, «вокальную утопию» по Мишелю де Серто (op.cit.), в этом контексте уместно сопоставить с графоманией, утопией письма, постоянной темой писательской самоиронии в 1920-х.

ностью. Композиция *Повести* вообще кажется связанной с опытом кино, кадры меняют друг друга по законам монтажа, а не сюжета.

В тексте Радловой героиня окружена мужчинами, символизирующими силу и власть — героем-полководцем, гением-живописцем, красавцем-гвардейцем и, наконец, самим Императором. Они и другие, менее заметные персонажи *Повести* влюблены в Татаринову, окружают ее своим поклонением и вращаются вокруг нее, как в текстуальном танце-радении. Радлова пишет для своей героини одну эротическую сцену за другой. Повесть начинается с того, что скопец Селиванов учит Татаринову особому, парадоксальному методу сочетания мистики и эротики. Сила Татариновой — в «лепости», женском соблазне; а соблазн может быть использован как инструмент кастрации, рассуждает Селиванов. Так основатель русского скопчества назначает Татаринову своей преемницей и наследницей: «Ты — новый нож миру». Техника кастрации, которой он ее учит, утонченно-психологична: «Соблазнишь — и отринешь, соблазнишь — и спасешь, к новому убелению приведешь нашу землю». С Селивановым в Петербурге и вправду жила некая «девица замечательной красоты», мещанская жена родом из Лебедяни Тамбовской губернии, разведенная по суду с мужем за распутство; она выдавала себя то за богородицу, то за царевну, а миссионеры потом обвиняли Селиванова в том, что он использовал свою красавицу для привлечения мужчин к скопчеству[1].

Женщины, действовавшие по принципу «соблазнишь — и отринешь, соблазнишь — и спасешь», не новы в русской литературе; не нов и изображенный Радловой фантасмагорический союз красавицы и скопца. В этом же треугольнике — царь, скопец, его женщина — живет сюжет пушкинской *Сказки о золотом петушке*; в подобном пространстве — интеллигент, сектант, его женщина — живет *Серебряный голубь* Белого; и в нем же — Александр, Селиванов, Татаринова — движется действие *Повести о Татариновой*. Радлова сохраняет даже четвертый персонаж, птицу, везде играющую роль посредника магического влияния. Пушкинский петушок уже у Белого стал голубем, и то же у Радловой: «на тонкой нитке [...] восковой нежненький голубок». Впервые эта птичка появляется в сцене, когда Татаринова приходит к Селиванову получать его благословение. Когда же ее увозят в монастырь, «белый голубок, сидевший всегда у нее на подоконнике, взмахнул грустными крыльями и улетел» — так кончается *Повесть о Татариновой*. Во всех случаях — у Пушкина, Белого и Радловой — сектантская птичка возвещает конец остальным героям. Новостью является активная роль женщины и еще буквальная трактовка кастрационного сюжета. В художественной литературе только Радлова показала масштаб и смысл скопческого проекта с такой прямотой.

Само радение написано зловещими красками. В отличие от Жуковской и Черемшановой, Радлова не акцентирует оргазмический по-

[1] Мельников. Правительственные распоряжения и записки о скопцах, 88; эта история захватила и фантазию Мережковского в *Александре I*.

тенциал радения. Скорее ее интересует традиционная в этом контексте тема соединения любви и смерти.

> Медленно и чинно с закрытыми глазами она [Татаринова] выходит на середину зала и начинает кружиться, как в некоем духовном вальсе. [...] Быстро и мерно развевается белое широкое платье, как парус, гонимый ветром. Быстрее, еще, еще быстрее. Сложивши руки крестом, белый, в белой рубахе (только синие глаза горят как два святых угля) кружится с Катериной Филипповной Алексей Милорадович. [...]
> Поют шепотом. Крика не надо. Стозвонная музыка раскрытых сердец заглушила бы всякие песни. Вот старик Пилецкий[1] скачет жертвенным козлом. Миклашевский кружится, как опьяневший паяц. Вера, Анна, Мария, еще Вера, Пелагея, Анна, Наталия, Елисавета и Петр и Михаил и Павел и князь Александр[2], и Федор и иерей Иов[3], и Алексей, и еще, и еще, имена же ты их неси, Господи, кружатся по-солонь[4]. И среди них, раскинув руки, закрыв глаза, как некий невроспат[5], выпустивший нитки своих ополоумевших кукол, — вертится так, что уже лица не видно, в духовном, непорочном вальсе безликая белая, как Ангел Смерти Азраил, статская советница Татаринова.

Все же методы Татариновой были более тонкими, чем хирургическая практика Селиванова. В современных терминах их можно сопоставить с психотерапией; эту ассоциацию, как видно из текста, знала и Радлова. Рабочий день Татариновой в изображении Радловой более всего похож именно на психотерапевтический прием[6], и описание его естественно кончается образом магнетизера:

> постучались в дверь и вошла Леночка Щеглова [...] Шепотом спрашивает она Катерину Филипповну, в монастырь ли ей идти [...], или замуж выйти за ненаглядного Ваню, или, может быть, заделаться пророчицей, как Катерина Филипповна [...]. Нет малых страданий, есть малые сердца [...] А она остается одна со всем грузом бредней [...] изнеможенная и побледневшая, как магнетизер после многочасового сеанса.

---

[1] Мартын Степанович Пилецкий-Урбанович (ок.1870 — после 1846). Учился в Геттингене. При учреждении Царскосельского лицея назначен туда надзирателем по учебной и нравственной части; пытался там воспитывать юного Пушкина, войдя в конфликт с лицеистами. В 1819 году написал книжку *О скопцах*. В 1837 году за участие в общине Татариновой сослан в Суздаль; в 1842 году, тяжело больной, отрекся от ее учения. В 1846 года женился на воспитаннице Татариновой, Анне; в их доме Татаринова провела последние годы жизни.

[2] Александр Николаевич Голицын (1773—1844). Начал государственную службу пажом Екатерины II. Обер-прокурор Св.Синода (1805); президент Библейского общества (1813); министр народного просвещения и духовных дел (1816); в это время посещал общину Татариновой. В 1824 после конфликта с Фотием потерял свои должности, сохранив личную дружбу с Императором. При Николае I оставался членом Государственного совета.

[3] Иеромонах Иов (Смирнов), законоучитель морского корпуса, где он был духовником Фотия. В 1818 году осквернил свою церковь, разрезав ножом несколько образов; современники объясняли преступление Иова по-разному: внезапным безумием, протестантским иконоборчеством, принадлежностью к общине Татариновой и к масонской ложе Лабзина.

[4] Т. е. по движению солнца, или по часовой стрелке. Так, согласно описаниям, кружились хлысты.

[5] Невроспаст — греческое название кукол в кукольном театре; здесь обозначает актера, управляющего движением кукол.

[6] Бенедикт Лившиц, входивший в кружок Радловой, в своих воспоминаниях не раз называет себя «фройдистом» — Лившиц *Полутораглазый стрелец*

Старуха-чиновница рассказывает Татариновой свои петербургские галлюцинации: «старик ее покойный в мундире и при шпаге прямо из воды выходит и держит утюг — все, что от наводнения спас из потопшего домика». Такое чудилось бы героям *Медного всадника* в старости, если бы они до нее дожили; но Радлова, как всегда, субъектом действия делает женщину. В общем, ее героиня предсказывает, консультирует, исцеляет. В этом ремесле она встречается с трансферными эффектами, с которыми справляется не вполне классическими способами.

Поручик гвардейского Семеновского полка Алексей Милорадович, двоюродный племянник петербургского генерал-губернатора и его чиновник по особым поручениям, вошел в историю тем, что был членом общины Татариновой, в чем его письменно поддержал Император, и одновременно ходил в скопческий корабль к Селиванову. В конце концов он дал согласие на оскопление, а дядя его, узнав об этом, добился высылки Селиванова из столицы. Таковы факты, которые можно считать более или менее достоверными. Радлова связывает их в связный нарратив, еще более увлекательный, чем сама история; для этого, однако, ей приходится совершить некоторое насилие над источниками и, главное, над характером ее героини. Весь сюжет списан Радловой с показаний штаб-лекаря Федора Коссовича и писем к нему Татариновой[1]. Исцеленный Татариновой от тяжкой болезни, Коссович был влюблен в свою целительницу. Она писала ему 19 января 1824 года:

> Друг мой! Жалею и люблю тебя, как только мать может любить свое детище. Дух Христов начал тебя крестить огнем и силою — благодари его. Ведь не за тем пришли сюда, чтобы волю свою творить! [...] Все страдание твое происходит от того, что ты сердцем не принимаешь мое запрещение, как от руки Божией.

Исторической Татариновой не были чужды те чувства ответной любви к пациенту, которые психоаналитик назвал бы контр-переносом. Она выходила из трудной ситуации самым достойным способом. Об этом говорит более раннее ее письмо к Коссовичу от 23 октября 1822:

> Когда ты был у меня, душенька, то я была в ту ночь вся у престола и просила для тебя сил. Очень была наказана, что поддалась несколько, и то только на минуту, на твое худое желание. Нет, мой друг, не так побеждают врага на сем пути, — это природные люди удовлетворяют себя и тем облегчаются. Нас Дух Святой и сила его только может облегчить. Я уверена, что тебе враг сие внушил и укрепляет тебя в намерении твоем, вмешая в тебе мысли о возможности сие сотворить.

Радлова, почти дословно используя эти слова Татариновой в своем тексте, относит их не к Коссовичу, а к Алексею Милорадовичу. Далее Радлова заново, уже безо всяких источников, пишет сцену любовного свидания между Татариновой и Милорадовичем. В их вымышленный диалог вставлено исторически достоверное намерение Милорадовича оскопиться, на что Татаринова отвечает своими историческими

[1] Опубликованы в: Н. Дубровин. Наши мистики-сектанты. Е. Ф. Татаринова и А. П. Дубовицкий — *Русская старина*. 1895. *12*. 56—57.

достоверными словами: «Скопи не тело, а сердце». В итоге получается, что Татаринова сознательно привлекает к себе поручика, чтобы заставить его совершить некую духовную трансформацию, как и учил ее в этом тексте Селиванов: «Соблазнишь — и отринешь». Гвардейский поручик из блестящей фамилии казался Радловой более примечательной фигурой, чем безвестный штаб-лекарь; но вероятнее, что Радлову увлекло то единственное, что известно об Алексее — его намерение оскопиться. Так осуществляется завет Селиванова, который, по Радловой, он оставил ее героине: «Ты — новый нож миру».

Подобный же, но более символический сюжет рисует связь Татариновой с Владимиром Боровиковским. Членство последнего в общине Татариновой и рыцарское поклонение ей известно из дневников художника и признано в литературе о нем[1]. Современники видели в его скоропостижной смерти следствие излишнего энтузиазма, который художник накануне ее проявил на радении. Известна и история о том, как Боровиковский написал групповой портрет общины и, по просьбе Татариновой, уничтожил в нем свой собственный образ, заменив себя важным чиновником. Во всем этом Радлова видит проявление любви, доходящей до самоуничтожения во имя любимой: Милорадович готов кастрировать себя, Боровиковский — уничтожить автопортрет. В конце *Повести* престарелый художник, подобно юному поручику, за свое служение награждается поцелуем.

И только Император предал Татаринову подобно тому, как предал Елисавету Разумовский. С ним Радлова расправляется особым способом, цитируя ужасные материалы вскрытия его тела. Пересказав вполне апокрифическую легенду о превращении Елизаветы Петровны в Акулину Ивановну, Радлова проигнорировала сходную легенду о превращении Александра Павловича в Федора Кузьмича. Она направила свою фантазию в другое русло. В ее *Повести* Александр, движимый раскаянием в отцеубийстве, ночью приходит на место преступления, в Михайловский замок, к Татариновой. Эта версия почти не имеет оснований в источниках. Намек на связь между Александром I и Татариновой находим только у архимандрита Фотия. Рассказывая о том, как Татаринова учила «мнимому воздержанию» и «искусству женский пол скоплять», Фотий добавлял:

> Но не так делала сама скверная Татаринова. Неизвестно, от кого оная окаянная блудница очревателя и родила и, удивления достойно! — в малоумии молву разносили, что родит великого человека, исполненного духа. По лукавству вельможи придворного, приверженца своего, Татаринова, столь бесчестное дело сделавши, удостоилась было посещения от царя Александра. В сие время был им окрещен младенец; так я слышал[2].

[1] Записки Боровиковского опубликованы в: *Девятнадцатый век*. Под ред. Петра Бартенева. Москва, 1872, *1*; см. также: Т. В. Алексеева. *Владимир Лукич Боровиковский и русская культура на рубеже 18—19 веков*. Москва: Искусство, 1975, 317.

[2] Из записок юрьевского архимандрита Фотия о скопцах, хлыстах и других тайных сектах в Петербурге. Публикация П. И. Мельникова — *Русский архив*, 1873, *8*, 1448—1449. У Татариновой была воспитанница, Анна Александровна. Историки, однако, не верили ни в романтические отношения с Татариновой с Императором, ни в существование у нее незаконного ребенка, который в воображении Фотия приобретал черты Антихриста.

ГРЕХИ ДРУГОГО

«Радлова восторженно говорила о власти», — вспоминала ее современница и подруга[1]. Период надежд и обольщений, которого не избежала и Радлова, запечатлен яснее всего в одном стихотворении из сборника *Корабли*, в котором женщина-поэт примеряет на себя роль героя, спасающего народ двойным усилием, поэтическим и эротическим:

Ни пестрой славы дом, ни милый дом любви
Меня уж не влекут к веселому порогу,
Я знаю новую, мощеную дорогу,
Дорогу, улицу... как хочешь назови.
Я вижу буйный день, и площадь и трибуну,
Перед стотысячным противником пою,
Глазами темными в глаза ему смотрю,
И рвется голос мой и рву на лире струны.
Мне лира не нужна, вот грудь моя, приляг,
Мой нежный зверь, мой сын, мой неусыпный враг.

Осень 1918 г.

Это и есть роль Акулины Ивановны и Татариновой в версии Радловой — роль героини культурной революции, поющей на площади, овладевающей массами и обольщающей носителя верховной власти, чтобы приобрести власть еще большую. Но если в 1918 автор готова играть эту роль, то позднее она отстраняет ее критически, разочарованно и, наконец, безнадежно.

Эротизация нарратива в *Повести о Татариновой* достигает своего пика в эпизоде, связанном с генералом Головиным. Как раз в этой сцене, самой неправдоподобной из всех, Радлова наиболее близко следует за историческим источником. Генерал Головин, один из крупнейших военачальников двух царствований, герой войны с Наполеоном, покоритель Польши и Чечни, действительно был верным членом общины Татариновой[2]. Она спасла ему жизнь как целительница, и он безропотно выполнял ее приказы, что иногда ломало его карь-

[1] Гильденбрандт. М. А. Кузмин, 270.

[2] Евгений Александрович Головин (1782—1858), герой кампаний 1807—1812, командир лейб-гвардии Егерского полка. В конце 1823 года тяжко заболел («апоплексический удар с поражением глаза и опасностью жизни»). Штабс-лекарь Коссович ввел генерала в общину Татариновой. Исцеленный, он участвовал в раденьях и обнаружил способность к пророчествам. Вернувшись на службу, рассказал Александру I о благодетельной силе Татариновой и получил в командование 4-ю гвардейскую дивизию. Участвовал в подавлении декабрьского бунта 1825 года, за что произведен в генерал-адъютанты. В 1828 году по совету Татариновой ушел в отставку, чем вызвал гнев Государя и запрещение жить в обеих столицах. Поселился в Нарве, где спустя три года получил указание Татариновой вернуться на службу. В должности командующего 1-м пехотным корпусом подавлял польское восстание 1831 года. Командовал Отдельным кавказским корпусом, в 1841 предпринял успешные действия против Шамиля, заняв несколько районов Чечни. С 1845 — генерал-губернатор Прибалтийского края, население которого пытался обращать в православие. Это вызвало излишнее недовольство в крае, и карьера Головина закончилась три года спустя. Жена его, Елисавета Павловна, с сыном и дочерью жили вместе с Татариновой и были арестованы вместе с ней в 1837 году; см. Ю. В. Толстой. Очерк жизни и службы Е. А. Головина — *Девятнадцатый век*. Под ред. Петра Бартенева. Москва, 1872. *I*, 1—64; Н. Дубровин. Наши мистики-сектанты. Е. Ф. Татаринова и А. П. Дубовицкий — *Русская старина*, 1895. *II*, 4—43

еру, а иногда украшало ее. Однажды Головину (он был в тот момент генерал-губернатором мятежной Варшавы) пришлось письменно объяснить свои отношения с Татариновой своему начальнику, графу Паскевичу-Эриванскому. Эта *Записка* Головина, где он характеризовал Татаринову как «благодетельнейшее орудие Божеского промысла» — самый подробный источник о нравах и методах, принятых в этой общине.

Отсюда мы узнаем, как Татаринова лечила тучного, свирепого и несчастного генерала: постом, козьим молоком, слабительным и кровопусканиями, а также физической нагрузкой, которая, по подлинным словам Головина, доходила до 5 тысяч земных поклонов ежедневно. Вряд ли кто лечил тогда средствами, более близкими к современным; и действительно, генерал избавился не только от веса, но и разных тяжких симптомов. Главная его болезнь, однако, все не проходила, и Головин с полной искренностью рассказывал о ней Паскевичу:

> [...] я получил преступную привязанность к домашней горничной девке. Эта слабость совершенно разрушила душевное мое спокойствие и, раздирая внутренность колючими упреками совести, лишала меня отрады в счастии семейственном.

Цитируя эти слова генерала, Радлова вкладывает их в письмо, которое в ее повести Головин направляет к Татариновой. Письмо это сопровождает саму девку, которую Головин дарит целительнице. Тут в тексте Радловой следует сцена любви, которой с терапевтической целью, но и с очевидным удовольствием, занимается с подаренной ей девушкой Татаринова.

> [...] входит метреска генерала Головина. [...] Шелковое синее платье плотно обтягивает плечи и грудь и свободными складками струится к ногам[1]. [...] — «Здравствуйте, дорогая барыня». Та же наглая и веселая усмешка чуть тронула вишневые губы. Чувствует Катерина Филипповна какое-то стеснение в груди, тайную робость, веселую тревогу, как в детстве, когда однажды с конюшенным Петькой на заре воровала яблоки из отцовского сада. «Грех, грех, грех!» И вдруг вспоминает высокий, как журавлиный, голос: «Соблазнишь и спасешь, соблазнишь и отринешь, к новому убелению приведешь». Трепещет в груди нежненький голубок, бьет восковыми крыльями, крылья тают, тают от горячей крови, заливающей сердце. «Наташа, подойди сюда». — И Катерина Филипповна резко притягивает к себе испуганную девку. Под рукой у нее вздрагивает Наташино сердце, и кажется ей, будто пахнет оно наливным яблоком, пригретым солнцем. Она закрывает глаза, и ей снится сон наяву про белый яблочный сад и розоперстую босоногую Эос[2].

---

[1] Это синее платье является еще одной аллюзией на синий плащ в стихах Блока; сравните значение синего цвета у Кузмина, где оно соответствует женскому началу (Б. Гаспаров. Еще раз о прекрасной ясности: эстетика М. Кузмина в зеркале ее символического воплощения в поэме «Форель разбивает лед» — *Studies in the Life and Work of Mixail Kuzmin = Wiener Slawistischer Almanach*, 1989, *24*, 83—114).

[2] Образ Гомера. Греческий миф приписывал богине зари Эос неутолимое желание, которое наслала на нее Афродита из мести за то, что Эос увела у нее возлюбленного.

> На следующее утро в первый раз за 747 дней Евгений Александрович Головин, просыпаясь, не вспомнил вишневый смешливый Наташин рот, а сразу зазвонил камердинера и приказал подать умываться.

Характерно это сочетание формальной точности с вольной фантазией. *Записка* Головина содержит приблизительные даты событий, так что в своем подсчете Радлова основывалась на фактах. Все остальное является, конечно, лирическим вымыслом; в нем, однако, сосредоточены главные мотивы всего текста. Здесь, при встрече с девушкой, Татаринова вспоминает данный ей завет Селиванова; здесь же всплывают голубок, впервые появившийся у Селиванова, и полученное от него же яблоко, и райский сад. Так символизируется этот особый вид греха; перечтем 10 годами раньше написанные стихи, посвященные Любови Блок:

> Молчи о любви своей и муку
> Ковром узорчатым не расстилай под ногами,
> Не мани меня Амальфийскими садами,
> Где теплые от солнца померанцы сами падают в руку.

Яблоко и сердце — два эти символа определяют эротическое зрение Радловой. «А умею я, пожалуй, только одно — видеть самую сердцевину человека, раскрывать его просто как раскрывают яблоко, так с живыми людьми и с выдуманными, ты не находишь?» — писала она мужу 28 июня 1931.

Акт Татариновой с девкой генерала Головина имел инструментальный смысл. Этот метод в общине Татариновой называли «взять на себя грехи другого», и под пером Радловой он осуществляется буквально: Татаринова избавляет Головина от мучительной любви, беря на себя его грех, то есть сама занимаясь любовью с его любимой. Все это полностью соответствует подлинным словам Головина:

> Татаринова, взяв эту девку к себе, как бы приняла на себя немощь мою, снимая ее с меня постепенно. Замечательно, что, когда она рассказывала мне в простоте сердечной, сколько позволяла благопристойность, о своих ощущениях к помянутой девке — я узнавал в них собственные мои чувства и даже наружное мое вольное с нею обращение[1].

В изображенной сцене автор принимает эту мотивировку, расцвечивая ее эротическими деталями. Кажется, Радлова верит вместе со своими героями: болезнь генерала прошла не от одних только поклонов и козьего молока, но и от того, что женщина актом физической любви взяла на себя мужской грех. В характере этой сцены у автора была полная ясность, но все же она далась нелегко. 16 марта 1931 Радлова писала мужу: «Вчера наконец написала про Головина лесбийскую сцену, ужасно трудно было, теперь буду писать о Фотии, думаю, что пой-

[1] Н. Дубровин. Наши мистики-сектанты. Е. Ф. Татаринова и А. П. Дубовицкий — *Русская старина*, 1895, *11*, 34. Историки, публиковавшие этот документ (впервые в цензурированной форме в: Фукс. Из истории мистицизма. Татаринова и Головин — *Русский вестник*, 1892, январь, 3—31; в более полном виде Дубровин, op.cit.), комментировать его избегали.

дет легче». Вероятно, именно эта и смежные сцены 12 марта были предметом обсуждения между Радловой, Кузминым и Юркуном.

Мистика и эротика, переплетаясь и сливаясь, вновь оказываются неотделимы от политики. Под пером Радловой, история Татариновой развивается от прекрасного начала царствования Александра I до ужасного конца следующего царствования. На Николае I сосредотачивается ненависть героини, в которую естественно выливаются чувства автора.

> Петербург стал для Катерины Филипповны как тот свет. [...] И все, кого ни встретит Катерина Филипповна — неживые. Бродит она одна, все пережившая, по Петербургу, [...] и кажется ей в белые ночи, что солнце никогда не встанет [...] Страшный противник Катерины Филипповны живет в этом городе и отсюда управляет притихшей страной, в которой никто больше не смеется.

Автопортрет так же очевиден в этом портрете, как и новое, образца 1931 года, чувство трагического хода истории.

> А живые, оставшиеся, кажутся Кате мертвее и желче и растленнее лежащих в земле [...] Летят над городом белые ночи и черные дни, но времени больше нет, потому что время — это любовь и движение, а в Петербурге поселился страх, и стало в нем будто две смерти — Смерть и Государь.

Так в николаевский Петербург проецируются и Апокалипсис («времени больше нет»), и современность. Теперь, конечно, Радлова не назвала бы 1820-е годы «блестяще и победно успокоенными», как сделала это она в 1920. Ее сведения о николаевской эпохе вряд ли сильно изменились; но понимание истории перевернулось за это десятилетие, прожитое в сталинской России. Радлова наверно вспоминала все это в последовавшие потом десятилетия, проведенные ею в лагерях нацистских и коммунистических.

В 1823 году необыкновенная женщина пыталась лечить мужчин от их любви. Документы о ней были опубликованы в 1892. Другая женщина перечитала их и переписала по-своему в 1931. Еще много десятилетий ее версия любви, крови и истории оставалась невостребованной. В *Крылатом госте* есть послание, адресованное читателям-потомкам:

> И вот на смену нам, разорванным и пьяным
> От горького вина разлук и мятежей,
> Придете твердо вы, чужие нашим ранам,
> С непонимающей улыбкою своей.

Лишь преемственность дает смысл истории и поэзии. Радлова мыслила ее как повторяющиеся воплощения все той же идеи в новых женских образах. В монолог героини *Богородицына корабля* вложено пророчество о судьбе русской земли: беды грозят ей до тех пор, пока блуждающее сердце Акулины Ивановны «не [...] влетит как в окно в открытую грудь», то есть не найдет себе новую владелицу. Кажется, следующим воплощением той Богородицы-Императрицы могла казаться Татаринова, а последним — сама Радлова. Оставим, однако,

души и сердца их обладателям. Существует реальность, в которой смерть уступчива и обратима, воскрешения повторяются, а воскресшие сохраняют память о своих прежних воплощениях: реальность текстов.

ЦВЕТАЕВА[1]

> Карусель! — Волшебство! Карусель! — Блаженство! Первое небо из тех семи! Перегруженное звездами, заряженное звонами, первое простонародное детское небо земли!
> Семь вершков от земли только — но уж нога не стоит! Уж возврата нет! Вот это чувство безвозвратности, обреченности на полет, вступления в круг —
> Планетарность карусели! Сферическая музыка ее гудящего столба! Не земля вокруг своей оси, а небо — вокруг своей! Источник звука скрыт! Сев — ничего не видишь. В карусель попадаешь как в смерч.
> Геральдические львы и апокалипсические кони, не призраки ли вы зверей, коими Вакх наводнил свой корабль?
> Хлыстовское радение — круговая порука планет — Мемнонова колонна на беззакатном восходе... Карусель![2]

Карусель, знакомая каждому читателю, и радение, скорее всего ему незнакомое, оказываются синонимами в этом раннем прозаическом опыте Цветаевой. «Земные приметы», они обозначают нечто иное, обычными способами не представимое. Детская карусель и хлыстовское радение с их зримыми, слышимыми и вестибулярными эффектами являются означающими *другой реальности*, небесной в пространстве, апокалиптической во времени. Стоит вступить в этот круг, и «Уж возврата нет!». *Другая реальность* дальше от этого мира, чем это может себе представить привязанное к словам воображение; и ее бесполезно описывать словами. Поэты способны отослать к ней самой музыкой стиха; возможности прозаиков в этой области ограниченны, что лучше всего понимают пишущие прозу поэты.

В цитированном фрагменте Цветаева нащупывает особого рода механизм, который потом будет много раз использовать. К *другой реальности* отсылают не означающие ее слова, стертые и неправдоподобные, от которых и остались одни только означающие; к ней отсылают телесные ощущения, которые умеют вызывать слова. Прямая связь между словесными конструкциями и телесными переживаниями чаще эксплуатировалась в низких жанрах; примером может быть эротическая литература. Цветаева работает с подобного рода безусловными связями в иных целях. Актуализируя телесный опыт читате-

---

[1] Эта глава написана в творческом сотрудничестве с Карин Грельц (кафедра славистики университета Стокгольм), результаты которого частично опубликованы в: А. Эткинд, К. Грельц. Недосказанное о неосуществленном: из чего сделан «Пленный дух» Цветаевой — *Новое литературное обозрение*, 1996, *17*, 94—118.

[2] М. Цветаева. *Избранная проза в 2 томах*. New York: Russica, 1979, *1*, 118

ля, она переинтерпретирует его как свидетельство высших сил. В нашем примере, нагромождение образов физического вращения тела вызывает нечто вроде головокружения; и этот эффект, сам по себе скорее низшей природы, связывается с самыми возвышенными образами и ими разъясняется. В качестве интерпретатора работают античные символы, рассыпанные по краткому тексту. Деревянные львы и лошадки с карусели отсылают к дионисийскому мифу: на Вакха, путешествующего на корабле, напали пираты, но он превратился в льва и медведицу[1]. К ним прибавляются апокалиптические кони и менее известный символ — Мемнонова колонна. Мемнон был погибшим сыном богини зари Эос; его статуя с каждым рассветом издавала таинственный звук, приветствуя им мать-зарю. В данном тексте подобный звук издают карусель, хлысты, планеты, статуя и, наконец, сам автор; но «источник звука скрыт». По отношению к этому источнику знакомые реальности могут быть только приметами, голосами, метафорами; но сама первичная сущность уже ничего более не обозначает. Потому в этом коротком отрывке и выстраивается многослойная система метафор, что все они синонимичны друг другу и при этом не полны ни вместе, ни по отдельности.

Как сказано в другом отрывке из *Земных примет*: «Дана Тайна, тайна как сущность и сущность как тайна». Но поэт, в отличие от философа, не может заниматься сущностью, вовсе лишенной предикатов. В тексте есть центр, вокруг которого кружатся разноуровневые дискурсы: сама идея кружения. Эта идея или, скорее, ощущение — моторное, вестибулярное, зрительное — имеет до-словесный характер. Это чувство выразимо на самых авторитетных языках — детском (карусель), народном (радение), метафизическом (планеты); к нему привязывается и другая символика, апокалиптическая и дионисийская. Сделав телесное ощущение центральным элементом дискурса, Цветаева дает свое решение проблемы, до нее поставленной акмеистами. Текст, прозаический или поэтический, становится способом дискурсивной интерпретации телесности; но телесности особого рода — не скульптурной и не эротической, а кружащейся.

Большие символические системы — античное дионисийство, апокалиптическое христианство, русское хлыстовство — сливаются в своем кружении. Они эквивалентны друг другу и более простым вещам, потому что проста сама первичная реальность: «простонародное детское небо земли». Небесные силы связаны с народом с одной стороны, с детством с другой стороны; и сходное описание дается искусству: «Низкое близкое небо земли»[2]. Многообразие дискурсов является следствием их соподчиненности другой, недискурсивной реальности. Дискурсы усложняются и умножаются лишь для того, чтобы вернуться к исходной простоте. Сам текст является лишь еще одним спосо-

[1] Эти мифологические звери осмысляются вольно и выразительно: конь вместо медведицы; Апокалипсис во времена Вакха.

[2] Цветаева. Искусство при свете совести — *Марина Цветаева об искусстве*. Москва: Искусство, 1991. 87.

бом сказать о той же реальности, столь же неполным, как и остальные; текст сам является метафорой и потому равноправен любой из метафор, которые в нем содержатся. В тексте содержится, однако, нечто более ясное, эффективное и безусловное, чем другие способы означения. Совместным действием словесных референций создается телесное чувство; оно выполнят роль метафоры высшего уровня, своего рода метаметафоры. В этом своем действии сам текст оказывается аналогичен хлыстовскому радению с его кружениями, пророчествами и толкованиями. Телесный опыт возбуждается для того, чтобы породить поток дискурса, дающий этому опыту интерпретацию внутри того же текста.

КРУЖЕНИЕ

«Безостановочное центробежное движение»[1], по формулировке Светланы Ельницкой, является важнейшим компонентом динамических построений Цветаевой. Кружение давало символический выход из дилемм, накопленных предшествующим поэтическим поколением. Кружение с телесной убедительностью воплощало снятие главных и мучительных оппозиций: физически — соединяя движение с покоем; психологически — соединяя выход из пределов *я* с равновесием внутри большего пространства, центрированного на том же *я*; исторически — соединяя жажду перемен с неверием в прогресс. «В неверных отблесках денницы Жизнь кружит, пляшет без стыда», — читаем у Бодлера[2]. «Все, кружась, исчезает во мгле», — писал Владимир Соловьев.

У Цветаевой мотив кружения появляется впервые в ее юношеских стихах об Эллисе. Герой назван здесь «святым танцором»; он — «вихрь и смерч, [...] водоворот»[3]. С приходом его «хочется кружиться, Кричать и петь». Как вспоминал Белый, импровизации Эллиса кончались тем, что он «вертелся, как дервиш». Примерно в те же годы, когда Эллис встречался с сестрами Цветаевыми, он заставлял «вертеться» и более почтенных людей, чем Марина и Ася: по словам Белого, под влиянием Эллиса «вертелись» философ Шпет, поэт и дипломат Балтрушайтис. «Однажды был съезд естествоиспытателей. Группу ученых с научного заседания приволокли в частный дом: показать Эллиса; не прошло получаса — завертелись профессора, подкидывая ноги, тряся сединами»[4]. И Белый тут же намекал на хлыстовскую природу этого любимого Эллисом занятия: «Вся его жизнь в это время — какое-то сплошное радение».

Как мы знаем, способ борьбы с Мировым злом у Эллиса был своеобразен. Главное средство сопротивления ему — показ его величия и могущества. Читая Бодлера, Эллис и сам «превращался в какого-то

---

[1] С. Ельницкая. Поэтический мир Цветаевой — *Wiener Slawistischer Almanach*, 1990, *30*, 131.

[2] Ш. Бодлер. *Цветы зла. Стихотворения в прозе*. Москва. Высшая школа, 1993, 144 (перевод Эллиса).

[3] М. Цветаева. *Стихотворения и поэмы в 5 томах*. New York Russica, 1980, *1*, 156.

[4] А. Белый. *Начало века* Москва Художественная литература 1990 60.

Демона. Всем телом, жестами показывал, как этот демон влезает в него, сжигает легкие и, сотрясая всего его, вызывает в нем преступные желания»[1]. О демонической природе Эллиса писала и Цветаева: «Он был наш ангел, был наш демон». Эллис с «раскаленным, вурдалачьим, тяжелым ртом»[2] — первый из многочисленных упырей в ее поэзии. Отсюда вела дорога к тому абсолюту мужского зла, который изображен в *Молодце*. Вместе со многими современниками Эллис верил в революционное соединение культуры и природы, интеллигенции и народа, «людей последних высот и последних глубин народной души, связанных страшной круговой порукой [...] обреченности»[3]. Метафора круга необходима для изображения этого союза, в котором сольются вековые оппозиции, политические и эстетические. Сама идея показа Зла для того, чтобы его уничтожить, заключает в себе логический круг. Отсюда идут метафоры Цветаевой: в *Земных приметах*, «круговая порука планет»; в *Ремесле*, «круговая — Сверху — порука — Крыл»[4]; в *Искусстве при свете совести*, «самое полное определение добра: добра, как круговой поруки»[5].

Калужский священник Иван Сергеев в начале 19 века сообщал о хлыстах:

> Препровождают они праздники свои в беспрестанном [...] кружении [...] Некоторые из них вертятся по одному на одном месте, как жернов, так быстро, что и глаз их не видно. От такового быстрого стремления волосы на голове поднимаются кверху. На мужчинах рубахи, а на женщинах платы раздуваются как трубы, и происходит от них чувствительный вихрь[6].

То же сообщали и о скопцах: «вертятся [...] на одном месте весьма проворно [...] и скорость оборотов подобна вихрю»[7]. Так кружились хлысты и в родной для Цветаевой Тарусе. Местный хлыст Павел Амелин показывал на следствии, что быстрое верчение вокруг своей оси и «есть собственно радение»[8]. Образ хлыстовского кружения входил в литературный дискурс, обретая новые коннотации, но сохраняя экзотическую и национальную определенность. Позднее осмысление этих явлений на необычной границе между хореографией и философией дал Ремизов. В своем *Пляшущем демоне* он выстраивал единую линию от протопопа Аввакума к Сержу Лифарю, и линия эта — танцевальная.

---

[1] Н. Валентинов. *Два года с символистами*. Hoover Institution: Stanford, 1969, 156.

[2] Цветаева. *Стихотворения и поэмы в 5 томах*, *1*, 160; «красные губы вампира» вспоминал у Эллиса и Степун (*Бывшее и несбывшееся*, 211).

[3] Эллис. *Русские символисты*. Москва: Мусагет, 1910, 274.

[4] Цветаева. *Стихотворения и поэмы в 5 томах*, *2*, 172.

[5] Цветаева. Искусство при свете совести — *Марина Цветаева об искусстве*. Москва: Искусство, 1991, 84.

[6] Леонид, архимандрит. Изъяснение раскола, именуемого христовщина или хлыстовщина — *Чтения в Императорском обществе истории и древностей Российских*, 1874, *3*, 69—70

[7] Н. Варадинов. *История Министерства внутренних дел. 8. История распоряжений по расколу*. Санкт-Петербург, 1863, 105.

[8] Д. Г. Коновалов *Религиозный экстаз в русском мистическом сектантстве*. Сергиев Посад, 1908, 105.

«Танец с земли греет небо». Пляска демона и есть радение, которое становится здесь символом национальной идентичности:

> Танец без музыки — зловеще и сокровенно, чего по-настоящему и смотреть-то не полагается: сап, стон, вздох, истошный выкрик — «когда душа исходит». Радение. [...] В «радении» природа пляски, верть и опьянение [...] Чаруя, танец уводит в сказку, захлестывает в неправдошный чудесный круг. Без колдовства нет танца. В Русалии, как в сказке, неожиданное становится, как ожидаемое, а невозможное возможным. [...] С именем «Русь» начинается пляска. «Русалия» и есть русское плясовое действо. [...] Как сновидение, Русалия колдует[1].

Этот радеющий демон не хочет подчиняться ни чувству меры, ни принципу реальности; он, однако, многослойно интертекстуален. Мы имеем дело со знакомыми сочетаниями: пляшущий царь Давид Ветхого Завета; танцующий Заратустра Ницше; кружащиеся на радении хлысты. Демон Лермонтова и Русалка Пушкина хоть не танцевали, а летали и плавали, но придают нарративу конкретный и зловещий сюжет: в обеих поэмах мужская любовь вела к женской смерти. Во всем этом видится суть России — ее кружащаяся, женственная, обращенная на гибель русскость.

Георгий Иванов писал в своем *Распаде атома* примерно то же, но с меньшим воодушевлением: «Ох, это русское, колеблющееся, зыблющееся, музыкальное, онанирующее сознание. Вечно кружащее вокруг невозможного, как мошкара вокруг свечки. Законы жизни, сросшиеся с законами сна»[2]. «Кружево кружений. Россия — Рим»[3], — писал в стихах 1922 года Константин Вагинов, совмещая упомянутый тут же «хлыстовский дух» с ницшеанской идеей вечного возвращения и с православной мифологией русского Рима.

В стихах и эссе Цветаевой кружение приобретает смысл метафоры, выражающей ядро авторской идентичности, ее отношение к Богу, искусству и любимому.

> Так вплясываются... (Велик
> Бог — посему крутитесь!)[4]

В ранних стихах Цветаева писала о себе: «Я — мятежница с вихрем в крови»[5]. Керенский в час победы у нее тоже «жаркий вихрь»[6]. Рай по Цветаевой — «круглый рай»[7]. Братья-архангелы узнаются «в бе-

---

[1] А. Ремизов. *Пляшущий демон*. Париж: Издание автора, 1949, 11—13.

[2] Г. Иванов. Распад атома. Публикация И. А. Васильева — *Литературное обозрение*, 1991, *2*, 86.

[3] Никольская. Тема мистического сектантства в русской поэзии 20-х годов XX века, 160.

[4] Цветаева. *Стихотворения и поэмы в 5 томах*, *3*, 72. Это место из стихотворения 1923 года «Так вслушиваются» обычно комментируется ссылкой на ветхозаветный танец Давида перед ковчегом. По слову «крутитесь», по употреблявшейся хлыстами формуле «Бог велик», по датировке этого стихотворения, совпадающей с «хлыстовскими» кружениями Белого в Берлине, вернее думать, что речь идет о хлыстовском обряде.

[5] Цветаева. *Стихотворения и поэмы в 5 томах*, *1*, 98.

[6] Там же, *2*, 63.

[7] Там же, *2*, 9.

зумном цирковом кругу»[1]. В *Царь-Девице* женское влечение имеет такую кульминацию: «И — взыграв как целый град Содом — Закрутилась дымовым столбом!»[2] Кружится и большевистская красавица Нина в *Случае с лошадьми*. Лирическая героиня Цветаевой отказывает мужчине так: «Баркасу должно плыть, а мельнице — вертеться. Тебе ль остановить кружащееся сердце?»[3] Ее собственная любовь в *Поэме горы* воплощена в той же метафоре: «говорила, что это демон крутит»[4].

Ты как круг, полный и цельный:
Цельный вихрь, полный столбняк.
Я не помню тебя отдельно
От любви. Равенства знак[5].

Идея уточняется, и важным становится именно такое сочетание вихря и столбняка, вращательного движения с отсутствием линейного перемещения: «Над Петербургом стояла вьюга. Именно — стояла: как кружащийся волчок — или кружащийся ребенок — или пожар»— так начинается очерк о Кузмине[6]. «Вещие вьюги кружили вдоль жил»,— сказано о Блоке[7]. В стихах 1918 года есть многоуровневая конструкция: «Мракобесие. — Смерч. — Содом»[8]. Идея кружения связывается с национальной трагедией:

Царь и Бог! Простите малым —
Слабым — глупым — грешным — шалым,
В страшную воронку втянутым,
Обольщенным и обманутым[9].

Восстание крыс в *Крысолове* — аллегория революции — описывается синонимическими обозначениями вращательного движения: «Эка круговерть [...] — Солнцеверт! — Мозговрат!»[10] Та же круговерть и в *Молодце*:

Пляши, пряха,
Пляши, птаха [...]
Не добром — так лихом!
Вихрем, вихрем, вихрем! [...]
Не добром — так худом!
Кругом, кругом, кругом!

Идеи добра и вихря близко соседствуют: синтагматическая их близость в стихе Цветаевой соответствует их семантическому сходству в ее мире. Ужасная любовь к упырю изображена все в тех же сливаю-

[1] Там же, *2*, 39.
[2] Там же, *4*, 64.
[3] Там же, *2*, 242.
[4] Там же, *4*, 163.
[5] Там же, *4*, 167.
[6] М. Цветаева. *Избранная проза в 2 томах*. New York: Russica, 1979, *2*, 131.
[7] Цветаева. *Стихотворения и поэмы в 5 томах*, *2*, 47.
[8] Там же, 73.
[9] Там же, *I2*, 78.
[10] Там же, *4*, 204.

щихся терминах влечения-кружения: «Не метель — клочья крутит: Девка с молодцем шутит». Но есть здесь, как кажется, и указание на более специальный характер этого пляса:

То не белый плат вьется —
Душа с телом расстается.
— Очнись! — Не хочу!
Пляша душу испущу! [...]
Не пожар тушу,
Свою смерть пляшу[1].

Так радели хлысты: кружась и пляша, умирая и воскресая, улетая душой на седьмое небо и маша при этом белым платком. В конце загадочной поэмы, когда Маруся улетает из-под венца, чтобы соединиться со своим упырем, мы опять видим их кружение и — фонетически — слышим указание на хлыстов:

Свились,
Взвились:
Зной — в зной,
Хлынь — в хлынь!

Особенно контрастна эта картина мира в сопоставлении с Блоком, у которого, в отличие от Цветаевой, стихия и история чаще движутся линейно: у Блока ветер, у Цветаевой вихрь; у Блока метель, у Цветаевой смерч; у Блока дорога, у Цветаевой карусель; у Блока скачка, у Цветаевой цирковой круг; у Блока — шествие, у Цветаевой — хоровод.

ПЛЕННЫЙ ДУХ

Андрей Белый в памяти Цветаевой все время в кружении: «Поворот, почти пируэт [...] Белый, танцующий [...] как некогда Давид перед ковчегом» (82)[2]. Он обегает Цветаеву «как цирковая лошадка по кругу»[3]; он — «кружащийся, приподымающийся, вспархивающий, припадающий, уклоняющийся»[4]. Этот мотив достигает кульминации в описании странных танцев, которыми Белый увлекся в свой берлинский период.

Характеризуя эти танцы как «фокстрот», Ходасевич видел в них «дьявольскую гримасу», «кощунство над самим собой» и еще бессильную месть Штейнеру[5]. Он имел в виду так называемую эвритмию, особые танцевальные упражнения, входившие составной частью в практику антропософов. Для Цветаевой танцы Белого в берлинских кафе — «миф»: в Берлине она Белого таким не видела, только слыша-

[1] Там же, *4*, 107.

[2] В этом и следующем разделах *Пленный дух* и *Хлыстовки* Цветаевой цитируются указанием страницы в круглых скобках по: М. Цветаева. *Избранная проза в 2 томах*. New York: Russica, 1979, *2*.

[3] Цветаева. *Избранная проза в 2 томах*, *2*, 92.

[4] Там же, 93.

[5] В. Ходасевич. Андрей Белый — в его кн.: *Колеблемый треножник*. Москва: Советский писатель, 1991, 307.

ла рассказы знакомых[1]. Но «миф» этот, в радикальной интерпретации автора, играет центральную роль в очерке *Пленный дух*. Видя, слушая и читая Белого, она всегда знала: «это не просто вдохновение словесное — это танец». Поэтому для нее кружение Белого полно смысла. Это единственное место *Пленного духа*, в котором Цветаева открыто поправляет Ходасевича, своего предшественника и соперника по воспоминаниям о Белом:

> миф танцующего Белого, о котором так глубоко сказал Ходасевич, вообще о нем сказавший лучше нельзя, и к чьему толкованию танцующего Белого я прибавлю только одно: фокстрот Белого — чистейшее хлыстовство: даже не свистопляска, а (мое слово) — *христопляска*, то есть опять-таки Серебряный голубь, до которого он, к сорока годам, *физически* дотанцевался (118).

Со столь радикальной интерпретацией совпадает мнение осведомленного Виктора Шкловского, который вскоре после встреч с Белым в Берлине писал: «Для Белого 1922 года Lapan и есть истина»[2]. Иначе говоря, Белый в это время верил в то, что круг младших символистов был религиозной сектой, подобной хлыстам. Шкловский основывался скорее на словах Белого, чем на его танцах, но использовал сходный аргумент: с годами Белый слился с идеей, которой раньше придавал значение метафоры[3]. Цветаева в данном случае, как и во многих других, больше интересуется телесным воплощением идеи, *физическим* осуществлением текста.

Итак, Цветаева интерпретировала танцы Белого как оживший ритуал русских хлыстов, а Ходасевич понимал их как пародию на эвритмию. Различие в этих интерпретациях бытового поведения связано с тем, что Ходасевич и Цветаева по-разному смотрели на Белого как на писателя. Для Ходасевича Белый — менее всего автор *Серебряного голубя*, его анализ романов Белого начинается с *Петербурга*; а для Цветаевой, наоборот, Белый — более всего автор *Голубя*, другие его романы в *Пленном духе* демонстративно отсутствуют (даже *Петербург* ни разу не упоминается[4]). Ее рассуждения проникнуты самой сильной трактовкой отношений между текстом и жизнью. В жизни символиста все символ, с уверенностью сказано здесь. Такого рода сверхдетерминированный анализ не способен учитывать разные тексты, которые сразу стали бы противоречить друг другу и тем оставили бы автору его свободу; поэтому экстремистская герменевтика Цветаевой разворачивается внутри модели 'один текст — одна жизнь'. *Пленный дух* — текстологический анализ жизни Белого, которая вся рассматривается в ее отношении к *Серебряному голубю*.

---

[1] См.: А. Бахрах. *По памяти, по записям. Литературные портреты*. Париж: La presse libre, 1980, 52.

[2] В. Шкловский. Андрей Белый (1924) — в кн.: В. Шкловский. *Гамбургский счет. Статьи — воспоминания — эссе*. Москва: Советский писатель, 1990, 237.

[3] Возможно, в этой иронической фразе отразилось собственное разочарование Шкловского в той лапановской интерпретации, которое он дал русскому футуризму в 1916 году в статье «О поэзии и заумном языке»; см. в настоящей книге *Введение. Филологическое*.

[4] Исключением является упоминание романа в прямой речи Белого (95).

Две части, на которые симметрично разделен очерк Цветаевой, поразному связаны с романом Белого. Если в начале *Пленного духа* (где описаны годы 1910 и 1916) Андрей Белый — автор *Серебряного голубя*, то в конце этого очерка (1922 и 1934) Белый становится героем своего собственного романа. Текст отражает предшествующую его написанию часть авторской жизни и воплощается в последующей части. Первая часть жизни Белого и очерка Цветаевой текстостремительна, вторая часть текстобежна. В первой части Цветаева рассказывает о героях *Серебряного голубя*, их прототипах и оказанных на текст влияниях. Во второй части она развивает пришедшее к ней в минуту наибольшей близости с Белым «озарение: да ведь он сам был серебряный голубь, хлыстовский, грозный, но все же робкий, но все же голубь, серебряный голубь» (100).

Знакомство с Белым начинается с его книги. «Белый у нас в доме не бывал. Но книгу его Серебряный голубь часто называли», — рассказывает Цветаева; называли настолько часто, что трехлетняя дочь Цветаевой даже молилась за Андрея Белого (80). Читая *Серебряного голубя* и поклоняясь его автору — «самому знаменитому писателю России» (83) — юная Цветаева знала многое (почти столько, сколько знают современные исследователи романа): что одним из прототипов главного героя был знакомый ей Сергей Соловьев[1]; что в Кате из романа изображена невеста Белого, Ася Тургенева; что главное влияние на Белого периода *Серебряного голубя* оказывал Гершензон (86); и наконец, что «в жизни символиста все — символ. Несимволов — нет» (83). Мечтая о Белом и восторгаясь Асей, Марина считала брак между ними невозможным, и одна из причин этого была литературной: происходившее накладывалось на фабулу *Серебряного голубя*, герой которого бежит от брака с Катей и предпочитает ему хлыстовское сожительство с Матреной. «Марина, какое безумие, какое преступление — брак!» — говорит по поводу ожидавшейся свадьбы Белого общий знакомый (90); такие слова можно было бы ожидать от героя *Серебряного голубя* на вершине его народнического экстаза. Выйти замуж за Белого — значит исказить его сущность; это «измена [...] Белому»; подобно хлыстовскому пророку, ему пристали только белые одежды («weisse Kleid«) — хотела сказать юная Марина самому Белому (88). Такие слова могли бы принадлежать народной героине *Серебряного голубя*. Не зря именно в этом месте текста «очень рассердился, разъярился — Гершензон».

Пленный дух связан со своим предметом и подтекстом, *Серебряным голубем*, отношениями естественной преемственности. Внутри нее развивается сложная интертекстуальная борьба — пародирование, оспаривание, подрыв предшественника. Весь текст *Пленного духа* скреплен зоологическим кодом. Тут множество животных, через отношения с которыми передаются разные состояния Белого. Герой,

[1] Ср. сходный вывод, сделанный на основании современных архивных изысканий: А. В. Лавров. Дарьяльский и Сергей Соловьев. О биографическом подтексте в *Серебряном голубе* Андрея Белого — *Новое литературное обозрение*, 1994, 9.

часто в его прямой речи, либо противопоставляется разным зверям — волку, бегемоту, лошади, свинье — либо заявляет о том, что хотел бы стать, как они, но не может. Другие люди все время сравниваются с животными, сам же Белый сравнивается с голубем. Люди-барсы, люди-свиньи, люди-козы и прочие породы людей не понимают человека-птицу, пугают ее или боятся ее. Если орнитологический код *Серебряного голубя* был способом подражания и, одновременно, преодоления зоологического кода *Мертвых душ*, то Цветаева в свою очередь преодолевает уже этот птичий язык, возвращаясь к звериным метафорам Гоголя. Вполне осознавая свой маневр, она соотносит оба кода, звериный и птичий, и выстраивает из них увлекательный интертекстуальный сюжет. В тексте *Пленного духа* Белый — птица среди зверей, персонаж *Серебряного голубя* в мире *Мертвых душ*. «Я очень люблю зверей. Но вы не находите, что их здесь... слишком много?» — говорит Белый в *Пленном духе*.

Итак, брак Андрея Белого и Аси Тургеневой должен был расстроиться по той же причине, что брак Петра Дарьяльского с его Катей. Кем бы, в этом случае была Матрена? В субъективной картине Цветаевой, как она показана в первой части *Пленного духа*, Ася противостоит Марине более всего социально, как верхний и нижний этажи локальной иерархической лестницы: Ася — «царица здешних мест», а гордость Марины подвергалась «непрерывным» ранам; Ася чувствует «превосходство свое над всеми», а юная Цветаева ощущает превосходство «всех над собой»; у Аси пальцы «художественные», а у Марины — «квадратные» (86, 88). Императив русского народничества, перенятый символизмом и отображенный в *Серебряном голубе*, ведет интеллигентного героя вниз по социальной лестнице; эротический выбор должен осуществлять «нисхождение» так же, как и выбор политический. Но реальный Белый женится на «царице здешних мест», изменяя сам себе. Идеальный Белый должен был бы вслед за Дарьяльским уйти от брака с Асей-Катей к жизни с Мариной-Матреной. Ключа к фантазиям юной Цветаевой у нас нет, но логика интертекстуальных параллелей, которые выстраивает зрелая Цветаева, может быть представлена так: отождествляя Катю с Асей, она подставляла себя на место Матрены, к которой должен был по сюжету прийти герой.

