

этот традиционный для русской культуры мистический пласт используется в целях его кардинальной трансформации как материал для вторичной сакрализации. Точно так же, как московское метро является своего рода подземной церковью, величественной и пышной, в процессе сооружения которой широко использовались целые строительные блоки православных церквей; правда, для этого сами церкви предварительно пришлось разрушить. Сакральность при этом воссоздается, но кардинально изменяется сам ее тип. Само перемещение сакрализуемого объекта, ранее устремленного вверх, к небу, вниз, «в преисподнюю», глубоко символично. Именно такой механизм замещения традиционного для русского сознания мистического пласта иным его типом обнаруживается в рассмотренных нами литературных текстах.

Глава 11

РЕЛИГИОЗНЫЙ ВЕКТОР СОВЕТСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Как показал еще в 1927 году А.Ф. Лосев, господствующая в СССР идеология с самого возникновения социалистического государства являлась насквозь *мифологической*. Тот же исследователь позволил себе после первого десятилетия советской власти печатно заявить: «Если собственная оригинальная вера заставила атеиста отрицать религиозные предметы, то это значит, что <...> он — тоже верующий, но *только иной религии* <...> Фактически имея свою собственную оригинальную веру, но на словах обманывая других <...> будто у него никакой веры нет, он дает в сущности непроанализированный ступок аффективного напора и слепого нападения...»¹.

Любопытно, что тогдашние идеологи ВКП(б) отлично поняли общественную опасность разысканий Лосевым «собственной оригинальной веры» атеистического государства «рабочих и крестьян». Характеристика Лосева в докладе Л. Кагановича на XVI съезде компартии как «философа-мракобеса», «реакционера и черносотенца», в прениях подкреплённая В. Киришиным ярлыком «монархиста»², приведшая к аресту и заключению ученого, лишь доказывает особую болезненность для власти его гипотетических догадок. Попытаемся отмеченный Лосевым атеистический «ступок аффективного напора и слепого нападения» именно *проанализировать* — на материале советской литературы.

Нужно сразу же оговориться, что восходящая к авторитету Н.А. Бердяева доминирующая ныне тенденция представлять «русский коммунизм» как российский национальный феномен кажется нам не вполне адекватной. Нужно учитывать, что и сам Бердяев, адресуя свою книгу о смысле русского коммунизма именно *западному*

¹ Лосев А.Ф. Диалектика мифа. М., 2001. С. 134, 136. Курсив наш.

² XVI съезд ВКП (б). Стенографический отчет. М.; Л., 1930. С. 75, 279.

читателю, специально акцентировал поэтому его «национальные корни <...> детерминированность русской историей». Философ оправдывал известную односторонность такого подхода своего рода «рецептивной целесообразностью»: как ему казалось, знать именно эту (национальную) сторону «русского коммунизма» «особенно важно для западных людей». Тогда как для самого Бердяева был совершенно очевиден «двойной характер»¹ интересующего нас явления. Причем в своих формулировках типа религиозного сознания, порождаемого этим явлением (о которых — ниже), русский философ подчеркивал не только *непрерывность* национальной русской традиции, но и его принципиальную новизну. В пределах данной главы мы хотели бы выделить как раз черты «нетрадиционности» советской парадигмы.

При всех, порой существенных, отличиях между различными периодами советской истории есть некоторый *минимальный* набор (или система) общих аксиологических ориентиров, которые и позволяют говорить именно о «советскости» как об определенном *духовном* феномене XX столетия. Сюда входит, в частности, доктрина *коллективизма* и особая *оригинальная вера*, подкрепляемая своим собственным *мифологическим пантеоном*. Любопытно было бы попытаться выявить доминанту этой веры.

Нам кажется, что такой подход позволил бы осветить некоторые «темные места» в истории русской словесности советского периода и восстановить истинный контекст понимания многих «вершинных» произведений этого времени. Известно к тому же, что некоторые тексты откровенно антихристианской направленности в истории русской литературы стали своего рода «материалом» для полемического отталкивания других «подсоветских» авторов. Иногда благодаря такому отталкиванию рождались подлинные шедевры. Так, Н. Кузьякина полагает, что знакомство с опубликованным «Новым заветом без изъяна евангелиста Демьяна» явилось переломным для М. Булгакова в написании «Мастера и Маргариты» как отповеди Демьяну Бедному: «Возникла мысль рассказа о Христе, Иуде, Пилате и Леви Матвее как это было “на самом деле”»².

¹ Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. Paris, 1955. С. 7.

² Кузьякина Н. Михаил Булгаков и Демьян Бедный // М.А. Булгаков — драматург и художественная культура его времени. М., 1988. С. 407.