Встретив Белого в Берлине, Цветаева узнала, что брак Тургеневой и Белого в самом деле принял необычную форму. Тургенева отрицала, что была женой Белого «в том смысле, какой обычно вкладывается в это слово»[1]. Следы этой темы есть в *Пленном духе*: Белый рассказывает Цветаевой, что Тургенева ушла от него к другому из мести за то, что он, Белый, публично назвал ее женой. «Гордость демона, а поступок маленькой девочки. Я тебе настолько не жена, что вот... жена другого» (107; сюжет *Демона* инвертируется, мужчина оказывается в роли Тамары). Цветаевой, которая в своем понимании Белого постоянно возвращалась к *Серебряному голубю*, его странные отношения с

[1] Так ее слова пересказаны в: Валентинов. *Два года с символистами*, 15.

женой могли напомнить асексуальное сожительство четы «голубей», описанное в романе.

Тема Белого подвергалась полемическому переосмыслению еще в стихотворении 1916 года «Голуби реют серебряные, растерянные, вечерние...». Серебряным голубям, растерянному народу здесь противопоставлен подлинный герой, черный вороненок. В отличие от Дарьяльского, который пытался стать голубем и пропал в народе, романтический герой этого стихотворения станет вороном, как названные здесь «Лермонтов, Бонапарт», и овладеет народом. Сама же автор претендует на то, чтобы дать свободу герою-вороненку, родить на свет будущего триумфатора. В этом своем желании Цветаева идентифицируется с Матреной из *Серебряного голубя*, собравшейся родить от Дарьяльского нового Спасителя[1]. В послереволюционном декабре 1917 соотношения перевернулись:

— Голубочки где твои? — Нет корму.
— Кто унес его? — Да ворон черный[2].

Пленный дух написан много позже. Идеи, связанные с чтением *Серебряного голубя*, выстроились в систему неожиданно стройную. Когда Белый писал *Серебряного голубя*, он танцевал танец Давида; когда он серебряным голубем стал, он танцует христопляску, танец Христа. Как Новый Завет осуществил предсказания Ветхого, так жизнь Белого осуществила предсказания его собственного текста. Это личный миф Цветаевой, и в ее восприятии Белого воплощается свойственное ей восприятие поэта и поэзии вообще.

МОЛЕНИЕ О ЧАРЕ

Хлыстовство здесь, как и в тогда же написанном эссе *Хлыстовки* — метафора поэтического творчества. Метафора эта особого рода. Она способна к реализации, к переходу из текста в жизнь, и этим осуществляет развитие обоих, текста и жизни. Когда Белый писал *Серебряного голубя*, он танцевал эту метафору словесно; к сорока годам он дотанцевался до нее физически. Тогда он не хотел повторять путь своего героя и потому женился на Асе Тургеневой, прототипе Кати из романа. Теперь он осуществляет собственный текст и сливается с Дарьяльским; Цветаева сама занимает место Кати, брошенной прекрасной невесты; а герой беспричинно уходит от нее к другой женщине и уезжает в большевистскую Россию. Даже письмо с запоздалым и неосуществленным решением соединиться с Цветаевой, которое пишет Белый в последний момент перед отъездом, находит свое соответствие в письме, которое Дарьяльский пишет Кате в последний момент перед гибелью.

> Думаю, его просто увезли — друзья, [...] и он также просто дал себя увезти. Белый всякого встречного принимал за судьбу[...] Одно знаю, —

[1] Цветаева. *Стихотворения и поэмы в 5 томах*, *1*, 206.
[2] Там же, *2*, 66.

что я его не провожала [...] только потому, что не знала, что он едет. Думаю, он и сам до последней секунды не знал (118).

Точно так же — «не зная», «просто дав себя увезти» и вместе с тем зная, — едет Дарьяльский в свою последнюю поездку. Влекомый *чарой* и повторяя давний выбор своего героя, Белый едет на гибель — в Россию. Это и значит «Серебряный голубь, до которого он, к сорока годам, физически дотанцевался» (118): не отдавшийся *чаре* и когда-то осудивший ее в тексте, ныне Белый поддается ее зову и осуществляет ее в жизни.

Ходасевич, рассказывая о возвращении Белого, прибегал к терминам судебной психиатрии, квалифицируя этот поступок как совершенный «в состоянии неполной вменяемости»[1]. Для Цветаевой возвращение в Россию — ее собственный выбор. В теоретическом плане она анализирует ситуацию в *Искусстве при свете совести*, пользуясь пушкинской метафорой: поэт может либо раствориться в чуме, либо откреститься от нее — и в обоих случаях теряет творческую силу; но может «выйти, как в дверь, в третье» — в творчество[2]. Пока что она выбирает «третье»; но через несколько лет, вслед за Белым и другими, последует в Россию, в молчание и смерть[3]. *Пленный дух* — медитация на тему выбора Белого, анализ его причин и оценка последствий, выработка собственной позиции: как и вся проза Цветаевой 1930-х годов — *моление о чаре*.

Особенный интерес Цветаевой к *Серебряному голубю* понятен в свете ее работы над *Поэмой о царской семье* и анализа пугачевских текстов Пушкина. В *Серебряном голубе* Белый дал свой анализ силы, которая вела Россию к революции, а интеллигенцию к самоуничтожению. Это та самая *чара*, какая, согласно цветаевскому анализу в *Пушкине и Пугачеве*, показана в *Капитанской дочке*; только Пушкин, по Цветаевой, относился к этой *чаре* с приятием и надеждой, а Белый — с отчаянием и смертным ужасом. Цветаева в 1930-е годы соглашалась с Пушкиным, а точнее, с собственной реконструкцией его исторического мифа[4]. Но слово *чара* жило в ней с юности или, по крайней мере, с *Юношеских стихов*. Эллис назван там «Чародеем», автором *чары*, а сама Цветаева примеривала на себя зачарованную роль. Используя самые сильные слова — одержимость, интоксикация, демонизм — Цветаева объясняет свои переживания в *Искусстве при свете совести*. Согласно ее теории искусства, которая лишь на первый взгляд кажется моралистической, поэт свободно и обратимо отдает себя во власть чары, стихии, приро-

[1] Ходасевич. Андрей Белый, 308.

[2] *Марина Цветаева об искусстве*, 75.

[3] Перед своим возвращением Цветаева перечитывает собственные тексты, в которых отразилось ее восприятие народа, стихии и других чар русской революции; ее возвращение в Россию было продолжением тех переживаний. На тексте *Вольного проезда* она написала в 1938: «перечитывала и правила двадцать лет спустя, накануне другого вольного проезда» — Р. Кембалл. Завет перед отъездом — *Марина Цветаева. Труды 1-го Международного симпозиума (Лозанна) = Slavica Helvetica, 26*, 1991, 419.

[4] См.: Е. Коркина. Пушкин и Пугачев: лирическое расследование Марины Цветаевой — *Marina Tsvetaeva: One Hundred Years*. Berkeley Slavic Specialties, 1992, 221—239

ды, демона, чумы или революции — сверх-Другого, достойного подобной жертвы. Примеры — Пушкин и *Пир во время чумы*, Блок и *Двенадцать*, Гете и *Страдания молодого Вертера*... Гений есть высшая степень «страдательности и [...] действенности». «Дать себя уничтожить вплоть до какого-то последнего атома, из уцеления (сопротивления) которого и вырастет — мир». Этот последний акт сопротивления есть единственное отличие гения от самоубийцы или сумасшедшего; только он, и до поры, делает самоуничтожение поэта обратимым. Цветаева со знанием дела обдумывает условия контракта: «Демон (стихия) жертве платит. Ты мне — кровь, жизнь, совесть, честь, я тебе — такое сознание силы, [...] такую в тисках моих — свободу». Цветаева знает и важные ограничения своей метафоры: самоуничтожение влечет, но ему нельзя предаваться до конца; путешествия поэта должны быть обратимы, он — в третьем царстве, в чистилище. Нельзя гибнуть, не спев свою песню. Нельзя и делать из страдания — удовольствие, из кары — дар, из «страха Божьего» — «блаженство уничтожения». Творчество не спасает от страдания, но гарантирует от гибели: «Пока ты поэт, тебе гибели в стихии нет, ибо все возвращает тебя в стихию стихий: слово»[1].

Неназванного Захер-Мазоха с его буквальными осуществлениями метафоры трудно не узнать за этим текстом. Понятно, почему он не назван среди великих: его герои претворяют свое влечение к смерти не в искусство, а в удовольствие. Шопенгауэр, другой очевидный источник цветаевского радикализма, общий для нее с Мазохом, тоже не назван. Вместо ссылок говорит сам текст.

> Под бич бросаемся, как листва под луч, как листва под дождь. Не радость уроку, а радость удару. Чистая радость удару как таковому [...] Блаженство полной отдачи стихии, будь то Любовь, Чума — или как их еще зовут[2].

В *Пленном духе* роль Божьего бича выполняет Ася Тургенева, первая жена Белого. Он сам сравнивал Асю с героиней Вагнера, символом абсолютной власти: «Была Психея, стала Валькирия» (107). Цветаева, рассказывая о собственных чувствах к Асе, уподобляет себя герою *Розы и Креста* Блока, символу абсолютного подчинения: «бертрановские посты преданности»[3] (95). В сцене знакомства с юной и робкой Мариной, красивая и холодная Ася появляется в мехах; эта имплицитная ссылка на *Венеру в мехах* Захер-Мазоха — единственное, что мы узнаем о героине. Сравните формулу *Искусства при свете совести*: самоуничтожение до «последнего атома, из [...] которого и вырастет — мир» — с советом *Пленного духа*: «растворись всем, что в тебе растворимо, из оставшегося же создай видение, бессмертное. Вот мой завет [...] поэту» (92). Интертекстуальная метафорика *Пленного духа* развивает философскую рефлексию *Искусства при свете совести* — и оба они готовят конечный жизненный выбор. В *Пушкине и Пугачеве* и *Истории одного посвящения* Цветаева перенесет свой са-

[1] *Марина Цветаева об искусстве*, 77.

[2] Там же, 76.

[3] Эта аллюзия остается неузнанной в комментариях скорее всего из-за гомоэротического ее характера.

моразрушающий идеал на Пугачева, чтобы увидеть в нем воплощение чары, сравнить с Распутиным, обобщить до уровня стихий и народа и — вернуться в Россию.

Еще не уехав оттуда, в 1921 году, она оживляла зловещую игру слова 'хлыст', означающего Имя Бога и орудие наказания, истовую веру и позорную пытку. Соединяя полярно различные значения предельной интенсивности, этот омоним как нельзя лучше годился для самоидентификации Цветаевой:

Душа, не знающая меры,
Душа хлыста и изувера,
Тоскующая по бичу.
Душа — навстречу палачу[1].

ХЛЫСТОВКИ

Цветаева много раз возвращалась к хлыстовским метафорам, которые соединяли в себе столь многое: детский опыт встреч с сектантами; ностальгическое влечение к народу; аромат тайного знания; образ заслуженного наказания; идею другой жизни, осуществленной мечты, свободного жизнетворчества[2]. Иногда Цветаева примеряет хлыстовские символы, чтобы осмыслить то, что на ее глазах делал русский народ; чаще она использует их для метафорического описания собственного поэтического опыта. Закономерно, что хлыстовские образы приобретают центральное значение в ее мемуарной прозе. Автобиография — жанр мифотворческий; особенно женская автобиография[3]. Конструируя свою идентичность из составляющих, каждая из которых — русская, эмигрантская, женская, писательская — оказывалась тяжко проблематичной, Цветаева противопоставила всем им придуманный мир своего детства. Простое и прекрасное, оно таит в себе сложность взрослой жизни, ее ретроспективно предсказывает и аллегорически объясняет.

Если в *Пленном духе* Цветаева писала о тексте *Серебряного голубя* и его авторе, то в мемуарном эссе *Хлыстовки*[4] она пишет о его героях.

---

[1] Цветаева. *Стихотворения и поэмы в 5 томах*, *2*, 100.

[2] Подобная работа с хлыстовским материалом продолжалась и дальше. Не касаясь бурного интереса к этим темам, характерного для пост-советской России, отмечу драму американского слависта Юрия Иваска *Хлысты*, хранящуюся в архиве Amherst College, Mass. Иваск дружил с Цветаевой в парижский ее период. Полная реминисценций из Мельникова-Печерского, неопубликованная пьеса Иваска бросает романтический свет на одновременную с ней пионерскую статью, которую мне уже много раз приходилось упоминать: G.Ivask. Russian Modernist Poets and the Mystical Sectarians — *Russian Modernism. Culture and the Avant-Garde*, 1900—1930. Ithaca: Cornell University Press, 1976, 84—106.

[3] Специальные проблемы женской автобиографии показаны в: Shoshana Felman. *What Does a Woman Want? Reading and Sexual Difference*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1993; ср. автобиографическую стратегию Ахматовой: Александр Жолковский. Страх, тяжесть, мрамор (Из материалов к жизнетворческой биографии Ахматовой) — *Wiener Slawistischer Almanach*, 1995, *36*, 119—155.

[4] Впервые на этот текст в связи с хлыстовской темой в русской литературе указал Юрий Иваск (Ivask. Russian Modernist Poets and the Mystical Sectarians, 96); им специально занимался Оге Хансен-Лёве (Hansen-Löve. Allgemeine Haretik, Russische Sekten und Ihre Literarisierung in der Moderne, 262—264).

Эссе рассказывает о точно тех же людях, временах и нравах, о которых написан *Серебряный голубь*. Мы застаем тарусскую общину хлыстов через 6 лет после суда, на котором ее лидеры обвинялись в «принадлежности к тайной секте, учение которой соединено с противонравственными, гнусными действиями»[1]. Воспоминания о процессе еще долго волновали маленькую Тарусу. «Ихнее гнездо хлыстовское»,— говорит в *Хлыстовках* старая няня Цветаевой[2]. «Хлыстовское гнездо — Таруса», — не без гордости повторяла за ней Цветаева в 1922 году, беседуя с Андреем Белым в Берлине. «С Тарусы и начался Серебряный голубь», — отвечает в *Пленном духе* Белый (98). Действительно, среди хлыстовок-Кирилловен из эссе Цветаевой вполне могли бы оказаться Матрена из романа Белого или Дарьюшка из рассказа Гиппиус *Сокатил*; но их тут нет, мы знакомимся с совершенно иными созданиями[3]. Цветаева, конечно, осознавала отличие получившейся картины в сравнении с текстами-предшественниками. Ее детский опыт нашел воплощение в *Хлыстовках*, но хлыстовства как исторической реальности здесь нет: ни хлыстовского вероучения, ни сексуальных нравов хлыстов, ни идеи о смычке хлыстовства и социализма. Хлыстовство здесь — сильная и привлекательная метафора, использующая то, что знает о хлыстах читатель, и играющая с тем, чего он не знает. Все это связано с совсем иной реальностью, важной для автора в 1934 году, когда писались воспоминания о тарусском детстве.

> Существовали они только во множественном числе [...] Были они все какого-то собирательного возраста [...] и все на одно лицо [...] И имя у них было одно — собирательное, и даже не имя, а отчество: Кирилловны, а за глаза — хлыстовки (145).

Имея одно отчество, хлыстовки все, вероятно, сестры. Однако «никакого Кирилла и в помине не было» (71). У этих женщин нет отца, как нет мужей, братьев и детей[4]. В мире *Хлыстовок* нет мужчин, желания и истории. И потому хлыстовскому миру сразу же противопоставляется символ всех их, причем очень специальный. «Почему Кирилловны? [...] Тогда же я над этим не задумывалась, как не задумывалась над тем, почему пароход — "Екатерина"». Речь здесь идет о заурядном корабле на Оке. Соотнесение корабля хлыстовок и корабля «Екатерина» превращается в ценностную оппозицию: по дороге в Тарусу слева «другое царство» хлыстовок, наполненное жизнью, а

[1] П. Добромыслов. Несколько слов о современной хлыстовщине (по поводу тарусского дела о хлыстах) — *Миссионерский сборник*, 1895, 149—157; 221—237; 293—314.

[2] Анастасия Цветаева датирует действие *Хлыстовок* 1901 годом: А. Цветаева. *Воспоминания*. Москва: Советский писатель, 1974, 73.

[3] «Составившееся у исследователей хлыстовщины представление о том, что хлыстовские богородицы — непременно молодые и красивые девушки, не находит среди тарусских хлыстов ни малейшего оправдания», — специально отмечал судебный эксперт (Добромыслов. Несколько слов о современной хлыстовщине).

[4] Кирилловны могли так называться от учителя тарусских хлыстов К. Н. Г., который, как мы знаем из материалов судебного дела, любил брать сирот на попечение; но эта гипотеза выходит за пределы текста Цветаевой

справа — «лопух, пески, та самая "Екатерина"» (146). «Другое царство» противопоставлено *этому* царству, символом которого оказывается Екатерина Великая[1]. Она не пользовалась расположением Цветаевой: «Екатерина — пустое место всякой авторской нелюбви»[2]. В тарусском мире императрица Екатерина и безымянные хлыстовки представляют противоположные формы жизни: женщину, олицетворяющую собой личность, похоть и власть — и женщин, от всего этого отказавшихся, но наделенных иными дарами.

«Из всей Тарусы [...] я больше всего любила эту секунду спуска, входа, нисхождения». 'Нисхождение' — любимое слово Бодлера и Вячеслава Иванова, для которых оно обозначало и цель, и инструмент творчества. Идя с няней со своей дачи по дороге, ведущей в Тарусу, сестры Цветаевы спускались вниз; дорога вниз шла мимо хлыстовок. Спуск описывается как тотальная смена всех значимых признаков.

> Ихнее гнездо хлыстовское было, собственно, входом в город Тарусу. Последний — после скольких? — спуск, полная после столького света тьма (сразу полная, тут же зеленая), внезапная, после той же жары, свежесть, после сухости — сырость.

Следующие за этим детали подтверждают догадку о том, куда же мы вместе с автором спускаемся «по раздвоенному [...] бревну, через холодный черный [...] ручей». Итак, по раздвоенному, как жало ветхозаветного змея, бревну автор, как Данте, переходит черный греческий Стикс — но попадает отнюдь не в ад.

Хлыстовский сад близко, но остается недоступен: «стоит только войти (но мы никогда не входили!)» Стоя перед оградой, Цветаева передает свое раздвоение: она и там, среди хлыстовок, и здесь, с няней; и за плетнем в хлыстовском доме, и перед плетнем на дороге; но в любом случае смотрит в сад: «глаз, потрясенный всей той красотой и краснотой [...] того сереющего где-то навеса и не отмечал, не включал его, как собственного надбровного». Навес — это дом хлыстовок; глаз Цветаевой находится и внутри него, как внутри своей надбровной дуги, и вне его, за плетнем. Иными словами, глаз находится вне пространства; кантовская категория преодолевается самой тканью нарратива. Так глаза маленькой героини, и взрослого рассказчика, включаются в «собирательное око» хлыстовок. Автор с сестрой и няней в чистилище, в Третьем царстве, между миром смертных и вечным миром. Это «средостояние, междуцарствие, промежуточная зона».

За плетнем, отделяющим «другое царство» хлыстовок от *этого* царства Екатерины, время преодолено так же, как пространство: тут «все ягоды зреют сразу, клубника, например, вместе с рябиной»; тут «всегда лето, все лето сразу». Зато дорога мимо этого сада, путь мимо рая —

---

[1] Из другого источника известно, что среди тарусских кораблей действительно была «Екатерина», но было и два других, один из них назывался «Ласточка» (А. Цветаева. *Воспоминания*. 77). Автор *Хлыстовок* не придумывает воспоминаний детства, но отбирает их и помещает в сильный контекст, дающий им новые значения.

[2] Цветаева Пушкин и Пугачев — *Избранная проза в 2 томах. 2*, 292.

реальность последнего и высшего порядка. «Из всех Тарус, стен, уз, из собственного имени, из собственной кожи — выход! Из всякой плоти — в простор» (146). Хлыстовский сад — заповедник всевидения в мире пространства-времени, средоточие духа среди узилищ плоти, обратимое возвращение в рай, каким он был до первородного греха. Визит туда описывается как контролируемое состояние, похожее скорее на воспоминание и мечту, чем на галлюцинацию; скорее на попытку очищения, чем на мистическое преображение.

РАЙ БЕЗ ЯБЛОК

Заглядывая сквозь плетень из ивы и бузины, маленькая Марина видит только краски без форм, сад без дома. «О доме Кирилловн никогда не было речи, только о саде. Сад съедал дом». В хлыстовском саду хлыстовки ходят как ангелы, «гуляют в саду и едят ягоды» и больше ничего не делают. «Вот яблок не помню. Помню только ягоды. Да яблок, как ни странно в таком городе, как Таруса [...] яблок у Кирилловн не было» (146). В Тарусе, узнаем мы тут же, в урожайный год яблок «и свиньи не ели». Итак, хлыстовский сад — это рай без яблок и древа познания, Эдем без Адама и без Бога-отца. Зато тут много Ев, и растут ягоды[1]. Хлыстовки кормят девочек ягодами из своего сада. Но и хлыстам нужны яблоки, и они ходят за ними в обратном направлении: из своего сада в сад Цветаевых, из мира ангелов — в мир людей. Два мира связаны между собой отношениями обмена.

В своем чтении Книги Бытия Цветаева шла, по-видимому, за идеями чтимого ею Льва Шестова, который видел в истории первородного греха притчу о тщете и ужасе знания в сравнении с непознаваемой, но плодоносной силой жизни[2]. В раю Шестова у разных деревьев разные хозяева. Змей имел власть только над древом познания, древом жизни распоряжается один Бог[3]. В отличие от змея, который все знает и все разрушает, «Бог не знает добра и зла. Бог ничего не "знает", Бог все творит», — писал Шестов. До падения Адама в раю не было зла. После падения Адам попал под власть знания — и приобрел постылую свободу. «Именно плоды с дерева познания усыпили человеческий дух»[4], и эти плоды несут смерть. В личном мифе Цветаевой, каким он отразился в тексте, ягоды в хлыстовском саду — плоды древа жизни и творчества; яблоки в тарусском саду — плоды древа познания и смерти. В цветаевском «райском видении» хлыстовского сада точно как в шестовском раю до падения: нет зла, нет знания, нет выбора.

---

[1] Особое значение этих ягод связано со стихотворением *Бузина*, которое Цветаева писала и до и после работы над *Хлыстовками*. Как показывает анализ Ежи Фарино, бузина у Цветаевой связана с идеями времени, памяти и творчества (E. Фарино. «Бузина» Цветаевой — *Wiener Slawistischer Almanach*, 1986, *18*, 13—45). В *Хлыстовках* ягодный сад находится «за бузиной», выходя за пределы этой семантики.

[2] «Вы моя самая большая человеческая ценность в Париже», — писала Цветаева Шестову в 1926: *Марина Цветаева об искусстве*. Москва: Искусство, 1991, 395.

[3] Оценку этой идеи как центральной для Шестова см.: Н. Бердяев. *Русская идея*. Париж: YMCA-Press, 1946, 236.

[4] Л. Шестов Афины и Иерусалим — *Сочинения в 2 томах*. Москва: Наука, 1993, *1*, 500—501.

В этом индивидуальном варианте христианского мифа есть и Христос, и Богородица. В соответствии с хлыстовской традицией так называли лидеров общины. По словам Цветаевой, «для нас эта бродячая пара была не просто — люди, а если не настоящие *те*, то все-таки как-то — *тоже*». Христос с Богородицей бродят по родной земле в изношенной одежде и с тяжкой ношей, точно как царь небесный в стихотворении Тютчева «Эти бедные селенья». Но над этим слишком знакомым образом Цветаева производит умопомрачительную метаморфозу. В *Хлыстовках* Христос и Богородица — совсем не лидеры, а наоборот, отверженные. В своем грехопадении эта пара ворует яблоки, без конца возвращаясь к своему изначальному преступлению[1]. Все время идя из рая, она противопоставлена остающимся там хлыстовкам рядом сильных оппозиций. Хлыстовки — «степенные, долуокие», «янтарные» и «собирательного возраста»; а Богородица — «старая, уже не янтарная, а кожевенная, кожаная» (ср. кожаные одежды Адама и Евы, которые они получили после изгнания[2]). Эта женщина — грешная и уже наказанная Ева. Христос же со своей «раздвоенной бородой» и вовсе соединяет в себе качества Адама и змея.

Противопоставление Адама Христу — одно из основных в христианстве. Христос — новый Адам в противоположность ветхому Адаму; один совершил грех, второй искупил его. Все умирают в Адаме, все будут жить во Христе, — писал апостол Павел[3]. На русских распятиях череп Адама лежит под крестом, на котором Христос искупает его грех. Вновь сливая оба полярных образа в хлыстовском пророке, Цветаева производила сильную, но незаметную операцию над христианским мифом[4]. Христос Цветаевой — не евангельский Искупитель, прерывающий течение истории, но отчаянный грешник, обреченный в ней остаться. Этот новый Адам, наказанный как Агасфер, так и продолжает вечно воровать яблоки.

Как в Книге Бытия, изгнанные из рая наказаны полом и желанием, которого лишены обитающие в зеленом раю ангелы-хлыстовки. Но в личный цветаевский миф творения заложено и еще одно важное отличие от библейского мифа. У Цветаевой, только изгнанные из рая имеют имена и поют собственными голосами: «именно своим голосом, себе в масть и мощь». Хлыстовки же не поют и остаются безымянными. Дар пения дается только согрешившим. Христос поет здесь женским, а его подруга — мужским голосом. Это напоминает гностический миф об андрогинах; но для Цветаевой важнее, что именно

[1] О вороватости хлыстовок вспоминает Анастасия Цветаева, писавшая этот фрагмент своих воспоминаний после прочтения очерка своей сестры; она, однако, помнит не Христа и Богородицу, а двух женщин-хлыстовок, которые воровали яблоки. Уже тогда сестры относились к этому акту по-разному: у Анастасии он вызывал «смутное осуждение», у Марины — «чувство удивления и интереса»; см.: А. Цветаева. *Воспоминания*, 77.

[2] *Книга бытия*, 3, 21.

[3] *Послание к коринфянам*, I, 15.

[4] В раннем рассказе Белого *Адам* титульный герой, сходя с ума, притворялся Христом и воспроизводил евангельские сюжеты.

поющий голос не имеет пола. У поэта нет пола; идентичность певца важнее, чем идентичность мужчины и женщины.

АДАМ И АДАМИСТЫ

В Книге Бытия Бог-отец, явившись после того, как Адам и Ева попробовали яблоки с древа познания, застает своих любимцев спрятавшимися от звука его голоса. То же самое происходит и в *Хлыстовках*:

> Когда мы, дети, их за этим делом заставали, они, особенно Христос, все-таки как-то сторонились, хоронились, уединялись за другую яблоню [...] Не говорили они в такие минуты друг с другом ничего, да и нам бы в голову не пришло голосом подтвердить свое присутствие.

Иными словами, роль Бога выполняют здесь девочки Цветаевы; но в отличие от своего предшественника, девочки справляются со своей ролью тактично. «Мы как-то молчаливо условились, что они — не делают, а мы — не видим, что кого-то, либо их, либо нас, а может быть и тех и других — нет, что это все — так себе» (147). «Мы» означает двух сестер Цветаевых. Это они прощают воровство яблок, обращая вспять главное событие библейской истории. В этой фантазии, детской или взрослой, милосердие создателя начинается с акта соединения Адама с Христом. Последний пришел в мир, чтобы искупить грех первого. Если же Христос и есть Адам, грех был искуплен в момент совершения. Марина и есть демиург своего рая. «Мысленная дочь» хлыстовок, Цветаева оказывается их отцом-создателем, отсутствующим Кириллом. Так и должно быть: главный и потерянный персонаж текста оказывается его автором.

Сочувствие «бродячей паре» выражается в избегании зрительного контакта с ней. «Они — не делают, а мы — не видим [...] Так звери, так дети (и не только дети и звери, прошу верить!) не выносят, когда на них смотрят» (147). Возможно, Цветаева продолжает игру с Тютчевым: в стихотворении «Эти бедные селенья» возвышенный Христос, исходивший родную землю, встречается со сфокусированным, но невидящим взглядом иностранца; в *Хлыстовках* такой же, только иронически сниженный Христос, хлыст и пьяница, встречается со взглядом автора, который отводит глаза, но все понимает.

Очень содержательно на все это реагирует Цветаев-отец: «Христа видели!» — сообщают ему дочери. «Ну и Христос с ним» — отвечает отец[1]. Девочки, говоря об известном им человеке по имени 'Христос', пользуются этим именем как простым именем собственным, которое в таком употреблении ничем не отличается от других имен. В ответе отца 'Христос' — пустая абстракция, стертая идиома, знак без значения; в том же смысле можно сказать 'Ну и черт с ним'. Первое употребление имени Христа специфично для хлыстов, которые называли этим именем своих лидеров; второе ничуть не специфично, но с православной точки зрения оба являются святотатством. Игра Цветае-

[1] Ср. анализ этого мотива в: Hansen-Löve. Allgemeine Haretik, Russische Sekten und Ihre Literarisierung in der Moderne, 263.

вой направлена на имяславское понимание Имени, которое раскладывается на полярные составляющие и, таким образом, подвергается деконструкции. Имяславское стихотворение Мандельштама «И поныне на Афоне» Цветаева знала еще в рукописи[1]. В посвященном ей стихотворении Мандельштама «Не веря воскресенья чуду» есть эта же тема: «Нам остается только имя: Чудесный звук, на долгий срок»[2]. Имяславские мотивы очевидны в цветаевских стихах 1916 года, когда она была близка с Мандельштамом: «Нежные святцы моих имен»; «Имя твое — поцелуй в снег»; «Мне — славить Имя твое»[3]. В *Пленном духе* Цветаева рассказывает о свойственном ее поколению «мистическом страхе, назвав, убить любовь [...] Оттого нас так мало и любили». Это напоминает о последних строчках Мандельштама из стихотворения об афонской ереси: «Безымянную мы губим Вместе с именем любовь». В обоих случаях, субъект боится назвать любовь, чтобы не убить ее, и в итоге ее губит. Белый, как мы знаем из *Пленного духа* (107), потерял жену потому, что назвал ее женой; по крайней мере он, символист, так об этом рассказывал.

В юности Цветаевой история Адама и Евы, помимо своего вечного значения, имела еще одно, принадлежащее бренному миру литературной политики: акмеисты называли себя адамистами[4]. В своем конфликте со старым поэтическим поколением, новые люди воспроизводили апостольское противопоставление Адама и Христа: символисты подражали Христу, акмеисты идентифицировались с Адамом. Спор был связан с глубокими различиями в понимании имени. Адам, давший всем вещам мира их условные имена, был первым семиотиком. Имя Христа, наоборот, воплощало безусловность и незаменимость Имени. Цветаева занимала здесь, по-видимому, амбивалентную позицию. По возрасту и многим чертам стиля принадлежа к поколению Мандельштама и Гумилева, в *Пленном духе* она отождествляет себя с символистами. Акмеистический отказ от «леса символов» ради плоти, языка, истории для нее — грехопадение. Ей нужнее иной, противоположный ход — «из всякой плоти в простор» (146). Под ее пером, изгнанники из рая превращаются в «бродячую пару», много грешившую, быстро старевшую и скрывающуюся от глаз. Они все воруют яблоки, но поют «про какие-то сады зеленые»: эмигрантскую песнь о потерянном рае.

ЗА ГЛАЗА

Еще одна группа оппозиций в этом тексте — между зрением и слепотой и более тонкими признаками: 'видеть — быть видимым'. «Мы-

---

[1] Этот список, содержавший любопытные разночтения, см. в комментариях П. Н. Нерлера в: Осип Мандельштам. *Сочинения в 2 томах*. Москва: Художественная литература, 1990, *1*, 470.

[2] Цветаева вспоминала об этом в 1931 в *Истории одного посвящения* (*Избранная проза*, *1*, 341—367).

[3] Цветаева. *Стихотворения и поэмы в 5 томах*, *1*, 223, 227, 229.

[4] Н. Гумилев. Заветы символизма и акмеизм — в его: *Письма о русской поэзии*. Москва: Современник, 1990, 57.

то все-е видим, всех», — говорят хлыстовки. Действительно, с их зрительной позиции — когда они поднимают Марину «на воз, на гору, в море, в небо» — ей «все сразу видно». У них на всех одно «одинаковое, собирательное око, [...] крупное коричневое веко». У них — «хлыстовкин взгляд». Они — «степенные, долуокие», и живут они на Оке. Даже название «хлыстовки» как-то связано с их особенным зрением: «имя у них было [...] Кирилловны, а за глаза — хлыстовки». 'Звать за глаза' — общепринятая идиома; но понятая буквально, с позиции ребенка или поэта, эта фраза значит не 'звать хлыстовками в отсутствие самих хлыстовок', а другое: 'звать хлыстовками за их особенные, присущие только хлыстовкам глаза'.

Рассказывая о своих наблюдениях в зале суда над тарусскими хлыстами и хлыстовками, эксперт отмечал «присущую всем хлыстам специфическую нервозность, время от времени проявляющуюся в непроизвольных судорожных подергиваниях и особом блеске воспаленных глаз»[1]. В *Безвременье* Блок писал о странниках: «Они как бы состоят из одного зрения»; в их честь вся Россия тут названа «тысячеокой»[2]. В *Серебряном голубе* глазам сектантов тоже придавалось особенное значение: «а эти глаза? — глаз не было: было что-то, на что невозможно взглянуть, и не поддаться, не ахнуть восторгом, не закричать в ужасе»[3]. Знаток хлыстовства Виктор Данилов рассказывал: «глаза хлыста всегда какие-то отличные от других людей, они всегда какие-то ищущие»[4].

Все-видение хлыстовок связано с собственной их невидимостью. Их райский сад существует в «видениях», при этом оставаясь за зарослями «совершенно невидим». «Вы-то нас не видите, а мы-то все-е видим, всех». Субъект такого зрения и должен быть невидим: только будучи везде и нигде, можно видеть все и всех. Эта магия зрения может многое напомнить читателю: Божий глаз, врезанный в небо русских икон; Паноптикон Иеремии Бентама; всевидящую и невидимую «точку зрения» в классическом романе; всепроникающий взгляд как метафору утопии у Мишеля Фуко. Так может смотреть только Бог; или человек в оптическом центре утопии, пытающийся выполнять роль Бога. Именно такой взгляд отвергали акмеисты-адамисты, приписывая его уходящему столетию: «Как огромный, циклопический глаз — познавательная способность девятнадцатого века [...]. Ничего, кроме зрения, пустого и хищного»[5].

В отличие от хлыстовок, «бродячая пара» таким взглядом не наделена. Христос ходил, как слепой — «точно шел не туда, куда сам хочет, а куда нога хочет»; при этом он «не только взглядом, всем телом мимо глядел». Когда «бродячая пара» воровала яблоки, дети

---

[1] Добромыслов. Несколько слов о современной хлыстовщине, 230.

[2] Блок. *Собрание сочинений*, 5, 73.

[3] Белый. *Серебряный голубь*, 109.

[4] Недатированное письмо В. Данилова В. Бонч-Бруевичу. РНБ, ф.238, ед.хр.55.

[5] Мандельштам. Девятнадцатый век — *Собрание сочинений*, 2, 1991, 280; критический обзор зрительных метафор в философии и литературе см.: *Modernity and the Hegemony of Vision*. Ed. by David Michael Levin. Berkeley: University of California Press, 1993

притворялись, что они ее не видят (147). Хлыстовки видят все, почти всегда оставаясь невидимыми; а «бродячая пара» ничего не видит, но все время видима. Хлыстовки оказываются субъектом паноптического зрения, метафоры тотальной власти; Христос и Богородица, они же Адам и Ева, — его объектом. Детям и автору очевидно ближе первые. Цветаева не чувствует опасности, исходящей от зрения как контроля, знания как власти. Фуко в своей паноптической аллегории идентифицируется с объектом зрения; Цветаева в своей хлыстовской аллегории — с его субъектом. В ее максималистской эстетике взгляд поэта, творца речи, ближе к взгляду Бога, творца мира, чем к любому из объектов зрения и продуктов творчества.

Автор этого текста, вслед за его героем — ребенком, стремится увидеть само слово. Процесс переворачивания условности в безусловное, мира символов — в мир зрения начинается именно с заглавного слова. «Острое ж звучание "хлыстовки" [...] мною объяснялось ивами, под которыми и за которыми они жили — как стая белоголовых птиц». Метафора развертывается исключительно в мире зримого. Начавшись с обычного синестетического восприятия, она сразу выходит за его пределы. Уподобляясь хлыстовкам и дорастая до них[1], автор вспоминает свое прошлое как серию картин, единовременно развернутую в пространстве. «Теперь вижу», — пишет она о том, чего не видела тогда, или так: «есть у меня из всех видений [...] одно самое райское». Даже песню автор этого текста вспоминает зрительно: «И шла в нашу зеленую канаву из яблонной зеленой дичи песня про какие-то сады зеленые».

Как в имяславии, слово здесь связано со своими значениями не символической, а непосредственной, императивной связью, как будто является единственным возможным обозначением вещи, ее принадлежностью; так понимают мир дети, еще не знающие, что все слова имеют синонимы, так же безусловно слова живут в сновидениях, и такова их роль в сакральном тексте. «Сами имена внушали трепет [...] и устанавливали какую-то их несомненность и неподсудность», — рассуждала Марина о хлыстовском Христе и его подруге. Знаки принадлежат обозначаемому, как вид вещи принадлежит самой вещи, и потому не могут ни сменить денотат, ни сами быть изменены: «не может же каждый называться Богородицей и Христом». Идея условности не воспринимается детским, пророческим, поэтическим сознанием, которые ориентированы на подлинность. Знак либо не существует вовсе, либо является иконическим; тогда на него можно смотреть: «я часто думала, на них глядя: так, должно быть, та Богородица ходила за тем Христом».

Эта мистическая семиотика более всего похожа на идеи символизма в версии Вячеслава Иванова. Реальнейшее — метафизический мир по ту сторону реального — доступно особого рода взгляду. Тайна в том, чтобы увидеть; рассказать об увиденном — задача несопостави-

[1] Действительно, ко времени написания эссе Цветаева сравнялась с хлыстовками возрастом. Хлыстовкам «между тридцатью и сорока»; Цветаевой в мае 1934 — 41 год.

мо более простая. Взгляд *по ту сторону* имел для Иванова характер непосредственного, зрительного созерцания. Поэт — «тайновидец земного мира и ясновидец мира духовного»[1]; такая поэзия есть «двойное зрение»[2]. Сохраняя свой зрительный характер, эти метафоры не находили зримых эквивалентов. Про-иконический характер этого дискурса ставил письмо перед непреодолимыми самоограничениями, взаимно противоречивыми и потому неудовлетворимыми требованиями. Отрицая непосредственность репрезентации, в которую верили символисты, и редуцируя жизнь к языку, акмеисты входили в про-семиотический дискурс:

> По Гумилеву, рационально все (и любовь и влюбленность в том числе), иррациональное лежит только в языке, в его корнях, невыразимое. (В начале было Слово, из слова возникли мысли [...] и все кончится Словом),—

записывал эти чуждые ему идеи Блок[3]. Отсюда и следовала идентификация с Адамом, который до своего падения, как известно, успел дать имена «всем скотам и птицам небесным и всем зверям полевым». Бог для этого и сделал его, как машину для называния. Так автор Книги Бытия впервые решал проблему сигнификации, с которой будут сражаться множество его младших коллег от Платона до Деррида. Человек дал имена тому, что видел; ясно, что видел он до того, как дал имя. Книга Бытия молчит о том, зачем понадобились Богу имена, а значит, и сам Адам; может быть, для его разговора с самим собой, божественной внутренней речи. Во всяком случае, когда Бог создавал зверей и прочее «из земли», он для актов творения вовсе не нуждался в языке, а работал, так сказать, руками. Адам же придумывал слова для обозначения того, что видел уже созданным, и работал глазами; все, что нужно для этой работы (например, для того, чтобы отличить зайца от кролика или осла от его ушей) Адам, согласно Книге Бытия, производил одним зрением, без слов. Такое зрение не менее чудесно, чем творческие способности Бога-отца.

Если поэт подобен Адаму, то и его особая способность именно в зрении, а не в слове. Способность увязывать слова между собой вторична по отношению к способности видеть. Поэт, как Адам, различает и сравнивает в мире видимого, а потом, тоже как Адам, автоматически дает имена увиденному. Идя против культуры европейского модерна с ее навязчивым вниманием к слову, Цветаева проблематизирует не язык, а зрение. Письмо тривиально, в нем нет проблемы. Письмо просто следует за зрением, в котором — вся тайна творчества.

Существует источник метафор, который делает метафизические прозрения интуитивно достоверными и почти видимыми: детство, понятое в двух параллельных значениях — детство автора и детство его культуры. В конструкции *Хлыстовок*, детство поэта накладывается на детство культуры: в таком пересечении надеется она найти свою

---

[1] В. Иванов. Две стихии в современном символизме — *Собрание сочинений, 2,* 546.

[2] В. Иванов. Заветы символизма — там же, 590.

[3] Блок. *Собрание сочинений, 7,* 371

метафору языка-зрения. Эта попытка параллельна идеям Белого, детские воспоминания которого, как он полагал, повторяли рождение языка в древних культурах[1]. При всей своей сложности эссе *Хлыстовки* остается подлинным детским воспоминанием.

> Потому что мы все в долгу перед собственным детством [...] и единственная возможность возместить несделанное — это свое детство — воссоздать. [...] Детство — вечный вдохновляющий источник лирика, возвращение поэта назад, к своим райским истокам. Рай — ибо ты принадлежал ему. Рай — ибо он распался навсегда. Так Пастернак, как всякий ребенок и всякий лирик, не мог не вернуться к своему детству. К мифу своего детства, завершившемуся историей.

Идея истории как грехопадения высказана здесь с аналитической жесткостью: детство — рай, пока он не распался, а потом начинается история. В личном мифе Цветаевой, детство — страна, в которой язык идентичен со зрением, слово со значением, сигнификация с репрезентацией. Поэтическое творчество есть стремление вернуться в этот утерянный рай, восстановить утраченное единство слова и взгляда. Как полагал Мандельштам, «ни один язык не противится сильнее русского назывательному и прикладному назначению»[2]. Слово свободно и отдельно от людей, его говорящих и тем более пишущих. Мандельштам связывал эту идею с национальным языком. Цветаева в *Хлыстовках* воспроизводит эту мистическую семантику, сужая зону ее бытования до языка детей, поэтов и хлыстов.

Кирилловны, как кириллица, живые дочери отсутствующего отца. В этом мифе русские хлыстовки оказываются сестрами русских букв. Все они вместе живут в волшебном саду, в котором сохраняется девственная, детская природа языка. Помещенный вне времени и истории, хлыстовский сад хранит древнюю природу слова, ту самую, воскресить которую так хотел Гумилев, а потом практики и теоретики зауми. Яблок в Тарусе, узнаем мы от Цветаевой, было столько, что их не ели свиньи. Это может быть прочитано как пост-символистская притча о языке. Слова этого царства общедоступны, как яблоки греха. Слова «другого царства» символизируются ягодами; их растят хлыстовки, а питаются ими дети. Текст возвращается к символизму, деконструируя своими аллегорическими оппозициями 'ягоды — яблоки' и 'хлыстовская община — отверженные пророки' основные структуры, выстроенные поэтикой акмеизма: оппозиции Адама и Христа, языка и зрения, поэтического творчества и мистического служения.

ПОЭТ БЕЗ ИСТОРИИ

Согласно поэтике Цветаевой, ее коллеги классифицируются на «поэтов с историей» и «поэтов без истории». Первые идут вперед, вторые кружатся на месте. Вот как описан путь первых: «Поэты с историей [...] не оборачиваются на себя, им некогда, — только вперед! [...] Поэт с историей никогда не знает, что с ним будет». Он всегда готов к жертве

[1] Белый. Почему я стал символистом...

[2] Мандельштам. Утро акмеизма — *Собрание сочинений*, 3, 323.

и действительно ее приносит. Его безмерный труд воплощается в метафоре: «А вещевой мешок за спиной [...] все тяжелее и тяжелее»[1]. Такие поэты всегда одиноки; они имеют свободу и стремятся ее использовать: «решить, подобно герою сказки: направо, налево или прямо (и [...] никогда назад)». А вот как ходит Христос в *Хлыстовках*: «весь расстроенный, точно *шел не туда, куда сам хочет, а куда нога хочет*». Цель этого хождения — яблоки, метафора губительного знания, которыми он набивает «большой холщовый мешок» (147). Походкой и мешком, «поэт с историей» подобен хлыстовскому Христу, отверженному пророку, изгнанному из рая Адаму. Примеров, собственно, два: Пушкин и Гете (в другом очерке еще Маяковский)[2]. Перечень «поэтов без истории» — Лермонтов, Гейне, Байрон; Ахматова, Мандельштам, Пастернак — показывает, что симпатии ее принадлежат последним. Поэты без истории «уже все знают отродясь. Они ни о чем не спрашивают — они только являют. [...] Эмпирический мир для них — чужеродное тело». Такие поэты живут не мыслями, а чувствами. Эта банальная оппозиция находит у Цветаевой новое воплощение: «Чувство не нуждается в опыте [...] Чувству нечего делать на периферии зримого, оно — в центре [...]. Чувству нечего искать на дорогах [...] Мысль — стрела. Чувство — круг»[3]. Со своими круглыми чувствами (ср. «круглый рай»[4] в стихах Цветаевой) ее «поэты без истории» живут точно как люди до падения: «Не требуйте от него жертвы [...] Не ждите от него морального выбора — что бы ни пришло, "зло" или "добро", он [...] счастлив»[5]. Последнее отсылает к Эдему в версии Шестова.

В противоположность «пути», «свободе» и «жертве» поэтов с историей, поэты без таковой обладают одним, но зато всеобъемлющим качеством: зрением. Мир лирика увиден глазом, а не описан словом; сущность творчества — в том, чтобы увидеть, а не в том, чтобы сказать. *Лирик способен преобразить мир самим своим зрением, верит и повторяет* Цветаева. «Пастернаковы глаза остаются не только в нашем сознании, они физически остаются на всем, на что он когда-то глядел»[6]. К всепроникающему и везде остающемуся взгляду Пастернака Цветаева возвращается постоянно: «весь Пастернак в современности — один большой недоуменный страдальческий глаз». В конечном итоге, Пастернак описывается Цветаевой как Адам до падения в шестовском раю: «Первый шаг юноши Пастернака был шаг — назад, в рай, в глубину. В тот самый [...] сад Эдема»[7]. В тот самый сад *Хлыстовок*.

Оппозиция хлыстовской общины и отверженных ею пророков оказывается аллегорической параллелью к типологии русской поэзии. В

---

[1] М. Цветаева. Поэты с историей и поэты без истории — *Собрание сочинений в 7 томах*. Москва: Эллис Лак, 1994, *5*, 400, 404.

[2] Цветаева. Эпос и лирика современной России — *Собрание сочинений в 7 томах*, *5*, 381—383, 394—396.

[3] Цветаева. Поэты с историей и поэты без истории, 401—402.

[4] Цветаева. *Стихотворения и поэмы в 5 томах*, *2*, 9.

[5] Цветаева. Поэты с историей и поэты без истории, 401.

[6] Там же, 381—393.

[7] Там же, 410; в конце статьи Пастернак вновь связан с Эдемом до падения, 420.

мемуарном мифе и в критических эссе, существование в истории связывается с линейным движением (по дорогам), собиранием (в мешок), свободным выбором (между добром и злом) и сознательной жертвой (Христовой и человеческой). Существование вне истории связывается с кружением (хлыстовским или поэтическим); зрением (*гипертрофированным и децентрированным*); *неразличением добра и зла* (*а следовательно*, отсутствием выбора и ненужностью жертвы); и, конечно, с непопробованным яблоком. «В известном смысле, он от этого яблока никуда не ушел»[1], — говорит Цветаева о Мандельштаме.

В эссе *Поэты с историей и поэты без истории* Цветаева говорит о других; в эссе *Хлыстовки* она говорит о себе, пытаясь поместить себя в ту же систему измерений. От типологии — речи о других — ей приходится перейти к аллегории. Возвращаясь в детство, встречаясь там с детьми культуры, не знающими зла и истории, и фантазируя о слиянии с ними, Цветаева помещала собственную поэтическую систему в ряд коллег-современников: поэт без истории, но с детством и мифом о детстве.

СМЕРТЬ В ТАРУСЕ

С детской точки зрения, воспроизведенной в очерке Цветаевой, райские хлыстовки противопоставлены реальной матери рядом оппозиций: хлыстовки ходят и вообще все делают вместе — мать «не выносила семейных прогулок, вообще ничего — скопом»; хлыстовки живут бессознательно — мать преследует «бессознательное [...] больше всего»; «хлыстовкин взгляд» разрешает — глаза матери запрещают; хлыстовки любят Марину — мама любит ее сестру Асю. В пределах детского воспоминания, безусловная победа остается за хлыстовками и их ягодами. Из многих существующих на свете и перечисленных в тексте ягод, хлыстовки носят Цветаевым именно викторию: сорт клубники, примечательный, конечно, только своим названием[2].

«Мысленная дочка» победительниц-хлыстовок, Цветаева не раз на протяжении жизни — от 1901 года, когда она за спиной у матери ела хлыстовскую викторию в Тарусе, до 1934, когда писала своих *Хлыстовок*, — вспоминала выбранных ею матерей. В *Стихах о Москве* 1916 года она, устав от жизни и работы, странницей возвращалась из Москвы в Тарусу:

> И думаю: когда-нибудь и я,
> Устав от вас, враги, от вас, друзья,
> И от уступчивости речи русской, —
> Надену крест серебряный на грудь,
> Перекрещусь, и тихо тронусь в путь
> По старой по дороге по калужской[3].

[1] Там же, 409.

[2] Ср. в *Крысолове*: «Цукром-цикорием — Чудо-викторию Без кулаков, без пуль». Здесь виктория — победа, а не ягода; но победа сохраняет сладкий привкус ягоды из *Хлыстовок* — Цветаева. *Стихотворения и поэмы в 5 томах*, *4*, 223.

[3] Цветаева. *Стихотворения и поэмы в 5 томах*, *1*, 218.

Дорога эта идет по кругу; провожать ее в этот обратный путь придут те же, кого хочется встретить в его конце:

Провожай же меня весь московский сброд,
Юродивый, воровской, хлыстовский!

Подобные желания она легко приписывала и душевно близким ей людям:

Помолись за меня, краса
Грустная и бесовская,
Как поставят тебя леса
Богородицей хлыстовскою, —

писала она Ахматовой[1], которая вряд ли разделяла эти ее желания. В своих фантазиях Цветаева шла так далеко, что видела саму себя хлыстовкой, отправившейся в Петербург предлагать ягоды царице:

А что если кудри в плат
Упрячу — что вьются валом [...]
И снизу — глаза в глаза:
— Не потребуется ли, барынька, ягод?[2]

Она предлагает теми самыми словами и взглядами, какими это делалось в Тарусе, где «ожигало [...] око» хлыстовок и слышалось: «Барыня! Кирилны викторию принесли» (145, 148).

Итак, виктория принадлежит хлыстовкам. Бессловесная, но зримая и видимая связь с хлыстовками всего более важна: все вместе, они являются для Марины хорошей матерью, которая заменяет ей родную, нелюбящую: «Кирилловны, удостоверяю это с усладой, меня любили больше всех [...] Асю больше любит мама, [...] а меня зато — дедушка и хлыстовки». С этой мыслью Марина, обиженная нелюбовью мамы и няни, засыпала.

«Из всех видений райского сада Тарусы одно самое райское». Это воспоминание о том, как Цветаевы «всей семьей» ездили к хлыстовкам на сенокос. Взяли и детей: «настоял, конечно, отец»; возражала, конечно, мать. Маленькую Марину в поездках тошнило, и мать пользовалась этой ее особенностью как аргументом, чтобы не взять ее — одну из всех — к хлыстовкам. Длинный монолог о тошноте — единственная прямая речь матери в этом очерке. «Ее всегда тошнит, везде тошнит, совершенно не понимаю в кого она [...] меня не тошнит, тебя не тошнит», — говорит мать, отделяя Марину от себя и мужа. Тот, однако, реагирует философски: «Природа, природа, ничего с ней не поделаешь». Если мать, как мы видели, враг Мариниого бессознательного, то отец — защитник ее природы. Детская природа метонимически отождествляется с тошнотой и еще с кругом, кружением: «от одного вида колес уже тошнит». Эта тошнота — единственное не-зримое, о чем мы узнаем из этого текста, который весь состоит из взглядов хлыстовок, видимой красоты их мира — и тошноты Марины.

[1] Там же, 236.
[2] Там же, 189.

Так Марина приезжает к хлыстовкам, «в какие-то их разливанные луга». Начавшись с тошноты при виде колес, поездка эта заканчивается экстатическим кружением героини, растворением в хлыстовской стихии, медитацией о смерти. Хлыстовки встречают девочку, «окружая, оплетая, увлекая, передавая из рук в руки, точно вовлекая меня в какой-то хоровод». Новые, кружащиеся и кружащие родители предпочитаются настоящим. «Своих — ни папы, ни мамы [...] я в том раю не помню. Я была — их» (149). Внутри хоровода возникает переживание общности с хлыстовками, которые, «все сразу и разом завладевая мной, словно каким-то своим общим хлыстовским сокровищем», предлагают Марине остаться с ними. Реакция девочки выразительна: *«во мне начинает загораться [...] надежда: а вдруг?»* Чувство это описано со всей доступной языку интенсивностью и, одновременно, амбивалентностью: «дикая жгучая несбыточная безнадежная надежда». Хлыстовки же знают: «Она и так наша будет». Покружив, они поднимают Марину «на воз, на гору, в море, под небо». Так Марина приобщается хлыстовскому зрению. В середине общего кружения, вне пространства, времени и сознания — она видит, как хлыстовки, все; и в частности, свою смерть.

С щедростью ангелов и зоркостью поэтов, цветаевские хлыстовки приобщают маленькую Марину к главному своему ритуалу. Экстаз кружащейся Марины, «хлыстовского сокровища» — тот самый, который переживали хлысты на радениях. Они описывали это состояние в своих метафорах — как сошествие Святого Духа, путешествие на седьмое небо, таинственную смерть, таинственное воскресение. В этом состоянии им открывались тайны прошлого и будущего, и они начинали пророчить стихами.

Сходились люди Божьи на святой круг,
Друг ко другу они поклонились,
На вышнее небо помолились,
Поднимать стали на небо руки,
Манить Христа на новые муки,
Сзывать Бога с небеси на землю[1].

Тошнота героини, хоровод хлыстовок, экстатическое видение указывают на хлыстовское радение, но не называют его; не назван, конечно, и оргазм. Это важнейший для Цветаевой литературный прием; она указала на него, в частности, в анализе стиха Мандельштама «Звук осторожный и глухой Плода сорвавшегося с древа». Цветаева расшифровывает: «Характерная примета лирика: давая это яблоко, поэт не назвал его своим именем»[2]. На хлыстовское радение метонимически указывают принадлежащие ему элементы опыта: кружения, тошнота, чувство полета, изменение поля зрения. Все вместе метафорически описывает кульминацию телесного бытия, сразу перетекающую в чувство смерти. Описывая некий предмет серией метафор и метонимий, лирик использует этот неназванный предмет в роли тро-

[1] *Чтения в Императорском обществе истории и древностей Российских*, 1873, *1*, 101.

[2] Цветаева. Поэты с историей и поэты без истории, 409.

па, обозначающего следующий уровень реальности; в теоретической поэтике такой прием называют катахрезой[1]. На таких построениях строится весь очерк *Хлыстовки*; множеством способов указывая на миф творения, Цветаева ни разу не называет его прямо. Постоянно отсылая к ритуалу радения, Цветаева показывает только его атрибуты и следствия.

«Я бы хотела лежать на тарусском хлыстовском кладбище, [...] в одной из тех могил с серебряным голубем» (150). Так, в связи с мечтой о собственной смерти, появляется здесь ссылка на роман Белого. Обсуждая с автором эту с юности волновавшую ее книгу, Цветаева ни тогда в берлинском кафе, ни позже в *Пленном духе* не возражала против ее концепции. Свое личное несогласие с идеями *Серебряного голубя* она оставила для *Хлыстовок*. Если *Серебряный голубь* Белого показывал русское сектантство как средоточие всяческого зла, то в *Хлыстовках* Цветаевой та же историческая реальность показана зоной абсолютного добра. В отличие от чарующей и зловещей Матрены, Кирилловны наделены одними только прелестями детского воспоминания. Но в их певучих голосах, а еще больше в их хороводах заключена угроза, которую автор показывает только в самом конце, перед последней точкой. Чара эта та же, что когда-то вела героя Белого. *Серебряный голубь* кончается гибелью героя в сектантском ритуале, а *Хлыстовки* кончаются более мирно — и, однако, похоже: желанием героини умереть среди хлыстовок. «Я бы хотела лежать на тарусском хлыстовском кладбище, под кустом бузины, [...] где растет самая красная [...] земляника»[2].

В этом смысл «безнадежной надежды» Марины остаться с хлыстовками. Как формулировала Цветаева по другому поводу, это «добрая воля к смерти». Пока что финальное соединение не состоится; в тот *раз литературная фантазия сыграла свою терапевтическую роль*[3]. В осознании влечения и в свободном решении сделать на пути к смерти временную остановку — смысл *Хлыстовок*. Как сказано в *Искусстве при свете совести*, «Пока ты поэт, тебе гибели в стихии нет, ибо не гибель, а возвращение в лоно. [...] ибо все возвращает тебя в стихию стихий: слово»[4]. Это лоно — не природное лоно матери, а культурное лоно хлыстовок и воплощенного ими народа. Хлыстовскому кружению, растворению в стихии, сладкой смерти поэт пока предпочитает слово.

В работе с хлыстовскими метафорами, которая составила своеобразное направление в литературе русского символизма и пост-символизма, *Хлыстовки* являются поздней и выразительной кульминацией.

---

[1] J. R. Döring-Smirnova, I.P.Smirnov. «Исторический авангард» с точки зрения эволюции художественных систем — *Russian Literature*, 1980, *8—5*, 403—469.

[2] На Хлыстовском кладбище растут те же ягоды, что в хлыстовском саду; и еще это цвета Марины, которую тошнит («Марина-малина, чего-ж ты такая зеленая»).

[3] На другом материале, соотношения суицидальных мотивов в текстах и в жизни Цветаевой проанализированы в: Svetlana Boym. *Death in Quotation Marks. Cultural Myths of the Modern Poet*. Harvard University Press, 1991.

[4] *Марина Цветаева об искусстве*, 76—77.

Часть 8

ПОЛИТИКА

Два лидера, о которых здесь пойдет речь, хорошо знали друг друга. Им, реальным политикам, было о чем поговорить. К 1916 году между ними состоялись, говоря словами одного из них, «семь обстоятельных бесед». Возможно, была и восьмая, как в числовой мистике пушкинской сказки; если она произошла, то в некоем аллегорическом плане, «по-духовному», как говорили сектанты.

К сожалению, мы знаем подробности только одной из этих семи встреч между Распутиным и Бонч-Бруевичем. Посетив последнего в его кабинете, Распутин стал рассматривать висевшие портреты; один из них привлек особенное внимание старца. «Вот за кем народ полками идти должен», — со свойственной ему проницательностью говорил Распутин и просил познакомить с оригиналом. Это был портрет Маркса. Бонч-Бруевич рассказал об этом в интервью, которое дал после первого покушения на Распутина; он называл это «трагической развязкой» и рассказывал о «красочной биографии» и «несомненно привлекательных чертах характера» Распутина. В 1916 будущий управделами Совнаркома воспринимал нынешнего царского фаворита как «человека, на которого пал жребий идти и идти, куда-то все дальше и все выше, и представительствовать за "крестьянский мир честной"»[1].

РАСПУТИН

После десятков томов, которые были написаны о Распутине с очевидно корыстными целями, узнать «правду» о нем кажется вовсе невозможным. Критика источников в этой области ведет к пустоте. Слишком многое, что говорилось и писалось о Распутине, было выдумано. Ситуация предназначена для иного способа анализа. Не так уж интересно, был ли Распутин на самом деле сектантом; был ли он развратен; связан ли был с масонами и так далее. Важнее проследить, кто его считал таковым, а кто нет; от чего зависели эти восприятия; и к каким действиям они вели. В мире Распутина, история дискурса

[1] В. Бонч-Бруевич. О Распутине — *День*, 1914, 176, 1 июля.

открывает более глубокую «правду», чем история фактов. Это понимали уже при жизни героя:

> Странник [...] утонул в море анекдотов о нем, которых чем более — тем гуще они заволакивают от нас существо дела. [...]. В этом-то и заключается *главное*, -- и чем выше гора анекдотов, тем все они становятся необъяснимее, и тем это *главное* вырастает в силе и значительности [...] Перед глазами России происходит не «анекдот», а *история* страшной серьезности[1].

Взятое курсивом слово *история* показывает, что хочет и чего не может написать Василий Розанов. В самом деле, историю Распутина написать почти так же трудно, как написать историю царя Энея или историю Иванушки-дурачка. Можно написать историю вымысла, и невозможно написать историю фактов, которых почти нет; но этот «анекдот», взятый в целом, и есть «*история* страшной серьезности». Другой проницательный современник вспоминал так: «История с Распутиным была широко распространена. Я не люблю этой истории; в том, как рассказывалась она, было видно духовное гниение народа»[2]. В этих двух фразах дважды упоминается ключевое слово, и Виктор Шкловский играет с его омонимией: не *история Распутина*, а *история с Распутиным*. Не то, что и как было, а то, что и как рассказывалось; не события как история, а история как нарратив.

РАСПУТИН И ФУКО

Кем бы ни был Распутин, ему удалось породить необыкновенное количество речи. Речь, сначала устная, потом письменная, размножалась большими тиражами и переписывалась из издания в издание. Речь подчиняется своим законам, не совпадающим с движением событий. Она имеет внеличную силу. В ситуации Распутина особенно ясно виден тезис, который защищал Мишель Фуко применительно к совсем иным проблемам и эпохам: субъект формируется дискурсом, а не психологией; своим местом в конфигурации культурных сил, а не личными вкусами, привычками и желаниями. По крайней мере такой субъект, который входит в историю; и в той мере, в какой он туда входит. Индивидуальные особенности важны в той мере, в какой они были замечены, оценены, поняты; удостоились обсуждения и подражания; и перестали быть особенностями, а стали вариантом культурной нормы.

Для людей, вхожих в салоны артистической и политической элиты, Распутин был близкой реальностью в течение многих лет. Столичная интеллигенция узнала о нем, по-видимому, в 1907 году; тогда произошло его сближение с царской семьей, и тогда же о нем впервые услышал Сергей Булгаков, бывший депутатом Думы[3]. Распутину давались полярные, но неизменно крайние характеристики. Приятель Бло-

[1] В. В. Розанов. *Апокалиптическая секта (хлысты и скопцы)*. Петербург, 1914, 205.

[2] В. Шкловский. *Сентиментальное путешествие*. Москва: Новости, 1990, 26.

[3] С. Булгаков. Агония — в его: *Христианский социализм*. Новосибирск: Наука, 1991, 306.

ка Евгений Иванов уподоблял Распутина русскому богатырю и называл Ильей Муромцем[1]. Но мать Блока считала Распутина «главным виновником всех наших бед»[2] и всерьез считала не то чертом, не то антихристом; в марте 1916 года она писала подруге: «Россия совсем никем не управляется [...] А знаете, что бывает на пустом месте? Кто там возникает, знаете? Вот он и управляет»[3]. Георгий Чулков в 1915 назвал свой анти-распутинский роман *Сатана*. Сергей Булгаков устами своих героев рассказывал, что «давно и неотразимо» чувствовал за Распутиным мистический заговор, шабаш бесовский, соловьевского антихриста[4]. Такое восприятие было скорее общепринятым, чем оригинальным. В 1916 году статс-секретарь МИДа говорил французскому послу в России: «я тоже начинаю верить, что Распутин антихрист»[5].

Нет сомнений, что взгляды Распутина были далеки от ортодоксальных. Тем более интересно, что он их отнюдь не скрывал, а скорее демонстрировал. У него, говорили при дворе, «какая-то своя вера, не такая, как у всех нас»[6]. Вера эта воспринималась как подлинно народная вера; и вместе с тем в ней была некая виртуозность. По словам шефа полиции, Распутин «чувствовал в себе молитвенный экстаз лишь в момент наивысшего удовлетворения своих болезненно-порочных наклонностей». Белецкий знал, как Распутин учил девушек-неофиток: «человек, впитывая в себя грязь и порок, этим путем внедрял в себя телесные грехи, с которыми он боролся, и тем самым совершал "преображение" своей души»[7]. Иными словами, человеку следует совершить плотский грех, чтобы перенести его из души в свою телесную оболочку и этим совершить спасительное преображение души. В обратном переводе с французского идея Распутина звучит кристально ясно: «Одним только раскаяньем мы можем спастись. Нам, значит, надо согрешить, чтоб иметь повод покаяться [...] Как покаяться, предварительно не согрешивши»[8].

Более всего слова и дела Распутина похожи на учение хлыстовского пророка Василия Радаева, осужденного в 1853 году. «Христос принял плоть Адама [...] и я принял плоть и делаю плотское, чтобы этим грех истребить», — говорил Радаев, используя тела своих поклонниц. Врачи признали его психически здоровым, он был наказан плетьми и отправлен в Сибирь, причем за ним добровольно последовала его

---

[1] Его слова цитирует В. Розанов — *Мимолетное*. Москва: Республика, 1994, 60.

[2] М. А. Бекетова. *Воспоминания об Александре Блоке*. Москва: Правда, 1990, 318.

[3] *Александр Блок. Новые материалы и исследования — Литературное наследство, 92*, кн.3, 460.

[4] С. Булгаков. *На пиру богов (Pro и contra). Современные диалоги*. Киев: Летопись, 1918; цит.по републикации в: С. Булгаков. *Христианский социализм*. Новосибирск: Наука, 1991, 256, 265.

[5] Это был А. В. Кривошеин. Антихристом называл Распутина и министр иностранных дел С. Д. Сазонов: см.: М. Палеолог. *Распутин. Воспоминания*. Москва: изд-во «Девятое января», 1923, 63. За этим следовали и иностранные наблюдатели, даже самые осведомленные; ср.: Rene Fuelop-Miller. *Rasputin: The Holy Devil*. New York: Garden City, 1928.

[6] В. Н. Коковцов. *Из моего прошлого. Воспоминания 1903—1919 гг.* Москва: Наука, 1992, *2*, 289.

[7] С. П. Белецкий. Воспоминания — *Архив русской революции*. Берлин, 1923 (Терра-Политиздат: Москва, 1991), 20.

[8] Палеолог *Распутин*, 19

жена. В 1908 году его история была подробно рассмотрена либеральным богословом Дмитрием Коноваловым, который утверждал, что Радаев был не сектантом, а сумасшедшим[1]. Миссионеры, занятые борьбой с сектантством, ценили случай Радаева как полезный образец для контрпропаганды; если же считать Радаева сумасшедшим, то его образцово-ужасный случай использовать трудно. Медикализация крайнего случая религиозной девиации была приемом, с помощью которого более умеренные секты освобождались от несправедливых обвинений.

Русские психиатры внесли в эту идейную борьбу свой вклад. В 1900 году в селе Супоневе под Брянском была открыта очередная хлыстовская община; ее членов подвергли, в частности, психиатрическому освидетельствованию. Харьковский профессор Я. А. Анфимов нашел всех этих людей «дегенератами» с разными признаками «физического и психического вырождения». Основателю этой общины был поставлен такой диагноз: «Василий Дерютин относится к тому типу вырожденных [...] лиц, которые стоят на самой близкой границе сумасшествия и у него в ближайшем будущем возможно первичное помешательство»[2]. Другой подход к делу предложил в 1911 саратовский психиатр Н. И. Старокотлицкий. Среди собственных пациентов он имел сектантского пророка из Саратова, философствовавшего на темы утопической регламентации секса, и хлыста из Царицына, убившего женщину во время «неистовых радений, сопровождавшихся взаимными истязаниями». Ссылаясь также на случаи Радаева и Распутина, знакомые ему по литературе, Старокотлицкий видел, что «эмоции религиозные и половые переплелись и перемешались так тесно, что разграничить их нет возможности»[3]. Фрейдовское *Будущее одной иллюзии* еще не было написано; но для русского автора ясно, что религия связана с половым чувством одними корнями, уходящими в подсознание, и он спорит с Джемсом, который недооценивал связь между ними.

В применении к Распутину подобные рассуждения приобретали первостепенное политическое значение. Если считать его особенности индивидуальным безумием, то сумасшедшими оказываются и те, кто поддерживает его в роли царского фаворита. Если считать его особенности следствием особых религиозных убеждений, то и его сторонники оказываются сектантами. Если же верить, что Распутин является представителем культурной нормы своего класса, русского крестьянства, — его место у престола объяснимо и заслуженно. Психиатрический диагноз перемещает случай на периферию культуры, куда-то на ее туманную границу с природой, и позволяет игнорировать его собственно культурное значение. Как показал Фуко, в свет-

---

[1] Д. Г. Коновалов. *Религиозный экстаз в русском мистическом сектантстве*. Сергиев Посад, 1908, 2—3; он же. Религиозные движения в России. 2. В. Радаев. *Ежемесячный журнал*, 1914, *3*, 103.

[2] Айвазов. Христовщина, *1*, 577.

[3] Н. И. Старокотлицкий. К вопросу о воздействии полового инстинкта на религию (в связи с описанием случая религиозно-эротоманического помешательства) — *Журнал невропатологии и психиатрии им. С. С. Корсакова*, 1911, *2—3*, 259—302.

ской культуре психиатрический диагноз воплощает в себе господствующие механизмы власти. Но в стране, которая целое столетие стояла на пороге Реформации и так и не прошла ее, диагностика миссионеров важнее диагностики психиатров. Профессионалы-сектоведы оказывались в ключевой роли специалистов по религиозным девиациям. Ортодоксальные миссионеры, подобно классическим психиатрам, описывали симптомы, указывавшие на опасность субъекта для себя и окружающих; один миссионер так и называл хлыстов, среди которых работал, «моими пациентами»[1]. Радикально настроенные этнографы играли роль, которую в рамках этой аналогии можно уподобить антипсихиатрическому движению времен Фуко: уверенные во внутреннем здоровье изученных ими общин и в их праве на своеобразие, они верили в светлое будущее всего народа, который рано или поздно весь приобщится к сектантскому опыту. Проблематика сект оказывалась связана с центральными механизмами самосохранения культуры.

Традицию Радаева продолжал уже в первые годы нашего столетия известный нам Алексей Щетинин. Он пользовался деньгами и женами членов своей общины 'чемреков', пока его не свергли в 1909, и закончил он свои дни в сумасшедшем доме. Щетинин уже прямо ассоциировался с Распутиным. Зинаида Гиппиус писала так: «Щетинин, чемряцкий "батюшка" — да его не отличишь от Распутина. [...] Вел он себя совершенно так же безобразно, как и Распутин»; «Щетинин [...] только тем от Гришки и отличается, что [...] к царям не попал»[2].

Действительно, Распутина можно рассматривать как более талантливого мастера того же народного искусства. Психиатры, например Владимир Бехтерев, без колебаний ставили ему диагнозы; не менее достоверно, однако, мнение его многолетнего друга и врага, Илиодора (Труфанова), который объяснял особенности Распутина постом, молитвой и развратом. Их совместным действием Распутин «утончил свою плоть и довел нервы свои до высшего предела колебания»; сходный эффект, по Илиодору, бывает от чахотки[3]. Воспоминания тех, кто общался с Распутиным, молчат о постах и самоизнурении; но в собственных воспоминаниях он рассказывал, что занимался всем этим в молодости. Подобно скопцам, хлыстам и толстовцам, Распутин был вегетарианцем; но в отличие от сектантов, любил выпить красного вина. Его особенная манера танцевать напоминала о хлыстовских радениях с их кружениями; вертясь, Распутин мог соревноваться с профессионалами из Императорского балета: «он плясал с какой-то дикой страстью [...] Ноги [...] носились с легкостью и быстротой поразительною»[4]. Кем бы ни был Распутин, он не ограничивался на-

---

[1] М. Кальнев. Православный миссионер на радении — *Миссионерское обозрение*, 1899, сентябрь, 197.

[2] З. Гиппиус. Маленький Анин домик — в ее кн.: *Живые лица. Воспоминания*. Тбилиси: Мерани, 1991, *2*, 62; она же. Петербургские дневники — в ее кн.: *Живые лица, 1*, 257.

[3] Илиодор (Сергей Труфанов). *Святой черт*. Цит по републикации в: *Житие блудного старца Гришки Распутина*. Москва: Возрождение, 1990, 128.

[4] Е. Джанумова. Встречи с Григорием Распутиным — *Современные записки*, 1923, *14*, 286.

родными рецептами. Белецкий на основании полицейских сведений сообщал, что Распутин прошел формальное обучение «гипнозу» у одного из петербургских «магнетизеров»[1]. Театральный режиссер Николай Евреинов объяснял «тайну Распутина» артистизмом, хлыстовством и гипнозом[2].

Фуко не уставал подчеркивать неинституциональный характер власти, которая формируется снизу, складываясь из мелких проявлений взаимной эксплуатации и зависимости; и вместе с тем микро-факты и микро-техники власти, как в мозаике, складываются в дискурсивную матрицу, характерную для больших культурных эпох. Власть Распутина имела первичный характер, психологический или, лучше сказать, биологический; но ее проявления были возможны только благодаря вере и надежде тех, на кого она была направлена. Реализация власти над телами определялась верой в идеи, а успешные проявления этой власти интерпретировались как новые эмпирические подтверждения той же веры. Терапевтической удачей Распутина было его общение с царевичем, страдавшим гемофилией, которую трудно считать невротическим симптомом. Менее удалось Распутину лечение его убийцы Юсупова; но рассказывая о распутинской терапии, Юсупов описывал характерные признаки гипнотического транса[3]. Властный Родзянко, мужчина громадного роста, сообщал, что он вообще-то не поддается гипнотическому воздействию, с которым ему, однако, «часто» приходилось сталкиваться. Войдя в конфликт с Распутиным, Родзянко почувствовал на себе «неведомую власть огромной силы», которой Председатель Думы противопоставил собственные «животную ярость» и «абсолютное бешенство»[4]. Даже далекий от мистики шеф российской полиции не отрицал фактов тех исцелений, которые, иногда на его глазах, производил Распутин. Белецкий объяснял их гипнозом, но отдавал себе отчет в мистическом воздействии, которое подобные явления производят на других свидетелей. Так, Распутин вернул к жизни Вырубову, хотя она, не приходя в сознание после железнодорожной катастрофы, была уже причащена святых тайн. Описывая это, Белецкий замечает: «я ясно представлял себе, какое глубокое и сильное впечатление эта сцена "воскрешения из мертвых" [...] должна была произвести на высочайших особ»[5]. Те же техники Распутин применял и в достижении собственно политических целей, продвигая нужных людей или добиваясь нужных решений.

По-видимому, квалификация распутинских методов как гипноза верна, но не отдает должного особенностям народной медицины, мистической веры и популистской культуры. Понятие 'гипноз' создает иллюзию понимания в области, само существование которой зависит от чувства непонимания. У эпохи были более сильные сред-

[1] Белецкий. *Воспоминания*, 16.

[2] Н. Н. Евреинов. *Тайна Распутина*. Петроград: Былое, 1924.

[3] Ф. Ф. Юсупов. *Конец Распутина* (воспоминания) — *Житие блудного старца Гришки Распутина*. Москва: Возрождение, 1990, 456.

[4] M. Rodzianko. *The Reign of Rasputin*. London: Philpot, 1927.

[5] Белецкий. Воспоминания, 17.

ства концептуализации неординарного терапевтического опыта. Вчитаемся в Вячеслава Иванова, который в статье под характерным названием *Новые маски* [1904], вышедшей в свет до первых известий о Распутине, писал:

> Подобно тем древним обезумевшим, которых жрецы лечили усилением экстаза и, направляя их заблудившийся дух, то музыкой и пляской, то иными оргиастическими средствами, на пути «правого безумствования»,— исцеляли, — мы нуждаемся в освободительном чуде последнего, мирообъятного *дифирамбического* подъема[1].

Здесь интересна не только трансисторическая перспектива, в которую автор помещает призываемого им терапевта, а также готовность испытать предчувствуемую терапию на себе и на «нас», но и очень историчные детали: экстаз, пляска, чувство Конца, «иные оргиастические средства».

Наблюдателям, мемуаристам, а потом и историкам нужно было редуцировать феномен Распутина к некоей объяснительной категории. Категория эта по возможности должна была давать преимущество профессиональной компетенции автора. Миссионер объяснял Распутина ересью, психиатр сумасшествием, полицейский — гипнозом, театральный режиссер — актерской игрой. Мишель Фуко, заимствуя термин у Макса Вебера, писал о «сексуальных виртуозах» былых времен, которые использовали «науку любви» для педагогических и мистических целей до того, как сексология стала «научной» дисциплиной[2]. И правда, для историка все эти люди — Радаев, Щетинин, Распутин — более всего похожи на членов Братств Свободного духа, описанных в средневековой Европе; но наши русские герои жили четырьмя-пятью столетиями позже.

РАСПУТИН И РУССО

В возвышении Распутина проявилось разочарование в культуре и тяготение к природе вместе с ее главной частью, простым народом. Эту крайнюю форму романтизма разделяли русские писатели от Достоевского с его умилением перед дохристианским культом матери-земли до Блока с его варварской философией стихии; и политики от эмигранта Василия Кельсиева, пытавшегося поднять восстание среди старообрядцев, до императрицы Александры Федоровны, считавшей Распутина опорой династии. Идеология опрощения формулировалась несколькими народническими поколениями, пока не достигла последней ясности в поздних сочинениях Льва Толстого. «Интеллигенция должна только сознать ту непреложную истину, что ее понятия о самоуправлении ниже народных»[3], — писал теоретик русского популизма Иосиф Каблиц-Юзов. Неонародничество символистов придало этому импульсу новую силу. Вячеслав Иванов в 1909 с преж-

[1] Иванов. Новые маски — в его кн.: *По звездам*. Санкт-Петербург: Оры, 1909, 59.

[2] Michel Foucault. *The History of Sexuality*. Vol.1. *An Introduction*. New York: Vintage Books, 1990.

[3] И. Каблиц (И. Юзов). *Интеллигенция и народ в общественной жизни России*. Санкт-Петербург: типография Н. А. Лебедева, 1886, 124.

ним восторгом писал об «императиве нисхождения» и «ненависти к культуре обособленных возвышений» как «основной черте нашего народного характера»[1]. Так классовый дискурс переформулировался в националистических терминах.

Интеллигенция должна вернуться к жизни естественной, общинной, добродетельной, как добра сама природа; а первым делом должна отказаться от отличительных черт культурной жизни — умственного труда, частной собственности, государственного насилия. Эти идеи имели хождение, не ограничивавшееся какой-либо одной сектой, идеологией или политическим движением. «Долой всякие средостения, выборные или бюрократические, между царем и народом»,— призывал лидер Союза русского народа и синодальный миссионер, протоиерей Иоанн Восторгов. Это он открыл Распутина в Сибири, распознав в нем голос «от земли, от сохи, от гущи народной»[2]. «Для народушка жить нужно, о нем помыслить»[3], — говорил сам Распутин другому демократу, большевику-подпольщику Владимиру Бонч-Бруевичу. В этой ключевой сфере организатор Советской власти соглашался с лидером черной сотни: между властью и «народом» не должно быть «средостений» в виде демократических институтов и бюрократических процедур. Народ хочет прямого контакта с властью; но власть для этого должна быть проста, как народ.

В истории царской семьи мы вновь наблюдаем издавна знакомый треугольник: Слабый Человек Культуры, Мудрый Человек из Народа... Только Красавица в этот раз оказалась нерусской, но очень хотела стать таковой. Последняя российская Императрица, обратившаяся в православие протестантка, исповедовала примитивизм как последовательный и осознанный феномен религиозной веры. Это кредо формировалось в контакте с высшими иерархами русской церкви и под их несомненным влиянием. Оно включало в себя поклонение народу, его чистоте и вере, как важную часть собственно православной жизни. Отец Георгий Шавельский, главное духовное лицо русской армии, свидетельствовал: «Влияние Распутина и началось, и развивалось на религиозной почве»[4]. Николай Михайлович Романов, великий князь и профессиональный историк, не верил в слухи о романтических отношениях Распутина с государыней и объяснял его феномен причинами сугубо идеологическими: «он очень импонировал ей, как некоторая черноземная, мистическая сила, как своего рода представитель народных низов»[5]. В общем, Распутин конструировался как особого рода демократический институт, предназначенный заменить прочие, менее народные по своему качеству институты, вроде

---

[1] В. Иванов. О русской идее — в его кн.: *По звездам*, 328—330.

[2] Цит.по: И. Лейберов, Ю. Марголис. Романовы, Распутин, их игры — *Слово* (Санкт-Петербург), 1993, *6*, 4.

[3] В. Бонч-Бруевич. О Распутине. *День*, 1914, 1 июля.

[4] Георгий Шавельский. *Воспоминания последнего протопресвитера русской армии и флота*. Нью-Йорк: изд-во имени Чехова, 1954, *I*, 50—54, 194.

[5] В. Н. Сперанский. Исторические свидетели о Распутине. Из бесед с великим князем Николаем Михайловичем — *Иллюстрированная Россия*, 1932, *19*, 9—11.

прямых выборов или полномочного парламента. По словам великой княгини Марии Григорьевны, Императрица

> восприняла не только духовную сущность православия, но и все внешние проявления русского культа, вплоть до последних обрядовых подробностей, столь дорогих сердцу русского крестьянина. Именно здесь нужно искать объяснение всем ее попыткам [...] духовно слиться с народом в лице случайных людей из народа [...]. К таким людям отношу и Распутина[1].

В 1921 сторонний наблюдатель, Максимилиан Волошин, стихами писал о том же:

> Сложная тайна души [...] Последней русской царицы. Из лютеранской семьи, Страстно религиозной и честной. Принятие православия Было надрывом, но приявши — поверила. Душа стосковалась в голых стенах протестантского храма, Поверила и в святых, и в мощи, в калек, в богаделок, в юродивых [...] Как не верил никто со времен царицы Марьи Ильинишны[2].

Согласно В. Н. Коковцову, религиозность привлекала Императрицу «не столько в людях из интеллигентной среды, сколько в среде простого народа, который она считала ближе к Богу и истинному пониманию его, нежели людей, затронутых культурой»[3]. Председатель Совета министров тонко подчеркивал: Императрица считала «простой народ» не только ближе к Богу как к действительной сущности, но ближе к истинному пониманию Бога. Если первая позиция повторяет евангельскую идею «блаженны нищие духом», любимую теологами и мистиками разных конфессий, то вторая позиция куда более радикальна. Это и есть примитивизм: вера в то, что жизнь тем благодатнее, чем проще; тем выше в религиозном смысле, чем ниже в культурном. Основатель русского хлыстовства, легендарный Данила Филиппович, начал свою проповедь с того, что выбросил книги в Волгу. Книги о Боге, и вообще книги, не нужны тому, кто считает Богом самого себя; и они вредны для его поклонников. Такая позиция отрицает всякие теологические рассуждения, всякий дискурс вообще. Нищие духом бывают блаженны, но не они написали Евангелие. На деле, однако, дискурс можно отрицать, но нельзя отменить. И Данила Филиппович, и Распутин своим отрицанием книг породили множество новых.

Шеф российской полиции тоже считал Распутина типическим представителем народа, как некой социально-религиозной группы: «яркий и страстный представитель этого типа, в настоящем народном стиле». Поколение за поколением русская бюрократия воспринимала и народ в целом, и народнические увлечения интеллигенции, с характерной амбивалентностью: с одной стороны, утверждала свою связь с

[1] Цит. по Вл.Маевский. *На грани двух эпох (Трагедия императорской России)*. Мадрид, 1963, 280.

[2] В. Купченко. Вокруг М. А. Волошина — *Новое литературное обозрение*, 1996, *17*, 273.

[3] Коковцов. *Из моего прошлого*, 284.

«народной душой», а с другой, именно ее проявлений боялась и защищалась от них силой. Соответственно, Распутин казался Белецкому одновременно «и лицемером и фанатиком, и святым и грешником, и аскетом и бабником, и в каждую минуту актером»[1]. На основании этого противоречивого образа, директор департамента полиции организовывал охрану Распутина от неведомых заговорщиков и, одновременно, строил заговоры с целью его убить.

Распутин вышел из того же народа, среди которого несколько поколений русских интеллектуалов сеяли свои просветительские идеи. Его приветствовали как раз те, кто по прямой линии наследовал центральным идеям русского Просвещения. Политика Распутина состояла в том, чтобы среди людей, имевших книжные представления о народе, стихиях и сектантстве, выглядеть их символом, олицетворением мистической демократии в русском стиле. Этому он учил в немногих дошедших до нас авторских текстах; достоверность этого авторства, конечно, неизвестна:

> Простячок поклонится святыне и пойдет по селам, расскажет с верой [...] на своем простом языке, видно, что он говорит правду и вот простота его вселит [...] любовь к Богу.
> Великий талант быть простым [...] С ним, с простым, не скупым природа беседует и он в природе видит Бога [...] Великий философ простоты! Что бы ни было в свете идеального и невозможного, только сделает простота.
> Узнаешь себя, когда умрешь, а кто при жизни себя хочет узнать, тот глуп. [...] Когда бы мы себя знали — мы были бы боги [...] Не будем философствовать, только устанем [...] Проще себя держать, когда все узнаешь, понемножку. В простоте явление всего.
> А что такое простой человек? Потому что он не умеет заграничные фразы говорить, а говорит просто и сам с природой живет и она его кормит и дух его воспитывает и мудрость. А почему так аристократ лжет и себя обманывает [...] делается мучителем [...] А потому что в простоте является премудрость.
> [При посещении воспитательного дома]. Умилительно и тепло. Слеза обливает грудь при взгляде на слабые творения, беспомощные, кроткие, а на личике светится у каждого благодать[2].

Кого, кроме самого себя, Распутин именовал «великим философом простоты»? Больше всего его идеи похожи даже не на Толстого, а на самого Руссо: то же поклонение природе, объединенной с народом; то же умиление перед детством и недоверие к образованию и аристократии; та же вера в углубление болезни или порока как в лучший способ избавления от них[3]; тот же призыв опроститься, вернуться к

---

[1] Белецкий. Воспоминания, 15.

[2] Г. Е. Распутин. Мои мысли и размышления [1915], а также его «Записки и телеграммы» цит. по: О. А. Платонов. *Жизнь за царя*. Санкт-Петербург: Воскресение, 1995, 244, 272, 276, 200, 278–280, 289.

[3] В этике Руссо этот мотив подробно изучен Жаном Старобинским, который назвал его «телефизмом». Античный герой Телефус был ранен Ахиллом, и оракул объявил, что излечить его может лишь тот, кто его ранил. Улисс стал прикладывать к ране Телефуса кусок стрелы Ахилла, и герой был исцелен. Старобинский считает «телефизм» общей темой гностических

первичному состоянию чистоты; та же связь с движением религиозного протеста, которое в России так и не привело к Реформации; и тот же — гораздо больший — успех в высшем обществе накануне революции. Надо отдать должное проницательности Бориса Пастернака, который следовал за аналогией между Версалем и Царским Селом, между французской и русской революциями: «Обращаются к версальским садовникам [...], и тогда всплывают и быстро подымаются Распутины, никогда не опознаваемые капитуляции монархии перед фольклорно понятым народом»[1].

Вряд ли Распутин читал *Исповедь* Руссо; но ее, наверно, читали те, кто с его слов записывал его хаотические «мысли и размышления». Типологическое сходство этих явлений проливает особенный свет на культурную историю революций. Как писал Юрий Лотман, «проблема сложного взаимодействия просветительских идей и русского сектантства не является исключенной»[2]. Идеи Просвещения, с конца 18 века пользовавшиеся бурным успехом в России[3], постепенно проникают в народную культуру. Там идеи живут своей недискурсивной жизнью, получая особенную интерпретацию: слова превращаются в дела, метафоры — в ритуалы, исповедуемые принципы — в телесные знаки. Оттуда, из загадочных глубин народной жизни, все это возвращается в сознание социальных верхов, приобретя авторитет самого народа. В этот момент происходит нечто вроде короткого замыкания, напрямую соединяющего между собой обычно изолированные слои высокой и народной культур: революция.

РАСПУТИН И СЕЛИВАНОВ

У Распутина был интересный предшественник, отделенный от него как раз столетней дистанцией. Аналогию между их историями впервые заметил Розанов[4]. Кондратий Селиванов был простым крестьянином-сектантом, вышедшим из русского хлыстовства. После многих приключений и странствий, Селиванов прибыл в Петербург, где был обласкан светским обществом. Он предсказывал будущее, и у его дома всегда стояла вереница экипажей. В 1805 году император Александр приехал к нему перед отъездом в армию, действовавшую в Австрии против Наполеона. Селиванов воевать не советовал: время еще не пришло, говорил он. В течение почти 20 лет он пользовался необыкновенным влиянием как в высшем свете, так и в правительстве. Он написал, или, возможно, продиктовал тексты, в которых излагал

и революционных учений: актуальное зло реинтерпретируется как причина будущего добра, так что усиление зла ведет к избавлению от него; см.: Jean Starobinski. *Blessings in Disguise; or, the Morality of Evil*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1994, 138—141.

[1] Б. Пастернак. Охранная грамота — *Собрание сочинений в 5 томах*. Москва: Художественная литература, 1991, *4*, 213.

[2] Ю. М. Лотман. Архаисты-просветители — в его: *Избранные статьи в 3 томах*. Таллинн: Александра, 1993, *3*, 363—364.

[3] О ранней истории восприятия этих идей в России см.: Ю. М. Лотман. Руссо и русская культура 18-го — начала 19-го века — в его: *Избранные статьи*, *2*, 40—99.

[4] Розанов. О «Сибирском страннике» — в его кн.: *Апокалиптическая секта (хлысты и скопцы)*.

собственное житие и учил последователей. Поклонникам Селиванова раздавались не доеденные им объедки, и они хранили их как святыни. Даже после его удаления из Петербурга он продолжал вызывать мистическое чувство у людей, облеченных властью. Все это, с поправкой на даты и обстоятельства, рассказывали и о Распутине.

Между историями Селиванова и Распутина существует полярное различие в важной области, благодаря которой оба они только и получили популярность: в области секса. Селиванов известен как основатель секты скопцов; он осуждал любой контакт между полами и, чтобы остановить его навсегда, кастрировал себя и своих сторонников. Распутин известен бурной гетеросексуальной активностью. Большая часть историй о Распутине рассказывает о нем как человеке, постоянно окруженном женщинами; обнимающем и целующем их; уединяющемся с женщинами в спальне или бане; предлагающем секс; обладающем особой силой или особыми техниками; обвиняемом в разврате своими врагами. Многие из этих историй, репортерских или мемуарных, оказались недостоверными. Важно еще раз подчеркнуть, что интересующая нас разница существует не между Селивановым и Распутиным, а между их *историями*, между слухами и текстами о них, между порожденными ими дискурсами. В этом отношении Селиванов и Распутин строго симметричны. Селиванов оказался в центре устремлений своей эпохи благодаря демонстрируемой всем кастрации; Распутин оказался в центре устремлений своей эпохи благодаря демонстрируемой всем гипер-сексуальности. Эти соотношения с редкой наглядностью показывают механизм, с помощью которого дискурсы создают своих героев. Обоих, Селиванова и Распутина, сделали господствующие дискурсы их эпох, Просвещения и Модерна; они выбрали подходящих актеров на центральные роли и еще, дополнительно к этому акту выбора, подогнали их реальное поведение под отведенные им места.

Секс как биологическая реальность существовал везде и всегда; сексуальность как совокупность форм поведения, символов, институтов, напротив, меняет свои конфигурации в зависимости от эпохи, культуры, класса[1]. С языческих времен социальная власть была связана с сексуальной силой. Несмотря на все ограничения сексуальности, которые принесло христианство, в феодальной культуре право на сексуальные отношения продолжало символизироваться как привилегия сеньора. Что касается городских или крестьянских низов, то их секс оставался за рамками культуры; он, вероятно, происходил, но оставался невидим. Чтобы влюбиться в крестьянку, Дон Кихоту надо было в своем бреду сильно поднять ее по социальной лестнице. Д'Артаньян посвящал свое внимание королевам и герцогиням и молчаливо развлекался с модисткой; а муж последней, как субъект сексуальности, описывался вполне пассивным. То же, между прочим, и в *Онегине*: герой поглощен светскими дамами, и лишь мимоходом читатель узнает, что в деревне Онегин «порой» пользовался поцелуями «бе-

[1] Foucault. *The History of Sexuality, 1.*

лянки»[1]. Сексуальный контакт между классами оказывается на грани культуры; сексуальность низших классов как таковых — за ее пределами.

В России 18 и начала 19 века эротическая культура рассматривалась как привилегия социального верха и еще как плод европейского Просвещения[2]. Свободная жизнь верхов не только не скрывалась, как в более поздние времена, а скорее демонстрировалась, представая как часть привилегий власти. Эротический парад, в котором проходила жизнь двора, воспроизводился в сотнях помещичьих имений с их девичьими, крепостными балетами, обнаженными нимфами в парках. «И тако разврат в женских нравах [...] и пьянство составляло отличительные умоначертания двора, а оттуда они уже [...] разлилися и на другие состояния людей», — писал князь М. М. Щербатов в своей известной записке *О повреждении нравов*[3]. Примечательно не осуждение греха самого по себе, а констатация его социальной динамики, сходящей сверху вниз.

Русское славянофильство, народничество, а потом толстовство все еще придерживалось этой сентиментальной модели *'развратный верх — чистый низ'*. Народ по сути своей чист; сексуальность — удел развращенных высших классов; и потому культурно опроститься, уйти в народ и вести девственную жизнь представлялось тождественными задачами. В сентиментальной новелле блестящий принц сходит по социальной лестнице, чтобы растлить пейзанку; последняя так и осталась бы девой, если бы не принц. Похоть, разврат, супружеская неверность — удел праздных верхов; они передают свои грязные обычаи здоровым невинным низам, растлевая их, заражая венерическими болезнями, порождая проституцию. И наоборот, человек из народа рассматривался как простой, чистый и добродетельный; свободный от греха, пола и корысти; и достойный всяческого подражания. Кастрат, вышедший из народа, стал символом устремлений эпохи.

Но в культуре модерна эти сентиментальные образы уже не казались правдоподобными. Их конфигурация сменилась на противоположную в последней трети 19 века, когда сексуальную неумеренность и сопутствующие ей болезни стали объяснять невежеством, свойственным низшим классам. Из привилегии верхов сексуальность превратилась в порок низов, с которым верхи борются с помощью просвещения. Согласно новой модели *'просвещенный верх — развратный низ'*, моральную чистоту обеспечат грамотность, наука, гигиена. В этом

---

[1] Деревенский роман самого Пушкина оказался практически забыт, а вспомнили о нем тогда, когда дискурсивная модель сексуальности подверглась новым изменениям; см.: В. Ходасевич. *Поэтическое хозяйство Пушкина*. Ленинград, 1924; П. Щеголев. *Пушкин и мужики*. Москва: Федерация, 1928; обзор этой полемики в связи с автобиографической трактовкой Ходасевичем «белянки» из *Онегина* и *Русалки* см.: И. Сурат. *Пушкинист Владислав Ходасевич*. Москва: Лабиринт, 1994, 54—59.

[2] Ю. Лотман, Б. Успенский. Роль дуальных моделей в динамике русской культуры (до конца 18-го века) — *Труды по русской и славянской филологии, 28 = Ученые записки Тартуского государственного университета*, 1977, 27—31.

[3] Н. Н. Русов. (составитель). *Помещичья Россия по запискам современников*. Москва: Образование. 1911, 29.

контесте скопчество стало непонятным, и популистский дискурс стал искать новых воплощений.

На периферии викторианской Европы историческая игра фаллическими образами народа приобрела буквальный характер. В начале нового века 'народ' олицетворился в человеке, который по-прежнему противостоял столичным верхам в отношении самых значимых оппозиций: культурно (полуграмотный крестьянин), географически (сибиряк), религиозно (хлыст). Но важнейшим из признаков, определяющих его характеристику как Другого, было его сексуальное поведение: в противоположность просвещенным, воздержанным, скрытным верхам, он демонстрировал откровенный разврат. В рамках модели *'просвещенный верх — развратный низ'* именно гипер-сексуальность Распутина поддерживала его образ подлинного человека из 'народа'. Смена дискурсивных моделей сопровождалась метаморфозой фаллоса: отсутствующий член Селиванова превратился в гипертрофированный член Распутина.

Если у Распутина были сексуальные особенности, ему не надо было их скрывать. Они лишь усиливали его 'народность' и тем самым способствовали его карьере. Если у него не было таковых, ему надо было их выдумать — что в любом случае делали за него окружающие.

СМЕРТЬ ИЛИ УХОД?

В июне 1916 года Распутин уверял своих поклонниц, что ему положено пробыть в миру еще пять лет, а потом он скроется в глухом месте и «там будет спасаться, строго соблюдая устав древней подвижнической жизни»[1]. Иными словами, Распутин излагал программу одного из согласий бегунов, так называемых странников-христолюбцев, которые живут в миру обыкновенной жизнью, а перед смертью *обязаны для своего спасения уйти в бега*.

Факт его смерти вызвал недоверие и у его поклонниц, и у царской семьи. Белецкий вспоминал: «я видел по лицу А. А. Вырубовой, какая сильная душевная борьба происходила в ней от начавшего заползать в ее душу сомнения»; вообще среди почитательниц Распутина после смерти его «почти ни у кого не оставалось прежней веры в его духовную особливость»[2]. Вполне вероятным кажется, что чувства «распутинок» были вызваны их верой в бессмертие старца. Окружение царской семьи имело немалый опыт общения с мертвыми; Протопопов, например, слыл специалистом в некромантии. Впрочем, и народ верил, что антихриста просто так застрелить и утопить нельзя. «Об убийстве Распутина продолжают циркулировать самые противоречивые, самые фантастические версии», — записывал французский посол[3]. «Теперь ждем чудес на могиле [...] Охота было этой мрази венец создавать», — иронизировала Гиппиус[4]. Этой оккультной атмосферой

[1] Юсупов. Конец Распутина (воспоминания), 414.

[2] Белецкий. Воспоминания, 18.

[3] Палеолог. *Распутин*, 109.

[4] З. Гиппиус. *Синяя книга. Петербургский дневник*. Белград, 1929, 66.

объясняется и необычный ритуал погребения. В крышке металлического гроба, напротив головы, было оставлено отверстие в пол-аршина диаметром. Около ста лет назад, в склепе известного скопца Шилова под Петербургом была оставлена точно такая же дырка; в могилу опускали сухарики, которые потом почитались как святыня. После февральской революции труп Распутина продолжал беспокоить власти; на всякий случай его эксгумировали и сожгли, что вызвало еще одну волну домысла.

Итак, перед самой своей гибелью Распутин собирался уйти, вновь стать святым странником. В русской традиции хорошо известна такая история; ее рассказывали об Александре I, который не умер, а стал сибирским странником Федором Кузьмичом. Миф этот, в Серебряном веке ставший чрезвычайно популярным, дал начало множеству текстов. Сам Лев Толстой думал и писал об уходе Александра незадолго до собственного ухода[1]. Бердяев считал эту легенду «очень русской и очень правдоподобной»[2]. Среди тех, кто верил в перевоплощение Александра и просчитывал политическое значение такого факта, буде он официально признан, — официальный биограф Императора, Николай Шильдер.

> Установленная этим путем действительность оставила бы за собою самые смелые поэтические вымыслы [...] В этом новом образе, созданном народным творчеством, император Александр [...] представился бы самым трагическим лицом русской истории[3].

В этом финальном аккорде 4-томного труда слышна воистину необычная нота. Автор знает, как создать такую действительность, которая превзойдет самые смелые вымыслы. Сын военного инженера, любимца Николая I, Шильдер нашел свой способ служения Отечеству: переизобретение его истории. Жизнь его ампирного героя, уверен Шильдер, «могла бы послужить основой для неподражаемой драмы с потрясающим эпилогом». История пишется в сослагательном наклонении и открыто, без колебаний подчиняется законам поэтики[4]. Автор не утверждает «правду» своей идеи, но уверен в ее пользе для нового единства между царем и народом. С тактом, соответствующим серьезности темы, Шильдер берет на себя лишь скромную роль изобретателя, предлагающего глобальный проект, но оставляющего последнее слово за верховной властью. Николаю II решать, увенчается ли путь Александра I «небывалым загробным апофеозом, осененным лучами святости»[5]. Возможно, программа-максимум состояла в канонизации

---

[1] Лев Толстой. Посмертные записки старца Федора Кузьмича (с послесловием Вл. Короленко и примечанием В. Черткова) — *Русское богатство*, 1912, *1*, 9—36; очередную попытку воскресить эту историю см. в вымышленных мемуарах Федора Кузьмича: Michael Klimenko. *Notes of Alexander I, Emperor of Russia*. New York: Peter Lang, 1988.

[2] Н. Бердяев. Русская идея — в кн.: *Русская идея*. Москва: Искусство, 1994, *2*, 221.

[3] Н. К. Шильдер. *Император Александр Первый. Жизнь и царствование*. Санкт-Петербург: издание А. С. Суворина, 1905, *4*, 448.

[4] Что, впрочем, не такая редкость, как кажется; см.: Hayden White. *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteen-Century Europe*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1973.

[5] Шильдер. *Император Александр Первый. Жизнь и царствование*, *4*, 448.

Императора; военных побед для этого мало, надо было прибавить мистическое опрощение. Историк был не одинок в этом желании. «Для меня нет никакого сомнения, что старец Федор Кузьмич был, действительно, император Александр I. И мне жаль, что это не объявлено, ибо для народа он, несомненно, был бы святой; и это намного подняло бы престиж царской власти»[1], — писал князь Дмитрий Хилков, вернувшийся в православие сектант и социалист-революционер.

Дискурсивное значение легенды о Федоре Кузьмиче в эпоху, создавшую Распутина, очевидно. Культурно-политическая ситуация требовала исторического оправдания и канонического прецедента. Столетней давности перевоплощение царя в старца дало бы обоснование новому союзу царя и старца. Прецедент Федора Кузьмича доказывал бы не только близость, но и обратимость царя и пророка; не только их совместимость друг с другом, но и возможность переходов между этими состояниями. Опрокинутый в прошлое, сюжет естественно принимал фольклорный характер. Но в культуре модерна фольклора уже не хватало; требовались исторические доказательства или видимость таковых. Как обычно, история оказывалась средоточием борьбы между дискурсами, претендующими на власть. Политика Распутина, несомненно, распространялась на эту область. Около 1915 года архимандрит Алексий (Кузнецов) составил книгу *Юродивые святые Русской церкви*, в которой утверждал, что у некоторых святых «юродство проявлялось в форме половой распущенности». Автор пытался защитить свою книгу в качестве диссертации в Петербургской Духовной академии, но потерпел неудачу. Зато в высшем свете показывали экземпляр, в котором рукою Императрицы были подчеркнуты места о распущенности святых старцев; вся книга написана «в оправдание Распутина» и послужила своей цели, — пролистав книгу, понял главный священник русской армии[2]. Авторитет профессиональной истории был нужен тем, кто вновь пытался сочетать царскую и пророческую роли.

Но Николай II не воспользовался той возможностью легитимации Распутина, которую предоставляла история Федора Кузьмича. Интересно разобраться, что или кто ему помешал; во всяком случае, не уважение к исторической правде. К столетию начала Отечественной войны официальную версию жизни Александра I писал Николай Михайлович Романов, президент Исторического общества[3]. Слывший другом Льва Толстого и сторонником конституции[4], дядя царя годами выступал против Распутина; его даже называли главой династического заговора, направленного на изоляцию Распутина и Александры Федо-

---

[1] *Письма князя Д. А. Хилкова*. Сергиев Посад: Религиозно-философская библиотека, 1916, *2*, 42.

[2] Шавельский. *Воспоминания последнего протопресвитера русской армии и флота*, *1*, 67.

[3] Вел.кн. Николай Михайлович. *Легенда о кончине императора Александра I в Сибири в образе старца Федора Кузьмича*. Санкт-Петербург, 1907; он же. *Император Александр I. Опыт исторического исследования*. Санкт-Петербург, 1912.

[4] И даже более того: по словам его младшего брата, Николай Михайлович был убежденным сторонником парламентской системы французского образца и в 1910-х годах считал ее пригодной для России: Grand Duke Alexander of Russia. *Once a Grand Duke*. London: Cassel, 1932, 168.

ровны. Действительно, великий князь был первым, к кому пришел искать защиты убийца Распутина. После революции Николай Михайлович был расстрелян большевиками в Петропавловской крепости.

Высокопоставленный историк был, по его собственным словам, «почитателем и приятелем» Шильдера. «Сознаюсь откровенно, что и пишущий эти строки много лет увлекался той же легендой»,— признавался Николай Михайлович по поводу Федора Кузьмича. Но, продолжал историк, результаты изысканий оказались «обратны тому, на что мы возлагали надежды»[1]. Эта динамика имеет первостепенную важность; на нее повлияли и знакомство с историческими документами, и изменение политической ситуации. К 1912 Николай Михайлович предпочитал уже забыть свои прежние увлечения: «Мы недоумеваем, зачем понадобилось почтенному и симпатичному Николаю Карловичу (Шильдеру) [...] подводить все обстоятельства [...] под известную специальную призму» (там же).

По-видимому, отказ придать официальный статус легенде о Федоре Кузьмиче был личным решением Николая Михайловича, не желавшего таким способом участвовать в стабилизации положения Распутина. Та столетней давности история, которую изучал великий князь, не подтвердила романтически привлекательного мифа; а та история, в которой жил и, кажется, неплохо разбирался сам историк, доказывала ему опасность легитимации престола подобными средствами. Теряя присущую ему солидную сдержанность, Николай Михайлович восклицал о версии превращения Александра I в сибирского старца: «Даже зарвавшаяся фантазия должна иметь пределы!»[2] (любопытно, как близки его чувства предсмертному крику пушкинского царя Дадона, обращенному к его советнику-скопцу: «Но всему же есть граница!»). Благодаря Николаю Михайловичу, в тот раз история как нарратив о прошлом оказала реальное влияние на историю как течение настоящего.

ХЛЫСТ ИЛИ ПРАВОСЛАВНЫЙ?

В 1912 году, после своей ссоры с Распутиным и последовавшей опалы, епископ Гермоген давал такие интервью газетам:

> Я считаю главнейшими виновниками В. К. Саблера и известнейшего хлыста Григория Распутина, вреднейшего религиозного вероосвратителя и насадителя в России новой хлыстовщины [...] Это опаснейший и, повторяю, яростный хлыст [...] Он свой разврат прикрывает кощунственно религиозностью[3].

В другой раз Гермоген требовал отлучить от церкви Распутина, а вместе с ним больше ста русских писателей, которых он обвинял в «неохлыстовстве»[4]. Сам Распутин отвечал в таких выражениях: «Вот

[1] Николай Михайлович. *Император Александр I. Опыт исторического исследования*, 348, 327.

[2] Николай Михайлович. *Император Александр I. Опыт исторического исследования*, 148.

[3] Корректура статьи для газеты *Свет*, собственноручно выправленная епископом Гермогеном 13 июня 1912 — Гуверовский архив (Станфорд), фонд Николаевского, оп. 216, ед.хр.6.

[4] А. С. Пругавин. *Бунт против природы (о хлыстах и хлыстовщине)*. Москва: Задруга, 1917, *1*, 9.

говорят, что я хлыст. Какой же я хлыст. Упаси, Господи. В церковь хожу, признаю все догматы, молюсь [...] Какой же я хлыст. Клевещут, милый, на меня»[1].

Проблема обличения хлыста была вполне не разрешима и могла поддерживаться только конспиративной культурой русского подполья, религиозного и политического. Трудно представить себе обсуждение того, кем был, например, Руссо, католиком или протестантом. Миссионеры описывали хлыстов посещающими православную церковь и отправляющими свои ритуалы в глубокой тайне, что позволяло подозревать каждого и не давало возможности выявить никого. К тому же сектантами не рождаются, а становятся. Распутин мог быть в молодости хлыстом и обратиться в православие (что утверждал на основе довольно темных признаков Клюев[2]), или наоборот. Тем не менее, правительство пыталось досконально разобраться в том, что начальник департамента полиции называл «духовным мировоззрением» Распутина и даже «религиозной стороной его духовной структуры». Белецкий признавал, что «официально установить, на основании фактических и к тому же проверенных данных», принадлежность Распутина к хлыстам ему не удалось. Белецкий внедрил на сибирскую родину Распутина своего агента с заданием расследовать этот вопрос; из донесений «было очевидным уклонение Распутина от исповедания православия и несомненное тяготение его к хлыстовщине, но в несколько своеобразной форме понимания им основ этого учения, применительно к своим порочным наклонностям»[3]. Доказательств по-прежнему не было. Впрочем, лично познакомившись с Распутиным, Белецкий «укрепился» в прежних выводах.

Предполагаемая принадлежность Распутина к секте хлыстов оказывалась важной темой идейной борьбы. Чем негативнее относились к *Распутину, тем определеннее зачисляли его в хлысты.* Убийца Распутина, далекий от церковных тонкостей, рассказывал: «как ни скрывал он своей принадлежности к сектантству, люди [...] чувствовали, что в нем, помимо его собственной темной силы, живет и действует какая-то жуткая стихия, которая к нему влечет. Эта стихия была — хлыстовство, с его пьяно-чувственной мистикой»[4]. Архиепископ Антоний Волынский писал определенно: «Распутин — хлыст и участвует в радениях»[5]. Занимался Распутиным и известный миссионер В. М. Скворцов. После революции, будучи профессором богословия в Сараево, Скворцов «убежденно и решительно» говорил приятелю-эмигранту: «Распутин был несомненным хлыстом, с молодых еще лет. И сектантские навыки сохранял до конца своей жизни»[6]. По его словам, он лично

---

[1] *Беседа с Г. Е. Распутиным* — Гуверовский архив, фонд Николаевского, оп. 129, ед.хр.2.

[2] Н. Клюев. «Гагарья судьбина». Публикация К. Азадовского — *Новое литературное обозрение*, 1993, *5*, 88—103.

[3] Белецкий. Воспоминания, 19.

[4] Юсупов. *Конец Распутина (воспоминания).*

[5] В церковных кругах перед революцией (из писем архиепископа Антония Волынского к митрополиту киевскому Флавиану) — *Красный архив*, 1928, *6* (31), 212.

[6] В. Н. Коковцов. *Из моего прошлого. Воспоминания*, *2*, 41.

проводил секретное исследование в Тобольской губернии и выявил несколько хлыстовских пророков и еще богородицу, знавших Распутина с молодости и продолжавших поддерживать с ним связь[1]. Надо сказать, однако, что в качестве редактора газеты *Колокол* и журнала *Миссионерское обозрение*, Скворцов практически удалил упоминания хлыстовства в годы, когда Распутин был в силе. К 1915 году относятся сведения о том, что «распутинцы» подкупали правую прессу с тем, чтобы она изменила направление на более либеральное. Близкого к Распутину банкира Дмитрия Рубинштейна обвиняли в том, что он скупал паи *Нового времени* и субсидировал *Колокол*[2].

В 1911 году Николай приказал разыскать старое дело Тобольской духовной консистории 1907 года, в котором содержалось следственное производство по обвинению Распутина в принадлежности к хлыстовской секте[3]. Новую подборку документов сформировал сторонник Распутина, обер-прокурор Синода В. К. Саблер. По-видимому, дело не содержало в себе достаточных оснований для суждения о хлыстовстве Распутина. Дальше Государь сделал необычный шаг, поручив представить по этому делу свое личное заключение председателю Государственной думы. М. В. Родзянко привлек к работе над делом авторитетных членов Думы, А. И. Гучкова и Н. П. Шубинского. Николаю был представлен объемистый доклад, полный доказательств зловредной природы Распутина; вторично принять Родзянко для его обсуждения, как требовала процедура, Государь отказался. Дело чуть было не дошло до отставки председателя Думы и ее досрочного роспуска. Вопрос о религиозных взглядах Распутина имел стратегическое значение для всех участников игры.

«Распутин был обычным крестьянином среднего достатка, вряд ли отличавшимся от своих соседей по деревне. Доказано, что он с юности имел сильное пристрастие к сектантству», — писал в своих воспоминаниях председатель Государственной думы[4]. Уверенный в сектантстве Распутина и считая это исчерпывающим объяснением его особенностей, Родзянко десятки раз упоминает слово «хлыст» в своей книге. Высочайшая аудиенция по этому вопросу состоялась 26 февраля 1912. Распутин является хлыстом, сообщил Родзянко Государю; тот, естественно, попросил доказательств. «Полиция обнаружила, что он ходит в бани с женщинами. Это одна из особенностей их (хлыстов) религиозных обычаев», — объяснял Родзянко. Последнее вряд ли верно; но нас интересует, что отвечал Николай. «Ну и что? Разве это не принято среди простого народа?» — «Нет, Ваше Величество, нет такого обычая. Может быть, мужья и жены ходят вместе, но в данном случае мы имеем дело с явным развратом», — уверенно излагал Родзянко свое понимание русской этнографии[5]. Романов и Род-

[1] Вл.Маевский. *На грани двух эпох (Трагедия императорской России)*. Мадрид, 1963, 49.

[2] Г. Аронсон. *Россия накануне революции*. Нью-Йорк, 1962, 88—93.

[3] Это дело выборочно опубликовано в: Платонов. *Жизнь за царя (Правда о Григории Распутине)*, 27—41, 84.

[4] Rodzianko. *The Reign of Rasputin*, 5.

[5] Там же, 43.

зянко были согласны в том, что у простого народа — особые способы жизни, отличные от тех, какими живут царь и его чиновники. Как человек из народа, Распутин по одной этой причине имеет право на поступки, недопустимые для культурных людей. Дальше начинались различия. Для Николая Романова групповые походы Распутина в баню были доказательством его принадлежности к простому народу, а значит, и его возможности представительствовать при царе. Для Михаила Родзянко то же самое поведение было доказательством его принадлежности к особой религиозной группе; значит, по логике Родзянко, Распутин не мог представлять собою русский народ. Так групповые походы в баню получали драматически различные значения. Романов видел в этом одно из свидетельств легитимности Распутина как пророка и советника. Родзянко видел в этом, напротив, ее опровержение.

Владимир Бонч-Бруевич, близкий к Ленину большевик и ученый специалист по сектантству, опубликовал в радикально настроенном *Современнике* резкое письмо *Како верующи?*[1], в котором выражал уверенность в строгом православии Распутина. По мнению Бонч-Бруевича, «Распутин принадлежит к типу православного крестьянина глухой деревенской России и решительно не имеет ничего общего с сектантством»; тех же, кто придерживался иного мнения, Бонч-Бруевич обвинял в намеренном запутывании вопроса ради «своих определенных целей». В архиве содержится интересное свидетельство о мотивах его позиции. Это черновик письма Бонч-Бруевича от 1912 года[2], в котором содержится просьба о содействии в публикации «моей экспертизы в вопросе сектантства Григория Ефимовича Распутина-Нового», поскольку ранее автору отказали в публикации этой статьи либеральные газеты обеих столиц. Бонч-Бруевич ссылается на «сущую правду, которая ему хорошо известна о Распутине в области его религиозных верований». В своей экспертизе Бонч-Бруевич основывался на изучении «всех» печатных материалов, связанных с Распутиным, и на «семи обстоятельных беседах» с ним, но акцентировал политический аспект дела. По мнению автора, ранее Распутин сотрудничал с правыми, но теперь сменил линию; а правые круги, «видя, что Распутин ускользает, если не ускользнул уже совсем из сферы их тлетворного влияния [...], быстро переменили фронт и стали валить его всеми силами»[3]. В этом Бонч-Бруевич был прав; через несколько лет Распутин был убит крайне правыми.

К другому выводу пришел этнограф Алексей Пругавин, для сбора сведений о Распутине подославший к нему красивую даму, Веру Жуковскую[4]. Социалист-революционер и один из крупнейших знатоков

[1] В. Д. Бонч-Бруевич. Како верующи? — *Современник*, 1912, *3*, 356—358.

[2] ОР РГБ, ф. 369, к. 35, ед. хр. 22.

[3] Ср. недавно опубликованное свидетельство о том, как А. И. Гучков специально искал встречи с Бонч-Бруевичем, чтобы выяснить эту проблему, и Бонч «уверенно» заявлял, что Распутин не сектант: А. Я. Аврех. *Царизм накануне свержения*. Москва: Наука, 1989, 68.

[4] А. Пругавин. *Леонтий Егорович и его поклонницы*. Москва: издание автора, 1916; о Жуковской см. выше, часть 7.

русского раскола, Пругавин вплоть до своей гибели в большевистской тюрьме верил в грядущий синтез сектантства и социализма. Распутин шокировал своими сексуальными нравами и компрометировал идею; Пругавин колебался, но все же должен был признать его принадлежность к сектам. В хлыстовстве Распутина был уверен и Михаил Новоселов, пытавшийся опубликовать на эту тему брошюру *Григорий Распутин и мистическое распутство* (она была конфискована в типографии в 1912[1]). Бывший толстовец-общинник (1888), потом правый издатель и профессор-филолог, в советское время Новоселов стал православным епископом Марком (1928), одним из лидеров подпольной церкви иосифлян, героически боровшейся против Советской власти. В политике идея принадлежности Распутина к хлыстам тоже чаще использовалась оппозицией справа, чем слева. Эту идеологическую конструкцию передает фраза, которую политики пересказывали друг другу, играя словом как писатели: «Мы желаем сильной власти — мы понимаем власть с хлыстом, но не такую власть, которая сама находится под хлыстом»[2].

Нет оснований считать всех тех, кто был уверен в хлыстовстве Распутина — епископов Гермогена, Антония, Марка, священников Георгия Шавельского и Сергея Булгакова — масонами и либералами, как это предлагает делать автор недавней книги о Распутине как народном праведнике[3]. Мы приходим к результату скорее обратного характера. Восприятие Распутина как сектанта действительно зависело от положения на политическом спектре; но не считали его хлыстом только самые радикалы, в этом узком вопросе неожиданно сомкнувшиеся с царем. Среди специалистов по сектам, правые, умеренные и даже левые от Скворцова и Новоселова до Пругавина зачисляли Распутина в хлысты; и только крайне левый Бонч-Бруевич, да еще по-своему радикальный Розанов, отрицали хлыстовство Распутина.

Каковы бы ни были религиозные взгляды Распутина, его профессией стала большая политика; именно в этом ключе надо оценивать его цели и вклад. Связи Распутина с левыми силами не привлекали к себе внимания историков, но кажутся любопытным феноменом. Распутин и Бонч-Бруевич оба воплощали в себе любимые идеи русского народничества и, каждый по-своему, являлись его законными наследниками. Более умеренные участники событий со страхом предполагали возможность их единения. Гиппиус в *Романе-Царевиче* изобразила, как историк вроде Бонч-Бруевича возбуждает крестьян на религиозную революцию, одновременно налаживая связи с пародийно изображенным Распутиным. Родзянко подозревал, что Распутин связан с международным масонством и что союз с Распутиным об-

---

[1] Рукопись оказалась у Бонч-Бруевича, была передана им Пругавину и хранится в его бумагах в Гуверовском архиве, фонд Николаевского, оп. 129, ед. хр. 1.

[2] Эта фраза была сказана братом генерала Гурко на земском съезде в 1916; цит. по: С. П. Мельгунов. *Легенда о сепаратном мире (канун революции)*. Париж, 1957, 205; Мельгунов свидетельствовал о ее «большой популярности».

[3] Платонов. *Жизнь за царя*.

суждал некий «масонский конгресс в Брюсселе»[1]. Обвинение в масонстве было риторическим приемом, с помощью которого правые обвиняли левых в предательстве национальных интересов. В терминах своего времени, обвинение в связях Распутина с масонством было равнозначно подозрению его в симпатиях на левом фланге.

Мы знаем точно, что Распутина убили правые; и есть основания предполагать, что перед этим в поисках поддержки он общался с левыми. При всей обманчивости этих политических терминов, они различают важные реальности России 1910-х годов: отношение к русскому национализму и панславизму; отношение к еврейскому вопросу; отношение к войне. Народничество связано с национализмом многозначными и меняющимися отношениями. Популизм распутинского типа был донационалистическим. Об этом говорят записки Распутина времен паломничества в Палестину, лишенные национализма. Об этом свидетельствует его ближайшее сотрудничество с евреями[2]; и этим же мотивировано его финальное столкновение с людьми типа Пуришкевича. Сектантские общины близко сосуществовали с другими верами, не считали грехом эмиграцию из России и были чужды самой идее национального государства. Конфессиональные различия были для них куда важнее национальных. Религиозная и национальная нетерпимость исходила сверху, от бюрократии и интеллигенции, от чиновников Победоносцева и читателей Достоевского. Еврейские банкиры финансировали Распутина с очевидной целью добиться отмены черты оседлости; возможно, они добились бы цели, если бы не война.

На фоне той некомпетентности, которая царила при дворе, здравый смысл Распутина мог играть позитивную роль. Царь игнорировал советы Распутина по продовольственному снабжению армии и столицы, неудачи которого во многом определили революцию. Вполне вероятно, что эти предложения были лучше, чем существовавшая практика. Многие наблюдатели сходились в том, что перед началом и во время войны Распутин содействовал тем, кто стремился к миру с Германией. Его противники при дворе, и потом при Временном правительстве, видели в этом признак государственной измены. Сегодня кажется очевидным скорее обратное. Если бы Романовы больше слушались Распутина и Россия вышла бы из войны, положение династии упрочилось бы[3]; и уж во всяком случае иными были бы пер-

---

[1] Rodzianko. *The Reign of Rasputin*, 45.

[2] Много раз перепечатанная (в немецком варианте при содействии нацистов) книжка Арона Симановича *Распутин и евреи* вряд ли является достоверной. Однако само существование этого человека в качестве личного секретаря Распутина не вызывает сомнений. Банкир Распутина Рубинштейн и консультант Распутина по политическим вопросам Манасевич-Мануйлов оба были евреями (последний крещеным). Интересен контакт Распутина с адвокатом Г. Б. Слиозбергом, который в надежде на политическое содействие Распутина знакомил его с крупными деятелями еврейского движения. Попытка Рубинштейна приобрести паи антисемитского *Нового времени* была одним из этапов этой кампании. См.: Г. Аронсон. Распутин и евреи — в его: *Россия накануне революции*, 85—88.

[3] См., в частности: A. Amalrik. *Raspoutine*. Paris: Seuil, 1982. Опровергая существование оформленных проектов сепаратного мира в правительственных кругах и не веря в обвинения Распутина в шпионаже, Мельгунов писал о «пацифистских наклонностях тобольского крестьянина» и приводил тому немало примеров: Мельгунов. *Легенда о сепаратном мире*, 384 и далее.

спективы демократии в России. Удивительно, что ни правительство Николая Романова, ни правительство Александра Керенского не захотели или не сумели вывести Россию из войны; сделало это только правительство Ленина—Троцкого, и благодаря этому сохранило власть. В Бресте большевики осуществили тот самый проект, в лоббировании которого Распутин обвинялся все годы войны; и они столкнулись с яростным сопротивлением более правых и более националистических сил, вплоть до мятежа эсеров — тем же сопротивлением, с которым до того приходилось иметь дело Распутину. С исторической точки зрения понятно то, что было дано увидеть мало кому из современников: предателями — родины ли, династии или здравого смысла — были все те, кто хотел победы, а получил революцию. Странным образом в признании этого большевики сходились с распутинцами, но противостояли многим другим. Патриотизм военного времени, потом подкрепленный анти-большевизмом, поддерживал предрассудки даже самых трезвых наблюдателей. Мельгунов, участник русской революции, ее жертва и неутомимый ее историк, в 1957 заканчивал огромную книгу *Легенда о сепаратном мире* торжественной реабилитацией царской семьи:

> Оклеветанная тень погибшей Императрицы требует исторической правды. Царю и Царице решительно чужды были колебания [...] Никогда надежды их не обращались к внешнему врагу, а только от него — от немцев — *в теории* могло бы придти им тогда спасение[1].

Прошло сорок лет, но намерение избежать национальной катастрофы путем прагматического мира все еще признавалось морально недопустимым и исторически невероятным; и в заслугу лидерам ставилось то, что они пропустили единственный — *в теории* — шанс спасения себя и страны.

ГЕРОЙ И АВТОРЫ:

РОЗАНОВ

В специально посвященной Распутину статье 1913 года[2], позднее вошедшей в книгу *Апокалиптическая секта,* доминирует тон «страшной серьезности» и ощущение перспективы: история Странника «уже не коротка теперь, и будет еще очень длинна». История эта следует за рассуждениями о «бессознательном хлыстовстве» Лермонтова. Так автор готовит читателя к «чудным делам» Распутина: к галошам, которые подавала ему светская красавица; к «неисповедимой зависимости», которая привязывала к нему вполне обычных людей; к его привычке обнимать женщин и к спокойствию, с которым это принималось их мужчинами. «Дивны дела Твои, Господи», — восклицает Розанов. «Волшебство, магия на улицах Петербурга! — и в каком веке происходящие»[3]. Распутин не от века сего, и Розанов сравнивает его

[1] Мельгунов. *Легенда о сепаратном мире*, 495, курсив мой.

[2] Розанов. *Апокалиптическая секта (хлысты и скопцы)*, 206—207.

[3] Там же, 207.

последователей с союзом пифагорейцев. А когда послушный Распутину священник объясняет Розанову, что «хотя странник и *целует женщин* (всех, кто ему нравится), но поцелуи эти до того целомудренны и чисты... как этого [...] не встречается у человека», — Розанов понимает: Распутина можно сравнивать только с Христом. «Ум мутится», — честно признается автор. Он готов верить в начало новой религии; но начало это трудно рассмотреть, сожалеет он. «Русские пути очень разны и отчасти еще не определились по молодости сложения нации»: в этот момент определенность Распутина кажется ему большей, чем определенность самого народа. «Здесь великая тема для мысли и для любопытства. Мы конечно имеем перед собой "что-то", чего совершенно не понимаем, и что натурально — *есть*, реально — *есть*»[1].

Вполне осознавая фаллический характер распутинского культа, Розанов утверждал себя «старшим» в общей «Распутинско-Аписово-Дионисовой-ADON'аевой теогонии, космогонии», в которой «все фалл и фалл»[2]. Одновременно он сопоставлял Распутина с Кондратием Селивановым, основателем русского скопчества. Это сравнение остроумно и, в контексте *Апокалиптической секты*, полно значения: книга открывается статьей, написанной о Селиванове, и набита материалами о нем; заканчивается же она статьей о Распутине. В рамках этой книги Селиванов воплощает великое, но полное заблуждений русское прошлое; Распутин же — прекрасное, но еще не определившееся русское будущее.

> В *истории* Странник явно совершает переворот, показывая нам свою и азиатскую веру, где «все другое»... Потому-то его «нравы» перешагнули через край «нашего». [...] Но не таков ли и вообще человек? [...] Никто не пытался связать «ночь» человека с его «днем». А связь есть: *день* человека и *ночь* его составляют просто одного человека [...] Верны ли наши *европейские* точки зрения?[3]

Розанов хочет представить Распутина основателем новой религии ночи, пола и праздника. В этом качестве Распутин оказывается антагонистом Селиванова и отвечает собственным исканиям Розанова. Распутин продолжит традицию библейских пророков-многоженцев и еще царя Давида, плясавшего у ковчега. Эту религиозную традицию Розанов называет иудейской и азиатской; она противополагается Европе, ее христианству и Просвещению одновременно. Розанов не верил в хлыстовство Распутина, его позиция сложнее: с восторгом приветствуя полигамность Распутина, он отрицал полигамность хлыстов. «Гриша — гениальный мужик. Он нисколько не хлыст»[4]. Розанову больше хочется, чтобы странник, пришедший из Сибири в Петербург, олицетворял нечто трансисторическое и внеконфессиональное, вроде неизвестной

---

[1] Там же.

[2] Письма В. В. Розанова к Э. Ф. Голлербаху. Публикация Е. Голлербаха — *Звезда*, 1993, *8*, 120.

[3] Розанов. *Апокалиптическая секта (хлысты и скопцы)*, 206—207.

[4] В. Розанов. *Мимолетное*. Москва: Республика, 1994, 60.

еще мировой религии. Сам Розанов примеряет на себя роль ее апостола, автора нового Евангелия или, может быть, редактора новых *Страд* по образцу только что им в той же книге перепечатанных записок Селиванова. Но ситуация так неопределенна, а фантазия забежала так далеко вперед, что Розанов, обычно столь уверенный в себе автор, на этот раз теряется в догадках и умолчаниях. Интуиция, собственно, и на этот раз оказалась права: страх ошибиться, который так ясно чувствуется за этим текстом, оправдается очень скоро.

В своей последней книге *Апокалипсис нашего времени* Розанову придется вспомнить о «гнусной распутинской истории»; в ее создании он сам, как писатель, принял посильное участие. *Апокалипсис нашего времени* вообще находится в симметричных отношениях с *Апокалиптической сектой:* в 1914 Розанов рассказывал о пророчествах сект, членом которых он явно не являлся; теперь же он сам выступает в роли пророка Иоанна. И наоборот, тогда его главная надежда была связана с фаллическим Распутиным, но Сибирский старец оказался смертен и вообще не оправдал надежд, и его теперь «история» отчуждается как «гнусная». Распутинский текст Розанова кончался многозначительными намеками и адресованными неизвестно кому предостережениями:

> Я не назвал по имени Странника, его имя на устах всей России. Чем кончится его история — неисповедимо. Но она уже не коротка теперь, и будет еще очень длинна. Но только никто не должен на него смотреть как на «случай», «анекдот»[1].

БЛОК

В марте 1912 года Блок со слов своей сводной сестры Ангелины узнает о внутрицерковном конфликте между Синодом, который поддерживал Распутина, и опальным епископом Гермогеном. Блок передает их точку зрения так: «Гермоген — вполне свят. Илиодор [...] меньше, но и он. Распутин — враг. Распутин — примыкает к хлыстам». С точки зрения рассказчицы, Мережковский тоже представлял собою «тонкое хлыстовство». Блок энергично возражал: «Отсюда нельзя ждать ничего, кроме тихого сначала, а потом кровавого ужаса». Его симпатии на стороне Распутина и объединенного с ним, в глазах общих врагов, Мережковского: ужас, тихий и кровавый, исходит от их противников. Гермоген пытается «опрокинуть тьму XVII столетия на молодой [...] XX век» (6/132—134)[2]. Молодой век — это Распутин. Через неделю Блок снова обсуждает эту ситуацию, теперь с Алексеем Ремизовым. Тот «сообщил еще много нового о Гермогене и Распутине — все больше выясняется; [...] Гермоген (и Распутин) — действительно крупное и... бескорыстное» (7/136). По-видимому, Блок стремится теперь к более сбалансированному пониманию ситуации. Позже, читая разоблачения Илиодора (Труфанова) под названием *Святой*

[1] Розанов. *Апокалиптическая секта (хлысты и скопцы)*, 207.

[2] Блок в этом разделе цитируется по: А. Блок. *Собрание сочинений в 8 томах.* Москва—Ленинград, 1960—1963. Первая цифра в круглых скобках указывает на том, вторая на страницу.

черт, Блок реагировал с возмущением: «Ужасные мысли и усталость вечером и ночью (отчасти — от чтения мерзостей Илиодора)» (7/289).

Действительно, близкие Блоку люди воспринимали Распутина совсем иначе, чем Илиодор. В 1916 году Клюев подарил Блоку свой сборник *Мирские думы*. Дарственная надпись на книге содержала следующее:

Головой лягать — мух гонять.
Миром думать — смерть попрать.
Из бесед со старцем Григорием Распутиным[1].

В своей мемуарной прозе Клюев подробно рассказывает о своей (скорее всего, вымышленной) встрече с Распутиным[2]. Клюев, долгое время бывший первостепенным авторитетом для Блока, идентифицировался с Распутиным сознательно и с удовольствием. «Меня Распутиным назвали», — писал Клюев. Для поэта это отнюдь не оскорбление:

Увы, для паюсных умишек
Невнятен Огненный Талмуд,
Что миллионы чарых Гришек
За мной в поэзию идут[3].

Автора можно убить, как убили Распутина; но за ним идут миллионы таких же. В стихах Клюева само поэтическое слово, высшая для поэта ценность, оказывается производным от Распутина и его культуры: «распутинской сноровкой, Как дитя, взлелеянное слово». Не только поэтическое, но, кажется, и божественное Слово физически воплощается в Распутина: «В испепеляющих сапогах Перед троном плясало Слово»[4].

Судя по письмам и дневникам Блока, в дни своей работы в Чрезвычайной комиссии Временного правительства он более всего интересуется именно Распутиным. Допросы Вырубовой, Лохтиной, Протопопова, Хвостова, Белецкого давали ему более чем достаточную пищу для размышлений. Русскую историю 20 века надо писать «как увлекательный роман [...] в духе более всего Достоевского», — пишет он матери (8/493). И тут же делится с ней идеей о том, что для понимания этих событий нужна «демоническая» точка зрения (8/492): снова ссылка на Лермонтова и его *Демон* кажется ключом к русской истории. 26 июня Блок записывает: «И ночью и утром я читаю интереснейший допрос Хвостова А. Н. (кружки, Распутин и пр.) (7/269). 14 июля он продолжает работать с тем же источником: «противно и интересно вместе; вот придворные помои» (7/273). 4 августа перечитывает все то же: «увлекательно и гнусно» (7/295). Судя по дневнику

[1] К. М. Азадовский. Письма Н. А. Клюева к Блоку. Вступительная статья — *Литературное наследство*, 1987, *92*, кн.4, 451.

[2] К. Азадовский. О «народном» поэте и «святой Руси» («Гагарья судьбина» Николая Клюева) — *Новое литературное обозрение*, 1993, *5*, 88—103.

[3] Н. Клюев. *Песнослов*. Петрозаводск: Карелия, 1990, 95.

[4] Там же, 128, 99.

Блока, его собеседники говорят с ним именно о Распутине, разделяя его эмоциональную вовлеченность. В. М. Руднев, один из следователей Чрезвычайной комиссии, рассказывал Блоку о Распутине «очень просто и глубоко» (8/500)[1]. Белецкий, этот холодный профессионал сыска, в разговоре с Блоком неожиданно «всплакнул: Распутин ночью снится» (7/259).

На фоне погружения в работу Чрезвычайной комиссии у самого Блока созревает чувство, поэтическое выражение которого мы находим в дневниковой записи от 13 июля 1917 года, как раз во время работы с допросами:

> Ночь, как мышь, [...] глаза мои как у кошки, сидит во мне Гришка, и жить люблю, а не умею, и — когда же старость, и много, много, а за всем — Люба [...] Баюшки, Люба, баюшки, Люба, господь с тобой, Люба, Люба[2].

Сочетание старца с женой в этой лирической записи особенно характерно. Текст начинается деловой заметкой: «Кончил третий допрос Маклакова» и кончается колыбельной, пропетой жене. Посередине, как раз в точке перехода от дня к ночи, от дела — к любви, и оказалось чувство, выраженное словами: «сидит во мне Гришка» — словами, не содержащими и тени протеста. Лирическая запись говорит о том, как далеко зашла у Блока идентификация с его героем, — процесс, грозящий любому историку.

Узнав из газет о покушении на Распутина, Блок был встревожен. «Убит», — записывал он 2 июля 1914 года; «нет, жив. Узнали после»[3]. В *Русском слове* появился материал приятеля Блока, Аркадия Романова. «Хорошо о нем Романов написал», — записывал Блок. Распутин напомнил Романову «распространенный тип сектанта, человека ищущего». Это был «малограмотный сибирский мужичок, которому, по воле судьбы, довелось сыграть совершенно исключительную, сказочную роль». Глаза «почти гипнотизирующей силы»; речь, которую «почти невозможно передать», потому что это была «бессвязная, полубредовая нить самых неожиданных соединений»... Интересно это сочетание невнятной речи с особенной силой глаз: цивилизация репрессирует зрение и замещает его речью и письмом, поэтому настоящий человек из народа должен быть малограмотным и косноязычным, но зато гипер-зрячим (отчасти сходную конструкцию мы видели в *Хлыстовках* Цветаевой). В целом же Распутин описывался позитивно и едва ли не с восторгом, в котором легко различить эротические ноты: «он был легкий, веселый, приподнятый»; «чувствовалась истинная страсть в овладении душой собеседника»; «не отрывая своих изумительных глаз, он все время как бы гладил и ощупывал

---

[1] О том, что он говорил, легко судить по его брошюре, в которой юридическая трезвость сочетается с мистическим популизмом: В. Руднев. *Правда о царской семье и «темных силах»*. Берлин, 1920; републикация в кн.: *Святой черт. Тайна Григория Распутина*. Москва: Книжная палата, 1990, 291—295.

[2] В примечании Вл.Орлова указывается, что Гришка — это Распутин (7/281 и 501).

[3] А. Блок. *Записные книжки*. Москва: Художественная литература, 1965, 234.

того, с кем говорил». Романов определенно видел в Распутине художника: «несколько театральное впечатление», «чувствовался большой артист в смысле уловления души человеческой»[1].

Вряд ли будет преувеличением сказать, что подлинным героем Блока в его истории русской революции становится Распутин. «Распутин — все, Распутин — всюду», — позже писал Блок, характеризуя прошедшие годы (6/10).

> Распутин — пропасти, а Штюрмер (много чести) — плоский выгон [...] Только покойный Витте был если не горой, то возвышенностью; с его времени в правительстве этого больше не встречалось: ничего «высокого», все «плоско», а рядом — глубокая трещина (Распутин), куда все и проваливалось (7/262).

«Мистический круг», руководимый Распутиным, противопоставляется «придворной рвани». Эта структурная ось — Распутин как могучая сила и глубокая пропасть, с одной стороны, и мелкие плоские бюрократы, с другой стороны, — организует все пространство блоковского исторического дискурса. Если круг Распутина и царской семьи был проникнут «своеобразным миросозерцанием, которое хоть по временам давало возможность взглянуть в лицо жизни, — то круги бюрократические [...] давно были лишены какого бы то ни было миросозерцания»[2]. «Распутин (рядом — скука)», — кодирует Блок все ту же ключевую оппозицию (7/301). Позднее, ненадолго оказавшись в большевистской тюрьме, Блок рассказывал соседу, «до какой степени вырубовцы, или вернее распутинцы, были активнее и приятнее, чем царские бюрократы». Ключевую роль здесь играли не политические соображения, а мистическое отношение к Распутину, то самое, которое он стремился вызвать в окружающих: Блоку «бросилось в глаза, что общение с Распутиным [...] отражалось каким-то необъяснимым образом на личности того, кто общался с ним». Противников же Распутина Блок, во время этого разговора уничтожавший клопов на тюремной стене, презрительно называл «клопиными шкурками»[3].

Понимание Блоком современного ему исторического процесса воплощено в его книге *Последние дни императорской власти*. Книга основана на документах и допросах, собранных следственной Комиссией Временного правительства, в которой Блок состоял чем-то вроде литературного сотрудника. Тем не менее, это вполне индивидуальная версия истории, над которой Блок продолжал работать и тогда, когда Комиссии уже не стало. Апокалиптическая интенция этого текста отражена уже в названии: Последние дни — популярная идиома

[1] А. Романов. Григорий Распутин (по личным впечатлениям) — *Русское слово*, 1914, 1 июля; позднее Евреинов в своей *Тайне Распутина* тоже подчеркивал его театральный артистизм. Что касается Романова, то его симпатия могла быть небескорыстной. Он был связан с Дмитрием Рубинштейном и в июле 1916 даже предупредил распутинского банкира о предстоящем у него обыске; см.: Аронсон. *Россия накануне революции*, 97.

[2] Блок. *Записные книжки*, 193.

[3] А. Штейнберг. *Друзья моих ранних лет (1911—1928)*. Публикация Жоржа Нива. Париж: Синтаксис, 1991, 37.

из Откровения Иоанна. Работой над этой книгой Блок вошел в славную традицию: русские лирики — Пушкин, Тютчев, А. К. Толстой, Блок, Пастернак, Ахматова — в зрелые свои годы превращались в историков. Их лирика так же часто пророчила Конец Света, как их историография писала о нем как о произошедшем или происходящем событии.

В *Последних днях* Распутин цитируется сразу же, на второй странице книги, в авторитетной роли свидетеля по важнейшему из вопросов: «Император Николай II, упрямый, но безвольный [...] Распутин говорил, что у него 'внутри недостает'» (6/189). Управляла Россией Императрица, «которую иные находили умной и блестящей»; Блок признает за ней «твердый характер» — чему, впрочем, не мешает, что она была «всецело под влиянием Распутина». Блок глухо упоминает здесь то, что он называет «большим мистическим настроением», владевшим царской семьей. В кавычках перечислив несколько ярлыков, которые вешались на Распутина — мерзавец, комедиант, немецкий шпион, — Блок переходит к авторской характеристике, наполненной своеобразным сочувствием и даже уважением: «упрямый, неискренний, скрытный человек, который не забывал обид и мстил жестоко и который некогда учился у магнетизера». Этот портрет намеренно лишен мистики, что подчеркивается последней деталью, о которой Блоку сообщил Белецкий. И все же за ним кроется нечто необыкновенное, что Блок отнюдь не хочет смягчать: «Область влияния этого человека, каков бы он ни был, была громадна; жизнь его протекала в исключительной атмосфере истерического поклонения и непреходящей ненависти; на него молились, его искали уничтожить». Белецкий оценивал значение Распутина точно так же: «это была колоссальная фигура, чувствовавшая и понимавшая свое значение»[1]. Другие действующие лица исторической драмы, даже и самые интересные лично Блоку, характеризуются им в связи с этой великанской фигурой: «Распутин швырнул Протопопова, как мяч, под ноги растерянным истуканам» (7/446). В целом, Блок характеризует Распутина как главный фактор истории, которую он пишет: «Недюжинность распутного мужика [...] сказалась, пожалуй, более всего в том, что пуля, его прикончившая, попала в самое сердце царствующей династии». Блок знает, что его вывод воспроизводит предсказание самого Распутина: «моя смерть будет и твоей смертью»[2].

Все эти чувства трудно воплотить в исторической хронике; лирика подходит для этого лучше, но Блок хочет писать историю. Компромисс был найден в *Катилине*, который писался почти в те же месяцы. Герой Блока до его метаморфозы — баловень женщин, развратный и корыстный любимец аристократии, человек с диким и неприятным взглядом — всем похож на Распутина. Далее, как мы видели, Блок уподоблял Катилину оскопившему себя герою Катулла; после этой метаморфозы Катилина становится вождем народной революции.

[1] Белецкий. Воспоминания, 14.

[2] Руднев. Правда о царской семье и «темных силах», 283.

Когда огонь революции, направленный в распутинские углы души, сожжет в них рабскую похоть (7/297) — тогда, рассказывает Блок на языке своих метафор, Распутин-Катилина превратится в Распутина-Аттиса. Кастрация, реальная или символическая, делает героя революционером. Дискурсивная спираль возвращается к своим основаниям, Распутин вновь сливается с Селивановым.

БУЛГАКОВ

30 июля 1917 года Блок записывает в дневнике: «Знаменательнейшая 'выноска' Булгакова (найти)». И продолжает, отчасти соглашаясь, а отчасти споря с Сергеем Булгаковым: «Булгаков упрощает (большевизм и Распутин)» (7/292). Эту многозначительную запись нам предстоит расшифровать. Подчеркнем, что скупой на ссылки и похвалы Блок для оценки заинтересовавшего его текста употребляет необычно сильный эпитет; и что он не спорит с Булгаковым, но, отчасти соглашаясь, считает его позицию упрощением[1].

Блок имеет в виду только что опубликованную в *Русской мысли*, а написанную непосредственно перед февральской революцией статью Булгакова *Человечность против человекобожия. Историческое оправдание англо-русского сближения*[1]. Согласно патриотической мысли философа, оба враждующих народа, русский и немецкий, поражены общей болезнью. «Между русской душой и германством происходит некоторый мистический роман, а общую благоприятственную для него почву — пусть это звучит парадоксально — образует хлыстовство». Какое отношение хлысты имеют к тому, что Булгаков называет германством? С одной стороны, немецкая мысль тем и отличается от английской, что заражена тем же буйным мистицизмом, что характерен для русской души: старая Германия Канта и Гегеля была «пленена хлыстовством». С другой стороны, в Германии русские ищут спасения от самих себя, от своего хлыстовства.

> Какими угодно средствами — кантианством, научным методизмом, оккультной тренировкой, социал-демократией — но только спасите, спасите нас самих от русского соблазна — так с немой надеждой обращается русское хлыстовство к германству.

Философ, конечно, понимает используемое им понятие расширительно. Хлыстовство — финальный продукт обоготворения природы, человека и пола; «хлыстовство относится к изначальным возможностям и уклонам человеческого духа, и половая оргийность — лишь внешняя его черта». Борясь с ересью, засоряющей русское православие, бывший депутат Думы, будущий священник не забывал и реальную политику. В той сноске, которая обратила на себя внимание Блока и была написана после Февраля, не без удивления читаем:

---

[1] О влиянии, которое оказывал Булгаков на Блока в последние годы жизни последнего, упоминается в: A. Pyman. *The Life of Alexander Blok*. Oxford University Press, 1980, *2*, 300.

[2] С. Булгаков. Человечность против человекобожия. Историческое оправдание англо-русского сближения — *Русская мысль*, 1917, *5—6*.

Post-Scriptum. Не случайно, что Распутин, отравляя русскую власть хлыстовством, фактически являлся проводником германских влияний, ибо между распутинством и германизмом существует глубочайшая мистическая связь, как между двумя ответвлениями хлыстовства. И ныне это наглядно проявляется в мистическом наследии распутинства — «большевизме». Кровь Распутина, пролившаяся в русскую землю, зародила в ней многоглавую гидру социально-политического хлыстовства.

Итак, формулирует философ свой итоговый вывод, Россия охвачена социалистическим радением.

Хлыстовское человекобожие [...], потеряв точку опоры в распутинстве, возрождается в бушующей стихии революции — «большевизме». Последний есть в наших глазах [...] прежде всего, разновидность хлыстовства с его пьяной оргийностью.

Мистика здесь неотделима от геополитики. Булгаков ратовал за дальнейшее сближение с союзниками. Блок (именно по этому вопросу разошедшийся с Мережковскими) понял необходимость мира раньше многих своих современников, хоть и позже Распутина.

В своих диалогах *На пиру богов*, написанных в Киеве 1918 года и стилизованных под *Три разговора* Владимира Соловьева, Булгаков много раз возвращается к своим мыслям о Распутине. Подобно тому как *Три разговора*, обличая толстовство, постепенно сосредотачиваются на теме антихриста, которым оказывается ницшеанский сверхчеловек,— *На пиру богов* обличают большевизм, но возвращаются к теме сверхчеловека-Распутина. Один из участников диалогов, Общественный деятель, называет Распутина истинным вдохновителем революции и для характеристики предреволюционного строя придумывает неологизм — «хлыстократия». Он говорит даже о «хлыстовских экспериментах», которые производились над Россией в разгар мировой войны (нелегко угадать, что он имел в виду, разве что сухой закон). Другое действующее лицо, Светский Богослов, считает: церковь должна была отказаться от «распутинствующего царя [...] как только выяснилось, что Россия управляется вдохновениями хлыста»[1]. Любопытно еще, что этот персонаж называет хлыстовщиной религиозно-философские дискуссии недавних лет о Третьем Завете и о вопросах пола[2]; Булгаков сам принимал в них продуктивное участие, опубликовав *Третий Завет* Анны Шмидт. Свою формулу 1917 года о гидре социального хлыстовства, которая выросла из пролитой крови Распутина, Булгаков отдал Генералу[3]. Теперь Булгаков, вероятно, согласился бы с Блоком, что прямое отождествление большевизма с распутинщиной — это упрощение; все же поэт увидел сложность «стихий» раньше философа. Точка зрения Беженца в этих диалогах обычно совпадает с авторской: «мистический смысл и значительность явления Распутина вами недооцениваются», — сдержанно говорит он

[1] Булгаков. На пиру богов (Pro и contra) — в кн.: Булгаков. *Христианский социализм*, 280.
[2] Там же, 284.
[3] Там же, 280.

собеседникам[1]. Иными словами, роль Распутина еще больше велика, чем отводят ему другие действующие лица; хотя, кажется, крупнее роли не бывает.

В не опубликованных при жизни скорбных воспоминаниях *Агония*, написанных в «Царьграде» (Стамбуле) в 1923 году, ставший беженцем Булгаков от первого лица продолжает размышления своего недавнего героя-Беженца. Убийство Распутина Булгаков характеризует почти теми же словами, что и Блок: «пуля, направленная в Распутина, попала в царскую семью»[2]. Философ вспоминает страх и едва ли не скорбь, которые вызвала у него гибель Распутина. С этого убийства «началась революция»; оно революцию «разнуздало», и это было очевидно для Булгакова «уже тогда». Здесь Булгаков сполна признается в «шестом чувстве», неожиданном для недавнего еще марксиста — в мистической любви к русскому царю. Он признавался и в том, что с Распутиным было связано у него «самое мучительное» ощущение предреволюционных лет: этот хлыст воплотил святые для Булгакова идеи русского религиозного возрождения. Явление Распутина напрямую связывается философом с теократическими пророчествами Соловьева. «Самая мысль о святом старце, водителе монарха, могла родиться только в России»[3], — писал Булгаков. Его Беженец говорил то же самое: «Царь взыскал пророка теократических вдохновений, — ведь это ему и по соловьевской схеме полагается!»[4] Между прочим, Распутин Соловьева читал, хотя, конечно, мы не знаем, понимал ли он его так же, как Булгаков, или как-нибудь иначе[5]. Во всяком случае, Булгаков называл союз Николая II и Распутина величественным, знаменательным и пророчественным.

> Про себя я Государя за Распутина готов был еще больше любить, и теперь вменяю ему в актив, что при нем был возможен Распутин [...] Царь взыскал пророка, говорил я себе не раз, и его ли вина, если, вместо пророка, он встретил хлыста[6].

Понятно, что убийца Распутина, с которым Булгаков познакомился в эмиграции, не вызывал у него симпатии. Воспоминания самого Феликса Юсупова о том, как он убил Распутина, часто напоминают попытку оправдаться. Возможно, под влиянием своих бесед с Булгаковым он использовал ту же аналогию между распутинством и большевизмом, о которой говорил сам Булгаков в 1917 и, позже, его Генерал: «Большевики обманули весь русский народ, который слепо пошел за ними в каком-то диком опьянении чисто хлыстовским экстазом

---

[1] Там же, 288.

[2] Булгаков. Агония — в кн.: Булгаков. *Христианский социализм*, 309.

[3] Там же, 306—307.

[4] Булгаков. На пиру богов, 251.

[5] М. А. Новоселов в своей конфискованной брошюре *Григорий Распутин и мистическое распутство* рассказывал, как Распутин в принесенные ему книги Соловьева «посмотрел да и сказал: — Да, человек он хороший... Он свое, а я свое... Но... профессор профессора судить не может» — Гуверовский архив, фонд Николаевского, оп. 129, ед.хр.1, л.10.

[6] Булгаков. Агония, 306—307.

революции». Распутин для Юсупова олицетворяет «темную похоть власти»; он не только «прообраз грядущих ужасов», но и «первый "комиссар" большевизма»[1].

Итак, в 1917 Булгаков увидел в побеждающем большевизме мистическое наследие Распутина. В 1923 Распутин оказывается воплощением теократической идеи, завещанной Соловьевым. Жизнь и смерть Распутина приобретали значение роковых событий, похоронивших самые святые надежды и высвободивших самые зловещие силы, причем убитый воплощал в себе и те, и другие. «Убийство Распутина внесло недоставший элемент какой-то связи крови между сторонниками революции»[2], — писал Булгаков. Под пером философа оживает мифологема ритуального убийства, сыгравшая свою роль в идейной борьбе вокруг революции. Начиная с дела Нечаева и кончая делом Бейлиса, сторонники и противники революции пророчили: именно таким убийством она начнется. Ритуальные убийства вменялись в вину и русскому сектантству начиная с первых судебных следствий над русскими хлыстами (впервые в Москве в 1745). Теперь история дискурса делает очередной виток: сектант оказывается не убийцей, а жертвой кровавого ритуала; не субъектом, а объектом первого убийства. Как писал Родзянко:

> Событие 17 декабря — убийство Распутина — можно с полным правом считать началом второй русской революции. Нет сомнений, что виновные в этом убийстве руководствовались патриотическими мотивами. [...] Они считали своим священным долгом избавить императорскую семью и Россию от гипноза, во власти которого они пребывали. Результат, однако, оказался прямо противоположен их ожиданиям. Народ увидел, что борьба за интересы России может вестись только террористическими средствами, а легальные методы не достигают результата[3].

С его интерпретацией событий легко согласиться; но она недостаточна. Бывший председатель Думы повторял ошибку, частую для либеральных политиков: недооценивал культурную специфичность произошедшего. Он пытался, в соответствии с представлениями о юридической и политической рациональности, судить о событии, которое в отношении к этим универсалиям вообще не имело значения. Жизнь и смерть Распутина, однако, имели значение. Родзянко, назвавший книгу воспоминаний о своей политической жизни *Царство Распутина*, знал это не хуже других.

Первое убийство переживалось не как политическое, а как религиозное действие; цели и последствия его мистически прорицались, а не рационально просчитывались; и в любом из этих жертвоприношений, реальных или воображаемых, виделось воспроизведение, желанное или кощунственное, главного события христианской истории. Если одни пытались инсценировать страсти Христовы, чтобы магически поторопить его новое пришествие, то другие подозревали ина-

---

[1] Юсупов. *Конец Распутина (воспоминания)*, 416.

[2] Булгаков. Агония, 309.

[3] Rodzianko. *The Reign of Rasputin*, 236.

коверующих в тайных повторениях первого убийства. Этот контекст с легкостью мифологизировал более заурядные заклания, нередкие в эпоху политического терроризма. Сакрализация насилия, придавая ему некий посторонний смысл, играла свою роль в его моральном оправдании, а значит, и в новых его воспроизведениях. Инструментальное значение мистики для подготовки политического убийства расследовал Достоевский в *Бесах*; но уже Бердяев читал этот роман не как детектив, написанный с целью демистификации насилия, а скорее обратным способом — как пророчество о хлыстовской природе русской революции. Андрей Белый в *Серебряном голубе* показал убийство поэта, организованное зловещим сектантом, в котором, как он верил задним числом, он пророчил о Распутине[1]. У Пимена Карпова в его *Пламени*, романе о хлыстовской революции, ритуальные убийства следуют одно за другим, что их порядком обесценивает. Блок в *Двенадцати*, приветствуя революционное шествие, ведомое раскольничьим Исусом, показал первую и единственную его жертву. Все они думали, что, начав с ритуального убийства, народная сектантская стихия осуществит расправу над культурой, — для одних трагичное, для других желанное событие жизни и истории.

В новой, пореволюционной версии все перевернулось. Ужас истории перетасовал недавние мечты и страхи. То первоначальное заклание, которое угрожало русской цивилизации, ожидалось от хлыстовской стихии; теперь его увидели в убийстве, совершенном великим князем, графом и депутатом. Ритуальное убийство должно было произойти над предателем, поэтом, проституткой — одним словом, людьми культуры. Оно оказалось произведенным над хлыстом. Теперь уже не боялись связи хлыстовства с революцией, а, наоборот, сожалели о загубленном союзе хлыста и монарха. Блок, Булгаков, Родзянко рассматривали убийство Распутина как решающий акт русской катастрофы. Сюжет *Серебряного голубя* оказался инвертирован. В сакральном действе, давшем старт революции и освободившем путь большевизму, в жертву был принесен хлыст.

РЕМИЗОВ

Трансформация дискурсивных моделей нагляднее всего проявляется в перемене акцентов при обработке одного и того же литературного сюжета. В 1907, том же году, когда писалась опера Римского-Корсакова *Золотой петушок* и был задуман *Серебряный голубь*, Алексей Ремизов написал новую сказку на старую пушкинскую тему: *Царь Додон*[2] (у Пушкина царя звали 'Дадон', а Ремизов пишет 'Додон', и так же в опере Римского-Корсакова). Могучему царю Додону помо-

[1] Сергей Булгаков знал о Распутине с 1907 года (Булгаков. Агония, 306). Эта датировка заставляет поставить под сомнение слова Белого о том, что в *Серебряном голубе*, который писался в следующем году, он «предсказал» Распутина; см.: Андрей Белый. *Между двух революций*. 316, 341.

[2] А. Ремизов. *Заветные сказы*. Петроград: Алконост, 1920; цит. по публикации М. Козьменко в: *Литературное обозрение*, 1991, *11*, 77—79. Рукопись сказки, помеченная 1907, хранится в Houghton Archive в Гарварде.

гает одноглазый Лука. У дочери Додона женские органы слишком велики, и никто не хочет на ней жениться. Лука разыскивает для нее кандидата с достаточно большим членом. Нечеловеческая величина последнего и есть центральный пункт сюжета; величина эта описывается с помощью разных красноречивых подробностей. Инвертируя и контаминируя мотивы обоих пушкинских сказок о кастрации — ранней сказки *Царь Никита* и поздней *Сказки о золотом петушке,* Ремизов строит тонкую систему оппозиций, заявленную уже названием его сказки. Пушкинской паре 'царь Дадон и его помощник с отсутствующим членом' Ремизов противопоставляет новую пару 'царь Додон и его помощник с гипертрофированным членом'. В форме иронической сказки мы читаем все тот же сюжет о природе власти; но если природа означающего все та же, фаллическая, то величина фаллоса резко меняется, воплощая этим смену господствующих дискурсов. Внутри общего сюжета нарративы Пушкина и Ремизова соотносятся друг с другом так же, как Селиванов и Распутин в их общей роли пророка у трона.

В 1906 году Ремизов написал жестокую карикатуру на русское сектантство в повести *Чертик*[1]. Тут изображен настоящий изувер, по профессии «тараканомор», а по вере, по-видимому, хлыст. Он призывает Конец Света, хлещет себя и подругу, предается особо неприятному разврату и задумывает ритуальное убийство. Он не имеет особых способностей, так что сметливому гимназисту удается провести его средствами, издавна знакомыми анти-религиозной литературе: на глазах читателя инсценируется чудо, в которое верит фанатик, а читатель, естественно, не верит. Но эти представления Ремизова менялись, и динамика их захватывала буквально того же героя. В эмигрантских воспоминаниях *Белый огонь* Ремизов вернулся к памятному ему с детства «тараканомору». Теперь он оказался старообрядцем, наизусть знающим *Житие* Аввакума, так что именно благодаря ему Ремизов узнал эту свою любимую книгу[2].

В предреволюционной повести Ремизова *Пятая язва* подобная фигура обобщается до символа народной веры и магической силы, которые показаны с парадоксальной смелостью и в полном отрыве от современных реальностей. Воплощая в себе анти-западнические увлечения писателя с редкой даже для этого времени интенсивностью, текст направлен против русского либерализма вообще и его символистского преломления Белым в особенности. «Вольное страдание [...] спасает [...] русский народ»[3], — уверен Ремизов. Эта знакомая идея воплощается в столь же знакомом треугольнике. Мудрый Человек из Народа носит здесь фамилию Шапаев (наверно, это отсылка к Радаеву) и прозвище Блудоборец. Он «спасает» народ так, как делали это Радаев, Щетинин и Распутин; процедура лечения Красавицы посредством полового акта с ней описана Ремизовым вполне откровен-

[1] Ремизов. *Избранное*. Москва: Художественная литература, 88—115.

[2] Там же, 491.

[3] А. Ремизов. *Избранное*. Лениздат, 1991, 375.

но. Роль Слабого Человека Культуры исполняет следователь Бобров, к которому поступила жалоба Красавицы. Следователь умирает после единственной беседы с Шапаевым, вновь осуществляя замкнутый сюжет *Золотого петушка* и *Серебряного голубя*.

Ремизов показывает своего старца серьезно и с уважением, на следователя же пишет карикатуру. Бобров дисциплинирован и начитан[1], верен долгу и семье. Он знает закон, честно относится к своей работе, ненавидит русский мистицизм и, в общем, является прямой противоположностью Дарьяльскому. Это ему не помогает ни в работе, ни в любви, ни в смерти. Выдумавший его писатель больше не верит в то, что законность и рациональность могут что-то улучшить в жизни. Действие наполняется сбывающимися чудесами, взятыми из русского фольклора. С ними у следователя нет контакта, и потому он беспомощен и одинок. Блудоборец Шапаев и пострадавшая от него Василиса Прекрасная; баба, родившая черта, и земский деятель, застреливший жену как зайца — все они реальны. Утопичен Бобров, и потому ему изменяет жена, а местные чиновники сплетничают о его феноменальном воздержании. В страшном сне ему видится та самая Василиса, подступающая с ножницами; в тексте есть и другие эпизоды символической кастрации Боброва. Тот рай, который пытается с помощью своих законов создать следователь, оказывается лишенным сексуальности; зато окружающая его русская жизнь насыщена эротикой самого экзотического плана. В сравнении с вариантами Пушкина и Белого, кастрационные метафоры меняют область своего приложения. Мудрый Человек из Народа оказывается не скопцом, а, наоборот, блудодеем; а Слабый Человек Культуры не влюблен в Красавицу, а, наоборот, почти лишен пола. На уровне большого сюжета такая трансформация дублирует то, что произвел Ремизов с пушкинскими героями в сказке *Царь Додон*. Обличая утопизм русских либералов, споря с идеями *Вех* и со всей традицией русского Просвещения, Ремизов пишет нечто вроде анти-утопии. Славянофильская идея уникальности русского народа доказывается фаллической фигурой блудного старца.

ГУМИЛЕВ, СКАЛДИН, АХМАТОВА и ЦВЕТАЕВА

Весной 1917 года Николай Гумилев написал восторженную эпитафию Распутину — стихотворение *Мужик*. В темной глубине России «странные есть мужики». Один из них вышел оттуда с озорной песней, обворожил царицу и был убит столичными людьми. Гумилев имеет в виду Распутина; одна из его читательниц, самая проницательная, писала даже: «Надпиши "Распутин", все бы знали (наизусть), а *Мужик* — ну, еще один мужик»[2]. Гумилев играет и с мотивами *Сказки*

---

[1] Ср. впечатляющий список периодических изданий, на которые он подписан — А. Ремизов. *Избранное* Лениздат, 1991, 331.

[2] М. Цветаева. История одного посвящения — Этот фрагмент о Распутине и Гумилеве, не всегда печатавшийся в изданиях прозы Цветаевой (но имеющийся в американском двухтомнике — М. Цветаева. *Избранная проза в 2 томах*. New York: Russica, 1979, *2*), здесь цит. по: Н. Гумилев. *Собрание сочинений в 4 томах*. Москва: Терра, 1991, *2*, приложение 5, 355—358.

о золотом петушке. Оба текста организованы рифмой "столица-царица". Любопытна и перекличка финальных сцен: когда Дадон убивает скопца, «Вся столица Содрогнулась [...] Вдруг раздался легкий звон»; когда убивают Мужика, «Над потрясенной столицей Выстрелы, крики, набат». В отличие от молча умершего скопца, Мужик в смертный час предсказал будущее, которое придет по его следам и примет его формы:

В диком краю и убогом
Много таких мужиков.
Слышен по вашим дорогам
Радостный гул их шагов.

Поразительно чувствовать, что такое будущее желанно и Гумилеву, одной из ближайших его жертв; и ему, конечно, не последнему. В 1924 году известный нам Алексей Скалдин написал роман *Смерть Григория Распутина*[1]. Он был предложен Государственному издательству, но отвергнут им несмотря на либеральную политику издательства, вероятные связи Скалдина и гарантированный профессионализм его как писателя. Очевидно, что Скалдин разделял интерес Блока к Распутину и отчасти сам его стимулировал[2]; вероятным кажется и влияние Скалдина на Гумилева. Этот загадочный человек имел особые мотивы для того, чтобы остаться в большевистской России. Выходец из крестьян, друг и доверенное лицо Вячеслава Иванова, автор *Странствий и приключений Никодима старшего* и герой розенкрейцерской легенды, Скалдин видел в революции осуществление любимой идеи 'таинственной смерти и таинственного воскресения'. С этим, вероятно, был связан замысел романа о Распутине — не о его жизни и даже не о его убийстве, а о его *смерти*. Мы не знаем об этом романе ничего, кроме названия; но более чем вероятно, что нем воплотилась та же версия недавней русской истории, что в *Последних днях* Блока и в *Мужике* Гумилева. Распутин описывался как мистический предтеча большевиков, его убийство — как попытка контрреволюции, а дальнейшее приветствовалось как 'таинственное воскресение'. В этой концепции, характерной для своего круга и времени, Скалдин пытался убедить большевистское руководство начиная с ГИЗа, но потерпел неудачу.

Много лет спустя Цветаева находила в гумилевском *Мужике* подлинное «Чувство Истории». Гумилев очарован Распутиным и революцией, стихи говорят о Распутине как революционере и о революции как его посмертной победе, — именно так пересказывала Цветаева эти стихи. Она не только соглашалась, но, чтобы не оставить читателю пути для сомнений (может быть, речь идет об одних поэтических вольностях?), благодарила Гумилева «за двойной урок: поэтам — как писать стихи, историкам — как писать историю». Называя *Мужика* «ретроспективным эпиграфом» к *Капитанской дочке*, она

[1] Т. С. Царькова. «Человека убить просто» (саратовский период жизни писателя А. Д. Скалдина) — *Русская литература*, 1994, *1*, 186; текст романа считают утерянным.

[2] А. Д. Скалдин. О письмах А. А. Блока ко мне — *Письма Александра Блока*. Ленинград: Колос, 1925, 193; подробнее см. выше, часть 4.

объединяла Пугачева и Распутина в одном соблазнительном образе. «Живой мужик — самый неодолимый из всех романтических героев»[1], — признавалась она в своей неизжитой народнической страсти. В эмиграции Цветаева писала ностальгическую поэму о Царском Селе и царской семье; Распутин в ней играл, конечно, свою роль. Поэму на ту же царскосельскую тему, и в те же годы, писала Ахматова. Обе — Цветаева и Ахматова — не закончили этих поэм. Мы можем только догадываться о причинах того, что не только интересы, но и трудности совпали по разные стороны советской границы.

Поэма без героя — еще одна версия первого убийства. Ни убитый, ни убийца здесь не имеют отношения к народу и его вере. Не упомянутый в *Поэме* по имени, Распутин настойчиво появляется в связанных с ней прозаических набросках, и особенно в балетном либретто по ее мотивам, которым Ахматова занималась параллельно с работой над *Поэмой*. Тут оказывается, что именно он — «Хиромант или Распутин ("Лишняя тень")» — сосредотачивает в себе демонические силы эпохи. Итак, через Распутина расшифровывается здесь «Лишняя тень» — самый загадочный из персонажей *Поэмы*[2]. Эта «Лишняя тень» отражается даже в зеркале женской спальни, так что Распутин или его тень оказывается главным соперником несчастного героя и, если это так, причиной его самоубийства; а в это время в той же спальне «Гости, Клюев и Есенин пляшут дикую, почти хлыстовскую, русскую»[3]. Если продолжать этот сюжет, то надо искать следов связи между женской героиней *Поэмы* (или ее историческим прототипом) — и Распутиным. Так далеко автор не позволяет нам идти; но Ахматова предлагает распутинский подтекст как одну из возможностей чтения всего сюжета *Поэмы* в целом: «читатель и зритель могут, по желанию, включить в это избранное общество, кого захотят. Например, Распутина, Вырубову, [...] себя самих»[4]. В сцене маскарада из либретто тоже «клубится борода Распутина»[5].

Этот маскарад есть и в тексте *Поэмы без героя*, где исторические персонажи 1913 года переодеты в маски мировой культуры: «Этот Фаустом, тот Дон Жуаном, Дапертутто, Иоканааном [...]». Несмотря на атмосферу секретности, свойственную тексту *Поэмы*, все маски, кроме Иоканаана, расшифровываются через автокомментарии Ахматовой: соответственно, Вячеслав Иванов, Блок, Мейерхольд... Дальше упоминаются Владыка Мрака, в котором исследователи видят Кузмина, «сама я» — Ахматова и «ты», в котором узнается Гумилев[6]. Кем же был Иоканаан?

---

[1] Цветаева. Пушкин и Пугачев — *Собрание сочинений*. Москва: Эллис Лак, 1994, *5*, 512.

[2] Распутинский слой *Поэмы* обычно игнорируется; ср.: В. Виленкин. Образ «тени» в поэзии Анны Ахматовой — *Вопросы литературы*, 1994, *1*, 57—76.

[3] А. Ахматова. Проза о поэме — *Сочинения*. Москва: Панорама, 1990, *2*, 263.

[4] Опубликовано В. М. Жирмунским в: А. Ахматова. *Стихотворения и поэмы*. Ленинград: Советский писатель, 1977, 521

[5] Ахматова. Балетное либретто — *Сочинения*, *2*, 262—265.

[6] М. Финкельберг. О герое *Поэмы без героя* — *Русская литература*, 1992, 3, 207—225; Л. Лосев. Герой Поэмы без героя — *Ахматовский сборник*. Париж, 1989, *1*, 109—122.

Иоканаан — герой *Саломеи* Оскара Уайльда, которая была поставлена Николаем Евреиновым в 1908 году и запрещена цензурой по обстоятельствам, о которых можно только догадываться[1]. Это мистический пророк и предтеча Христа. Он находится в заточении у царя Ирода, который боится и слушается его. Дочь царицы влюблена в пророка, но тот отказывает ей в поцелуе. Тогда Саломея требует у Ирода голову Иоканаана. Царь пытается отказать: «Он сказал, что в день, когда он умрет, кого-то поразит несчастье. Только меня он мог разуметь»[2]. Распутин был лаконичнее: «моя смерть будет и твоей смертью», — говорил он царю Николаю[3]. Тем не менее голова Иоканаана была принесена на серебряном блюде. Теперь Ирод обречен, но в финале он успевает убить Саломею. Действительно, пара Ирод—Иоканаан немало напоминает пару Романов—Распутин; здесь вспоминается и любовь Юсупова к Уайльду, и интерес Евреинова к Распутину. В реальной истории недоставало Саломеи. В своих стихах и, возможно, фантазиях Ахматова подставляла на это жуткое и привлекательное место саму себя. В *Последней розе* (1961) две идентификации автора, маски из русской еретической истории и из жестокой библейской легенды, разделены только запятой: «Мне с Морозовой класть поклоны, С падчерицей Ирода плясать».

В *Мужике* Гумилева тень убитого Распутина угрожает убийцам местью, предсказывая явление множества своих двойников: «Слышен *по вашим дорогам* Радостный *гул* их шагов». У Ахматовой в *Поэме без героя* приближающаяся катастрофа имеет ту же природу: «Оттого, что *по всем дорогам*, [...] Приближалась медленно тень, [...] Жил какой-то будущий *гул*. Но тогда он был слышен глуше» (курсивы мои). Этой скрытой цитатой из *Мужика* Гумилева вновь вводится та самая «тень», которая в ахматовском либретто расшифровывается как Распутин[4].

В 1917 Гумилев воспринял пришествие новых Распутиных как «радостный гул»; в 1913 этот «будущий гул» был еще слышен глуше. В

[1] 30 октября 1908 «годичный сход» Русского Монархического собрания в Москве, одной из влиятельных организаций крайне правого крыла, отреагировал на три события культурной жизни. Собрание направило благодарность премьер-министру Столыпину за снятие со сцены «кощунственной пьесы» Уайльда *Саломея*. Ему же было направлено ходатайство о запрещении повести Горького *Исповедь*. Наконец, оно потребовало от Синода лишить Дмитрия Коновалова недавно присужденной ему ученой степени за диссертацию *Религиозный экстаз в русском мистическом сектантстве*, что и было исполнено. От имени Схода бумаги были подписаны Иоанном Восторговым, тем самым, который недавно открыл Распутина в сибирской глуши (*Московские ведомости*, 2 ноября 1908).

[2] О. Уайльд. *Саломея*. Перевод К. Бальмонта и Е. Андреева. Ленинград: Аста, 1991, 32—33. В. Н. Топоров рассматривает ассоциацию между темой Иоканаана и Саломеи в *Поэме без героя* и в *Возмездии* Блока (Топоров. Ахматова и Блок — Berkeley: Slavic Specialties, 1981, 31). В этой связи любопытно исследование подтекста *Саломеи* Уайльда в *Мастере и Маргарите* Михаила Булгакова: Katherina Filips-Juswigg *The Master and Margarita* and Oscar Wilde's *Salome* Motif-Patterns and Allusions — *Записки Русской академической группы в США*. Нью Йорк, 1991, *24*, 177—187.

[3] Руднев. *Правда о царской семье и «темных силах»*, 283.

[4] О других подтекстах цитированного места *Поэмы* см.: Д. С. Лихачев. Ахматова и Гоголь — в кн.: *Традиция в истории культуры*. Москва: Наука, 1987, 223—227. Строка «Дым плясал вприсядку на крыше» вновь возвращает к Распутину: в либретто «Гости [...] пляшут дикую, почти хлыстовскую, русскую» — Ахматова. Балетное либретто — *Сочинения*, *2*, 263.

годы работы над *Поэмой* он стал слышен слишком ясно. Соответственно меняется отношение к «тени», приближавшейся в 1913 году. Гумилев в своем стихотворении, написанном сразу после февральской революции, радостно приветствовал озорного Мужика. Цветаева в эмиграции держалась все тех же народнических иллюзий, приведших ее к возвращению в СССР и к самоубийству; Распутин олицетворял для нее «чару» народа, и она цитирует гумилевского *Мужика* как ее совершенное поэтическое воплощение. Ахматова в свете прожитых советских десятилетий оценивала историю иначе. Распутинский текст Гумилева цитируется как предсказание ужасов, а не надежд революции. Теперь Распутин олицетворяет анонимную, страшную угрозу, и автор вытесняет героя из текста, оставляя ссылки на него во второстепенных материалах.

Прошедшее «тлеет» в настоящем и еще будет тлеть в будущем; но это вызывает не ностальгическое умиление, а ужас обветшалого, старческого карнавала: «Страшный праздник мертвой листвы». К мистикам 1910-х годов Ахматова безжалостна: «Я забыла ваши уроки, Краснобаи и лжепророки!» Она знала, что те, кто верил в близость апокалиптических «последних сроков», этим лишь приближали их отвратительное земное подобие.

АЛЕКСЕЙ ТОЛСТОЙ

Хождение по мукам начинается впечатляющей картиной эпохи:

> Петербург жил [...] полуночной жизнью. [...] В городе была эпидемия самоубийств [...] Разврат проникал повсюду [...] И во дворец, до императорского трона, дошел и, глумясь и издеваясь, стал шельмовать над Россией неграмотный мужик с сумасшедшими глазами и могучей мужской силой[1].

Эта характеристика Распутина построена на длинной традиции его литературных описаний; особенные глаза и мужская сила нашего героя были главными их мотивами. Более интересно, однако, что внутри этого же романа Толстой уверенно разрушал свой собственный образ. Описывается артистический кабачок «Красные бубенцы», очевидный шарж на «Бродячую собаку»:

> От жары, табачного дыма и вина все казалось будто во сне [...] Неожиданно стало тихо в подвале [...] Во входной двери стоял среднего роста пожилой человек [...] Узкое лицо его с черной висящей бородой весело улыбалось двумя глубокими привычными морщинами, и впереди всего лица горели серым светом внимательные, умные, пронзительные глаза [...] Он еще веселее оглянул гостей в подвале, мотнул бородой и сказал громко, развалистым голосом: — Ну, прощайте, дружки веселые.
> И сейчас же скрылся. [...] Весь подвал загудел [...] — Видел? Видел? — [...] Это Распутин[2].

[1] Ал.Толстой. *Собрание сочинений*. Москва: ГИХЛ, 1959, *5*, 11.

[2] Там же, 245. Если рассматривать эту сцену как свидетельство Толстого о том, что Распутин бывал в «Бродячей собаке», это открывает путь дальнейшим спекуляциям на распутинскую тему *Поэмы без героя*.

Распутин, Мудрый Человек из Народа, вновь противопоставляется слабым и развратным людям декадентской культуры. Эта картина полна откровенной симпатии; особенно интересны глаза, они описаны слишком не похоже на образ в начале романа. Через несколько страниц симпатия к Распутину усилится сценой его убийства. Герой наблюдает, как топят завернутое тело, и думает: «Пакость какая». Авторский голос комментирует:

> Это убийство было словно разрешением для всего того, что началось спустя два месяца. Распутин не раз говорил, что с его смертью рухнет трон и погибнет династия Романовых. Очевидно, в этом диком и яростном человеке было [...] предчувствие беды [...] и он умер с ужасным трудом — последний защитник трона, мужик, конокрад, исступленный изувер [...] С его смертью во дворце наступило зловещее уныние, а по всей земле ликование; люди поздравляли друг друга [...] Через несколько дней в России забыли об этом убийстве, но не забыли во дворце: там верили пророчеству и с мрачным отчаянием готовились к революции[1].

Революция, как знают автор и читатель, действительно произошла; из этого следует, что прав был Распутин, а не те, кто поздравлял друг друга с избавлением от изувера. Написавший в своем романе злую карикатуру на Блока, Толстой повторяет его представление о Распутине как определяющей фигуре предреволюционной истории, и о его убийстве как первом акте революции. Бессонов, шаржированный портрет Блока, появляется и умирает в тексте строго синхронно с появлением и смертью Распутина. Возможно, автор задумывал игру более сложную, чем смог осуществить. Первое появление Распутина с «сумасшедшими глазами» показывало его стереотипный образ, воспринятый через лживую литературу, через нелепого и обреченного символиста; предсмертный взгляд «умных глаз», который Распутин бросает на читателя, показывает его в жизни, без литературной вуали, в верном реалистическом виде. Распутин, народный политик, был оболган писателями, завсегдатаями артистических кабачков: такова, кажется, подспудная идея Толстого.

Степун, далеко не наивный свидетель эпохи, так рассказывал о разговоре с писателем в 1917: «Толстой первый по-настоящему открыл мне глаза на [...] пугачевскую, разинскую стихию революции»[2]. Распутин владел воображением Алексея Толстого и до, и после *Хождения по мукам*. Летом 1917 он сочинил пьесу *Горький цвет*, в которой Распутин выведен в роли темного, могучего, блудливого хлыста Акилы (похожего на Блудоборца из *Пятой язвы* Ремизова). Акила производит настоящие экзорцизмы, ритуальные изгнания бесов. Для пущего эффекта он одевает мальчика чертом, чтобы тот в ключевой момент вылез из бесноватого в области пупка; так Толстой изображает обы-

[1] Там же, 250.

[2] Ф. Степун. *Бывшее и несбывшееся*. Москва-Петербург: Прогресс-Алетейя, 1995, 228. В эмиграции о Распутине написал многотомное и довольно плоское повествование Иван Наживин. Роман Наживина тоже показывает героя воплощением народной стихии, но сама она теперь кажется автору, бывшему народнику и толстовцу, вполне отвратительной.

чаи русского народа. В этот раз у Акилы ничего не выходит, его изобличают в мошенничестве, а бесноватый оказывается просто слабым интеллигентом. После революции Алексей Толстой вместе с Павлом Щеголевым, историком и членом той же Чрезвычайной комиссии, в которой сотрудничал Блок, сочинили два заведомо ложных текста: пьесу *Заговор Императрицы* и дневники Анны Вырубовой. Распутин опять выглядит центральной фигурой эпохи; но здесь он — главная сила контрреволюции. Автор зловещего заговора и любовник Императрицы, он ведет ее к государственному перевороту. Александра Федоровна хочет сместить Императора, стать регентшей, заключить мир с немцами и возглавить победоносную контрреволюцию. Странно только, что в этом деле ей помешали отъявленные монархисты во главе с Юсуповым.

На деле все было наоборот; придворные заговоры были направлены против Распутина и Императрицы, и если не Толстой, то Щеголев должен был знать об этом. *Заговор Императрицы* — продукт откровенного мифотворчества, сознательного изобретения полезного исторического знания[1]. Поучительно, что в этом проекте сотрудничали профессиональный историк и большой писатель. Найденная модель предвещала неоклассицизм сталинской эпохи, ее националистический и мизогинический дискурс. Гипер-сексуальное тело Распутина здесь совсем некстати, и оно подвергается всяческим насмешкам. Но дискурс не нашел еще своего героя, новой версии Селиванова, и авторы возвращаются к совсем старым рецептам. История по Толстому и Щеголеву моделировала Александру Федоровну на манер Екатерины II, а большевистскую революцию по образцу восстания Пугачева. «Народ» победил, и рабочие арестовывают развратную царицу; о том, что будет дальше, авторы не гадают. Распутина одевают чертом, чтобы избавиться от бесов; но снова, как у мошенника Акилы, ничего не выходит.

УБИЙСТВО ИЛИ КАСТРАЦИЯ?

Предоставим, однако, слово и самому герою. В своем *Житии опытного странника*, в авторстве которого сторонники Распутина не сомневаются и сегодня, он так рассказал о необычном, и к тому же секретном, характере своего христианства:

> О любви даже трудно беседовать, нужно с опытным. А кто на опыте не бывал, тот перевернет ее всячески. Вообще где есть избранные в духовных беседах, те более понимают любовь и беседуют по Новому Завету и живут единогласно, единым духом [...] Вот у них-то и пребывает несметная златница любви[2].

Своих избранных Распутин, по его собственным словам, учил практике флагеллации:

---

[1] Источником для этой версии были показания Манасевича-Мануйлова, данные комиссии Временного правительства; их обзор и критику см.: Мельгунов. *Легенда о сепаратном мире*, 380.

[2] Г. Распутин. Житие опытного странника [1907] — цит.по: Платонов. *Жизнь за царя*, 247—248.

> Вот еще как враг завистлив к тем кто ищет Господа [...] Как это все — победить!
> На все нужно бить: молиться немного, но ударять себя когда никого нет, крепко правильно и физически, чтобы даже пол дрожал, только стараться чтобы никто не видел — тогда [...] будешь опытен и примешь все это с радостью[1].

За полтора века до этого Селиванов противопоставлял оскопление бичеванию, как новый и эффективный метод «лечения» — старому, неэффективному:

> как человеческая плоть [...] принуждала иногда искать женского пола, от которого и самое жестокое бичевание отвесть было не в силах [...], от греха того разве только одним оскоплением избавляться можно, приводя тому в пример скот, который по лечении уже блуда не делает[2].

Друзья Распутина действовали в соответствии с давней традицией: хлыста следовало превратить в скопца.

> Гришка был приглашен к епископу Гермогену, не прерывавшему еще с ним отношений. Там на него набросились знаменитый Илиодор [...] и еще кто-то и, повалив, пытались оскопить его. Операция не удалась, так как Гришка вырвался. Гермоген после этого проклял Гришку, а Государю написал обличительное письмо, —

рассказывал хорошо осведомленный отец Григорий Шавельский[3]. Мы не знаем, как осознавали Гермоген и Илиодор этот проект кастрации Распутина: как чувствительную месть бывшему союзнику или как насильственное повторение сакрального действия, впервые совершенного когда-то Селивановым. Оба, Гермоген и Илиодор, были сосланы, но продолжали действовать избранными средствами. Илиодор в скандальном послании Синоду требовал «оградить Невесту Христову — Церковь русскую от насилия и поругания хлыстом Гришкой Распутиным»[4]. В ответ Синод лишил Илиодора его иерейского сана. Тогда он попытался сблизиться с большевиками через Горького и Бонч-Бруевича[5], собирая тем временем группу обиженных Распутиным женщин для кастрирования старца[6]. В конце концов одна из них, Хиона Гусева, пырнула его ножом; она попала в живот... Распутин выжил, девушка была помещена в сумасшедший дом. Газеты со-

---

[1] Там же, 241.

[2] Н. Г. Высоцкий *Первый скопческий процесс*. Москва: печатня А. И. Снегиревой, 1915, 220.

[3] Шавельский. *Воспоминания последнего протопресвитера русской армии и флота*, 59; мемуарист никак не комментирует замысел оскопления.

[4] Илиодор. Святой черт, 176—184.

[5] Е. Н. Чириков. На путях жизни и творчества. Отрывки воспоминаний — *Лица*. Москва: Санкт-Петербург: Феникс-Atheneum, 1993, *3*, 379; см. также письмо Илиодора А. В. Амфитеатрову в: *Горький и русская журналистика начала 20-го века — Литературное наследство, 95*. Москва, 1988, 51, и воспоминания Горького о том, как он и Прутавин помогали Илиодору бежать за границу: М. Горький. *Полное собрание сочинений*. Москва: Наука, 1974, *10*, 143. О сотрудничестве Илиодора с большевиками после 1918 года см.: М. Агурский. *Идеология национал-большевизма*. Париж: YMCA-Press, 1980, 33.

[6] Илиодор. Святой черт. 198.

общали, что до того, как Гусева связалась с Илиодором, она состояла в общине охтенской богородицы Дарьи Смирновой[1], а потом была соблазнена Распутиным, и вот теперь мстила ему.

Распутин был убит позже и при иных обстоятельствах, в процессе лечения, которое он пытался проводить Феликсу Юсупову. История этого убийства всякий раз пересказывается на основании воспоминаний Юсупова, согласно которому оно было осуществлено во имя спасения России. России это, как мы знаем, не помогло, и вообще убийце в таких случаях не верят. К тому же из рассказа Юсупова неясно, от чего Распутин лечил этого графа, недавно женившегося студента Оксфорда.

Важную информацию дают дневниковые записи Николая Михайловича Романова, когда-то опубликованные в *Красном архиве* и в нем же затерявшиеся. Как мы знаем, великий князь был добросовестным историком. С точки зрения современников, его репутацию портили только слухи о его гомосексуализме, не менее устойчивые, чем слухи о гомосексуализме его родственника Юсупова. Во всяком случае, рассуждения великого князя по этому делу вызывают больше уважения, чем свидетельства кого-либо другого из современников. Итак, сразу после убийства Николай Михайлович записывал:

> Остается предположить опять что-либо совсем невероятное, а именно — влюбленность, плотскую страсть [Распутина] к Феликсу [Юсупову] [...] Неужели во время нескольких бесед между собой они только ели, пили и болтали? Убежден, что были какие-то физические излияния дружбы в форме поцелуев, взаимного ощупывания и, возможно, чего-либо еще более циничного. Садизм Распутина не подлежит сомнению, но насколько велико было плотское извращение у Феликса, мне еще мало понятно [...] Если не было плотской страсти, разве все это возможно? [...] Мне кажется, что он [Юсупов] кандидат на сумасшествие в будущем[2].

Действительно, убийцу всю жизнь преследовали кошмарные образы его жертвы[3]. Все же вполне бессмысленно рассуждать о том, кто был более сумасшедшим, врач или пациент, Распутин или Юсупов. Моя гипотетическая версия этой истории такова. Молодой граф вернулся из-за границы, где его дурные привычки только окрепли. Пытаясь бороться с ними и уступая давлению родителей, он женится на красавице и приглашает к себе народного целителя. Тот, однако, допускает тяжкую для терапевта ошибку, вступив в связь с пациентом. Теперь мы можем увидеть в убийстве Распутина выразительный случай отреагирования особого рода чувства пациента к терапевту; в формировании его проявляется болезнь первого — и искусство второго. В психоанализе такое чувство называется трансфером; но впрочем, гипноз и народная медицина равно далеки от психоанализа. К

[1] *Петербургский курьер*, 5 июля 1914.

[2] Записки Н. М. Романова — *Красный архив*, 1931, *49*, 104. Мельгунов не сомневается в аутентичности этих «Записок» (*Легенда о сепаратном мире*, 367).

[3] См.: Christopher Dobson *Prince Felix Yusupov* London Harrap, 1989

тому же убийство Распутина было делом коллективным и политическим, что не умаляет значения личных переживаний его организатора.

Французский историк, знавшая Юсупова, считает его «надежным свидетелем, который вряд ли искажает факты»[1]. Сомнительно, однако, даже то, что Юсупов сам писал свои воспоминания. Их сочинял или редактировал некий литературный сотрудник; такого рода услуга в эмиграции была более чем доступна[2]. Текст их естественно ложился на готовые литературные образцы. Известно, что Юсупов был поклонником Оскара Уайльда. Легко показать, что образцом для жуткой сцены убийства Распутина был Достоевский.

Вот как написано об этом в воспоминаниях Юсупова:

> Несомненно, Распутин был мертв [...] Вдруг мое внимание было привлечено легким дрожанием века на левом глазу Распутина. Тогда я снова [...] начал пристально всматриваться в его лицо: оно конвульсивно вздрагивало, все сильнее и сильнее. Вдруг его левый глаз начал приоткрываться... Спустя мгновение, правое веко, также задрожав, в свою очередь приподнялось и [...] оба глаза Распутина, какие-то зеленые, змеиные, с выражением дьявольской злобы впились в меня [...] Комната огласилась диким ревом [...] Оживший Распутин хриплым шепотом непрестанно повторял мое имя. Обуявший меня ужас был не сравним ни с чем [...] Я тогда еще яснее понял, [...] что такое был Распутин: казалось, сам дьявол, воплотившийся в этого мужика, был передо мной[3].

Так закончились дни этого Мудрого Человека из Народа, самого литературного героя русской истории. Сравните с готическим текстом Юсупова переживания героя ранней повести Достоевского *Хозяйка*. После своего пира с сектантом он в приступе ревности замахивается на спящего старика ножом.

> В эту минуту ему показалось, что один глаз старика медленно открывался и, смеясь, смотрел на него. Глаза их встретились. Несколько минут Ордынов смотрел на него неподвижно... Вдруг ему показалось, что все лицо старика засмеялось и что дьявольский, убивающий, леденящий хохот раздался наконец по комнате. Безобразная, черная мысль, как змея, проползла в голове его. Он задрожал; нож выпал из рук его и зазвенел на полу [...] Старик, бледный, медленно поднялся с постели и злобно оттолкнул нож в угол комнаты [...] Таким бесстыдным смехом засмеялась каждая черточка на лице старика, что ужасом обдало весь состав Ордынова[4].

Достоевский недоговорил, что за «безобразная, черная мысль», похожая на змею, появилась у Ордынова с ножом в руке. Зато мы знаем

---

[1] Helene Carrere d'Encausse. *The Russian Syndrome. One Thousand Years of Political Murder*. New York: Holmes, 1992, 295.

[2] Мельгунов указывал на вторичность воспоминаний Юсупова в отношении «существовавшей уже к моменту их опубликования литературы» и утверждал, что «в писательских эмигрантских кругах Парижа не является секретом имя автора этого литературного произведения» (*Легенда о сепаратном мире*, *380*).

[3] Юсупов. *Конец Распутина*, 485.

[4] Достоевский *Собрание сочинений*. *I*, 310—311

продолжение этого интертекстуального нарратива от источника неожиданного и символического — дочери самого Распутина.

В октябре 1917 Мария Распутина, подчиняясь загробному голосу отца, вышла замуж за Бориса Соловьева, гипнотизера и оккультиста, который — так, по крайней мере, о нем говорили — обучался своему искусству в теософской школе в Индии. Во время заключения царской семьи в Тобольске Соловьев с Марией Распутиной были в Тюмени. Утверждают, что Соловьев виделся с Александрой Федоровной и строил с ней планы побега, обещая помощь трехсот офицеров. Если Соловьев действительно играл особую роль при заключенной царской семье, то ее доверие он завоевал как зять Распутина; в таком случае, распутинские связи еще раз, уже после смерти героя, сыграли роль зловещую для династии и полезную для большевиков. Борис Соловьев был арестован белой армией в 1919 во Владивостоке; в эмиграции его считали агентом большевиков[1]. Мария Распутина стала цирковой акробаткой в Румынии, потом дрессировщицей в Америке, пока ее не покалечил медведь, правда не сибирский, а другой породы. Подлечившись, она поселилась в Лос-Анджелесе. Здесь она вместе с местной журналисткой написала книгу об отце, в которой славянская сентиментальность сочетается с порнографией самого экзотического свойства.

Дурной вкус давно сопутствовал этой истории. Под звуки *Yankee Doodle*, которые крутил граммофон Юсупова в момент убийства, русская клюква сменялась американским китчем. Как рассказывает дочь, Распутин был изнасилован Юсуповым и его товарищами, потом кастрирован, а уже потом убит[2]. Все это видел один из домашних слуг Юсупова, тайный поклонник Распутина; он же подобрал отрезанный член. Дочь верит в это несмотря на то, что труп отца был подвергнут медицинской экспертизе, и результаты ее были опубликованы. Член отца, живой и мертвый, многократно появляется на страницах этой книги; сначала описывается его роль в хлыстовских радениях, потом — в качестве объекта нового культа. Поклонницы упокоили его в особом ковчеге, и он хранится в Париже. Его мумию длиной в фут видела и журналистка, надеявшаяся превратить эту русскую историю в американский бестселлер. Фотография шикарного ящика фигурирует в книге в качестве вещественного доказательства. Соавторши точно чувствовали характер того интереса, который испытывает к Распутину современная публика. Повторяя риторические техники отца и героя в надежде на собственный успех, соавторши представили его лидером оргиастической секты, его жизнь как фаллический подвиг, смерть — как акт кастрации, а жизнь после смерти — как огромный боготворимый член.

Так, в мумифицированном отцовском фаллосе, воплотилась тоска по навсегда утраченному народу.

---

[1] См.: Alexander Kerensky. *The Catastrophe*. New York: Appletone, 1927; Иван Лукаш. Мистический государь — *Возрождение*, 4 августа 1939.

[2] Maria Rasputin, Patte Barham. *Rasputin. The Man behind the Myth*. New Jersey: Prentice-Hall, 1977, 258—259.

БОНЧ-БРУЕВИЧ

Пытаясь войти в контакт с историей и, как говорили они сами, оседлать ее, российские большевики не могли пренебречь национальной традицией. Наоборот, только предполагаемые особенности русского народа давали надежду на его лидерство в мировой революции, а позднее, наоборот, оправдывали строительство социализма в одной и именно этой стране. Противореча основным концепциям движения, мистические и националистические идеи оставались в центре идейной борьбы до и после прихода большевиков к власти. Со времен Чернышевского детская религиозность «русских мальчиков» плавно перерастала в политический активизм самого радикального толка. Бурная традиция семинаристов отнюдь не истощила себя к моменту победы задуманной ими революции[1]. Не касаясь более известных примеров, сошлюсь на лидера социалистов-революционеров Виктора Чернова[2]. Согласно его воспоминаниям, подростком Чернов был «страстно-религиозен». Он рос в захолустном поволжском Новоузенске, одной из столиц русского сектантства. Там он познакомился «с интеллигентским толстовством и народным сектантством»[3] задолго до того, как познакомился с социализмом и революционной борьбой. Кажется только естественным, что его подпольная карьера началась с политической пропаганды среди молокан.

Эммануил Енчмен, боевой командир гражданской войны, в популярных среди коммунистической молодежи брошюрах объяснял, что «опередил на несколько лет восставшие трудовые массы производством органического катаклизма в самом себе», и потому предлагал себя в руководители «мировой коммуны с соответствующими подчиненными органами на всем пространстве республики или земного шара»[4]. Со стороны литературы, на такую же роль претендовал Велимир Хлебников. В обоих случаях культурная генеалогия их идей остается неизвестной; как мы видели, Виктор Шкловский лишь предполагал знакомство своего приятеля Хлебникова с поэтической традицией русского хлыстовства. Брошюры Енчмена как своей фразеологией, так и центральными идеями физического перерождения и кол-

---

[1] Религиозные корни русской революционной традиции признаются исследователями, но остаются малоизученными; см.: Г. Федотов. *Новый град*. Нью-Йорк: изд-во им. Чехова, 1952, 43—45; Franco Venturi. *Roots of Revolution*. New York: Knopf, 1960, 578—580; R. Fuelop-Miller. *Mind and Face of Bolshevism*. New York: Harper, 1965; James H. Billington. *Mikhailovsky and Russian Populism*. New York: Oxford University Press, 1958; James H. Billington. *Fire in the Minds of Men. Origins of the Revolutionary Faith*. New York: Basic Books, 1980. О мистических увлечениях революционной интеллигенции и, в частности, некоторых большевистских лидеров см.: Christopher Read. *Religion, Revolution and the Russian Intelligentsia*. London, 1979; Robert C. Williams. *The Other Bolsheviks*. Indiana University Press, 1986.

[2] Современный историк именно его считает ответственным за возрождение народнических идей в первые годы 20 века: J. Burbank. *Intelligentsia and Revolution. Russian Views of Bolshevism. 1917—1922*. New York: Oxford University Press, 1986, 67—85.

[3] В. М. Чернов. *Перед бурей*. Нью-Йорк: изд-во им. Чехова, 1953, 37—39.

[4] Енчмен. *Восемнадцать тезисов о теории новой биологии*. Пятигорск, 1920, 17; второе издание этой брошюры вышло в Ростове-на-Дону. Биографические сведения об авторе отсутствуют.

лективного тела похожи на идеи русских сект, особенно 'Нового Израиля'; большая его община располагалась на Северном Кавказе, где издавался и жил Енчмен. Особенно эти тексты сходны с нечленораздельными брошюрами Щетинина, другого выходца с Кавказа[1]. Как писал Вячеслав Иванов в своих *Предчувствиях и предвестьях*:

> Не один Ницше чувствовал себя роднее Гераклиту, чем Платону; и не лишена вероятности догадка, что ближайшее будущее создаст типы философского творчества, близкие к типам до-сократовской, до-критической поры[2].

Эти типы творчества развивались на самой границе бреда; но вряд ли они больше отрывались от реальности, чем проекты, которые осуществились на деле. Образ мышления, более свойственный религиозному пророку, чем философу или естествоиспытателю, легко совмещался с лидирующей ролью в литературе, науке и политике 1920-х. Примером может быть Константин Циолковский, вошедший в советские учебники истории как основоположник отечественных успехов в космосе. В его рукописях синкретический мистицизм соседствует с естественно-научными рассуждениями, и все вместе напоминает таких современников, как Шмидт и Блаватская, Федоров и Вернадский. Циолковский верил, например, что смерть есть иллюзия и «все сущее не избегнет своей блаженной судьбы, [...] необыкновенно прекрасной, безоблачной посмертной жизни»; что «сумма радостей больше суммы страданий [...] в миллион миллиардов раз»; и что те, кто поверят в его учение, будут «вознаграждены, не скажу сторицею, это чересчур слабо, но безмерно»[3]. Мы слышим знакомые интонации «ловца вселенной», как говорил о себе и своих последователях легендарный основатель хлыстовства; но нет фактических оснований связывать Циолковского с каким-либо определенным сектантским направлением. Сам он выразительно, хоть и неопределенно писал о влиянии «юных впечатлений, которые мы никак не можем выбить из своего ума, как не можем отрешиться и от других впечатлений, воспринятых нами в детстве»[4].

ПЕРЕКРОИТЬ ЖИЗНЬ

Мы не знаем, каковы были впечатления молодости Владимира Ульянова и Владимира Бонч-Бруевича. Религиозные переживания наверняка не были чужды этим людям. В критический момент смертельной болезни Ленина, его лицо напомнило Бонч-Бруевичу распятого Христа, и он поделился своим переживанием с революционным

[1] Подробнее см. выше, части 6 и 7.

[2] В. Иванов. Предчувствия и предвестия — в его: *По звездам*. Санкт-Петербург: Оры, 1909, 196.

[3] К. Э. Циолковский. Живая вселенная. Публикация Т. Н. Желниной — *Вопросы философии*, 1992, *6*, 135—158; сравни анализ этого круга идей в: Л. В. Карасев. Русская идея (символика и смысл) — *Вопросы философии*, 1992, *8*, 92—104.

[4] К. Э. Циолковский. Животное космоса — *Собрание сочинений*. Москва, 1964, *4*, 303.

читателем[1]. Известен рассказ о встрече в 1890 году молодого Ульянова с двумя сектантами из тех, кого так много было на родной Волге. Между собеседниками оказалось много общего — стремление «перекроить жизнь», сплотить людей «в единую братскую семью» и устроить «рай на земле». Будущий вождь реагировал с увлечением: «Эти силы необходимо объединить и направить к общей цели»[2]. В своих ранних работах Ленин ссылался на рост сектантства, считая его «выступлением политического протеста под религиозной оболочкой»[3] (фразеология, разработанная еще в 1860-х годах). Ленин требовал от Бонч-Бруевича «всякие сведения о преследовании сектантов» и предлагал рассылать сектантам *Искру*[4]. Бонч-Бруевич докладывал в 1903: «Сектанты охотно брали и читали революционную социалистическую литературу и распространяли ее. Отзывы о литературе были в общем весьма благоприятны»[5]. Сектанты участвовали в доставке *Искры* через Румынию в Россию[6]; возможно, среди них были «многочисленные в окрестности русские скопцы», с которыми в черноморском поместье Раковского общался в 1913 году Троцкий[7].

Согласно воспоминаниям Бонч-Бруевича, Ленин интересовался возможностями повторения в России религиозного восстания, типа пуританской революции Кромвеля или анабаптистской революции Мюнцера. «Вам бы следовало вникнуть в материалы о тайных группах революционного сектантства, действовавших во время событий Крестьянской войны в Германии. [...] Есть ли что-либо подобное в нашем сектантстве?» — ориентировал Ленин своего сотрудника[8]. Особенно «много общего» Ленин находил между русскими крестьянскими восстаниями и апокалиптическим царством в Мюнстере 1525 года, о котором он читал у Энгельса. «Сверьте опыт. Сделайте это ответственно и как можно более трезво. Нам нужны реальные политические выводы, пригодные для практики нашей борьбы», — просил будущий вождь мировой революции[9]. Просматривая рукописи русских сектантов из коллекции Бонч-Бруевича, Ленин был способен к довольно тонким замечаниям на исторические темы: «Это то, что в Англии было в 17-м веке. Здесь, несомненно, есть влияние той литературы, вероятно, пришедшей к нам через издания Новикова»[10].

---

[1] В. Бонч-Бруевич. *Три покушения на В. И. Ленина*. Москва, 1924, 14; Ричард Пайпс связывает это с формировавшимся культом Ленина; см.: Richard Pipes. *The Russian Revolution*. New York: Knopf, 1990, 808.

[2] А. А. Беляков. Юность вождя. Москва, 1958, 57—60.

[3] В. И. Ленин. *Собрание сочинений*. Москва, 1962, *4*, 228.

[4] Неопубликованное по какой-то причине письмо Ленина Бонч-Бруевичу от 27 ноября 1901 цит. по: И. А. Крывелев. *Ленин о религии*. Москва, 1960, 132, 183.

[5] В. Д. Бонч-Бруевич. *Избранные сочинения*. Москва, 1959, *1*, 178.

[6] В. Д. Бонч-Бруевич. *Как печатались и тайно доставлялись в Россию запрещенные издания нашей партии*. Москва, 1924, 22—40.

[7] Л. Троцкий. *Моя жизнь*. Москва: Панорама, 1991, 225.

[8] А. И. Клибанов. Из воспоминаний о В. Д. Бонч-Бруевиче — *Записки Отдела рукописей ГБЛ*, 1983, *44*, 74.

[9] Там же, 75.

[10] Бонч-Бруевич. В. И. Ленин об устном народном творчестве — *Советская этнография*, 1954, *4*, 119.

Бонч-Бруевич называл сектантство «вековой тайной народной жизни»[1] и умел говорить с сектантами на их тайном языке.

> Прошу усердно [...] всех братьев Новоизраильской общины заняться [...] изложением глубины учения израильского и широты полета Вашего в исканиях пути шествия и жизни всего дома Израиля, от дней Ноя и времен Авраама, Исаака и Иакова и до наших дней, —

печатно обращался будущий Управделами Совнаркома к членам хлыстовской общины[2]. Николай Валентинов, имевший свой опыт политической пропаганды среди сектантов, так вспоминал Бонч-Бруевича, которого знал по женевской эмиграции 1904 года:

> Бонч превосходно знал все сектантские течения России. Подобно палеонтологу, рассматривающему остатки вымерших животных [...] Бонч как бы с лупой анализировал разные формы и содержания сектантской мысли, классифицировал их по отделам, подотделам, ища за туманными схоластическими [...] выражениями политический и социальный смысл[3].

В версии сектантской истории, написанной Бонч-Бруевичем в 1911 году, хлыстовство наследовало главным европейским ересям, богомилам и альбигойцам, а то и прямо, без посредников, гностицизму[4]. В 18 веке, по словам Бонч-Бруевича, «повсюду в России, — как-то сразу и неожиданно, — начинают открывать общины, в глубокой тайне организованные». В его подходе к истории сектантских общин слышится отзвук так хорошо знакомой ему внутрипартийной борьбы:

> дробление общин и их учений [...] всегда дает право сделать заключение о длительном, предшествующем процессе возникновения, сплочения, развития, известного подъема и, наконец, самокритики, результатом которой, в связи с другими обстоятельствами, иногда бывает отпадение части приверженцев общины от своей прежней организации[5].

Вместе с тем «сильный корень» духовного христианства, в который он зачисляет 'Старый Израиль' (то есть традиционное хлыстовство), духоборчество, 'Новый Израиль' и 'духовных молокан', по-прежнему здоров, целен и чужд внутренних расколов. Бонч-Бруевич даже организовывал встречи закавказских духоборов с новоизраильтянами, чтобы доказать «буквальное тождество» их взглядов[6] и обосновать свою надежду, что «они, в конце концов, сольются в одну общую организацию»[7]. Бонч-Бруевич видел тогда русскую историю так: «из недр порабощенного народа вот уже девять веков почти беспрестанно выступают [...] народные революционеры»[8], и они идут «широкой, демок-

---

[1] Бонч-Бруевич. Обращение к читателям — *Материалы к истории русского сектантства и старообрядчества. Санкт-Петербург*, 1910, *4*, XVIII.

[2] Бонч-Бруевич. Обращение ко всем Новоизраильтянам — там же, XX.

[3] Н. Валентинов. *Встречи с Лениным*. Нью-Йорк: изд-во им.Чехова, 1953, 230.

[4] *Материалы к истории русского сектантства и старообрядчества*, *4*, XXXI.

[5] Там же, XXVIII.

[6] Там же.

[7] Там же, XXXI.

[8] В. Д. Бонч-Бруевич. Значение сектантства для России — *Жизнь*, 1902, *1*, Лондон, 308.

ратической дорогой к идеалу полного социального равенства и человеческой свободы»[1]. Теперь же народные революционеры выступают из недр для того, чтобы слиться с революционерами профессиональными. И правда, контакты складывались хорошо:

> Сектанты нашему товарищу очень понравились. Он ими прямо очарован и говорит, что совсем иначе представлял себе русских сектантов [...] Они удивительно терпимы и находят, что революция в России неизбежна и чем скорее она произойдет, тем лучше [...] Сектанты и их движение громадный плюс русскому революционному движению[2].

В этом — ключ к аграрной политике партии: путь социал-демократов в деревню лежит через давно существующие там «прекрасные сектантские организации»[3]. Особо притягивали Бонч-Бруевича хлысты:

> секта наиболее воинственная по своим воззрениям, наиболее сплоченная и организованная [...] Хлыстовская тайная организация, охватившая огромные массы деревень и хуторов юга и средней части России, распространяется все сильней и сильней[4].

На 2-м съезде РСДРП 1903 года Ленин зачитывал доклад *Раскол и сектантство в России*, написанный Бонч-Бруевичем.

> Секта хлыстов очень многочисленная. Эта секта тайная, и потому об ее учении очень мало было напечатано в легальной прессе сколько-нибудь правдоподобных сведений [...] Эта секта наиболее организованна, конспиративна и сильна.

Учение хлыстов впитало в себя многое из «христианского коммунизма», рассказывал Бонч-Бруевич устами Ленина, а именно уничтожение частной собственности и буржуазного института семьи. В резолюции, написанной Лениным и принятой с поправками Плеханова, сектантство характеризовалось как «одно из демократических течений, направленных против существующего порядка вещей», и «внимание всех членов партии» обращалось на работу с сектантами[5]. От себя лично Бонч-Бруевич добавлял больше красок:

> С политической точки зрения хлысты потому заслуживают нашего внимания, что являются страстными ненавистниками всего, что исходит от [...] правительства [...] Я убежден, что при тактичном сближении революционеров с хлыстами мы можем приобрести там очень много друзей[6].

Личный друг и многолетний сотрудник Ленина искренне верил: стоит развернуться социалистической пропаганде среди сектантов — «и эта народная среда тронется, широко и глубоко, и [...] под красным знаменем социализма будут стоять новые [...] ряды смелых [...] борцов за новый мир»[7].

---

[1] Бонч-Бруевич. Раскол и сектантство в России — *Избранные сочинения*, *1*, 184.

[2] Бонч-Бруевич. Значение сектантства для России, 322—323.

[3] Там же, 327.

[4] В. Д. Бонч-Бруевич. Среди сектантов (статья 2) — *Жизнь*, 1902, *5*, Лондон, 197—198.

[5] Цит.по: А. И. Клибанов. *История религиозного сектантства в России*. Москва: Наука, 1965, 8.

[6] Бонч-Бруевич. Раскол и сектантство в России — *Избранные сочинения*, *1*, 184.

[7] В. Д. Бонч-Бруевич. Среди сектантов (статья 3) — *Жизнь*, *6*, 1902, Лондон, 270.

Согласно постановлению 2-го съезда РСДРП, Бонч-Бруевич редактировал *Рассвет*, пропагандистский листок для распространения среди сектантов. Газета, по-видимому, не пользовалась поддержкой со стороны партийной верхушки. Бонч-Бруевич рассказывал, однако, что Ленин прочитывал все номера *Рассвета* и призывал коллег в нем сотрудничать[1]. «Кое-что все-таки сделано: связи среди сектантов расширяются [...] Считаю закрытие "Рассвета" преждевременным и предлагаю продолжать опыт», — говорил Ленин на заседании Совета РСДРП в июне 1904 года[2]. Совет, тем не менее, постановил газету закрыть. История *Рассвета* показывает сектантский проект скорее идиосинкратическим увлечением Ленина и Бонч-Бруевича, чем генеральной линией партии; но именно эти люди, с этим своим увлечением, завоевали победу в партии и стране.

Романтизация хлыстовства в ранних статьях Бонч-Бруевича являлась беспрецедентной; в этом отношении им уступают даже самые увлеченные тексты его главного предшественника, Афанасия Щапова.

> Хлыстовская тайная организация, охватившая огромные массы деревень и хуторов юга и средней части России, распространяется все сильней и сильней [...] Хлыстовские пророки — это народные трибуны, прирожденные ораторы, подвижные и энергичные, главные руководители всей пропаганды[3].

Ссылаясь на «достаточное количество точных данных», Бонч-Бруевич характеризует хлыстовских пророков как людей с «наиболее развитой психикой», которые «вполне заслуженно пользуются огромным влиянием на тысячи своих "братьев"». По мнению сектоведа-большевика, хлысты ждали «великого примирителя». Этот «человек с могучей волей, настоящий второй Христос» объединит все их общины. Можно только догадываться, с какой ностальгией эмигранты слушали эти рассказы. Бонч-Бруевич рассказывал о хлыстовских христах точно теми же словами, которыми вскоре он сам и другие будут рассказывать о большевистских вождях:

> такой «пророк» своим простым, понятным, остроумным словом всегда сумеет ответить запросам массы, всегда сумеет влить в ее недра достаточно бодрости, подкрепить во время несчастий, поднять малодушных и заставить всех и все поверить, что приближается время «суда Божия»[4].

Согласно Бонч-Бруевичу, первой попыткой объединения сектантских масс стала деятельность хлыстовского лидера Кондратия Малеванного. Несмотря на его «огромный талант», властям удалось затушить поднятый им «народный пожар», с грустью сообщает Бонч-Бруевич. История Малеванного была хорошо известна[5]. Он сидел в

---

[1] В. Д. Бонч-Бруевич. *Избранные сочинения*, *1*, 383.

[2] В. И. Ленин. *Собрание сочинений*. Москва, 1962, *8*, 441.

[3] В. Д. Бонч-Бруевич. Среди сектантов — *Жизнь*, 1902, *2*, Лондон, 297—298.

[4] Там же.

[5] О Малеванном знал Блок (*Собрание сочинений*, *5*, 216); Евреинов считал самого Распутина его учеником (Н. Н. Евреинов. *Тайна Распутина* Петроград: Былое, 1924).

сумасшедшем доме, когда в селе Павловки Харьковской губернии произошли беспорядки, которые связывались с его именем. 16 сентября 1901 толпа из 200—300 человек, двигаясь с криками «Правда идет! Христос воскрес!» разгромила церковь, но скоро была рассеяна полицией и прихожанами. Под суд пошло 68 человек, из них 20 женщин; участники были немолоды[1]. Бонч-Бруевич писал о лидере событий Моисее Тодосиенко как о «типичном — но не из крупных — хлыстовском агитаторе»; но по его следам скоро появится «движение сильное, активное, которое никакими урядниками и судами не остановишь»[2]. Тодосиенко называл себя последователем Малеванного; он даже симулировал сумасшествие, чтобы таким способом навестить своего учителя, называвшего себя Христом[3]. Остальных суд идентифицировал как штундистов. Но классический вопрос миссионерской сектологии — к какой секте принадлежат преступники? — оказался запутан тем, что в Павловках и окружающих деревнях давно жили толстовцы. Тут находилось бывшее поместье князя Дмитрия Хилкова, который в 1886 раздал земли крестьянам и потом пропагандировал среди них толстовское учение. Получалось, что русские протестанты-штундисты последовали призывам хлыста, а крестьяне, считавшиеся толстовцами, приняли участие в насильственных действиях. Эта история еще раз показала недостоверность миссионерских классификаций, правительственной статистики и вообще всего понятийного аппарата, существовавшего в области сектантства. По-своему Бонч-Бруевич был прав: столь зыбкий материал допускал самые радикальные интерпретации.

Революционной энергии в деревне недостаточно потому, что делу мешают толстовцы, — считал Бонч-Бруевич. В деятельности толстовского лидера Владимира Черткова он находил «ничтожные попытки контрреволюционных деятелей задержать богатырский поток русского революционного движения»[4]. В другой статье в лондонской *Жизни* Бонч-Бруевич брал под защиту и преследуемых Синодом старообрядцев; но его чувства к ним, конечно, не идут в сравнение с восторгом, с которым он рассказывал о хлыстах[5]. Противопоставление сектантов старообрядцам было естественным способом разрешить проблему, которая к этому времени была хорошо осознана: раскол в целом был большой и независимой от государства силой — самой большой негосударственной группой в России; но, взятый в целом, он был безнадежно консервативен[6]. Бонч-Бруевич был далеко не первым,

[1] См.: П. Бирюков. Малеванцы. История одной секты — *Материалы к истории русского сектантства*. Под ред. В. Черткова. Christchurch, England: Свободное слово, 1905, *9*; Послания и «псалмы» малеванцев. С предисловием К. Грекова — *Духовный христианин*, 1911, *6*, 50—61; G.P.Gamfield. The Pavlovtsy of Khar'kov Provimce, 1886—1905: Harmless Sectarians or Dangerous Rebels? — *Slavic and East European Review*, 1990, *68*, 4, 692—717.

[2] В. Д. Бонч-Бруевич. Среди сектантов — *Жизнь*, 1902, *2*, 301.

[3] Эта и другие истории заставляют подозревать, что Тодосиенко был провокатором; см.: Gamfield. The Pavlovtsy of Khar'kov Provimce, 714.

[4] В. Д. Бонч-Бруевич. Среди сектантов (статья 2) — *Жизнь*, 1902, *5*, 197—198.

[5] В. Д. Бонч-Бруевич. Старообрядчество и самодержавие — *Жизнь*, 1902, *3*, 294—307.

[6] Эта проблема точно описана в: Ronald Vroon. The Old Belief and Sectarianism as Cultural Models in the Silver Age — *Christianity and the Eastern Slavs*. Ed. by Robert P. Hughes and Irina Paperno. Berkeley: University of California Press, 1994, *2*, 174.

кто искал выход на пути противопоставления групп внутри раскола: одни слишком умеренны, зато другие очень радикальны.

В своем многотомном издании, *Материалах по истории сектантства и старообрядчества*, Бонч-Бруевич проводил ту же линию на смычку религиозного и политического диссидентства[1]. Одной из причин этой идеологической конструкции был финансовый интерес. Старообрядец Савва Морозов финансировал большевиков до и после 1905 года, выделяя по 24 тыс. рублей ежегодно на издание *Искры* и перед своим самоубийством завещав им еще 60 тысяч, сумму близкую к годовому бюджету партии[2]. Филантропия Морозова была самой яркой, но не единственной в своем роде. Другой миллионер из старообрядцев, Николай Рябушинский, взялся за финансирование журнала *Золотое Руно* и других предприятий русских символистов, по-своему тоже радикального движения[3]. Его брат Павел Рябушинский издавал старообрядческую *Церковь* и ряд прогрессистских газет, считая своей задачей сближение раскольничьих согласий и сект с умеренной политической оппозицией. Скорее всего, подобной поддержкой располагали и *Материалы* Бонч-Бруевича, хотя сам он никогда не вспоминал о ней.

ЛУБКОВ

В статьях начала 1910-х годов Бонч-Бруевич, пересматривая прежние формулировки, отказывается от термина 'хлыстовство' как оскорбительного для сектантов. Хлыстовства, пишет он теперь, никогда не было в России; был и есть «русский Израиль».

> Нет сил остановить этот кипучий поток, эту лаву [...] исканий, эту жажду свободы и счастья, эту страстную и беззаветную преданность идее [...] Такова сама жизнь! Народ [...] ищет путей обновления, и он идет ко всеобщей реформации, и притом к реформации более существенной, чем та, которая была в западной Европе[4].

Преклонение Бонч-Бруевича перед сектантами не знает предела. Он называет 'Новый Израиль' «вечно юным женихом прекрасной невесты Премудрости» и «научно», по его собственной характеристике, формулирует: «новоизраильтяне в полном расцвете свободной личности совершенно правильно видят наилучшее приближение к гармонии общечеловеческого счастья»[5]. С не меньшим энтузиазмом

---

[1] Современниками *Материалы* Бонч-Бруевича воспринимались прежде всего в идеологическом ключе; см. характерную рецензию: Дм.Философов. Изучение русского сектантства — *Русская мысль*, 1910, *12*, 195—200.

[2] Ethel and Stephen D. Dunn. Religion as an Instrument of Culture Change: The Problem of the Sects in the Soviet Union — *Slavic Review*, 1964, *23*, 3, 464; ср. очерк Горького «Савва Морозов» в *Полном собрании сочинений*, *17*.

[3] См. о нем и его семье: John Bowlt. Nicolai Riabushinsky: Playboy of the Eastern World — *Apollo*, December 1973; William Richardson. *Zolotoe Runo and Russian Modernism: 1905—1910*. Ardis: Ann Arbor, 1986; James L. West. The Riabushinsky Circle: Burzhuaziia and Obschestvennost in Late Imperial Russia — *Educated Society and the Quest for Public Identity in Late Imperial Russia*. Princeton University Press, 1991, 41—56.

[4] В. Д. Бонч-Бруевич. Новый Израиль — *Современный мир*, 1910, *1*, 29.

[5] Бонч-Бруевич. Обращение ко всем Новоизраильтянам — *Материалы к истории русского сектантства и старообрядчества*, *4*, XXX, XL.

Бонч-Бруевич описывал и организацию этой южнорусской общины. «Вождь, христос — вот глава организации. Его власть — неограниченна и абсолютна. Конечно, здесь говорится о власти духовной, так как никакой физической власти у него нет и не может быть», — рассказывал Бонч-Бруевич, и каждое слово здесь, с его противоречием следующему, характерно. У Христа, которым был тогда Василий Лубков, совет из 12 апостолов. Есть еще и Верховный Совет.

> Все эти власти вместе с вождем составляют совет, на котором и обсуждаются все текущие дела [...] Если что-нибудь требует более серьезного обсуждения, то собирается Верховный Совет [...] Главнейшей инстанцией для всех решений [...], помимо вождя, являются всеобщие съезды представителей Новоизраильской общины[1].

Такой съезд состоялся в Таганроге в 1906. Там была сделана попытка слить 'Новый' и 'Старый Израиль' под руководством первого; она не вполне удалась, сожалел Бонч-Бруевич, для которого это было бы нечто вроде воссоединения большевиков с меньшевиками под руководством первых. На съезде «все единогласно заявили, что желают лишь одного: чтобы скорее последовало возрождение и обновление всему человечеству»[2]. Община 'Нового Израиля', как она описана Бонч-Бруевичем, немало напоминает будущую организацию Советского государства, в которую меньше чем десять лет спустя внесет важный вклад первый управделами Совнаркома.

С сочувствием излагал Бонч-Бруевич и правовую практику новоизраильтян, которая в его описании совмещала в себе прошлые мечты славянофилов с будущими изобретениями большевиков. Конфликты между членами общины никогда не передавались в суд, а решались «старшими, при участии апостолов и пророков, в крайнем случае — решение кладет вождь». В суд приходилось идти, если конфликт возникал между новоизраильтянином и «мирским». В таком случае вводилось в действие правило: «новоизраильтянин не может свидетельствовать в коронном суде во вред своему собрату по общине». По особому решению «вождя» действовал высший суд общины, 12 членов которого тоже назначались вождем; «судят по совести, руководствуясь обычным правом общины и всеми теми решениями съездов, [...] которые были по сие время обнародованы. Решение суда считается вступившим в обязательную силу по утверждении вождем. Отменить такое решение может только вождь»[3].

Согласно Бонч-Бруевичу, члены 'Нового Израиля' давно уже не устраивали радений с кружениями. Главной формой их «общественной жизни» были большие театрализованные представления. В об-

---

[1] В. Д. Бонч-Бруевич. Новый Израиль — *Современный мир*, 1910, *9*, 2-й отдел, 41; то же в: *Материалы к истории русского сектантства и старообрядчества*, *4*, LXXII и далее; впервые терминологию Советов применительно к сектантским общинам употребил Щапов почти за полвека до Бонч-Бруевича; см.: М. В. Нечкина. А. П. Щапов в годы революционной ситуации. *Революционные демократы — Литературное наследство*, *67*. Москва: изд. АН СССР, 1959, 657.

[2] Бонч-Бруевич. Новый Израиль, 256.

[3] *Материалы к истории русского сектантства и старообрядчества*, *4*, LXXVI.

щине называли их «мистериями» или «содействиями» (в смысле коллективных действий). В них участвовали сотни людей; темами их были разные евангельские и апокалиптические сюжеты. С увлечением автор рассказывал об этих новоизраильских мистериях, как, например, *Сошествие живого града Иерусалима на землю* в четырех картинах, со множеством действующих лиц и 800 зрителями[1]. Этот спектакль состоялся «в юго-восточной части Европейской России, в одном из хуторов», в 1895 году. Читателю остается размышлять, какое значение могли иметь эти хлыстовские зрелища, или их описания, для позднейших проектов массовой театрализованной идеологии у Вячеслава Иванова, Николая Евреинова, Сергея Радлова.

На третьем «великом содействии» под названием *Преображение*, которое «конспиративно» состоялось в присутствии тысячи зрителей посреди степи в первые годы нового века, обсуждался старый вопрос: как жить семьями и признавать ли институт церковного брака? На основании ритуального обсуждения и поименного голосования был принят «благодатный закон», согласно которому все браки, заключенные по православному обряду, должны были распасться в обязательном порядке. «И та и другая половина, полюбовно разделив имущество и детей, не только могли, но должны были образовать новые семьи»; делалось это, верил Бонч-Бруевич, для «защиты общины от внутреннего разложения»[2]. «Все отвергающие благодатный закон истребятся, как противники христа», — гласил один из пунктов Постановления (как публикатор называл итоговый документ этой «мистерии»). Бонч-Бруевич пересказывал все это с очевидным пониманием и одобрением. «И наступил мир и согласие в тысячах семей» — так рассказывает он о результатах массового разрушения браков, которое было спланировано Третьим содействием. Правительственный чиновник Бондарь, конечно, рассказывал об этом иначе:

> Все члены секты оставили законных жен и взяли себе сожительниц, по указанию Лубкова и его сотрудников. Многие семьи были разрушены. Во многих местах брошенные жены, обремененные детьми, влачили голодное, жалкое существование. Слезы этих несчастных не тронули сердца Лубкова[3].

Столкновение этих формул вряд ли говорит что-либо достоверное о том, что на самом деле происходило тогда, в 1905 году, среди сотен казаков и казашек, последователей Лубкова. Ясно другое: если одна риторика направлена в прошлое, то другая со всей энергией прокладывала дорогу близкому уже советскому будущему. Рассказывая о массовом искусстве лубковцев, Бонч-Бруевич обдумывал собственные планы агитации и пропаганды:

> Все эти мистерии-содействия у израильтян не являются каким-либо «театральным действием», а служат картинным изображением, закрепляю-

[1] Бонч-Бруевич. Новый Израиль, *I*, 224.

[2] Бонч-Бруевич. Новый Израиль, *I*, 231.

[3] Бондарь. *Секты хлыстов*..., 64

щим в сознании масс итоги пройденного пути личного, политического и общественного развития[1].

В редакции Бонч-Бруевича вероучение 'Нового Израиля' кажется ближе к богостроительским проектам большевиков, чем даже к самым радикальным из протестантских сект. Христос был «прекраснейшим из сынов человеческих»; он есть «живой, личный, творческий разум»; «он всех звал и сейчас зовет [...] в страну царствия Божия», что есть «нравственная, совершенная жизнь людей на земле». Начало ему уже положено. «Царство Божье приходит незаметно постольку, поскольку вы будете усовершенствовать себя»[2]. Человек рождается с тленной природой, но некоторые люди способны к возрождению. Их духовная природа развивается «от грубого, неизменного, человеческого влечения — [...] к достижению всех благ на земле, к улучшению тутошней жизни, к созиданию Царства Божия среди человека», — цитировал Бонч-Бруевич[3]. Если это действительно слова Василия Лубкова, лидера 'Нового Израиля', то у Бонч-Бруевича в 1911 году были все основания надеяться на соединение хлыстов с марксистами.

ДАНИЛОВ

С годами Лубков пытался перейти от буйной жизни своих мистерий к идеям аскезы и индивидуального спасения. Судя по его *Нагорным проповедям* и *Посланиям*, он был озабочен восстановлением семейной жизни в своих общинах: проповедовал единобрачие, увещевал против блуда, регламентировал или вовсе запрещал разводы, лишал апостольского сана за разврат. Пытался он дисциплинировать и обрядность. Одно из посланий Лубкова содержит такое правило: «Собрание должно быть чинно, с восторгом, горячею любовью, сильною проповедью. Гуляние и хождение в радости допускается тогда, когда нет мирских и на брачной беседе»[4]. Следовательно, радения с кружениями продолжались, а с ними и конспирация этой архаической обрядности. Бонч-Бруевич противоречил собственным *Материалам*, объявляя кружения более не используемыми в 'Новом Израиле'.

Как ни ручался Бонч-Бруевич, что он публикует сектантские документы без изменений, к ним стоит относиться с сомнением. Дмитрий Философов, например, был шокирован «чудовищным смешением» идей в публикациях Бонч-Бруевича; он видел в них «величайшее кощунство» и «тенденциозный памфлет». Вместе с тем рецензент признавал, что Лубков «освежает свое старое хлыстовство религией по Луначарскому»[5]. Во всяком случае, пространства между Луначарским и Лубковым, и даже между Лубковым и Столыпиным, не пустовали. Бонч-Бруевич пытался заполнить их, не выходя из кабинета, полити-

[1] В. Д. Бонч-Бруевич. Новый Израиль, *1*, 239.

[2] Там же, 209.

[3] Бонч-Бруевич. Новый Израиль, *9*, 16.

[4] *Материалы к истории русского сектантства и старообрядчества*, *4*, 204.

[5] Д. В. Философов. *Неугасимая лампада. Статьи по церковным и религиозным вопросам*. Москва: типография И. Д. Сытина, 1912, 96.

зируя народную религию и рассчитывая на доверие столь же ангажированной публики к его экзотическому знанию. Были и другие, еще более необычные фигуры, которые буквально на ногах преодолевали эти пространства, видя в такого рода посредничестве осуществление политических и религиозных идеалов.

Когда-то Виктор Данилов раньше других ушел в народ, которым для него, как и для многих его товарищей, оказались сектанты[1]. Арест следовал за арестом и побег за побегом. Данилов отказывался называть властям свое имя и звался Обитателем земного шара; мы чувствуем здесь знакомую риторику бегунов с одной стороны, футуристов с другой стороны. Рацион политических ссыльных в Сибири казался ему недопустимой роскошью, и он раздавал его товарищам. В ссылке он выучил якутский язык и женился на якутке. Купил коров, сбивал масло, менял его на мех, мех продавал, на вырученные деньги покупал ножи, топоры, ружья. Несколько дней в году он все это складывал у юрты и отдавал якутам. Эти дни стали местными праздниками[2].

Его дети выросли якутами. Сам он бродячим философом странствовал по сектантским общинам Южной России, иногда являясь в Петербург. Там он делал доклады в Географическом или Религиозно-философском обществе, печатался в *Духовном христианине* и *Вестнике теософии*, рассказывал о народе писателям и министрам. Он никогда не носил шапки[3], придумал новую «религию-знание» и пытался создать Общество религиозного объединения, куда не принимал тех, кто состоял в любой из партий. С годами он стал монархистом и верил только в диктатуру царской фамилии. В этом он находил взаимопонимание со Львом Толстым, которому объяснял:

> Май этого года [1905] провел в Женеве, знаю лично деятелей партии центра, партий С. Р., большевиков и меньшевиков, говорил с ними, был несколько раз у бабушки Брешковской; читал доклад у большевиков и С. Р., был у Плеханова, беседовал с Лениным и увидал, что нет ни одной более или менее крупной личности [...] нужен диктатор и таким диктатором может быть только Русский Государь из дома Романовых[4].

Толстой, по словам Данилова, соглашался: «Вы говорите мои слова, мои мысли». Данилов надеялся на аудиенцию у царя, чтобы объяснить ему «религию-знание» и необходимость духовных реформ. Толстой, по словам Данилова, дал ему письмо для передачи Николаю, но тот Данилова не принял.

В мае 1911 Данилову удалось встретиться со Столыпиным. «Петр Аркадьевич интересовался сущностью сектантства, особенно Нового

---

[1] Виктор Александрович Данилов (1851—1916). Родился в семье помещика Харьковской губернии; учился в Цюрихе, фармацевт. В 1871—72 начал пропаганду среди духоборов, бежал за границу, в 1874 вернулся к сектантам и был арестован в Кутаиси. Проходил по процессу 193-х. В 1879 и 1881 получал новые сроки; из Сибири вышел в 1904.

[2] Некролог С. Сумского в *Киевской мысли*, 10 февраля 1916.

[3] Шапке в разных сектах придавалось символическое значение. Английские квакеры, наоборот, ни перед кем не снимали шапки.

[4] В. Данилов. У Л. Н. Толстого — РНБ, ф.238, ед.хр.73. У Гусева (*Летопись жизни и творчества Л. Н. Толстого 1891—1910*) сведения об этом визите отсутствуют.

Израиля»; больше других интересовал Столыпина вопрос о том, признавал ли Лубков себя Христом, а также сексуальные нравы в его общине. Судя по опубликованному отчету, Данилов отвечал, что Лубков «открыл людям новый мир высоких духовных чувств; он заботится об их благоустройстве и они с признательностью считают его своим Христом, то есть Спасителем». Не преминул Данилов указать и на то, что «книги о Новом Израиле страдают крупными недостатками»; то был очевидный выпад в сторону Бонч-Бруевича[1]. В. Г. Богораз-Тан, когда-то запечатлевший женитьбу Данилова на якутке в рассказе *Ожил*, рассказывал с иронией о том, как Данилов в последние годы своей жизни ходил на прием к министрам,

> чтобы подавать им советы о том, как надо управлять Россией. И они — ничего, слушали, но только не исполняли [...] Насколько я знаю, иные министры из самых жестоковыйных [...] считали его одним из источников для ознакомления с «народными настроениями»[2].

В архиве сохранилась записка Данилова, вероятно написанная для такой встречи. В ней интересно не только пророчество русской Реформации, но и агрессия в сторону «разрушителей» типа Бонч-Бруевича: они «трутся около» сект со своими негодными шаблонами, но все же наделены более верным чувством самосохранения, чем сам Столыпин.

> Реформация надвигается.
> Разрушители, инстинктом самосохранения, начинают что-то обонять. Они трутся около, бессильные пока принять в ней участие. Их шаблоны не годятся.
> Удастся ли Петру Аркадьевичу справиться с разрушителями в области религиозной так же, как удалось в политической?
> Теперь борьба будет труднее.
> Придется искать опоры в той среде, которую дворяне третируют и не понимают.
> Все зависит от того, способен ли Петр Аркадьевич видеть вдаль на десятки лет [...]
> Реформация всегда захватывает все области; она сносит устарелое и обнаруживает, освобождает к развитию новое ядро жизни [...]
> Много крови прольется, если разрушители станут во главе реформационного движения [...]
> Революции брюха подавлялись неоднократно, почти всегда. Революцию духа трудно подавить, особенно если дух освобождается от суеверия.
> Все в России совершалось сверху. И это сохранило психические силы народа для творчества.
> Реформация должна быть сверху. *Это сохранит цельность и единство* многонародной России. [...]
> Обновление России не обойдется без комиссаров Верховной власти[3].

---

[1] *Духовный христианин*, 1911, *9*, 60.

[2] *Биржевые ведомости*, 25 января 1916.

[3] ОР РНБ, ф. 238, ед. хр. 27.

Этот проект «реформации сверху» имел в виду крупные сектантские коммуны, и прежде всего 'Новый Израиль', как образец и опору для нового духовного порядка. «Сектантов я считал передовой фалангой русской нации», — писал Данилов в своей автобиографии, которая в конце концов попала в коллекцию Бонч-Бруевича. Данилов видел себя таким комиссаром-реформатором, призванным выработать для сектантов «общее мировоззрение, объединить их со всей массой народа»[1]. 'Старый Израиль' был ему еще ближе 'Нового'; встречи с 'богомолами' (так называли себя хлысты 'Старого Израиля') он считал среди важнейших событий своей жизни[2]. Пытаясь играть роль посредника между правительством и хлыстами, Данилов убеждал последних отказаться от своих крайностей, проповедовал единобрачие и призывал их выйти из «детского» состояния:

> Дорогие братья и сестры! Третий год я бываю на ваших беседах [...] Ваша религиозная радость выражается и в возгласах, и в действиях. Я любовался и любуюсь на это детское выражение любви к Отцу. Но я, возросший из детского возраста, эти чувства любви [...] стараюсь провести в дело, —

обращался он к хлыстам 'Старого Израиля' в 1913 году[3]. «Для духовного человека, прошедшего или проходящего путь внутренней Голгофы, уже нет закона», — учил он в духе Голгофского христианства и гностических ересей[4].

Через несколько месяцев Столыпин был убит. Почти так же скоро, в 1912, Лубков со своими последователями переселился в Уругвай, где продолжал строить свою отчасти апокалиптическую, а отчасти коммунистическую общину; через четыре года в Южной Америке было уже больше тысячи новоизраильтян, и переселение продолжалось[5]. Сам факт этого массового отъезда говорит о том, с какими трудностями была связана жизнь хлыстовских реформаторов в казацких степях. Через несколько лет Бонч-Бруевич с вершины государственной власти тщетно будет звать лубковцев возвращаться на родину.

Данилов умер в 1916. Философов написал в *Речи* некролог, в котором проецировал на этого Обитателя земного шара свой недавно приобретенный национализм, покойному совсем не свойственный:

> Он производил впечатление русского, гонимого, сектанта [...] Но смущало «господское» пенснэ и речь, несмотря на все опрощение, звучавшая по-интеллигентски [...] На фоне русского пьянства и русской бесшабашности всегда была жива «русская душа». О ней неутомимо свидетельствовал [...] В. А. Данилов. Вечно странствовал он по России, окунался в русскую религиозную стихию. Она питала и поддерживала его. [...] Он часто выступал на религиозно-философских собраниях. Его слушали обыкновенно с улыбкой. Отнюдь не с насмешкой, а с улыбкой благоволения[6].

---

[1] ОР РГБ, ф.369, к.383, ед.хр.8, с.52.

[2] В. А. Данилов. О хлыстах — *Духовный христианин*, 1910, *2*, 41.

[3] В. А. Данилов. Слово, сказанное на беседе христиан, называющих себя Старым Израилем — *Духовный христианин*, 1913, *7*, 8—23.

[4] Там же, 20.

[5] М. Муратов. Переселение новоизраильтян — *Ежемесячный журнал*, 1916, *2*, 186—194; *3*, 179—186; Бондарь. *Секты хлыстов*, 78.

[6] *Речь*, 26 января 1916.

ЛЕГКОБЫТОВ

В 1909 году Бонч-Бруевич познакомился с Павлом Легкобытовым; для обоих встреча эта имела значение судьбоносное. Как раз в это время Легкобытов совершал переворот в сектантской общине чемреков, которая теперь была переименована в 'Начало века'. Об этом лучше рассказать его собственными словами:

> И по окончании всей этой жизненной борьбы с различными препятствиями, собравши несколько частиц этих страдальцев различно изуродованных: у одних щеки полопались от жара, со стыда; у других порок сердца; нервно до неузнаваемости расшатан мозг; некоторые упали в унижения от потери всего имущества [...] И вот они собрались все единодушно разобрать недостатки друг друга, дабы выровнять все [...], так как они сами видели что над каждою частицею души и над каждым членом висела погибель и никто уже не мог иметь надежды на воскресение[1].

Так, заботой сразу о душах и телах, о здоровье и бессмертии товарищей, Легкобытов мотивировал «снизвержение» своего учителя и конкурента Щетинина. Временами гибкий язык Легкобытова перемещает нас из мира Платонова в мир Зощенко:

> Так что о спасении их уже не было и не могло быть речи и все хроникеры уже отнесли свои заметки каждый в свою редакцию. Так что, [...] слушая о всем ужасе, многие вздрагивали, морщились, сплевывали. Некоторые нервные дамочки в истерику на мгновение приходили, показывая вид как они далеки от всего этого (там же).

Как во всей истории этой общины, пошлые и смешные детали плавно переходят в пророчества и проклятия, сатирический текст сливается с апокалиптическим; сейчас мы лучше поймем, почему Мережковский называл этого человека антихристом:

> А если бы кто по неведению и помыслил, что на нем завет нашего времени не имел [...] власти, [...] то как же он будет иметь участие в воскресении в начале жизни вечной [...] Участвующие в имени завета нашего времени все оказались под грехом и все были обречены на смерть, [...] отчего ожил грех и стал властвовать над всеми. Но у каждой частицы этого тела в этой вере было семя надежды на то, что настанет избавление и отвратится всякое нечестие.

Телесные метафоры полны смысла; Легкобытов вкладывает в них новый проект тотального контроля над мыслями и телами своих верных — проект, который заменит все прочие.

> И вот настал тот желанный день, в который истинные участники [...] полагают всю свою временную жизнь со всеми личными выгодами, дабы исполнить новую заповедь в любви друг перед другом и совершенным своим объединением в единое живое тело по естеству человеческому, [...] чем заменяется все чаяние и все обещания, как древние так и современные.

---

[1] *Материалы к истории русского сектантства и старообрядчества. Чемреки.*, Под ред. В. Д. Бонч-Бруевича. Санкт-Петербург, 1916, 7, 404—405.

Свергнутый Щетинин донес на своих прежних «рабов»; Легкобытов был арестован, но вскоре отпущен на поруки Бонч-Бруевича[1]. Результатом стал объемистый 7-й том *Материалов* под редакцией Бонч-Бруевича; вышедший в 1916 году, он содержит необыкновенно многочисленные, вплоть до разных квитанций, и щедро комментированные Бонч-Бруевичем документы этой маленькой общины питерских сектантов[2]. История 'чемреков' доведена здесь как раз до переворота 1909 года; в своих примечаниях к тому Бонч-Бруевич обещал составить еще одно такое же собрание документов, посвященных текущей жизни 'Начала века'. Давая волю чувствам, Гиппиус записывала в ноябре 1916 года:

> Эту секту, после провала старца-Щетинина, подобрал прохвост Бонч-Бруевич [...] и начал обрабатывать оставшихся последователей на 'божественную' социал-демократию большевистского пошиба. [...] И чего только нет в России! Мы сами даже не знаем. Страна величайших и пугающих нелепостей[3].

Архив содержит многостраничную автобиографию Легкобытова, собственноручно записанную с его слов Бонч-Бруевичем[4] и, вероятно, связанную с этим проектом. Павел Легкобытов был родом из Курской губернии. Отец его был малограмотен, но начитан в Писании, любил религиозные споры, горячился и в пьяном виде «не раз даже дрался со священниками». С 7 лет Павел работал в трактире мальчиком, с 16 пил водку и ходил к проституткам. Он продолжал читать священные книги, особенно интересовали его пустынники и мученики. Так он стал носить вериги и бичевать себя вместе с товарищами. Потом пошел странствовать, жил тем, что читал книги паломникам у святых мест. В Ростове-на-Дону устроил народную библиотеку, в которой были народнические журналы — *Современник, Дело,* книги Маркса и нелегальная литература. Тут Легкобытов познакомился с ростовскими босяками; среди них были «замечательные личности высокой гуманности, истинной человечности, почти что как святые [...] Беседы с ними производили на меня потрясающее впечатление... Какой силой и вдохновенностью дышали их слова!»[5]. Сам Легкобытов то пил месяцами, то постился неделями.

Он рассказал Бонч-Бруевичу трогательную и странную историю. Он был уже женат и состоял на службе в биржевой артели. Все свободное время он тратил на чтение религиозных книг, но его мучил страшный для него вопрос: «единственно, что меня может соблазнить в будущем, подвергнуть страшному искушению, это то, что я не

---

[1] Щетинина же, наоборот, судили — по одним сведениям, за ложный донос, по другим — за совращение несовершеннолетней.

[2] В октябре 1915 года, примерно в то же время, когда Бонч-Бруевич готовил к изданию свой роскошный том о чемреках, Пругавин не мог найти 2000 руб. на публикацию записок Илиодора о Распутине, впоследствии знаменитых; см.: С. П. Мельгунов. *Воспоминания и дневники.* Париж, 1964, *1*, 201.

[3] Гиппиус. Петербургские дневники, 272.

[4] ОР РГБ, ф. 369, к.46, ед.хр.5.

[5] Там же, л.17.

знал в жизни женской невинности. Как быть, что противопоставить этой ужасной силе?» Легкобытов попросил о помощи знакомую ему девушку-черничку, с которой часто читал и молился вместе. Она согласилась и «показала мне свою девичью наготу. Я все рассмотрел и этим кончился мой соблазн»[1]. Таким образом освободившись от искушений плоти, Легкобытов стал ходить на собрания разных сектантских общин. Их сплоченная эмоциональность производила впечатление; здесь Легкобытов нашел тот образ коллективного тела, который пытался осуществить в своей общине 'Начало века' и, с большим успехом, передал друзьям-писателям:

> Каждое их движение, вздох, плач — все это вместе было одно живое тело, живая картина. Точно все они были мускулами одного тела. [...] В то время как православные, находясь в церквах, совершенно разъединены друг от друга [...] сектанты на своих собраниях представлялись мне всегда дружными, тесно слитыми друг с другом [...] [Православные] какая-то масса человеческого материала, не принявшего определенной формы. И как каменщики при постройке дома берут из ямы нужную глину, так и сектанты брали нужную глину человеческих душ из ямы церкви для постройки великого здания свободной и не утесненной жизни[2].

Он описывает хождение, целование, обличения и пророчества; но никакого «бесчинства, безобразия и пошлости» на радении не было. В своей квартире Легкобытов стал устраивать беседы между «выдающимися представителями» сектантства и местного духовенства. Общение со священниками все более отвращало его от церкви: «Это были воистину рабы без всякой мысли и размышления», — вспоминал он.

УПРАВЛЕНИЕ ДЕЛАМИ

Полемика между большевиками и другими социалистами велась вокруг вопроса об общине: народники верили в ее будущее, большевики считали ее разложившейся. Примерно те же функции, что их предшественники, славянофилы и народники, приписывали крестьянской общине, большевики возлагали на государственную власть. По теории народничества, «большая, многодворная сельская община — ненормальная община»[3]: слишком сложно в ней проходят переделы земли, 'миру' приходится делегировать ответственность выборным представителям, а отсюда уже недалеко до нелюбимой процедурной демократии, и вообще начинаются недоверие и конфликты. Народнический идеал, как показывала практика, осуществим только в малой сельской общине из нескольких дворов, где дела решались по-семейному; но мало кто из людей, мысливших по-государственному, мог этим удовлетвориться. Разница, проблематичная в теории, на практике была огромной. Народники-эсеры, при всем желании,

---

[1] Там же, л.28.

[2] Там же, л.59, 66, 67.

[3] В. Е. Постников. *Южно-русское крестьянское хозяйство*. Москва: типография Кушнерева, 1891, 82.

не могли договориться с государственниками-большевиками ни по одному вопросу реальной политики.

Наблюдения за сектантскими общинами давали другую модель для формирования теории государства. Все то, что социалисты-этнографы вплоть до Пругавина и Бонч-Бруевича с воодушевлением называли «сектантскими общинами», находя это в секте 'общих', у выгорецких поморцев, у хлыстов-дурмановцев[1], у 'Нового Израиля', вовсе не являлось общинами в народническом смысле слова. В самом деле, ни в одном из этих случаев не было и намека на прямое самоуправление, на сентиментальные акты полюбовного передела земли и имущества в соответствии с крестьянскими нуждами. Наоборот, всякий раз описывалась жесткая иерархическая организация, коллективизация земли и орудий производства, а иногда и личного имущества, безусловное отчуждение продуктов труда, централизованное распределение потребительских ценностей и, наконец, массивная идеологическая индокринация. То была модель тоталитарной утопии всеобщего подчинения, но никак не романтической утопии всеобщей любви; идея колхоза, но не коммуны; образ государства, но не общины. Люди конца 19 века могли и не видеть отличия этих социальных экспериментов от народнического идеала. Но Ленин постоянно толковал о некомпетентности «друзей народа». В этой полемике он опирался «не на одни статистические данные», но на «зоркие наблюдения» над крестьянской жизнью[2]. Поэтому он нуждался в поддержке Бонч-Бруевича — политика, имевшего самые необычные представления о пристрастии крестьянских масс к коммунизму; специалиста, авторитетно заявлявшего о соответствии самых радикальных идей тайным мечтам народного духа; эксперта первой величины, знания которого о 'народе' мало кто мог поставить под вопрос. Вполне вероятно, что в интересе к русскому сектантству как образцу для большевистского государства — интересе, мало разделяемом другими товарищами, — крылся один из источников необычно дружеского отношения Ленина к Бонч-Бруевичу.

Собственно религиозный компонент редких интересов Бонч-Бруевича нельзя исключить, но о нем нам вряд ли дано узнать; очевидно, что его качества, необычные для большевика, постоянно использовались в политических целях. Когда ему угрожал арест за подпольную деятельность, его друзья использовали «толстые тома Бонча, в которых очень пространно и очень скучно говорилось о раскольниках», в качестве доказательства его невиновности. «Разве может автор этих книг быть революционером?» — говорили светские дамы своим вли-

---

[1] Об 'общих' см.: В. С. Толстой. О великороссийских беспоповских расколах в Закавказье — *Чтения в Императорском обществе истории и древностей Российских*, 1864, *4*, 49—131; о дурмановцах: П. Уймович-Пономарев, С. Пономарев. Земледельческое братство как обычно-правовой институт сектантов — *Северный вестник*, 1886, *9*, 1—31; *10*, 1—36; обзор сведений о выговских монастырях (природа власти и торговли на Выге была ясна и в исследованиях 19 века): Crummy Robert. *The Old Believers and the World of Antichrist*. Madison: University of Wisconsin Press, 1970

[2] Это слова Бонч-Бруевича, приведенные в: Клибанов. Из воспоминаний о В. Д. Бонч-Бруевиче, 76.

ятельным друзьям; «это слишком скучно и слишком 'божественно' для большевиков»[1]. Но даже в самое горячее время, работая с Бонч-Бруевичем в Кремле, Ленин находил время на его коллекцию сектантских автографов:

> Владимир Ильич очень интересовался рукописями сектантов, которые я собирал [...] Особенно заинтересовали его философские сочинения. Как-то раз, когда он особенно углубился в их чтение [...] сказал мне: «Как это интересно. Ведь это создал простой народ [...] Ведь вот наши приват-доценты написали пропасть бездарных статей о всякой философской дребедени [...] вот эти рукописи, созданные самим народом, имеют во сто раз большее значение, чем все их писания»[2].

Идея о том, что будущее России связано с коммунистическими настроениями религиозных сект, не принадлежала ни Бонч-Бруевичу, ни Ленину. Многие названия старых русских сект, о которых Бонч-Бруевич рассказывал партии начиная со 2-го съезда РСДРП по 13-й, были популярны среди народников начиная еще с 1860-х годов, когда природу их «политического протеста» впервые описал Афанасий Щапов. Среди тех или иных из этих сект пропагандировали Василий Кельсиев, Александр Михайлов, Иосиф Каблиц, Катерина Брешко-Брешковская, Яков Стефанович, Лев Дейч, Дмитрий Хилков, Виктор Данилов, Виктор Чернов, Николай Валентинов и другие деятели русского народничества. Социал-демократ Бонч-Бруевич принадлежал к этой традиции так же, как социал-революционер Алексей Пругавин, его многолетний соперник в области академического сектоведения, или толстовец Владимир Чертков, связывавший с сектами важные практические проекты. Планы большевиков были, как и в других случаях, самыми радикальными.

Сразу после большевистской революции Владимир Бонч-Бруевич оказывается в должности заведующего управлением делами Совета народных комиссаров, фактического главы аппарата революционного правительства. Его брат Михаил Бонч-Бруевич, генерал русской армии, становится первым Главнокомандующим революционных войск. Ежедневно решая государственные дела в непосредственной близости к Ленину, сектовед-революционер продолжал реализовывать свою старую программу. Пользуясь властью, Бонч-Бруевич осуществлял в жизни то, что много лет готовил в текстах солидных *Материалов к истории русского сектантства и старообрядчества* и подпольного *Рассвета*. «Не знаю, есть ли другая страна в мире, где столь развита в народе конспиративная, тайная жизнь»,— писал Бонч-Бруевич в 1916 году в 7-м томе своих *Материалов*[3]. Революция, в которой именно он был победителем, не переменила этих убеждений. В 1918 в партийном издательстве «Жизнь и знание» выходит книга Бонч-Бруевича о канадских эмигрантах-духоборах. В свете текущего момента

[1] М. К. Иорданская. Новый table-talk — *Новое литературное обозрение*, 1994, *9*, 208.

[2] Бонч-Бруевич. *Избранные сочинения*, *1*, 380.

[3] *Чемреки*, 193.

он осмыслял здесь свои впечатления более чем десятилетней давности, когда вместе с лидерами толстовского движения сопровождал духоборов в их трансатлантическом путешествии. Многие духоборы, рассказывает он, живут общинами, среди которых есть такие, которые строят свою жизнь «на принципах полного коммунизма»[1]. Это значит, что в общественной собственности находится не только земля и орудия производства, но и произведенный продукт. Скот у них общий, а к общественным конюшням приставлены выборные люди. Зерно ссыпается в общинные склады, и каждый член общины берет себе столько, сколько надо для удовлетворения его потребностей. Есть, впрочем, и совет, который контролирует склады. Никто, кроме этого совета, не имеет права на продажу зерна; но община стремится к натуральному хозяйству и избегает любых обменов. То, что все-таки приходится покупать, раздается, по решению совета, тем, кому нужно. В таких общинах организованы совместные трапезы и такое же воспитание детей. Рассказав о том, как коммунистическая утопия осуществлена русскими людьми на канадской земле, Бонч-Бруевич признавал, что духоборческие общины «несут с собой наибольшее стеснение отдельной личности, подчас совершенное подавление ее». Уже тогда он убедился в том, что «полный коммунизм» осуществим лишь под влиянием сильного лидера.

> Попытки коммунистической жизни у духоборцев [...] несомненно возникают под сильным нравственным давлением их руководителя. Но эта форма жизни оказалась слишком для них высокою [...] Чтобы сохранить эту коммунистическую форму жизни, [...] духоборцы должны все время вести сильную борьбу и со своей «плотью» и друг с другом. Они должны все время поднимать себя и не давать проявляться тем сторонам своей натуры, которые на практике идут в явный разрез с теорией их жизни[2].

Как видим, Бонч-Бруевич *знает о трудностях, которые стерегут утопию* на ее пути. Трудности эти — плоть, практика, природа; лишь сильная борьба с плотью и друг с другом помогает людям поднимать себя до собственной теории. Помогают делу и внешние тяготы; с прекращением гонений «сектантская геройская борьба» начинает ослабевать, констатирует Бонч-Бруевич. Такова историко-философская модель, с которой работал управделами Совнаркома.

В 1918 году другой сектовед, историк и журналист Сергей Мельгунов, ходил в Кремль благодарить Бонч-Бруевича за хлопоты по его освобождению из тюрьмы, а заодно просить содействия его отъезду за границу. Бонч-Бруевич встретил коллегу «как будто ничего не произошло. [...] Работает-де над выпусками новых томов своих материалов». Управделами Совнаркома говорил тогда будущему автору *Красного террора*: «Наша задача умиротворить ненависть. Без нас красный террор был бы ужасен [...] Мы творим новую жизнь. Вероятно, мы погибнем. Меня расстреляют. Я пишу воспоминания... Прочитав, вы поймете нас»[3].

---

[1] В. Д. Бонч-Бруевич. *Духоборцы в канадских прериях*. Петроград: Жизнь и знание, 1918, 207.

[2] Там же, 232.

[3] Мельгунов. *Воспоминания и дневники*. 2. 38.

Можно думать, что впечатления, полученные с Распутиным, с духоборами и особенно с питерскими чемреками, имели первостепенное значение для формирования политических идеалов Бонч-Бруевича. На его глазах Ленин в расширенном масштабе повторял успех Легкобытова; а Распутин проиграл так же, как Щетинин. Русская революция совершалась ради всех этих таинственных людей — нетовцев, скрытников, чемреков и прочих, издавна живущих при коммунизме. Бонч-Бруевич не издал 8-го тома своих *Материалов*, который должен был быть специально посвящен 'Началу века'; но он осуществил свою общую с Легкобытовым мечту.

Подпись Бонч-Бруевича стоит под множеством документов. Из дел, которые связаны с его личным вкладом в формирующуюся диктатуру, мы знаем два: реквизицию банков в декабре 1917 и переезд правительства в Москву. Против обоих не возражали бы друзья Бонч-Бруевича из сектантов, а перенос российской столицы из Петрограда в прямой форме выражал их «чаяния»[1]. Культ Ленина, несомненным соавтором которого являлся Бонч-Бруевич, тоже был попыткой соединить народную веру и утопическую государственность. Об этом гадали, с разным знанием деталей и действующих лиц, разные наблюдатели. «История секты Легкобытова есть не что иное, как выражение скрытой мистической сущности марксизма»[2], — писал Пришвин. «Перенесение столицы назад в Москву есть акт символический. Революция не погубила русского национального типа, но страшно обеднила и искалечила его», — писал Георгий Федотов[3].

Как мы увидим, с нéкоторого момента необычные интересы Бонч-Бруевича стали в аппарате неуместны. Ленину пришлось им пожертвовать; но, как бывает в таких случаях, вынужденное расставание не ухудшило личных отношений между ними.

ДОБРО ПОЖАЛОВАТЬ

5 октября 1921 года Народный комиссариат земледелия принял воззвание *К сектантам и старообрядцам, живущим в России и заграницей*. Отпечатанный тиражом 50 000 экземпляров, документ был разослан по местам[4]. Констатирующая часть, описывавшая временные трудности сельского хозяйства, сочеталась с необычными предложениями в адрес некоторых религиозных меньшинств, члены которых получали привилегии по отношению к другим категориям населения.

---

[1] Ср. интерпретацию переезда правительства в Москву как «символизирующего отказ от про-западного курса, начатого Петром I, в пользу старой московитской традиции» — Richard Pipes. *The Russian Revolution*. New York: Knopf, 1990, 595.

[2] Архив В. Д. Пришвиной. Картон: Черновики к *Началу века*, 13.

[3] Федотов. Русский человек, 87.

[4] В этом виде, документ доступен в архивном фонде Бонч-Бруевича: ОР РГБ, ф. 369, картон 36, ед. хр. 1; тут же автограф рукой Бонч-Бруевича. В измененном виде и с подзаголовком «Из воззвания комиссии по заселению свободных земель сектантами и старообрядцами»: *Известия*, 19 октября 1921; опубликовано по архивному источнику в: А. Эткинд. Русские секты и советский коммунизм: проект Владимира Бонч-Бруевича — *Минувшее*, 1996, *19*, 275—319 (приложение 1).

Наркомзем предлагал им землю, конфискованную у владельцев во время событий 1917—1921 гг. В *Воззвании* говорилось:

> Рабоче-Крестьянская революция сделала свое дело. [...] Все те, кто боролся со старым миром, кто страдал от его тягот, — сектанты и старообрядцы в их числе, — все должны быть участниками в творчестве новых форм жизни. И мы говорим сектантам и старообрядцам, где бы они ни жили на всей земле: добро пожаловать!

О черном переделе, как о важнейшей цели русской революции, ее деятели мечтали десятилетиями. Но если они обычно соглашались в том, у кого отбирать землю, то другая часть проблемы не получала ясного решения. *Как распределять конфискованную собственность?* Вопрос был важнейшим; в крестьянской стране он был равнозначен вопросу о смысле и целях революции. В очередной попытке ответить на него Наркомзем создает новый орган — Оргкомсект, или «Комиссию по заселению Совхозов, свободных земель и бывших имений сектантами и старообрядцами». В функции Оргкомсекта входил прием представителей общин, обработка их заявок и перераспределение земли в их пользу.

Чем отличались те, кто имел право на землю, от старых ее хозяев, которые такого права не имели? Объяснение было идеологическим. Русские сектанты издавна живут той самой коммунистической жизнью, ради вселенского торжества которой произошла революция. Текст *Воззвания* проводил аналогию между сектантами и коммунистами в мировой истории и утверждал родство между коммунизмом Советского правительства и коммунизмом русских сект. Старое государство преследовало сектантов так же, как оно преследовало большевиков; поэтому сектанты, подобно коммунистам, ушли в конспиративное подполье или эмигрировали, продолжая везде вести жизнь, соответствующую их взглядам; а теперь их, как естественных союзников и единомышленников, поддерживает Советская, тоже коммунистическая власть. Как говорится в документе:

> Мы знаем, что в России имеется много сект, приверженцы которых, согласно их учения, издавна стремятся к общинной, коммунистической жизни. [...] Народный Комиссариат Земледелия [...] нашел настоящее время наиболее подходящим для того, чтобы призвать к творческой земледельческой работе эти [...] сектантские и старообрядческие массы [...] Относясь к ним с полным доверием, [...] Наркомзем ждет, что сектантские общины выполнят свой долг перед родиной.

Воззвание Наркомзема не было первым признаком особой симпатии большевистского режима к русскому сектантству[1]. В начале 1919 года

[1] Об ожиданиях некоторых сектантских общин, в частности баптистов, после Октябрьской революции см.: Richard Stites. *Revolutionary Dreams. Utopian Vision and Experimental Life in the Russian Revolution*. New York: Oxford University Press, 1989, 121—122. В ранней работе (Ethel and Stephen D. Dunn. Religion as an Instrument of Culture Change: The Problem of the Sects in the Soviet Union — *Slavic Review*, 1964, *23*, 3, 459—478) советологи из Беркли, не зная многих документов, прослеживали сотрудничество большевиков с сектами и датировали разрыв между ними 1927 годом.

Совнарком принял Декрет об освобождении от воинской повинности по религиозным убеждениям[1]. В подготовке Декрета вместе с высшим руководством большевиков участвовал Объединенный Совет религиозных общин и групп (ОСРОГ). Компромисс был принят в результате личных переговоров между Лениным и руководителем Объединенного Совета, лидером толстовского движения Владимиром Чертковым. Декрет имел сугубо гуманитарный характер; сознательно уклонявшиеся от военной службы были безвредны для новой власти именно потому, что исповедовали ненасилие. Декрет не исполнялся на местах, и практический его результат был ничтожным. Бонч-Бруевич, успокаивая своих идейных противников внутри партии, признавался, что на основе этого декрета получили освобождение от военной службы всего 657 человек за 5 лет[2]. Однако ОСРОГу удалось сформировать централизованную структуру, включавшую сам Совет в Москве, его экспертов и больше 100 уполномоченных на местах.

В 1919 году в 7-м Всероссийском съезде Советов участвовал делегат «от сектантов-коммунистов». Это был Иван Трегубов, бывший студент Московской духовной академии, потом один из лидеров толстовского движения. На съезде Советов Трегубов говорил делегатам:

> Мы, сектанты-коммунисты, приветствуем вас за то великое и святое дело коммунизма, [...] которому мы также давно служим [...] Мы желаем сотрудничать с вами в деле насаждения коммунизма [...] Мы не будем упрекать вас, а вы не упрекайте нас за то, что вы и мы идем к коммунизму разными путями[3].

В 1920 году из Швейцарии вернулся другой влиятельный толстовец, Павел Бирюков, друживший с Лениным еще во время женевской эмиграции последнего[4]. Когда-то, двадцать с лишним лет назад, все они — Чертков, Бирюков, Трегубов и Бонч-Бруевич — вместе вели кампанию в защиту духоборов, которая кончилась эмиграцией сектантов и ссылкой их защитников.

---

[1] *Декреты Советской власти.* Москва, 1968, *4*, 282—283; историю этого декрета см.: А. И. Клибанов. Сектантство и строительство вооруженных сил Советской руспублики — в его кн.: *Религиозное сектантство и современность.* Москва: Наука, 1969, 188—209; Марк Поповский. *Русские мужики рассказывают. Последователи Л. Н. Толстого в Советском Союзе.* London: Overseas Publications, 1983; примечания Д. И. Зубарева, А. Б. Рогинского в кн.: *Воспоминания крестьян-толстовцев. 1910—1930-е годы.* Москва: Книга, 1989, 465—468; Alexander Fodor. *A Quest for a Non-Violent Russia. The Partnership of Leo Tolstoy and Vladimir Chertkov.* University Press of America, 1989, 164—172.

[2] *Приложение к стенографическому отчету о XIII съезде РКП(б).* Материалы секций и комиссий. Москва: Красная новь, 1924, 83.

[3] Цит.по: Ив.Трегубов. Сотрудничество сектантов в советско-коммунистическом строительстве (вниманию XIII съезда РКП) — *Известия*, 27 мая 1924.

[4] Бывший глава издательства «Посредник», защитник малеванцев (П. Бирюков. Малеванцы. История одной русской секты — *Что такое сектанты и чего они хотят?* Москва: Посредник, 1906) и автор основополагающей биографии Льва Толстого (П. Бирюков. *Лев Николаевич Толстой. Биография.* Москва: Посредник, 1911, *1—2*), Бирюков написал позднее любопытную книгу, в которой учение Толстого сближается с восточными религиями (Paul Birukoff. *Tolstoi und der Orient.* Zurich: Rotapfel, 1925). По отзыву сына Толстого, Бирюков «был и есть самый умный, порядочный и дельный из всех толстовцев» — Л. Л. Толстой. *В Ясной Поляне. Правда об отце и его жизни.* Прага: Пламя, 1923, 95.

В ноябре 1920 года Бирюков и Трегубов составили проект документа, который должен был дать привилегии русским сектантам уже не в отношении военной службы, но в экономической и политической областях. По-видимому, около года спустя именно этот текст лег в основу *Воззвания* Наркомзема. Здесь признается, что «строительство жизни на новых коммунистических началах» встречает в крестьянской массе «непреодолимое препятствие»; но авторы знали, как его преодолеть. Хоть крестьянство в целом «принимает Советы, но отвергает коммунию» — среди крестьян есть «элемент, который охотно идет навстречу коммунистическим замыслам правительства». Элемент этот — сектанты. Именно они дадут пример новой жизни, который увлечет за собой инертное большинство русского народа. По мнению Бирюкова и Трегубова, сектантство — «сознательная, разумно-религиозная часть русского народа», которая «не только не сопротивляется коммуне, но сама создает коммуны, и притом образцовые». Документ полон духом военного коммунизма, бескомпромиссного строительства общинной жизни в масштабах страны. Революция дала новый толчок развитию крайних сект, и они готовы к сотрудничеству с режимом, осуществляющим их чаяния.

> Поощряемые теперь коммунистическим строем, они еще энергичнее, чем прежде, стали строить свою жизнь на коммунистических началах [...]. Естественно предполагать, что этот коммунистический элемент крестьянства станет мостом, соединяющим коммунистическое правительство с крестьянством[1].

1920 годом датируется отдельная Докладная записка Павла Бирюкова *Об издании ежемесячного журнала «Сектант-коммунист»*:

> Известия, происходящие из различных местностей Российской республики, указывают на вновь возникающее серьезное коммунистическое движение среди крестьянства. По исторически сложившимся условиям жизни русского народа, движение это весьма тесно связано с сектантским движением. В земледельческие коммуны группируются: толстовцы, молокане, добролюбовцы, малеванцы, Новый Израиль, баптисты, евангелисты, трезвенники, мормоны и многие другие [...] Во многих этих группах назрела потребность федеративного объединения вокруг одного общего центра. Разумным центром этим должна быть Москва. [...] Слово «Коммунист» не означает, что журнал издается РКП, а лишь то, что группа читателей и издателей, основывая журнал, стремится к коммунистической, общинной жизни. Слово «Сектант» не означает основание какой-либо новой секты, а лишь то, что орган этот объединяет сознательных религиозных людей русского народа, в просторечии именуемых сектантами [...] Такой орган послужит к объединению сектантских коммунистических групп, окажет могучую поддержку в борьбе с капитализмом[2].

---

[1] П. И. Бирюков, И. М. Трегубов. Докладная записка об отношении Наркомзема к сельскохозяйственным коммунам русских сектантов. РО РГБ, ф.369, к.447, ед.хр.14; опубликовано в: Эткинд. Русские секты и советский коммунизм: проект Владимира Бонч-Бруевича (приложение 2).

[2] ОР РГБ, ф.369, к.377, ед.хр.18.

В марте 1921 в Москве под контролем правительства был проведен Всероссийский съезд сектантских сельско-хозяйственных и производственных объединений. Большинство делегатов оказались баптистами, что отражало реальную расстановку сил в русском сектантстве этого столетия. Но «мелкобуржуазные» требования протестантов совершенно не удовлетворили большевистское руководство. В специально написанной брошюре Бонч-Бруевич назвал этот съезд «кривым зеркалом сектантства», и еще агрессивнее реагировал Ленин[1]. Бирюков и Трегубов, однако, продолжали сотрудничать с большевиками и верить, что те своими делами осуществляют сектантские чаяния. Надеялись ли они, что их сотрудничество с не вполне определившимся режимом повернет его в этом благом направлении? Был ли то тактический прием, с помощью которого авторы надеялись облегчить положение толстовских и сектантских общин? В любом случае, информация Бирюкова и Трегубова могла казаться утешительной тем, кто сделал революцию во имя русского народа, а теперь чувствовал свое одиночество в кремлевских стенах. Характеризуя русских сектантов как коммунистов и оценивая их численность многими миллионами, Бирюков и Трегубов показывали, какими огромными, тайными, дружественными ресурсами располагает Советская власть. И оценка численности сект, и характеристика их коммунистических убеждений были в равной степени преувеличенными; но в Кремле нуждались именно в такой информации, которая, будь она достоверной, оправдала бы многое. Через Бонч-Бруевича попадая прямо на стол к высшему руководству, эти бумаги вновь внушали надежду: внутри народа есть тот самый 'народ', ради которого весь народ, включая даже и руководство, шел на революционные жертвы.

> Вся эта шести- или десятимиллионная масса русского сектантства разбросана по всей России, Украине, Кавказу и Сибири. Наиболее значительные группы географически располагаются так: на юго-западе России преобладает штундо-баптизм, род русского протестантства с левой, коммунистической ветвью малеванщины (в Киевской и Могилевской губ[ерниях].)
>
> Юго-восточная часть России, Донская область, Средняя и Южная часть Поволжья, до Нижегородской и Тамбовской губернии включительно, заселена различными толками молокан. Донская, Кубанская и Терская области покрыты общинами Старого и Нового Израиля, «людей божьих» и др.
>
> Также богата сектантами Оренбургская губерния и Уральская область (дурмановцы, балабановцы и др.). В Пермской губернии по уральским заводам распространена секта иеговистов.
>
> По Волге, кроме молокан, значительные группы представляют: евангельские христиане, баптисты, адвентисты, еноховцы, мормоны, добролюбовцы, толстовцы, меннониты.

[1] В. Д. Бонч-Бруевич. *Кривое зеркало сектантства*. Москва, 1922; о реакции большевистского руководства и в частности Ленина на этот съезд см.: Клибанов. Сектантство и новая экономическая политика — в его: *Религиозное сектантство и современность*. Москва: Наука, 1969, 228—230.

> В центре и на севере России организовались коммуны так называемых «народных трезвенников», последователей Чурикова и Колоскова. В последнее время во многих местах России стало усиленно распространяться свободно-христианское и коммунистическое учение, тождественное учению духоборов и Л. Н. Толстого. [...] Число их велико, но точно неизвестно. Это самое радикальное течение сектантства[1].

Практические предложения Бирюкова и Трегубова не оставляют сомнения в том, что идея сектантского «моста» между правительством и крестьянством содержала обдуманную программу действий, направленную на сближение правительства с сектантскими общинами, на получение последними частичной автономии и в целом на превращение русского сектантства в самостоятельный фактор политической жизни страны. Члены реально существовавших сектантских сельскохозяйственных общин (список их был приложен к *Записке* Бирюкова и Трегубова, но до нас, к сожалению, не дошел) должны были получить иммунитет от военной службы и от агитационных программ Наркомпроса, а также привилегии в области налогообложения. Вместе с тем, *Записка* Бирюкова и Трегубова не акцентировала ту идею, которая станет важнейшей в *Воззвании* Наркомзема — о предоставлении сектантам новых земель. Бирюков и Трегубов были озабочены сохранением реально существовавших сектантских и толстовских общин и той собственности, которая им принадлежала с дореволюционных времен. Бонч-Бруевич, их партнер и покровитель в Советском правительстве, готов был идти дальше. В ходе обсуждения этих предложений, занявшего около года, Наркомзем и Совнарком сделали следующий, революционный шаг: пообещали землю не только уже существовавшим сектантским общинам, но и тем, которые пока никак не «обнаружили себя». Понятно, что такое обещание на деле означало призыв к массовому формированию новых сектантских коммун.

Идя навстречу этим радикальным ожиданиям, Бирюков и Трегубов заново переработали свою *Записку*; новый ее вариант помечен 1 августа 1921 года[2]. Авторы заявляли теперь свою лояльность с большей энергией: «как по мнению правительства, так и по нашему мнению, "коммуна" есть совершеннейшая форма общественного устройства как в экономическом, так и в нравственном смысле, и "коммунист" должен быть лучшим человеком во всех отношениях». Но намерения правительства и желания крестьянства все еще не совпадают. Как уничтожить их антагонизм?

> Среди крестьян есть элемент, который готов идти навстречу коммунистическим стремлениям правительства, имея для этого психологическую предпосылку. Этот крестьянский элемент представляют прогрессивные группы сектантов-коммунистов, то есть сознательная, разумно-религи-

[1] П. И. Бирюков, И. М. Трегубов. Докладная записка об отношении Наркомзема к сельскохозяйственным коммунам русских сектантов. РО РГБ, ф.369, к.447, ед.хр.14; опубликовано в: Эткинд. Русские секты и советский коммунизм: проект Владимира Бонч-Бруевича (приложение 2).

[2] ОР РГБ, ф. 369, к. 377, ед. хр. 19.

> озная, коммунистически настроенная часть русского народа [...] Имя им: духоборы, ново-израильтяне, свободные христиане, духовные христиане, всемирные братья и другие подобные течения [...] Естественно предположить, что этот коммунистический элемент крестьянства станет мостом, соединяющим коммунистическое правительство с крестьянством, [...] Живой пример из той же крестьянской среды может легко увлечь и инертную массу на новые коммунистические формы жизни.

Препятствия на этом пути имеют сугубо административный характер, считают теперь последователи Толстого. «Вследствие малоосведомленности представителей власти на местах очень часто возникают печальные недоразумения»[1]. Новый вариант *Записки* Бирюкова и Трегубова содержал расширенное Заключение, содержащее, наряду с усилением прежней риторики, и некоторые прагматические аргументы:

> всякий, кто знаком с миром сектантов, неизбежно приходит к выводу, что эта среда представляет повышенный культурный уровень по сравнению с рядовым крестьянством. Особенные черты, выгодно отличающие сектантов от остальных крестьян — это их честность, трезвость и трудолюбие. Как раз от недостатка этих качеств и страдает весь комплекс советского строительства. [...] Мы не скрываем, что среди сектантов есть и такие небольшие группы, преимущественно анархического направления, которые отрицательно относятся к изложенной здесь и разделяемой огромной массой сектантства идее [...] Но мы надеемся, что и они с течением времени также проникнутся этой идеей, если только Советская власть не будет их гнать за это, а постарается показать им возможность создания [...] коммунистических форм жизни.

Бумаги Бирюкова и Трегубова были переработаны самим Бонч-Бруевичем; в его архиве хранятся как эти подготовительные документы, так и автограф окончательной версии *Воззвания*, написанный его рукой. О взглядах Бонч-Бруевича в это время дает представление его рукопись *О современных сектантских группировках и о том новом, что произошло в этих массах за годы революции*, подписанная 30 августа 1921[2]. Сектантов в России самое меньшее 6—7 миллионов, сообщает он здесь. Бонч-Бруевич рассказывает о секте бегунов, что их несколько миллионов (по дореволюционной статистике, их едва ли было несколько тысяч) и что они выражают желание сесть на землю и заняться коллективным трудом (то есть собираются отказаться от своего учения, которое требовало непрерывного передвижения как условия спасения). Но есть и негативные явления: на Урале, сетовал Бонч-Бруевич, были арестованы 30 раскольников-немоляк. Для объяснения текущих процессов Бонч-Бруевич противопоставлял две группы сектантов: хлыстов со всеми их ответвлениями (включая духоборов, скопцов, 'Новый Израиль', чемреков), с одной стороны, и протестантские секты, с другой стороны. Последних Бонч-Бруевич считал настроенными индивидуалистически и мелкобуржуазно; первые же, по его мнению, все имеют огромное значение для новой власти, и

[1] Там же.

[2] ОР РГБ, ф. 369, к. 35, ед. хр. 29.

даже готовы ради нее носить оружие. Так, новоизраильтяне принимали участие в февральской революции, а во время гражданской войны помогали красным войскам.

> Новоизраильтяне, имевшие недавно свой всероссийский съезд, на котором присутствовало 300 представителей, твердо и неуклонно решили продолжать свой опыт строительства коммун, каковыми они уже живут во многих местах, и распространять его на всю территорию России, объединяясь в артели, в колхозы.

Закавказские духоборы, сообщает Бонч-Бруевич, уже образовали 23 коммуны общим числом 6 тысяч; они стремятся переселится в Донскую область, где к ним присоединятся духоборы из Канады. В Россию вот-вот, с первой же навигацией, вернутся сектанты-новоизраильтяне из Южной Америки, причем вместе со всем имуществом и сельхозтехникой. Трезвенники уже имеют организованные коммуны в обеих столицах. «Мы, сектанты, окажем Советской власти неоцененную услугу», — цитировал Бонч-Бруевич письмо «одного из выдающихся вождей сектантов Кавказа». Для управления всем этим надо создать особый отдел при Наркомземе, — писал Бонч-Бруевич, только что оставивший пост в Совнаркоме.

Над текстом *Воззвания* работал человек, который был профессиональным историком русского сектантства и профессиональным же мастером бюрократической переписки. Под пером Бонч-Бруевича список религиозных меньшинств, которые правительство предполагало охватить новыми привилегиями, расширился и разделился на два. Сначала были перечислены те секты и старообрядческие согласия, которые, по мнению Бонч-Бруевича, веками существовали в русском подполье и до сих пор из него не вышли, как-то:

> *корабли Старого Израиля и Людей Божиих* (те, кого ранее ругали хлыстами), скопцы различных оттенков, мормоны и другие, а также из старообрядцев — крайние ответвления Спасова согласия, те, кого в просторечии называют нетовцами, бегунами, скрытниками и прочие тому подобные.

К ним, к этим потаенным миллионам, в первую очередь и было обращено «Добро пожаловать!» вместе со всей концепцией *Воззвания*. Правительство призывало их расконспирироваться, заявить о своем существовании и получить землю. Далее следовал еще более длинный перечень тех групп, которые, по сведениям Бонч-Бруевича, уже заявили о своем желании «всецело посвятить себя делу устройства общин, артелей, коллективных хозяйств, коммун и поселиться в Совхозах»:

> духоборцы, молокане всех толков, начало века, иеговисты, новоизраильтяне различных течений, штундисты, меннониты, малеванцы, еноховцы, толстовцы, добролюбовцы, свободные христиане, трезвенники, подгорновцы, некоторая часть евангельских христиан и баптистов.

Череда сектонимов создавала ощущение массовости и загадочности явления. В этом ядро личной программы Бонч-Бруевича, главная его идея. Он разрабатывал ее в течение десятилетий своей деятель-

ности историка-сектоведа, а потом пытался осуществлять, находясь у самой вершины власти. В глубинах России скрываются миллионы людей, готовых к иной, коммунистической жизни. Этим людям, какими бы странными именами они себя ни называли, надо только позволить выйти из подполья. Тогда они построят свой, давно задуманный ими, русский коммунизм.

ПОЛУХЛЫСТОВСКАЯ

Троцкий был ответственным за анти-религиозную пропаганду в Политбюро. С неожиданным увлечением он вошел в курс дел, поощряя новые расколы внутри православия и не симпатизируя старым. По собственным словам Троцкого, он руководил церковниками «в партийном порядке, т.е. негласно и неофициально»[1], и превратил это дело в арену партийной борьбы. Вопрос о сектах был, конечно, в центре тех глухих споров, предвестников генерального сражения. Не способный бороться с сектантской «стихией» на местах, Троцкий обрушился на нее там, где она была ему доступна — в литературе. *Литература и революция* Троцкого обвиняет писателей, среди прочего, в «полухлыстовской перспективе на события». Понятно, что литература интересует автора как язык для обсуждения внутрипартийных проблем. По Троцкому, все те «попутчики», что подошли «к революции с мужицкого исподу», теперь «должны испытывать тем большее разочарование, чем явственнее обнаруживается, что революция не радение»[2].

Примерно тогда же, когда наркомвоенмор писал эти строки, сотрудник Наркомзема полагал: хлыстам и прочим сектантам «отводятся все совхозы за исключением тех, которые являются агробазами и нуждаются в особом охранении»[3], то есть за исключением тех, которые специально предназначены для снабжения вооруженных сил и, таким образом, находятся в ведении Троцкого. Там он собирался размещать свои аграрные армии, воскрешавшие проект военных поселений ровно столетней давности. Но передача земли сектантам, считали в Наркомземе в 1921, является «одной из мер проведения в жизнь объявленных новых принципов экономической политики»[4]. Рационалистический, гипер-просветительский идеал Троцкого[5] был полярно противоположен экстатическим практикам сектантства, какими бы близкими коммунизму они ни казались некоторым из попутчиков. К тому же — в этом обычная ирония истории, одна из метонимий, какими она действует, — и земные интересы его ведомства столкнулись с сектантскими прожектами Наркомзема.

Много позже Бонч-Бруевич именно Троцкого обвинял в том, что Ленину пришлось расстаться со своей правой рукой в Совнаркоме.

---

[1] Л. Троцкий. *Моя жизнь*. Москва: Панорама, 1991, 452.

[2] Л. Троцкий. *Литература и революция*. Москва: Политиздат, 1991, 68.

[3] Цит по: Клибанов. Сектантство и новая экономическая политика, 235.

[4] Там же.

[5] См. об этом: Эткинд. *Эрос невозможного. История психоанализа в России*, гл.7.

«Я [...] должен был покинуть должность управляющего делами Совнаркома благодаря невероятной и подлой интриге, которую повели противники — Троцкий, Крестинский, Каменев и их политические друзья»[1]. Согласно этой версии Бонч-Бруевича, при обыске в Госбанке в 1920 он обнаружил золото, припрятанное там Крестинским. В результате против него проголосовали в Оргбюро, так что ему, Бонч-Бруевичу, пришлось уйти против воли Ленина. Наверно, доля истины в таком объяснении есть. Прятали большевики золото друг от друга или нет, Троцкий скорее всего обвинял Бонч-Бруевича в «полухлыстовской перспективе на события», утвердившейся в самом центре власти. Министр обороны не зря спорил о хлыстовстве с модными писателями; ему приходилось доказывать в соседнем кабинете, что «революция не радение».

Обещания мобилизовать секты в поддержку революции, повторявшиеся *со времен 2-го съезда, так и оставались невыполненными*. За одно это Бонч-Бруевич должен был расстаться со своим местом. Он, однако, уже достиг необычайного успеха. Его двойная карьера этнографа и политика масштабна и уникальна. Он завоевал себе место не только в истории русской революции, но и в интеллектуальной истории. Вряд ли история этнографии, и вообще гуманитарной науки, знает много случаев столь тесного соединения политического лидерства со специальным знанием. Лишь закономерно, что именно в этом случае, когда знание было связано со столь большой властью, оно оказалось в такой же степени ложным.

Между тем сектантские общины продолжали существовать, честно работали на земле и посреди общей разрухи были видимыми островами нового, или по крайней мере другого, мира. В тяжелые для старых большевиков времена НЭПа идея родства между сектами и коммунизмом вновь стала пользоваться их поддержкой. Сектанты хоть и не настоящие боевые коммунисты, но все лучше буржуазии; и если выбирать между нэпманами и хлыстами, то революционная страсть принадлежала хлыстам. После отставки из аппарата ничто не мешало Бонч-Бруевичу сосредоточиться на своей сектоведческой миссии. 4 апреля 1924 им подписана рукопись статьи *О работе среди сектантов и раскольников*. Теперь он со ссылкой на «лучших статистиков России» оценивал число сектантов и раскольников в 35 миллионов, из них 10 миллионов сектантов. Интереснее этих вздувающихся цифр новый характер аргументов, конкретных и прагматических. Теперь Бонч-Бруевич доказывает не обезличивающую сплоченность сектантских общин, а их хозяйственную эффективность; не коммунистические, а скорее протестантские добродетели:

> Общая черта, принадлежащая всем им, — это твердая трезвость, хозяйственность, примерное, страстное трудолюбие, стремление к культуре, к новшествам в работе, к машинизации труда и общему светскому просвещению и обучению молодежи.

[1] ОР РГБ, ф. 369, к. 36, ед. хр.3 ; документ помечен июнем 1945

Переход власти от военного коммунизма к НЭПу изменил образ вселенной, и в частности той малой, но важной ее части, какой были сектантские общины. Дискурсивные усилия были направлены на практические цели. «Воздействовать на эту крайне восприимчивую среду вполне возможно», — пишет о сектантах Бонч-Бруевич. Для этого надо создать журнал, а также вести «работу в области заселения распадающихся Совхозов сектантскими коммунами, чего так одно время добивался Владимир Ильич»[1].

Меньшую гибкость проявлял «сектант-коммунист» Трегубов. В ноябре 1921 года он торжествовал по поводу *Воззвания* Наркомзема, стремясь расширить завоеванный для сект плацдарм и одновременно указать путь спасения собственно коммунистическим идеям. Именно русское сектантство может внести вклад в самую трудную из проблем новой власти — ту, которая вызвала к жизни НЭП. Сектанты в силах остановить стратегическое отступление большевиков. *Известия* публиковали статью Трегубова «в дискуссионном порядке»:

> Идея о пользе сотрудничества сектантов с коммунистами-большевиками в деле насаждения коммунизма [...] получила, наконец, и официальное признание. Но [...] сектанты могут принести пользу коммунизму не только на почве Наркомзема, но и в других областях [...] Самые большие препятствия коммунисты встречают в настоящее время со стороны мелко-буржуазной стихии, состоящей из миллионной массы крестьян [...] Миллионная масса сектантства есть тоже своего рода стихия и, как таковая, она с успехом может бороться с мелко-буржуазной стихией, побеждая ее тлетворный дух собственности, эгоизма и разъединения своим животворящим духом коммунизма, братства и единения [...] Для успеха коммунизма Советской власти следует немедленно позвать себе на помощь всех сектантов-коммунистов и совместно с ними строить гигантскую и могучую коммуну, которой [...] не будет страшна никакая буржуазная стихия, и тогда ей не придется менять своей коммунистической политики[2].

К примеру, иллюстрирует свои рассуждения Трегубов, духоборы создали в Канаде «блестящую коммуну», которая с успехом выдерживает враждебный «натиск» капиталистического окружения; и эта коммуна, в отличие от большевистской, «нисколько не меняет [...] своей коммунистической политики» в угоду буржуазии. Примерно того же, но в больших масштабах, Трегубов хочет для новой России. По сути дела, он лишь яснее других излагает народническую фантазию об анти-буржуазном союзе государственной власти с сектантскими массами:

> В Советской России, как на переходной ступени к полному коммунизму, вынуждены уживаться две политики: одна — для тех, которые не изжили буржуазной, собственнической психологии, и другая — для тех, *кто уже изжили ее. Первая допускает в определенных границах капиталистическое производство*, [...] а другая поощряет коммунистическое производство и распределение продуктов без торговли [...] и денег, как у

[1] ОР РГБ, ф.369, к.36, ед.хр.8.

[2] Ив.Трегубов. Сектанты как строители коммунистической жизни — *Известия*, 15 ноября 1921.

духоборов. Первая только допускается и постепенно, по мере роста коммунизма, сокращается. Другая всячески поощряется [...] и, наконец, совсем вытесняет первую, создавая одну всеобщую мировую коммуну. И миллионы сектантов, рассеянные по всему миру, особенно много могут помочь созданию такой коммуны[1].

По словам Трегубова, сектанты-коммунисты показали свои достижения на Всероссийской сельско-хозяйственной выставке 1923 года и доказали свою полезность в борьбе с пороками социалистического быта — самогоном, табаком и матерщиной; это, однако, далеко не все. В отличие от Бонч-Бруевича времен НЭПа, Трегубов не перестает восторгаться собственно политическими перспективами сектантской идеологии:

Но главная заслуга сектантов с точки зрения Советской власти и коммунистической партии — это, конечно, заслуга политическая [...] Сектанты [...] давно уже ведут борьбу за коммунизм с царями, попами и буржуями [...] И потому, когда началась революция [...] и затем началось коммунистическое строительство, то они приняли живейшее участие в той и другом [...] Главная политическая заслуга сектантов заключается в том, что многие из них давно уже стремятся к коммунистической жизни и живут коммунами, каковы: духоборцы, 'общие' молокане, новоизраильтяне, свободные христиане, народные трезвенники, некоторые толстовцы и другие сектанты-коммунисты[2].

Отсюда видно, как заинтересован был Трегубов в старых русских сектах, которые он считал коммунистическими, и как обострились его отношения с толстовцами, из которых лишь «некоторые» попали в привилегированный список. Впрочем, по словам этого автора, «в последнее время» коммунистические устремления замечались и среди протестантских сект западного происхождения — евангельских христиан, баптистов, адвентистов[3].

В большой статье, опубликованной в *Правде* в мае 1924[4], Бонч-Бруевич снижает тон, в котором уже слышно разочарование. Сектантство в СССР — «массовое, громадное, народное явление», — пишет он здесь. «Самое главное — огромные тайные сектантские общины стали было обнаруживать себя, но ввиду современных нам преследований, этот здоровый процесс жизни к сожалению приостановился». Сектантство и старообрядчество в России насчитывает до 35 миллионов; это значит, поясняет он, что «не менее трети населения всей страны принадлежит к этим группам». На самое вероятное возражение против таких подсчетов Бонч-Бруевич отвечал: в последние годы старообрядцы-беспоповцы настолько изменились, что их «громадное большинство почти слилось с так называемым сектантством». У ду-

[1] Там же.

[2] Там же.

[3] Трегубов. Сотрудничество сектантов в советско-коммунистическом строительстве.

[4] В. Бонч-Бруевич. Возможное участие сектантов в хозяйственной жизни СССР — *Правда*, 15 мая 1924. Рукопись, датированная 1 мая 1924, хранится в ОР РГБ, ф.369, к.37, ед.хр.10, вариант этой статьи вновь отредактирован и сокращен автором в 1940

хоборов, части молокан, сектантов 'Старого' и 'Нового Израиля', у трезвенников наблюдается «неизбывное тяготение не только к коллективному способу производства, но и к коммунистическим началам жизни». Поэтому сравнительное благополучие сектантов не должно вызывать беспокойства. «Смешно упрекать сектантов в том, что их хозяйство всегда и везде значительно выше окружающих их православных крестьян. Да ведь тому причиной взаимопомощь в труде, дружный коллективный подъем работы». В рукописи этой статьи были и более сильные формулы: «Живущие до сего дня в России сектанты везде и всюду выделяются своей хозяйственностью, смелой и умелой организацией, настойчивостью, трудолюбием, трезвостью, честностью, стремлением к культуре, стремлением к кооперации»[1]. Сектанты почти поголовно грамотны, у них господствуют чистота, целомудрие и здоровье, у них достигнуто равноправие женщин, нет пьянства и абортов. Сектантам придаются противоречия самого НЭПа: с одной стороны, они рачительные хозяева; с другой стороны, бескорыстные коммунисты. Сектантские общины, по его мнению, «готовы тотчас же поселиться в разоренные совхозы». Бонч-Бруевич приводил положительные примеры таких сектантских хозяйств: коммуны трезвенников в Ленинградской области, баптистов в Тверской, новоизраильтян в Ставропольской губернии. Итак, писал Бонч-Бруевич в *Правде*, «сектанты в огромном большинстве — передовое население на сельско-хозяйственном фронте», и не использовать сектантов «не только странно, но просто преступно».

СМЕХ, АПЛОДИСМЕНТЫ

С крупнейшим в этой области ученым и лояльным к партии политиком трудно было не соглашаться. Для тех, кто в аппарате и в партии читал тексты Бонч-Бруевича, было ясно одно: в русских губерниях существуют огромные массы людей с чудными названиями, которые близки коммунистам, мечтают о коллективной жизни и готовы трудиться на государственной земле. В подготовленных Михаилом Калининым к партийному съезду тезисах *О работе в деревне* появляется специальный пункт, призывавший партию к особому вниманию к сектантам. По мистическому совпадению, вполне отвечавшему сути дела, съезд партии и пункт резолюции имели один и тот же номер: 13.

Идея, которую уже полвека вынашивали русские народники, вновь рождалась среди большевиков, поднимаясь по иерархии от Трегубова и Бонч-Бруевича до Калинина и Зиновьева. Шла борьба за наследство Ленина. Фигура его личного друга и вечного сотрудника, авторитетно интерпретировавшего его идеи и даже замыслы, имела в этой борьбе немалую ценность. Но у про-сектантской позиции, и лично у Бонч-Бруевича, были враги. Не менее старый большевик Степанов-Скворцов призывал к осторожности. Сектантов надо рассматривать «не в свете возглавленных их далекими предками коммунистических движений, [...] а в их реальной действительности», — писал он в *Правде*. В реальной действительности по Степанову-Скворцову, союз боль-

шевиков с сектантами приведет к обратному результату: «к установлению и укреплению, при нашем простодушном содействии, смычки крестьянства с формирующейся деревенской буржуазией»[1]. Бонч-Бруевич отвечал с сарказмом: «Надо же, наконец, знать тот народ, которым управляешь»[2]. Со знанием народа на 13-м съезде выступал некий С. А. Бергавинов:

> У нас налогов сектанты не платят, в армию не идут, ведут смычку с кулаком, ведут работу по втягиванию бедняцкого слоя [...] Если мы будем оказывать сектантам внимание, мы создадим стимул к их развитию за счет бедняцких слоев, а этого мы не можем допустить[3].

Молодые коммунисты, за которыми стоял Троцкий, и партийные специалисты по воинствующему атеизму возражали против заигрывания с сектами. Неожиданно для многих наблюдателей, вопрос о сектах вызвал раскол стратегических сил партии. Дискуссия развернулась на секции по работе в деревне, где за резолюцию о сектах выступили Зиновьев, Луначарский и Бонч-Бруевич, а против линии ЦК — Степанов-Скворцов, Емельян Ярославский, Красиков, Буденный.

Согласно Степанову, «мы пустимся в авантюру» и будем «поощрять прозелитизм», если поддержим сектантов, как предлагает ЦК[4]. Буденный сказал, что специально знакомился с этим вопросом в 1922 году; к сектантам тогда «стали переходить очень многие, главным образом бедняки, для того, чтобы не идти в армию», — говорил Буденный[5]. Среди сектантов «сидят хлопцы более умелые, чем наши живисты и автокефалы», — утверждал Бергавинов, имея в виду текущие расколы внутри православной церкви. Некий Иванов дополнил: «у этих сектантов недавно отобрали 40 миллионов патронов и 10 тысяч винтовок»[6].

Опираясь на чувства старых большевиков, Бонч-Бруевич сумел создать блок, в рамках которого его позиция оказалась совпадающей с генеральной линией партии. Защиту линии ЦК в этом вопросе неожиданно возглавил Зиновьев; его аргументам не откажешь в реализме:

> Мы живем в крестьянской стране, неграмотной на 70% [...] Тут еще надо подойти к сектантам, а ведь их, минимум, 10 миллионов. [...] У нас есть рабочие, беспартийные сектанты, я лично сам с таким знаком. Он всю революцию прошел с нами [...] Нам нужно приблизиться к ним, чтобы в деревне и через них иметь некоторую опору[7].

Участвовал в полемике и Луначарский, в прошлом богостроитель и автор *Дифирамбов Дионису*, ныне нарком просвещения и автор пьесы

---

[1] ОР РГБ, ф.369, к.37, ед.хр.10.

[2] И. Степанов. Тринадцатый пункт тезисов «О работе в деревне» — *Правда*, 25 апреля 1924.

[3] Бонч-Бруевич. Возможное участие сектантов в хозяйственной жизни СССР.

[4] *Тринадцатый съезд РКП (б).* Стенографический отчет. Москва: Красная новь, 1924, 497; О дискуссии по религиозным вопросам на 13-м съезде см.: Arto Luukkanen. *The Party of Unbelief. The Religious Policy of the Bolshevic Party.* Helsinki, Studia Historica, 1994, *48.*

[5] *Приложение к стенографическому отчету о XIII съезде РКП(б).* Материалы секций и комиссий. Москва: Красная новь, 1924, 78.

[6] Там же, 78.

[7] Там же, 81.

Кромвель. Дополнив личные воспоминания Зиновьева солидной исторической перспективой, Луначарский предупреждал о «недопустимости враждебных демонстраций против русского сектантства». По Луначарскому, сектантство —

> зародыш реформации в России. Революция делает реформацию ненужной, но эти реформаты разбиваются на многие оттенки, из которых многие близки нам[1].

Чтобы высказать эту позицию и поддержать борьбу старых большевиков против новых и неясных еще тенденций, руководитель Наркомпроса, конечно, и пришел на секцию работы в деревне. Но полнее и солиднее всех говорил Бонч-Бруевич. Он поручился и за то, что сектанты аккуратно платят налоги, и за то, что от армии им уклониться на деле крайне трудно, потому что для этого надо доказать, что и отец, и дед тоже были сектантами. Главным аргументом Бонч-Бруевича являлся, однако, прецедент *Воззвания* 1921 года. По его словам, «и Наркомюст, и НКВД, и НК РКИ признали в громадных сектантских массах еще в 1921 наличность элементов, которые нам содружествуют»[2]. Вопрос был вынесен на пленарное заседание съезда, где про-сектантскую позицию большевистской элиты поддержал авторитетный Рыков. Аргументы его воспроизводили идеи Бонч-Бруевича времен 2-го съезда:

> Сектантство наше в высшей степени разнообразно. Мы знаем, что на почве религиозного движения имели место и революционные движения, проникнутые в большой степени коллективизмом. Мы знаем сектантское движение, которое в период дореволюционный иногда сотрудничало с нами [...] Те сектантские движения, которые [...] иногда близки к отрицанию частной собственности, нужно использовать всячески и целиком[3].

«Всероссийский староста» Михаил Калинин, считавшийся ближе других к крестьянским массам, соглашался с проектом Бонч-Бруевича. Он говорил собственными словами, добавлял интересные идеи и, очевидно, знал вопрос из личных источников:

> История наших коммун [...] в высшей степени интересная, единственная в мире история. Вначале, в первый революционный период, [...] эти коммуны росли как грибы, но затем они стали разваливаться. И нужно сказать, товарищи, что нигде в истории нет настолько богатого опыта [...] Все прежние опыты Оуэна кажутся микроскопическими и смешными перед грандиозной работой, которая проделана нашими коммунами. Главная, основная их работа — это подыскание тех коллективных форм общежития, которые дали бы возможность индивидуалистические стремления человека приспособить к совместному сожительству. [...] Большинство коммун, которые сохраняются в деревнях, все больше и больше берут на себя культурные обязанности[4].

---

[1] Там же.

[2] Там же.

[3] Там же, 83.

[4] *Тринадцатый съезд РКП(б)*, 591.

Понятно, о чем говорил оратор: сектантские общины по-прежнему сохраняются на селе, и их опыт общежития надо использовать; религиозные же их «функции», надеется Калинин, под руководством Советской власти заместятся культурными. Альтернативы этому Всероссийский староста не видит: «Если принять во внимание убыточность Совхозов и до известной степени слабую надежду на превращение их в прибыльное государственное хозяйство, то нельзя этого сказать по отношению к коммунам»[1]. Программа Калинина в это время состояла в планомерном сращении интеллигентского большевизма с народной религией. Переустройство жизни пора перенести из города в деревню:

> Агрономы должны участвовать в организации крестьянских праздников, которые являются существенной частью быта. Почему, например, весенний праздник, приуроченный к Троицыну дню, не сделать праздником урожая, роста хлебов и т. д.? [...] Надо, чтобы агроном сделался красным жрецом, [...] чтобы эти праздники сопровождались музыкой не хуже церковной, пусть облачения, ризы, костюмы всякие придумает не хуже, чем там (смех, аплодисменты)[2].

Агрономы, счетоводы и прочий земский аппарат, которых крестьяне перестали слушаться и кормить, представляли тогда специальную проблему для власти. Калинин хочет передать этим людям, в большинстве своем народникам из интеллигенции, ритуальные функции: проект столь же исторически основательный, сколь практически невыполнимый. Что касается сектантов, то их в России так много, «что было бы смешно, если бы наша партия не учла свойственные этим 10 миллионам особенности»[3]. В итоге 13-й съезд принял по этому вопросу предложения, авторство которых было приписано Калинину; в отредактированной форме они стали неотличимы от формул Бонч-Бруевича:

> Особо внимательное отношение необходимо к сектантам [...] в среде которых замечается много активности. [...] Надо [...] направить в русло советской работы имеющиеся среди сектантов значительные хозяйственно-культурные элементы. В виду многочисленности сектантов работа эта имеет большое значение. Задача эта должна разрешаться в зависимости от местных условий[4].

Резолюция 13-го съезда, подтверждая и развивая *Воззвание* 1921 года, придавала официальный статус сектантской утопии Бонч-Бруевича. Победив на время в конкурентной борьбе за власть, его индивидуальный проект становится частью реальной политики. Он давал историческое обоснование государственному утопизму большевиков и обещал им огромные, никем еще не использованные ресурсы. Коммунистическая революция победила в отдельно взятой России потому, что огромные сектантские массы издавна жили в ней по правилам коммунизма; и смысл текущей политики, соответственно, в том, чтобы связать официальный коммунизм верхов с подпольным коммунизмом низов.

[1] Там же, 462.
[2] Там же, 464.
[3] Там же, 472.
[4] Там же, 679.

ЛЕСНЫЕ ПОЛЯНЫ

После 13-го съезда история шла известным нам путем, и враги сектантской утопии, перегруппировавшись, шли в новые наступления. В справочниках по коллективному земледелию в СССР, составленных в середине 1920-х, сектантские коммуны никак не выделены[1]. Концом 1925 датировано резкое выступление Ф. М. Путинцева, направленное против сектантов, против *Воззвания* Наркомзема и, неявным образом, против свежей резолюции 13-го съезда[2]. Бонч-Бруевич легко отрекался от собственной риторики, чтобы потом вновь возвращаться к ней. Козлом отпущения стал Иван Трегубов, который по-прежнему пытался примирить Кремль с провинциальными общинниками, опираясь на *Воззвание* 1921 года и беззастенчиво напоминая Советской власти о ее коммунистических идеях. «Бесконечные ссылки на Владимира Ильича, помахивание этим документом производят отвратительное впечатление», — говорил Бонч-Бруевич на обсуждении статьи Путинцева в 1925, переводя удар с себя на честно присутствовавшего Трегубова[3]. Тот еще недавно писал в *Известиях*:

> Все читающие газеты, вероятно, помнят, что два-три года назад Наркомзем обратился в газетах к сектантам с воззванием [...] Но, конечно, мало кому известно, что это воззвание было составлено по предложению В. И. Ленина, прочтено и одобрено им. [...] Очевидно, В. И. Ленин считал сектантов, несмотря на чуждую ему религиозность последних, одними из лучших сотрудников советско-коммунистической власти[4].

В новой версии Бонч-Бруевича, история *Воззвания* была сходной, но в его тоне теперь слышны оправдывающиеся ноты:

> Владимир Ильич обратил внимание на сектантский творческий элемент и он позвонил в Наркомзем и просил обратить внимание на сектантов. В это время приехали с просьбой переселиться духоборы, молокане, новые израильтяне. И так как это был факт жизненный, то он обратил внимание на это и предложил Наркомзему, чтобы была составлена ко-

---

[1] *Сельско-хозяйственные коммуны*. Под редакцией А. Биценко. Москва: Новая деревня, 1924; А. Биценко. *Хрестоматия-справочник по истории коллективного земледелия в СССР за годы 1918—1924*. Москва: Новая деревня, 1925. А. А. Биценко, бывшая левая эсерка, а в 1921 член коллегии Главсовхолхоза, вместе с Бонч-Бруевичем и двумя сотрудниками Наркомзема подписала *Воззвание* 1921 года. Можно предполагать, что среди перечисленных ею коммун многие были основаны и в середине 1920-х еще управлялись сектантами или толстовцами.

[2] *Безбожник*, 13 декабря 1925. Известная книга Ф. М. Путинцева *Политическая роль и тактика сект*. Москва: Государственное антирелигиозное издательство, 1935, вышла под редакцией Петра Красикова, старого большевика и одного из авторов советского законодательства. Книга Путинцева направлена против всяческих сект, отечественных и зарубежных, а особенно против их покровителей и вдохновителей в среде бывшего руководства. Сюда причисляются Зиновьев и Каменев, а также непрерывно бичуемый Трегубов. Роль Бонч-Бруевича, не причастного ни к одной из анти-сталинских оппозиций, обходится аккуратным молчанием; например, его старые статьи эмигрантского периода критикуются без упоминания его фамилии.

[3] ОР РГБ, ф. 369, к. 36, ед. хр. 2.

[4] Ив.Трегубов. Сотрудничество сектантов в советско-коммунистическом строительстве (вниманию XIII съезда РКП) — *Известия*, 27 мая 1924

миссия. В эту комиссию я был призван, я в Наркомземе не работал. И вот создалась комиссия и было написано воззвание, которое не принадлежит мне. Я знаю лично, и своими глазами видел, что это воззвание дано было на прочтение Ленину, который одобрил его и передал на визу Осинскому[1].

Все же для большевика Бонч-Бруевич был на редкость последователен. 26 июня 1945 Бонч-Бруевич вновь обратился к воспоминаниям о давнем *Воззвании* Наркомзема. По собственной ли воле он вдавался в эти объяснения или же кто-то у него об этом вновь спросил — неизвестно. Теперь его версия была такой:

В 1921 г., когда Владимир Ильич особенно усиленно был занят [...] устройством коллективных хозяйств в национализированных помещичьих имениях, он совершенно самостоятельно обратил внимание на сектантские и старообрядческие общины.

Ленин затребовал сведения через Наркомзем и Наркомат внутренних дел, но там сведений не было, и из обоих мест обратились к Бонч-Бруевичу. Тот сообщил об этом по телефону Ленину. Последний, по словам Бонч-Бруевича, «выразил живейшую радость, что ко мне обратились официально». Доклад Бонч-Бруевича состоялся в конце сентября 1921 в кабинете Ленина; на нем были Дзержинский, Красиков, нарком земледелия Осинский, его сотрудники Михайлов и Чесунов, член коллегии Главсовколхоза Биценко. После доклада возражал Красиков, но его резко оборвал Ленин, сказав: «мы не будем заниматься сектантоедством». В итоге Ленин предложил Бонч-Бруевичу возглавить комиссию по составлению *Воззвания*. В составленный текст Ленин внес несколько поправок и предложил обсудить его с Осинским; тот, внимательно прочтя, распорядился печатать 50 000 экземпляров. *Воззвание* было широко распространено, и уже стали поступать просьбы сектантов о переселении и заявки о возвращении в Россию. «Все указывало на то, что дело должно было хорошо идти и широко развернуться [...] Однако вся эта весьма плодотворная агитация вскоре должна была круто приостановиться». Сначала Красиков стал возбуждать вопрос о влиянии сектантов на население; потом стали говорить о политической неблагонадежности сектантов. Начались аресты сектантов, слухи о которых дошли до Америки. Те духоборы, которые вернулись на Украину, после столкновения с местными властями вновь уехали в Канаду, привезя туда недобрые вести. Поэтому переселение прекратилось. Враги сектантов скоро обнаружили себя как враги народа. С наказанием этих вредителей прекратились и преследования сектантов. Но замечательная мысль Владимира Ильича осталась до сих пор не осуществленной — так заканчивал Бонч-Бруевич эту историю[2].

---

[1] ОР РГБ, ф. 369, к. 36, ед. хр. 2. В рукописи Бонч-Бруевича 1933 года *О том, как создавался декрет «К сектантам и старообрядцам, живущим в России и заграницей»* (ОР РГБ, ф. 369, к. 37, ед. хр. 2) приоритет в составлении *Воззвания* тоже отдавался Ленину.

[2] ОР РГБ, ф.369, к.36, ед хр 3

Но важная попытка осуществить эту «замечательную мысль» все же состоялась. После ухода из аппарата Бонч-Бруевич, используя свои связи как в правительстве, так и среди сектантов, организовал под Москвой образцовый совхоз «Лесные поляны». Здесь, недалеко от подмосковных Горок, где прошли последние месяцы жизни вождя, и осуществился план передачи земли от помещиков сектантам. Согласно позднейшему рассказу Бонч-Бруевича, идея «Лесных полян» пришла Ленину в голову во время их совместной прогулки, когда Бонч-Бруевич еще управлял делами Совнаркома. Вокруг были «соседние имения маленькие», которые подлежали конфискации, и казенная земля. В ответ на пожелание вождя основать на этом месте образцовый совхоз его спутник отвечал немедленно: «я предполагаю все строить на лучших кадрах, для чего пригласить лучших специалистов. Я и сам понимаю это дело, поэтому уверен — все будет идти своим порядком»[1]. Фраза не вполне ясная: животноводством Бонч-Бруевич, кажется, не занимался ни дома, ни в швейцарской эмиграции.

Архив доносит до нас более ценные подробности. По словам Бонч-Бруевича, в «Лесные поляны» пошли работать «давно известные мне сектанты "Начала века"», те самые чемреки. Работали они «прекрасно», и поэтому ими, по словам Бонч-Бруевича, интересовался Ленин[2]. Так мы понимаем, что Бонч-Бруевич зашифровал в своих опубликованных воспоминаниях под формулами «лучшие кадры» и «дело», в котором он, Бонч-Бруевич, понимал. В ответ на запрос Ленина Бонч-Бруевич писал ему 2 августа 1921:

> я пригласил в совхоз лично мне известных сектантов, только не духоборов, а членов общины «Начало века» [...] Это убежденные люди, которые тайно начали устраивать общины еще в 1908 г., и я им еще тогда всемерно помогал в этом деле. Приехали они в совхоз с величайшей радостью [...] У них решительно все общее: от столовой, детского общежития до общего гардероба и белья. [...] Работают изумительно хорошо [...] Они совершенно признают всю [...] программу нашей партии, почему охотно [...] вступают в коммунистическую ячейку [...] и желают [...] серьезно заняться теорией марксизма и историей партии [...] Я с осени перевезу еще в совхоз около 80 человек рабочих из их же среды с семьями[3].

За пять лет до описываемых событий Бонч-Бруевич характеризовал 'Начало века' как «свободную братскую общину с коллективным производством, с общественной кассой, с равным распределением продуктов между всеми своими сочленами»[4]. Это и есть программа коллективизации, как она произойдет еще через несколько лет в масштабе всей страны. Обобществлению подлежит не только производство, но и потребление: чтобы «решительно все общее, от столовой до [...] белья». Совхоз «Лесные поляны», с 1921 года снабжавший Москву

---

[1] В. Бонч-Бруевич. Как организовывался совхоз «Лесные поляны» — в его: *Собрание сочинений*. Москва: изд-во АН СССР, 1962, *3*, 330; сектанты здесь, конечно, не упоминаются.

[2] ОР РГБ, ф.369, к.36, ед.хр.3.

[3] Цит. по: Клибанов. Сектантство и новая экономическая политика, 231–232.

[4] Бонч-Бруевич. Предисловие к: *Чемреки*, 167

молочными продуктами, стал «образцовым»; так его характеризовал сам его организатор и директор[1]. Действительно, скоро на основе этого так быстро удавшегося, и так долго готовившегося, образца было проведено через инстанции известное нам *Воззвание*. На буржуазном фоне НЭПа этот плод вполне легального союза между Бонч-Бруевичем и сектой 'Начало века' стал культурной моделью для нового этапа истории: будущей коллективизации русской деревни.

Лидером 'Начала века' по-прежнему был Павел Легкобытов. В конце 1900-х годов Легкобытов бывал на собраниях Религиозно-философского общества, где в нем опознали антихриста[2]. По сравнению с ним религиозные искатели из интеллигенции казались «малюсенькими пылинками»[3], а когда они отказались «броситься в чан», Легкобытов не очень переживал: «Шалуны! — сказал сатир и куда-то исчез»[4].

Архив рассказывает о том, кто бросился в хлыстовский чан и куда исчез Легкобытов. «Удостоверение о служебной деятельности Легкобытова» датировано 10 июля 1927 и подписано Бонч-Бруевичем в качестве директора треста «Лесные поляны»:

> Легкобытов работал под руководством Бонч-Бруевича в петербургском издательстве «Жизнь и знание», принадлежащем РСДРП; в 1918 переехал вместе с издательством в Москву; издательство было преобразовано в «Коммунист», где Легкобытов работал до 1920 в качестве кассира и агента. С 1921 Легкобытов работал под руководством Бонч-Бруевича в сельско-хозяйственном тресте «Лесные поляны» (ст.Болшево) в качестве кассира[5].

За годы своих занятий сектами Бонч-Бруевич знал разных сектантов — от духоборов, корабль с которыми он сопровождал в Канаду, до Распутина, которого принимал в своем кабинете. Но длительно, годами он общался с Легкобытовым. Это Бонч-Бруевич согласился на призыв Легкобытова: «Бросьтесь к нам в чан, и вы воскреснете вождями народа». В отличие от Блока, Бонч не спрашивал Легкобытова с сожалением: «А как же моя личность?»

В той мере, в какой Бонч-Бруевича, человека ищущего и терявшегося в темноте русской истории, можно уподобить Фаусту — Легкобытов был его Мефистофелем. Профессиональным искусством сектантских лидеров было формирование именно таких зависимостей, на которых, собственно, и держалась община. Но в отношениях Легкобытова и Бонч-Бруевича первостепенное значение имела не психологическая, а собственно идеологическая сторона дела. Отношения с лидером чемреков позволяли поддерживать старую веру в народническую утопию, что в условиях победившей при участии Бонч-

---

[1] В. Бонч-Бруевич *Ленин и совхоз «Лесные поляны»*. Москва: Московский рабочий, 1957; согласно Большой Советской Энциклопедии, Бонч-Бруевич был директором «Лесных полян» девять лет, то есть до 1930.

[2] Недатированная запись Пришвина. Архив В. Д. Пришвиной (Москва), картон 61, 1.

[3] Там же.

[4] Пришвин. *Собрание сочинений*, *1*, 793.

[5] ОР РГБ, ф.369, к.168, ед.хр.55.

Бруевича диктатуры было делом сложным. Пригласить сектантскую общину в советский совхоз, слить их воедино и представить получившийся гибрид как образец новой политики — значило на деле осуществить давние мечты, дать ответ критикам и, в конечном счете, оправдать прожитую жизнь.

У женевских эмигрантов в 1910-х годах был термин «бончить»; это значило строить грандиозные планы[1]. Один из них писал о Бонч-Бруевиче:

> Не нужно было только всерьез брать его иногда слишком фантастических и утопических узоров мысли [...] Но на известный, вполне достойный процент осуществления его утопических планов всегда можно было рассчитывать[2].

Подмосковный совхоз «Лесные поляны», созданный директором Бонч-Бруевичем и кассиром Легкобытовым, стал единственным реализованным образцом великой мечты русского народничества. На рубеже 1920-х годов Бонч-Бруевич оказывается в уникальной роли посредника между двумя коммунистическими утопиями, сектантской и большевистской, и между двумя утопическими лидерами, Легкобытовым и Лениным. То был его собственный вариант национал-коммунизма, использовавший историческую реальность — русские секты — в качестве аргумента за строительство утопии в отдельно взятой стране. Проект опирался на популистскую традицию, которая благодаря опыту больших сектантских общин получала необычную этатистскую интерпретацию. Результат был вполне предсказуем. Михаил Пришвин, многолетний свидетель этих усилий, писал в декабре 1919 так:

> Государственная коммуна в государстве, где народ считает издавна власть государства делом антихриста. Между тем религиозная коммуна считается в обществе высшим идеалом. Я хотел показать, как этот советский бык Бонч пытается перекинуть мост через бездонную пропасть этих двух коммун[3].

ТРЕГУБОВ

Со своей стороны, в дискуссии продолжал участвовать и Иван Трегубов. По словам дочери Толстого, Трегубов «до конца жизни оставался убежденным христианином», что было заметно на фоне его друзей-толстовцев[4]; одновременно он был убежденным коммунистом, что заметно на фоне его друзей-большевиков. В неопубликованной, но переданной Бонч-Бруевичу статье 1924 года *Ленин и сектанты* Трегубов напоминал:

> Воззвание потом было почти забыто, а между тем, оно имеет громадное значение не только для устройства образцовых колхозов, но и как один

---

[1] Г. Г. Демиденко. *Дел у революции немало. Очерк жизни и деятельности В. Д. Бонч-Бруевича*. Москва: Политиздат, 1976, 59.

[2] П. Лепешинский. *На повороте*. Москва, 1955, 222.

[3] Пришвин. *Дневники. 1818—1919*, 333.

[4] Alexandra Tolstoy. *A Life of my Father*. London: Gollan, 1953, 374

из заветов Владимира Ильича, обязательность которых усугубилась после его смерти [...] Вообще «новый быт», о котором мечтает т.Троцкий, среди сектантов давно уже осуществляется[1].

Любопытна здесь ироническая ссылка на Троцкого, главного противника сектантских увлечений среди большевиков. Бонч-Бруевич не позволял себе таких выпадов, пока противник не был вполне разгромлен. Этот мастер аппаратной игры знал и другой ее секрет: авторство надо так отдать шефу, чтобы он и все вокруг в это поверили. В своих статьях всю инициативу по этому щекотливому делу он, конечно же, вновь и вновь отдавал Ленину. Трегубов же в *Известиях* продолжал напоминать о своем приоритете.

Из всего этого видно, что вопрос о привлечении сектантов, исчисляемых миллионами, к сотрудничеству с советско-коммунистическими работниками, возбужденный мною в печати еще в 1919 году и в свою очередь поднятый Владимиром Ильичем в 1921 году, заслуживает особенного внимания, беспристрастного обсуждения и разрешения в самом широком масштабе.

Идеи Трегубова выходили за рамки конкретного интереса. Им движет искренняя вера в сектантский 'народ' и в коммунистическое строительство, и еще острое, хотя и неверное чувство исторического момента:

Само собой разумеется, что и без такого привлечения сектанты по-прежнему будут служить исповедуемому ими коммунизму, но если бы таковое привлечение состоялось, то дело коммунистического строительства пошло бы еще успешнее [...]. Недаром уже в настоящее время за границей в протестантских странах, изобилующих сектантами и самих по себе почти сектантских, коммунизм развивается успешнее, нежели в странах католических. Напротив, в католических странах, в которых почти не имеется сектантов, часто с большим успехом развивается фашизм — заклятый враг коммунизма[2].

Русские секты не присоединились к победоносной революции и не боролись против нее. В 1905 году были зафиксированы отдельные выступления сектантских масс; в 1917 и позднее активных и организованных выступлений сектантов за или против большевиков не было, если не считать таковыми уклонения от военной службы. Идущая от Щапова и Кельсиева, развитая Пругавиным и Бонч-Бруевичем, романтизированная Блоком и Горьким, идея политического значения сектантства оказалась мифом. В истории, однако, мифы работают эффективнее правды. Миф о политической роли русского раскола мотивировал часть революционных усилий интеллигенции, начиная от народников 1860-х годов и до большевиков 1920-х. Этот миф вызвал к жизни могущественные вихри, кульминацией которых оказалась политическая игра Распутина. Когда же миф оказался мифом,

[1] ОР РГБ, ф. 369, к. 409, ед. хр. 5.

[2] Ив. Трегубов. Сотрудничество сектантов в советско-коммунистическом строительстве (вниманию XIII съезда РКП) — *Известия*, 27 мая 1924.

заинтересованные лица уже занимались другими делами; но благодаря мифу, история сделала часть своих шагов. Это не значит, что миф осуществился; по ходу дела, он был подменен другими комплексами идей. Начало коллективизации означало разрыв власти со старыми формами русского утопизма и переход к иным его моделям, делавшим ставку на науку, технику и насилие и парадоксально возвращавшимся к идеям Просвещения[1]. То была новая революция не только по количеству своих жертв, но и по радикальности осуществленной смены центральной идеи.

Теперь партия отрицала свою связь с русскими сектами с тем большей энергией, что совсем недавно, на 13-м съезде, ей так настойчиво об этом напоминали. Коллективизация в сектантских общинах, которые давно называли себя коммунистическими, проводилась теми же методами, что и по всей стране[2]. Те, кто оказались заперты в исчезающем зазоре между политическими эпохами, мало кого интересовали. Брат давно переехавшего за океан Василия Лубкова говорил на собрании своей общины в 1927: «Мы, сектанты-новоизраильтяне, боремся за социализм. Мы боремся за равенство, братство. Даже большевики меньше борются за это равенство»[3]. Сектантские лидеры считали коммунистический идеал уже осуществленным в своих собственных общинах. «Так как мы [...] живем общиной-коммуной, и все имущество у нас общее, то значит, у нас есть колхоз, но в предлагаемый нам колхоз мы войти не можем»[4]. В 1931 году кубанские духоборы пытались эмигрировать в Америку. Но власть была иной, чем та, которая когда-то позволила эмигрировать их единоверцам. Иными были и писатели, больше не замечавшие реальности русских сект, хотя на расстоянии, как мы видели, иногда и продолжавшие предаваться грезам о них.

С Легкобытовым мы последний раз встречаемся в письме, которое было направлено ему Бонч-Бруевичем 5 июля 1935 в Теплый хутор Лабинского района Азово-Черноморского края. В качестве директора Литературного музея, Бонч-Бруевич предлагал Легкобытову продать имевшиеся у него письма. Из этого ясно, что интуиция и в этот раз помогла Легкобытову вовремя сменить «Лесные поляны» на Теплый хутор. Жива была и давняя знакомая Бонч-Бруевича, Дарья Смир-

[1] Этот процесс отлично показан в фильме Эйзенштейна *Бежин луг*. Новая культурная политика конца 1920-х рассмотрена в: Katerina Clark. *Petersburg, Crucible of Cultural Revolution*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1995; Eric Naiman. *Sex in Public. The Incarnation of Early Soviet Ideology*. Princeton, New Jercy: Princeton University Press, 1997.

[2] О роспуске сектантских коммун и преследовании их лидеров, несмотря на попытки «Трегубова и компании» доказать их идентичность новым колхозам, см.: И. Морозов. Сектантские колхозы. Москва—Ленинград: ОГИЗ, 1931. Попытку проследить судьбу сектантских коммун после коллективизации см.: Robert G. Wesson. *Soviet Communes*. New Brunswick. Rutgers University Press, 1963, 73—78. О реакциях крестьян, и в частности сектантов, на коллективизацию см.. Sheila Fitzpatrick *Stalin's Peasants*. New York: Oxford University Press, 1994.

[3] С. Голосовский, Б. Круль. *На Маныче «священном»*. Москва-Ленинград, 1928, 32. Другие советские источники (Морозов. *Сектантские колхозы*, Путинцев. *Политическая роль и тактика сект)* не вполне ясно говорят о том, что сам Лубков возвращался на Кубань, а потом якобы вновь «скрылся»; эта увлекательная история заслуживает исследования.

[4] Цит. по: Клибанов. Сектантство и социалистическая реконструкция деревни — в его кн.: *Религиозное сектантство и современность*, 250

нова. Она просила у него материальной помощи, но он отказал ей; письмо ее, впрочем, в архиве сохранил. В 1940 и Пришвин пришел к Бонч-Бруевичу продавать свой архив:

> я не видал этого литератора, совмещавшего в себе марксизм с интересом к народным религиозным движениям, лет уже 30. Мы когда-то вместе с ним попадали на такие религиозные сборища. Сектанты открывались ему в расчете, что через него их ученье станет всемирным. На эту приманку он ловил их, как пескарей на червя[1].

Владимир Бонч-Бруевич мирно закончил свои дни директором академического Музея истории религии и атеизма. Павел Бирюков вновь эмигрировал в середине двадцатых годов и умер в 1931 году в Швейцарии. Судьба Ивана Трегубова, последнего в нашей истории Слабого Человека Культуры, сложилась иначе. «В этом милом старичке до самой смерти было, как мне кажется, что-то захватывающе юношеское», — вспоминал один из переживших его толстовцев, И. П. Ярков[2]. О смерти Трегубова в конце июля 1931 года Бонч-Бруевич рассказывает в неопубликованной записке:

> Было получено известие, что И. М. Трегубов, не имея с собой никаких вещей, был отправлен вглубь Казахстана этапом на верблюдах. Это необычное для него путешествие он переносил с великим страданием. Он сильно ослаб от тряски, сидя на верблюде на неприспособленном мешке с сеном. Отчасти от этой тряски, вызывавшей огромное утомление и более всего от сырой плохой, несомненно зараженной воды, он заболел страшнейшей дизентерией, так что ничего не мог есть. Медицинского ухода за ним не было никакого. Он часто терял сознание, находясь привязанным на верблюде. На одной из остановок на ночь он, покинутый всеми, скончался. Наутро, когда нашли его мертвым, погонщики и стражники, сопровождавшие караван, закопали его в песок недалеко от дороги. Где находится его безвестная могила — никто не знает[3].

[1] М. М. Пришвин. Мы с тобой — *Дружба народов*, 1990, 6, 242.

[2] И. П. Ярков. Моя *жизнь. Воспоминания*. Часть 5. Скитания, 362 (рукопись) — Гуверовский архив, фонд М. Поповского, Станфорд.

[3] Датирована 1946 годом; ОР РГБ, ф. 369, к. 47, ед. хр. 156, 10.

Заключение

Просвещение вызывало к жизни силы, противоположные ему по качеству и направлению. Культура капиталистического города, рационализм среднего класса, знакомство человека с собственной природой вызывали ожесточенное сопротивление. Буржуазная цивилизация очищала жизнь от страсти и карнавала, освящала собственность и семью, разграничивала частную и публичную жизнь, признавала право на насилие за одним государством и оставляла человека наедине с его жизненным циклом. Она вызывала к жизни встречные движения, отрицавшие собственность, семью и рациональность, полные анти-бюрократического протеста, уверенные в своем праве на насилие, сливавшие частную и публичную жизнь, дававшие новые обещания бессмертия. Просвещение шло из европейских центров, Сопротивление питалось местными традициями. Силы Сопротивления были более разнородными, национально специфичными, культурно насыщенными.

Протест принимал разный характер — мистических пророчеств, крестьянских восстаний, религиозных расколов, социальных революций, праздничных карнавалов, космических утопий, ностальгических сетований. Если в политике и экономике идеи возврата рано или поздно оказывались обречены, то в искусстве именно архаика — народная, мистическая, фольклорная — часто оказывалась продуктивной. Кажется даже, что ее победы совпадали с периодами особенно быстрых социальных изменений, подчиняясь некиим законам компенсации. В отношении протестантской этики роль художественного противовеса играла литература романтизма; так — как поэтический аналог католической Контр-Реформации — трактовал роль германского романтизма Виктор Жирмунский. Литература русской революции играла роль аналогичную по исторической функции, но настолько же более радикальную, насколько сама эта революция выходила за рамки Просвещения.

Сопротивление Просвещению сочетало общий для романтической эпохи протест против рационализма со специфическим для России протестом против Запада. Позитивным выходом, соединившим обе эти критические интенции, стало открытие русских мистических сект. Начиная со Смутного времени и кончая Серебряным веком, отечественная мистика религиозного сектантства оказывала возрастающее влияние на русскую цивилизацию. Это влияние соответствовало не

активности и распространенности сект, а позиции, с которой воспринимали их люди культуры. Экзотизируя секты, преувеличивая их статистику и радикализуя их мифы, русская этнография обещала революции огромные, тайные, нигде более не существующие ресурсы. Сакрализуя народ, проблематизируя социальные и гендерные отношения, приглашая читателя к Апокалипсису, русский символизм создал образцы для перехода от народнической утопии 19 века к идеологической утопии 20-го. Мистика сомкнулась с национализмом, поэтические открытия — с фантазией коллективного тела, ожидание вселенского Конца — с подготовкой местного переворота, защита дискриминируемых меньшинств — с беспрецедентной политизацией знания.

В истории литературы виднее, чем в политической истории, продуктивность этих взаимодействий, необычность образованных ими интеллектуальных продуктов, обманчивая близость архаизирующих мотивов народной мистики проектам позднего народничества и раннего большевизма. В наиболее ярких случаях взаимодействие между элитой и сектами воплощалось в историях встречного движения из сектантов в поэты и политики или, наоборот, из политиков и поэтов в сектанты. Не меньшую роль играли устойчивые союзы между выходцами из сект и людьми, стоявшими у вершин государственной и культурной власти,— союзы, порожденные господствующим дискурсом русского популизма и, в свою очередь, имевшие множество последствий.

Неонароднический мистицизм эволюционировал в разных направлениях. У одних он развился в 1920-х годах в направлении, которое мог бы предсказать на основе своей романтической модели Жирмунский — к принятию католицизма; у других воплотился в антропософии. Оба пути удовлетворяли мистическим потребностям, но заставляли отречься от народолюбия. Третьи — крупнейшие философы, но не писатели — вернулись к каноническому православию. Самые упорные продолжали ждать Преображения от большевистской революции, видя в ней давно предсказанное восстание сектантского народа против ненавистного государства. Возможным направлением радикализации этих идей был поиск нового порядка сексуальных отношений и его отображение в литературе. События первых пореволюционных лет показали значимость сектантской мечты для первого поколения большевистской элиты и ее нежизнеспособность в применении к реальной политике.

Революции производят катастрофическую перемену доминирующих дискурсов, но эти кандидаты на власть формируются до них. Не революции создают свои проекты; наоборот, в них осуществляются желания, которые десятилетиями снились, обсуждались и записывались в подполье. Революции текстобежны: тексты превращаются в жизнь, которая строится и перестраивается в соответствии с этими текстами. Речь создает говорящего и действующего субъекта — массы, лидеров, организации. Ход истории превращает литературную полемику в борьбу между интеллектуальными элитами, а потом между вооруженными формированиями.

Победа революции означает доминирование ограниченного круга текстов, которые, собственно, и признаются победившими. Сакрализация этих текстов означает репрессию других текстов. Между жизнью и текстами остаются огромной величины зазоры. Чтобы заполнить их, авторы продолжают писать, а революционеры — переделывать жизнь. При своей перманентной вражде, литература и революция соединены отношениями родственными и, более того, кровосмесительными. Реальность, конструируемая письмом, и есть та, в которой и над которой производятся революции.

Сколь бы абстрактной или фантастической ни казалась потомкам активность интеллектуалов, она имеет исторические последствия первостепенной важности. Авторы и тексты заполняют эпоху утопическими проектами и их историческими обоснованиями; знаниями, в которых воплощается революционное желание, и ролевыми моделями, в соответствии с которыми оно удовлетворяется; а также художественными приемами, посредством которых все предыдущее обретает понятность и действенность.

В революционную эпоху шансы проекта на власть зависят от качества его интеллектуальной и художественной проработки. В эпоху постреволюционную от того же зависит уровень понимания произошедшего. Отсюда следует не цинический вывод об условности текстов и маргинальности интеллектуалов, свойственный более спокойным временам, а, наоборот, патетическое утверждение их роли и ответственности.

Указатель имен

Абрамов Я. В. 36
Аввакум, протопоп 27—28, 32, 70, 79, 96, 348, 462, 464, 486, 506, 559, 619
Августин 12, 273
Аггеев К. М. 192
Адорно Т. У. 160, 163
Адамович Г. В. 535
Азадовский К. М. 292, 296, 298
Айвазов И. Г. 64
Аксаков И. С. 18, 35, 126—127
Александр I 4, 87, 124, 129, 138, 193—195, 256, 266, 310, 522, 539—540, 542, 545, 548, 551, 595, 599—601
Александр II 31
Александр III 190
Александра Федоровна 591, 600—601, 626, 630
Алексей Михайлович 79
Алексей Петрович 193, 215, 349, 400, 486
Алексий (Кузнецов), архимандрит 600
Алексий, епископ сумский 9
Амелин П. 559
Амори 15
Амфитеатров А. В. 177, 400
Андерсен Х. К. 65
Андреас-Саломе Л. 121
Андреянов И 44
Аничков Е. В. 305, 350
Анненский И. Ф. 369
Анри Лозанский 14
Антоний (Булатович А. К.), иеросхимонах 255
Антоний Волынский, архиепископ 257, 602, 605
Анфимов Я. А. 588
Апулей 372, 381
Аракчеев А. А. 309—310
Ариадна Родионовна см. Яковлева А. Р.
Арсеньев К. К. 408
Асеев Н. Н. 428
Афанасьев А. Н. 65
Ахматова А. А. 120, 126, 312, 343, 369, 534—536, 538, 580, 582, 613, 620—624

Баденкова Ал. 57
Баденкова Ар. 57
Баженов Н. Н. 265, 436
Байрон Дж. Г. 120, 222, 319, 380, 580
Бакунин М. А. 14, 105, 128, 167, 233, 360—363, 378, 381, 435, 506
Бакунины 242
Балтрушайтис Ю. К. 558
Бальмонт К. Д. 67—68, 287—293, 521
Барсов Е. В. 65
Барсов Н. И. 37, 40
Бахтин М. М. 148, 155—159, 162, 166, 179, 198, 203, 207, 310, 433
Бебель А. 484
Безверхий П. 277
Бейлис М. 254, 617
Бекетова М. А. 316, 323—324, 327, 363, 368
Белецкий С. П. 257, 540, 587, 590, 594, 598, 602, 610—611, 613
Белинский В. Г. 150, 264, 270, 360—362, 440
Белый А. (Бугаев Б. Н.) 10, 108, 117, 130, 132, 143—144, 151, 156, 165, 168, 173—174, 176, 178, 221—222, 228, 232, 235—237, 240—242, 244, 246, 261, 273, 283, 287, 300, 313, 322, 326—329, 353, 355, 362—363, 366, 377—378, 389—453, 495, 498, 500—501, 513—521, 539, 548, 558, 562—568, 570, 575, 579, 584, 618—620
Беме Я. 70, 101, 233, 242, 269, 506
Бентам И. 137, 576,
Бенуа А. Н. 187
Беньямин В. 313
Беньян Дж. 113, 408
Берберова Н. Н. 516
Бергавинов С. А. 664
Бердяев Н. А. 8, 115, 158, 174, 195, 198, 206—207, 231—243, 258, 264, 273, 279, 322, 333, 338—347, 349, 400—401, 416, 433, 451, 526, 539, 599, 618
Бехтерев В. М. 589
Бирюков П. И. 63, 653—657, 674
Биценко А. А. 668
Блаватская Е. П. 507, 539, 632
Блейк У. 334
Блок А. А. 8—10, 61, 66, 68, 115—117, 120, 136, 143, 151—152, 154, 156, 164—166, 176, 191—192, 209, 221, 226, 231, 234, 242, 244, 253, 261, 266, 273, 281, 283—284, 287, 291, 293—294, 296, 301—304, 312—388, 392, 394, 396—397, 402—403, 406,

411, 413, 432, 444, 446, 448, 452, 455—458, 465, 467—468, 470, 474, 477, 480—483, 485—486, 495, 518, 533, 541, 561—562, 568, 578, 586—587, 591, 609—615, 618, 621—622, 625—626, 670, 672
Блок А. Л. 316—320
Блок Л. Д. 143, 176, 242, 318, 328, 339—341, 352, 368, 406, 431, 516, 541, 554, 611
Блум Х. 438.
Боборыкин П. Д. 130, 232, 501
Богораз-Тан В. Г. 643
Бодлер Ш. 22, 422, 434—436, 558, 571
Бодрийяр Ж. 166
Болотов А. Т. 322
Болотова Ю. 501, 513
Бондарь С. Д. 56, 201—202, 215, 640
Бонч-Бруевич В. Д. 37—38, 42, 64, 82, 84, 96, 132, 134, 139, 211, 384, 388, 416, 420—421, 455, 468—470, 475—476, 482, 490, 512, 515, 524, 526—527, 585, 592, 604—605, 627, 631—673
Бонч-Бруевич М. Д. 649
Боровиковский В. Л. 523, 545, 551
Борхес Х. Л. 65
Босх И. 14
Бочаров С. Г. 156
Брандес Г. 36
Брентано К. 149
Брешко-Брешковская Е. К. 188, 642, 649
Брики 242
Брихничев И. П. 232, 249, 253, 293—294, 296, 352
Брюсов В. Я. 177—178, 253, 265, 268—269, 273, 291, 396, 406, 438, 472
Брюсова Л. Я. 268, 270
Брюсова Н. Я. 268, 270
Бугаев Н. В. 433—434
Бугров Н. А. 462, 497, 502
Буденный С. М. 664
Буй А., епископ 258
Булгаков М. А. 156
Булгаков С. Н. 23—24, 130, 184, 186, 201, 232, 244—245, 248, 258, 388, 407, 413, 420, 472, 586—587, 605, 614—618
Булгарин Ф. В. 385
Бунин И. А. 253, 411
Буткевич, протоиерей 38
Буркхардт Я. 5

Вагинов К. К. 540—541, 560
Вагнер Р. 65, 130, 226, 368—369, 568
Валентин, философ-гностик 11
св. Валентин 253
Валентинов Н. (Вольский Н. В.) 392—394, 403, 406, 408—409, 416, 418—421, 436, 634, 649
Вебер М. 21—25, 88, 104, 157, 194, 591
Вейнингер О. 182, 333, 511
Венгеров С. А. 8, 264
Венгерова З. А. 197
Вернадский В. И. 632
Вильсон В. 7
Витте С. Ю. 612
Вишняк М. 244, 246
Волохова (Анциферова) Н. Н. 357
Волошин М. А. 416, 465, 593
Волошина (Сабашникова) М. В. 451
Вольтер 434
Восторгов И. И. 592
Воронский А. К. 507
Врубель М. А. 119, 319
Вырубова А. А. 590, 598, 610, 622, 626

Гаккель С. 315
Гакстгаузен А. 90, 134, 143, 215, 529
Гегель Г. В. Ф. 614
Гейне Г. 152, 580
Геллнер Э. 116
Георг из Флоренции 14
Георге С. 219
о. Георгий 462
Гераклит Эфесский 269, 632
Гермоген (Долганов Г. Е.), епископ 601, 605, 609, 627
Герцен А. И. 189, 318, 342, 409
Гершензон М. О. 117, 195, 209, 406—415, 474, 539, 564
Гершенкрон А. 37
Гете И. В. 149, 224, 344, 486, 568, 580
Гийон 256
Гиляров-Платонов Н. П. 36, 430
Гинзбург К. 49
Гинзбург Л. Я. 66, 136, 315
Гиппиус З. Н. 10, 101, 121, 176, 229, 241—243, 250, 270, 272, 322, 330, 351, 421, 447, 461—462, 469, 521, 525, 570, 589, 598, 605, 646
Гиппиус Т. Н. 213—215
Гладков Ф. В. 517
Гнедич Н. И. 424
Гоголь Н. В. 65, 111, 139—140, 164, 189, 383, 427, 438, 440—442, 517, 539, 565
Голицын А. Н 545.
Голлербах Э. Ф. 535
Головин Е. А. 47, 545—546, 552—554
Гомер 5
Городецкий С. М. 67, 349, 425
Горький М. 130, 134, 143, 159, 164, 174, 202, 254, 289—290, 313, 315, 374, 376, 408, 411, 472, 478, 486, 489, 493, 495—521, 627, 672
Грибоедов А. С. 386
Григорьев А. А. 106
Григорьев И. Г. 84
Гройс Б. 133
Гросс К. К. 55
Гроф С. 46
Гуковский Г. А. 315

Гуль Р. Б. 433
Гумилев Н. С. 131, 359, 535, 539—540, 575, 578—579, 620—624
Гус Я. 17—19, 321
Гусев В. 503
Гусева Х. 627—628
Гучков А. И. 603
Гюисманс Ж. К. 217

Даль В. И. 126, 206
Данила Филиппович 25—27, 39, 51, 72, 79, 268, 289, 291, 593
Данилов В. А. 51, 77—79, 408, 525—526, 641—644, 649
Д' Аннунцио Г. 305
Данте А. 571
Дарвин Ч. Р. 100, 451
Дейч Л. Г. 649
Денисов А. 29, 302
Державин Г. Р. 424
Деррида Ж. 107—109, 578
Дерюгин В. 588
Десницкий В. А. 501—502, 512
Джемс У. 63, 149, 153—154, 158, 196, 320, 410, 472, 588
Джойс Д. 334
Дзержинский Ф. Э. 418, 668
Диксон У. Х. 39, 134—135, 147, 170, 508
Дилке Ч. У. 508
Дмитрий Ростовский 32, 72—73, 321, 415
Добролюбов А. М. 5, 68, 118, 130, 151, 199—200, 222, 237, 246—247, 253, 264—282, 285—287, 292, 301, 323, 329, 331, 351, 395—396, 398, 444, 472, 478, 501
Добролюбов Н. А. 270
Добролюбова М. М. 8, 268, 279, 285—286
Досифей, архимандрит 90—91, 93
Достоевский Ф. М. 24—25, 69, 88, 97, 106, 113, 126, 134—137, 140, 142—143, 156, 172, 186, 189—190, 199, 201—202, 209—211, 224—225, 230, 235—239, 253, 251, 319—322, 350, 358, 366, 374, 383, 386, 392, 396—397, 401, 413, 423, 432, 440, 443, 466, 479, 492, 498, 507, 517, 591, 606, 610, 618, 629
Дубовицкий А. П. 138, 195, 545
Дункан А. 451—452
Дурылин С. Н. 129—130
Дюркгейм Э. 53
Дягилев С. П. 465

Евреинов Н. Н. 590, 623, 640
Екатерина II 86—87, 321, 495, 571, 626
Еленский А. М. 50, 193, 539, 542—543
Елизавета Петровна 531—533, 536, 538, 541—542, 544, 551
Ельницкая С. 558
Енчмен Э. 631—632

Еремин Г. В. 285—287, 293
Есенин С. А. 60, 286, 299, 302, 330, 354, 622

Желябов А. И. 188
Живов В. М. 162
Жижка Я. 17
Жирмунский В. М. 149—153, 156, 166, 307, 359, 675—676
Жуковская В. А. 521—530, 539, 548, 604
Жуковский В. А. 65, 113, 321—322, 522—523

Закревская-Будберг М. И. 143, 498
Замятин Е. И. 88, 103, 387—388, 511
Захер-Мазох Л. 139—144, 224, 248, 358, 436, 445, 500, 521, 568,
Зелинский Ф. Ф. 156, 265, 310
Зеньковский С. 243
Зимин Г. 464
Зиновьев Г. Е. 663—665
Злобин В. 191
Зощенко М. М. 403, 645

Иаким III , патриарх 256
Ибсен Г. 365—366, 377, 380, 387
Иван IV Грозный 18, 158, 189—190, 439, 506
Иванов Вс. В. 20, 155, 3_., 489—493, 495, 507
Иванов Вяч. И. 8—9, 106, 111, 115, 117, 130, 148, 151, 158, 176, 198, 207, 209, 219—231, 233, 261, 276, 283, 296, 302, 316, 331, 334, 345, 349, 353, 355, 383, 399, 401, 414, 459, 468, 474—475, 526, 538, 571, 577—578, 591, 621—622, 632, 640
Иванов Г. В. 354, 560
Иванов Е. П. 8—10, 119, 176, 317, 323, 332, 358, 369, 587
Иванов И. И. 392
Иванов 664
Иванов-Разумник Р. В. 295—296, 360, 362, 397, 404
Иероним Пражский 18—19
Илиодор (Труфанов С.), иеромонах 210, 254, 589, 609—610, 627—628
Илларион, схимонах 255—256, 258, 261
Иннокентий, епископ 249
Иоанн, иеросхимонах 142
Иоанн Кронштадтский (Сергеев И. И.) 188, 464
Иоанн Лейденский 18
Иоахим Флорский 12—13, 156, 173,
Иов (Смирнов), иеромонах 549
Иона, митрополит 28
Ириней 12

Каблиц И. (Юзов И.) 36, 155, 591, 649
Казокина А. Т. 57
Калинин М. И. 663, 665—666

Кальвин Ж. 16
Каменев Л. Б. 660
Каннабих Ю. В. 317
Кант И. 339—345, 614
Капитон 26—28, 32, 72
Карамзин Н. М. 136
Карпов П. И. 192, 316, 330, 332, 351, 354, 359, 362, 400, 443—445, 618
Карташев А. В. 192, 213—214, 216, 244, 465
Катасонов П. 505
Катилина Л. С. 342, 360, 363—371, 373—381, 383—388, 402, 448, 613—614
Катков М. Н. 189, 361
Катулл Г. В. 84, 89, 366—369, 373, 378—379, 383, 387, 613
Каутский К. 494
Квинтин 16
Кельсиев В. И. 90, 105—106, 134, 190, 215, 374, 429—430, 591, 649, 672
Керенский А. Ф. 212, 561, 607
Киреев А. А. 217
Климт 219
Клюев Н. А. 5, 60, 67—68, 130, 155—156, 253, 270, 273, 283, 285—287, 292—303, 316, 322, 330, 333, 349, 352—354, 362, 373—374, 432, 443, 476, 500, 602, 610, 622
Клюквин 85, 96
Ключевский В. О. 30, 320
Ковалевские 242
Ковальский Я. 216—218
Ковылин И. А. 72
Коган Я. М. 200
Кожевников 76
Козловская М. 217—218
Коковцов В. Н. 593
Коллингвуд Р. Дж. 160
Колосков 656
Кольцов А. В. 65
Кон Н. 11, 73
Коневской И. (Ореус И. И.) 268, 331
Коновалов Д. Г. 55, 63, 74, 153—155, 158, 322, 588
Конфуций 269
Корейша И. Я. 400
Корнилов А. А. 360
Короленко В. Г. 430
Коссович Ф. 550
Котельников Е. 91
Крамми Р. 37
Красиков П. А. 664, 668
Крестинский Н. Н. 660
Кромвель О. 16, 633, 665
Крученых А. Е. 153, 155, 345, 487, 547
Кублицкая-Пиоттух А. А. 316—320
Кудрявцев-Платонов В. Д. 325
Кузмин М. А. 10, 67, 117—118, 195, 238, 303—311, 322, 330, 332, 362, 375, 528, 533—537, 540—541, 543—544, 555, 561, 622
Кузьма Косой 28
Купер Дж. Ф. 273
Кутепов К. 140, 373
Кьеркегор С. 25

Лабзин А. Ф. 545—546
Лавров П. Л. 168
Лакан Ж. 21, 93, 95
Лао-Цзы 269
Легкобытов П. М. 82, 192, 228—229, 351, 455, 465—466, 468—473, 475—478, 482—483, 485—486, 524, 527, 645—647, 651, 670—671, 673
Лейбниц Г. В. 433—434
Ленин В. И. 302—303, 323, 388, 421, 454, 468, 470, 490, 495, 506, 604, 607, 632—633, 635—636, 642, 648—649, 651, 653, 655, 659—661, 663, 667—669, 671—672
Леонтьев К. Н. 111, 400
Лермонтов М. Ю. 65, 113—114, 118—121, 139, 189, 217, 278, 319, 337, 370, 380, 383, 505, 521, 560, 566, 580, 607, 610
Лесков Н. С. 69, 127, 306, 498
Лившиц Б. К. 540
Липранди И. П. 126—127, 134, 543
Лифарь С. М. 559
Лордугин П. 505, 507
Лордугина А. 505
Лордугины 506
Лосев А. Ф. 198, 254—263
Лотман Ю. М. 106, 110, 151, 159—166, 339, 595
Лохтина 610
Лубков В. 113, 121, 467, 505, 525, 638—641, 664—665
Лукач Г. 22
Луначарский А. В. 12, 208, 244, 454, 475, 641, 643—644, 673
Лундберг Е. Г. 239, 451
Лютер М. 17—18, 26, 196—197, 252, 321, 464

Майков А. Н. 69
Майн Рид Т., см. Рид Т. М.
Маклаков Н.А. 611
Максимов Д. Е. 315, 364
Малеванный К. 80, 636—637
Мальтус Т. Р. 187
Мангейм К. 71
Мандельштам О. Э. 194, 262—263, 313, 425, 434, 534, 539—540, 547, 575, 579—581, 583
Маргарита Наваррская 16
Мария Григорьевна, вел. кн. 593
Марк, епископ 605
Марков В. Ф. 288, 292
Маркс К. 22, 360, 393, 435, 472, 506—507, 585, 646
Маяковский В. В. 24, 71, 299, 580

Мейер А. А. 202—203
Мейерхольд В. Э. 622
Мельгунов С. П. 607, 650
Мельников А. П. 344, 406, 416, 513
Мельников П. И. (Андрей Печерский) 34—35, 37, 42, 69, 134, 153, 192, 215, 287, 295, 305, 322, 357, 400, 415, 426, 447, 488—489, 498, 513, 529, 531, 543
Менделеев Д. И. 293, 323
Мензбир М. А. 515
Меньшенин Г. 98
Мережковские 186, 190—218, 242, 245, 316, 319, 329, 406, 416, 443, 460—461, 473, 615
Мережковский Д. С. 61, 118, 143, 151, 177, 189, 223, 253, 273, 283, 296, 312, 330, 333, 339, 349, 351, 364, 400, 459—460, 464—466, 470—473, 475, 477, 485—486, 493, 521, 526, 539, 609, 645,
Метерлинк М. 269, 474
Метнер Э. К. 173, 337—338, 340, 344, 353, 355, 398, 402, 406, 513
Мечников И. И. 187
Миклашевский 549
Миллер О. Ф. 320
Милль Дж.С. 187, 269
Милорадович А. 549—551
Мильтон Дж. 334
Милюков П. Н. 37, 543
Минский Н. (Виленкин Н. М.) 8—10, 196, 219, 225, 332, 540
Минц З. Г. 163—165, 339, 350, 364
Михаил (Семенов П. В.), епископ 249—253, 462, 465, 473
Михайлов А. 305, 649
Михайлов 668
Михайловский Н. К. 140, 168
Мольер Ж. Б. 61
Монтанус 11
Морозов С. Т. 506, 638
Морозова Ф. П. 623
Моцарт В. А. 519—520
Мочульский К. В. 364
Музиль Р. 219
Мусоргский М. П. 59, 332
Муссолини Б. 496
Мюнцер Т. 17, 633

Набоков В. В. 403, 433
Надсон С. Я. 61
Наживин И. Ф. 253, 352, 539
Наполеон I Бонапарт 125, 492, 566, 595
Некрасов Н. А. 35, 60, 113, 135, 395, 502
Ненастьева В. С. 544
Нечаев С. Г. 378, 506, 617
Нива Ж. 314
Никитин И. С. 61
Николай I 462, 555
Николай II 66, 126, 307, 479, 540, 599—600, 603—604, 607, 613, 616, 623, 642
Николай Михайлович, вел. кн. 592, 600—601, 628
Никон, патриарх 27, 33
Никон (Рождественский Н. И.), архиепископ 257
Ницше Ф. 14, 100, 121, 131, 168, 196, 220, 269, 273, 302, 340, 366, 368, 379—380, 393, 435, 447—448, 451, 472—473, 488, 507, 511, 538—539, 560, 632
Новалис 149, 344
Новиков Н. И. 322, 633
Новоселов М. А. 258, 605
Нойез Дж. Х. 82, 88, 147, 170
Нордгоф Ч. 170

Обухов П. 467, 469, 522—524
Овидий П. Н. 379
Овсянико-Куликовский Д. Н. 145—148, 165, 170
Огарев Н. П. 35
Ориген Александрийский 11—12, 84
Орлов В. Н. 340
Оруэлл Дж. 88
Осинский Н. 668
Осипов С. 153
Оуэн Р. 170, 508, 665

Павел I 124
Павел, игумен 35—36
Павлович Н. А. 318, 382
Пайман А. 364
Палама Г. 256
Панферов Ф. И. 517
Панченко С. В. 266, 323—325, 387
Паскаль Б. 269
Паскевич И. Ф. 553
Пастернак Б. Л. 111, 274, 428, 579—580, 595, 613
Пафнутий, епископ 105
Перовская С. Л. 188
Песонен П. 7
Петр I 27, 31, 152, 193, 215, 321, 349, 400, 452, 458, 486—487, 495—496
Петр III 94, 124, 531
Петрашевский (Буташевич-Петрашевский) М. В. 34
Петровская Н. И. 406
Пилецкий-Урбанович М. С. 549
Пильняк Б. А. 388, 486—489, 517
Пиотровский А. И. 537, 540—541
Пирожков М. В. 192
Пирс Ч. 260
Писемский А. Ф. 69, 138, 499—500
Пифагор Самосский 506
Платон 70, 101, 152, 269, 578, 632
Платонов А. П. 20, 24, 270, 387, 402, 493—496, 645

Плеханов Г. В. 418, 421, 635, 642
Плещеев А. Н. 61
Плотин 269
Плотицын М. 92—93
Победоносцев К. П. 32, 172, 319, 350, 606
Покровский К. 540
Попов В. М. 54, 545
Потебня А. А. 149
Пришвин М. М. 10, 20, 63, 129, 186, 192, 197, 228—229, 249—250, 290, 316, 322, 330, 351—352, 363, 424, 454—489, 493, 495, 499—501, 503, 507, 527, 651, 671, 674
Пришвина В. Д. 7
Прокопович Ф. 32
Протопопов А. Д. 598, 610, 613
Проханов А. С. 63, 465
Пругавин А. С. 36, 38, 40, 63—64, 76, 211, 322, 399—400, 416, 512, 515, 522—524, 527, 604—605, 648—649, 672
Пугачев Е. И. 370, 495, 568—569, 622, 626
Пуришкевич В. М. 606
Путинцев Ф. М. 667
Пушкин А. С. 59—60, 65, 69, 112—113, 118, 123—124, 126, 132, 139, 164, 194, 278, 289, 358, 381, 383, 387, 391, 415, 426—428, 438—440, 449, 477, 492, 521, 533, 538—540, 543, 548, 560, 567—568, 580, 613, 618—620

Рабле Ф. 157, 159
Радаев В. М. 73, 256, 325, 587—589, 591, 619
Радлов С. Э. 536, 540—541, 544, 547, 640
Радлова А. 121, 143, 195, 310, 493, 521, 523, 530—556
Разин С. Т. 28, 199, 370, 466
Разумовский А. Г. 533, 542, 551
Раковский 633
Распутин Г. Е. 5, 14, 32, 65, 80, 102, 120, 126, 132, 139, 182, 187, 210—211, 224, 233—234, 246—247, 254, 257, 296, 302, 325, 328, 355, 370, 446—447, 474, 476, 479, 483, 485—486, 522—523, 527, 540, 569, 585—630, 651, 670, 672
Распутина М. Г. 630
Растрелли В. В. 85
Ремизов А. М. 8, 10, 156, 209, 352, 384—385, 459, 477, 521, 559, 609, 618—620, 625
Ремизова-Довгелло С. П. 10
Ремиров 54
Рид Т. М. 273
Римский-Корсаков Н. А. 132, 448, 618
Робеспьер М. 342
Родзянко М. В. 590, 603—605, 617—618
Рождественский А. 85
Рождественский Т. С. 64
Розанов В. В. 8, 10, 20, 52, 85, 89, 102, 115, 142, 154, 178—190, 195, 204, 209, 215, 217—218, 226, 241, 243—245, 333, 341—342, 344, 356, 403, 466, 471, 474, 485, 498, 505, 540, 586, 595, 605, 607—609
Розанова В. Д. 10
Розвадовский А. И. 323
Рокита И. 18
Романовы 606, 625, 642
Рубинштейн Д. 603
Руднев В. М. 610
Рудометкин М. 55
Руманов А. В. 611—612
Румянцев-Задунайский П. А. 19
Руссо Ж.-Ж. 117, 159, 163, 267, 381, 414, 456, 591—595, 602
Рыбников П. Н. 65
Рыков А. И. 665
Рябинин А. В. 502
Рябов М. 46, 228, 351, 466—467, 469, 481
Рябушинский Н. П. 330, 638
Рябушинский П. П. 330, 510, 638

Саблер В. К. 601, 603
Савинков Б. В. 212
Савонарола Дж. 244
Сад де, маркиз 14
Садовская К. М. 382
Садовской Б. А. 129, 276
Сальери А. 519
Санин А. А. 376
Саяпин М. С. 129, 494
Сведенборг Э. 269, 506
Свенцицкий В. П. 244—254, 443, 445, 521
Северак Ж. Б. 56
Селиванов К. И. 32, 47, 80, 82, 85—87, 89—91, 94, 99, 104, 124—125, 180—182, 187, 195, 233, 271, 297, 342, 375, 387, 400, 495, 505, 531, 540, 544—545, 548—551, 554, 595—598, 608, 619, 626—627
Семашко Н. А. 472
Семенов-Тян-Шанский Л. Д. 104, 268, 279, 282—287, 293, 322, 329, 349, 351, 396, 472, 478
Сен-Мартен Л.-К. 522
Сен-Жермен 358
Сен-Симон К. А. 269
Серафим Саровский 156
Сервантес Сааведра М. де 65
Сергеев И. 41, 50, 89, 104, 138, 559
Сергий, митрополит 254
Скалдин А. Д. 192, 261, 330, 353—357, 468, 620—624
Скворцов В. М. 257, 602—603, 605
Сковорода Г. С. 155, 434
Смирнов И. П. 7

Смирнова Д. В. 229, 355—357, 462, 468—470, 472, 507, 524, 526, 628, 673—674
Соколов Ф. 469
Соловьев Б. 630
Соловьев Вл. С. 12, 22, 101, 150, 155, 167—179, 186, 195, 197—199, 207, 220, 223, 242, 248, 269, 321, 326, 328, 333—335, 340, 342, 379, 393—394, 404, 466, 473, 511, 517, 539, 558, 615—617
Соловьев Вс. С. 195, 539
Соловьев М. С. 175
Соловьев С. М. 65, 111, 173, 175, 326—327, 329, 340, 342—343, 398, 402, 406, 417—418, 452, 564
Сологуб Ф. К. 8, 195, 242, 266, 273, 299, 328, 434, 477, 539
Соссюр Ф. де 259—260
Софья Алексеевна 30
Спиноза Б. 117
Сталин И. В. 393, 510
Станиславский К. С. 358
Старокотлицкий Н. И. 139, 588
Степанов-Скворцов И. И. 663—664
Степун Ф. А. 25, 244, 246, 389, 394, 416, 435, 437, 451, 625
Стефанович Я. В. 649
Стокер Б. 120
Столыпин П. А. 132, 641—644
Струве П. Б. 182, 186, 197, 319, 351, 410—413
Суриков И. З. 61
Суслов И. Т. 348
Суслова А. П. 142
Сутковой Н. Г. 268, 277
Сютаев В. К. 80, 127—128

Танхельм 13
Татаринова Е. Ф. 47—48, 54, 120, 193, 195, 310, 498, 521, 523, 533, 538—540, 542—555
Терещенко М. И. 330, 358—359
Тертуллиан К. С. Ф. 11
Тик Л. 344
Тодосиенко М. 637
Толлер Э. 537
Толстая А. Л. 671
Толстой А. К. 613
Толстой А. Н. 495, 518, 624—626
Толстой В. С. 464
Толстой Л. Н. 4—5, 22, 24, 42, 66, 69, 95, 98—101, 104, 118, 127—131, 136, 195, 197, 199, 237, 249, 253, 255, 268—269, 272, 276—277, 285—287, 292, 296, 324, 329, 350, 352, 372, 400, 411—412, 419, 443, 458, 478—479, 501, 511, 591, 594, 599—600, 642, 656—657
Топоров В. Н. 546
Трегубов И. М. 129, 196, 653—657, 661—663, 667, 671—674
Трофимов М. 375
Троцкий Л. Д. 363, 454, 485, 487, 510—511, 607, 633, 659—660, 664, 672
Тургенев А. И. 194
Тургенев И. С. 69, 139—140, 411
Тургенев Н. И. 194
Тургенева А. А. 242, 406, 516, 564—566, 568
Тынянов Ю. Н. 315, 385—386
Тютчев Ф. И. 18, 114—115, 150, 172, 230, 297, 319, 336, 342, 347, 351, 396, 573—574, 613

Уайльд О. 623, 629
Уоллес М. 508
Успенский Б. А. 40—41, 151, 162
Успенский Г. И. 57, 69, 494, 507
Успенский М. И. 64
Утицкий И. 44
Уткин П. 423

Фальконе Э.-М. 85
Федор Алексеевич 28
Федоров Н. 545—546
Федоров Н. Ф. 23—24, 101, 168—169, 207, 270—271, 277, 495, 510, 632
Федотов Г. П. 20, 320, 458, 651
Феллини Ф. 158
Феофан, епископ 102
Фет А. А. 150, 367, 369, 373
Фигнер В. Н. 188
Филарет (Дроздов В. М.), митрополит 32, 545
Философов Д. В. 151, 196, 199, 204—206, 213, 250, 351, 465, 473, 475, 641, 644
Флобер Г. 140
Флоренский П. А. 177, 180, 258, 261
Фокс Дж. 16
Фолкнер У. 160
Фома Кемпийский 50, 230
Форш О. Д. 293
Фотий, архимандрит 120, 551, 554
Франциск Ассизский 269, 273
Фрезер Дж. Дж. 158, 220
Фрейд З. 23, 46, 87—88, 92—93, 104, 136, 181, 185—186, 219, 318, 381, 387, 401—403, 488
Фрейдин Г. 110
Фуко М. 6, 30, 107, 158, 576—577, 586—591
Фурье Ш. 14
Фюлоп-Миллер Р. 20, 37

Хансен-Леве О. 7
Хвостов А. Н. 355, 610
Хилков Д. А. 129—130, 211, 600, 637, 649
Хлебников В. В. 68, 153—155, 631
Ходасевич В. Ф. 123—124, 318, 388, 394, 401—403, 416, 424, 496, 501, 516, 539—540, 562—563, 567

Хомяков А. С. 18, 61, 393
Хоркхаймер М. 160

Цветаев И. В. 574
Цветаева А. И. 558, 571—572, 574, 581—582
Цветаева М. И. 66, 108, 121, 344, 390—391, 415—416, 437, 517, 521, 556—584, 611, 620—624
Цветаевы 581—582
Циолковский К. Э. 632
Цицерон 365, 381

Чаадаев П. Я. 193, 195, 273, 409, 539—540
Чантуров И. 257
Чеботаревская А. Н. 242
Чекменев 44
Черемхин Ф. 424
Черемшанова О. 67, 521, 528—530, 548
Чернов В. М. 212, 318, 414—415, 631, 649
Чернышевские 242
Чернышевский Н. Г. 97, 130, 139—140, 203, 241, 508, 631
Чертков В. Г. 129—130, 211, 232, 637, 649, 653
Чертковы 268
Чесунов 668
Чехов А. П. 69, 411
Чириков Е. Н. 232
Чичерин Г. В. 305
Чудовский В. А. 534—535, 540
Чуковский К. И. 152, 368, 383, 535
Чулков Г. И. 101, 176, 349, 374, 446—447, 521, 587
Чуриков И. 195—196, 656

Шавельский Г. 592, 605, 627
Шагинян М. С. 535
Шаляпин Ф. И. 530
Шаповалова В. 428
Шатобриан Ф. Р. де 194
Шевченко Т. Г. 18, 140
Шеерман В. 232
Шекспир У. 535, 538
Шелгунов Н. В. 140
Шелгуновы 242
Шеллинг Ф. В. 149, 269
Шестов Л. 572, 580
Шиллер И. К. Ф. 294
Шилов А. И. 91, 599
Шильдер Н. К. 599, 601
Шишков А. С. 164, 166
Шишков В. 153
Шкловский В. Б. 67—68, 153—155, 162, 166, 546, 563, 586, 631
Шлейермахер Ф. 149
Шляпкин И. А. 320—321
Шмид К. 13
Шмидт А. Н. 173—177, 328, 374, 511, 513, 515, 539, 615, 632
Шопенгауэр А. 139, 340, 501, 568
Шпет Г. Г. 558
Штейнер Р. 353, 451, 516, 562
Штиллинг Ю. 149
Штюрмер Б. В. 612
Шубинский Н. П. 603

Щапов А. П. 28, 52, 64, 190, 192—193, 203, 212, 322, 326, 342, 401, 415, 636, 649, 672
Щеголев П. Е. 171, 626
Щербатов М. М. 597
Щетинин А. Г. 121, 143—144, 208, 228—230, 325, 469—471, 475—478, 482—483, 522—528, 589, 591, 619, 632, 645—646, 651

Эйзенштейн С. М. 158
Эйхенбаум Б. М. 313
Эллис (Кобылинский) Л. Л. 175, 398, 406, 433—438, 444, 558—559, 567
Энгельс Ф. 17, 435, 494, 633
Эпикур 269
Эрн В. Ф. 244, 248, 333, 345
Эткинд Е. Г. 149

Ювенал 366—367
Юркун Ю. И. 536, 540, 544, 555
Юсупов Ф. Ф. 590, 616—617, 623, 626, 628—630

Ядринцев Н. М. 92
Якобсон А. 315, 364
Якобсон Р. О. 126
Яков, епископ 217
Яковлева А. Р. 59
Янжул И. И. 170
Ярков И. П. 57, 61, 268, 271—272, 277, 279—281, 674
Ярославский Е. М. 664

Содержание

Предисловие ... 3
Благодарности ... 7
Часть 1. ВВЕДЕНИЯ В ТЕМУ ... 8
скандальное ... 8
апокалиптическое ... 11
генеалогическое ... 20
историческое ... 25
статистическое ... 32
ритуальное ... 39
семиотическое ... 49
социологическое ... 53
этнографическое ... 58
утопическое ... 69
сексуальное ... 72
корпоральное ... 79
хирургическое ... 82
психоаналитическое ... 87
диалектическое ... 96
трансгрессивное ... 102
логоцентрическое ... 106
поэтическое ... 110
демоническое ... 118
прозаическое ... 121
мазохистское ... 133
филологическое ... 145
люкримакс ... 166
Часть 2. ФИЛОСОФИЯ ... 167
Соловьев ... 167
Розанов ... 179
Мережковские ... 190
Иванов ... 219
Бердяев ... 231
Свенцицкий ... 244
Лосев ... 254
Часть 3. ПОЭЗИЯ ... 264
Добролюбов ... 264
Семенов ... 282
Бальмонт ... 287
Клюев ... 292
Кузмин ... 303

Часть 4. ПОЭЗИЯ И ПРОЗА 312
Блок 312
Часть 5. ПРОЗА И ПОЭЗИЯ 389
Белый 389
Часть 6. ПРОЗА 454
Пришвин 454
Пильняк 486
Всеволод Иванов 489
Платонов 493
Горький 496
Часть 7. ЖЕНСКАЯ ПРОЗА И ПОЭЗИЯ 521
Жуковская 522
Черемшанова 528
Радлова 530
Цветаева 556
Часть 8. ПОЛИТИКА 585
Распутин 585
Бонч-Бруевич 631
Заключение 675
Указатель имен 678

Александр ЭТКИНД

ХЛЫСТ

СЕКТЫ, ЛИТЕРАТУРА И РЕВОЛЮЦИЯ

Корректор *Е. Чеплакова*
Верстка *В. Дзядко*

Адрес редакции:
129626, Москва, И-626, а/я 55,
тел./факс (095) 976-48-62, 976-47-88

ЛР № 061083 от 6.05.97
Формат $60\times90^{1}/_{16}$ Бумага офсетная № 1.
Офсетная печать. Усл. печ. л. 43. Зак. № 5885
Отпечатано с оригинал-макета
в ОАО типографии «Новости».
Москва, ул. Фридриха Энгельса, 46