В дневнике Булгакова имеется запись от 5 января 1925 года, сделанная после посещения редакции «Безбожника». Писатель обращает внимание на определенность (а не абстрактную «атеистичность») направленности советской пропаганды: «Суть не в кощунстве, хотя оно, конечно, безмерно, если говорить о внешней стороне. Соль в идее, ее можно доказать документально: Иисуса Христа изображают в виде негодяя и мошенника, именно Его. Нетрудно понять, чья это работа»¹. В. Виноградов обоснованно видит в такой реакции Булгакова «еще одно подтверждение в пользу заочной дуэли писателя с Демьяном Бедным, Емельяном Ярославским и другими их коллегами по антирелигиозной пропаганде»².

Отношение к христианству в СССР всегда было однозначно негативным. Стратегическая цель — *искоренение* Церкви и веры — никогда не менялась, однако, исходя из определенных *тактических* соображений, градус неприятия был различным. Так, выделяются своим особым напором и аффективностью ленинский период (и вообще первые десятилетия коммунистического режима) и хрущевские «новые гонения» на Церковь.

Сталинский же период советской истории с этой точки зрения внутренне неоднороден. Чрезвычайно симптоматична, например, формулировка, зафиксированная в официальном документе НТС: «В 1933–1945 годы, благодаря сопротивлению народа, партия частично отказалась от символов коммунистического интернационала и заменила их символами национальной истории и культуры, хотя и в искаженном национал-коммунистическом виде. Это приоткрыло доступ к наследию, в котором потом оказалось возможным черпать идеи преодоления тоталитаризма»³.

Эта метаморфоза официального партийного курса таит в себе некоторую загадочность и требует особого изучения данного вопроса. Рассматривая имеющиеся у нас данные, мы склонны согласиться с теми авторами, которые полагают, что в этом случае «бурное возрождение религиозной жизни на оккупированных немцами территориях заставили Сталина отказаться от плана уничтожения

¹ Булгаков М. Под пятой // Независимая газета. 1993. 22 декабря.

² Виноградов В. «Я часто думаю — за что Его казнили...» // Независимая газета. 1994. 29 апреля.

³ Путь к будущей России. Политические основы Народно-Трудового Союза российских солидаристов. Фг./М., 1988. С. 13.

религии и Церкви, он был вынужден признать за ней право на существование, хотя принципиальная враждебность государства к религии при этом оставалась»¹.

В дореволюционных ленинских трудах, провозглашающих борьбу с религией как «азбуку <...> марксизма»², обращает на себя внимание чрезвычайно редкое прямое упоминание о государственной конфессии России — православии. Вероятно, это объясняется тактическими соображениями. Одно дело — провозглашать борьбу с абстрактной «религией», и совершенно другое — еще до прихода к власти открыто призывать к *партийной* борьбе с православием (либо с христианством) как атрибутом «проклятого прошлого» России. Впрочем, показательны *оговорки* Ленина. Например, он выступает против разделения рабочих на «атеистов и христиан» (а не абстрактных «верующих»). Не менее любопытны и словесные *ярлыки*, которыми автор дискредитирует своих оппонентов. Едва ли не наиболее частая их характеристика — «черносотенцы». Так, для Ленина непереносимы «новоявленные черносотенные кадеты или кадетские черносотенцы из “Вех”»; он заявляет о «черносотенной Думе»; призывает к борьбе с «шовинизмом и черносотенством во внешней политике» (в статье «События на Балканах и в Персии», рассуждая попутно о «реакционных интригах России за ее “заботами” о “славянских братьях”»); достается и «политике черносотенного царизма», и самому «русскому черносотенному царю»³. Все эти определения не только вошли в арсенал советского литературоведения, но и, пережив советское время, остались в арсенале русофобов — ценителей «сокрушения царской России» и строительства «нашего» нового советского государства.

Православие как первый член триады «Православие, Самодержавие, Народность» совершенно закономерным образом — после сокрушения самодержавия — стало одним из главных «врагов» советского режима. Дело здесь не только в исторической связи самодержавия и православия в России. Православие рассматривалось как мощная конкурирующая большевистской «вере» духовная сила со своими «организационными структурами» (монастырями, церквями, «кадрами»), а главное — с мощной традиционной поддержкой абсолютным большинством населения страны.

¹ Степанов Вл. (Русак). Свидетельство обвинения. Т. 1. М., 1993. С. 182.

² Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 17. С. 418.

³ Там же. С. 424, 425, 226–227, 222, 225.

По-своему большевики поступали абсолютно логично, главный свой удар направляя на православную духовность: коммунистическая идеология и чужеродная ей православная духовность не могли «мирно сосуществовать» в пределах единого тоталитарного государства. «Наше дело — бороться с господствующей, черносотенной и буржуазной национальной культурой великороссов», — заявлял В.И. Ленин¹. Именно на *отталкивании* от этой наиболее влиятельной духовной реальности и строилась «культурная политика» страны социализма.

Как справедливо замечает А.И. Солженицын, «советская культура интенсивно вытесняла культуру русскую — ее задушенные или вовсе не прозвучавшие имена»². Например, излюбленный апологетами авангарда Дзига Вертов не только являлся классиком советского кинематографа, но и, как указывает писатель, «руководил киносъемкой разорения мощей Сергия Радонежского»³: совершенно очевидно, что утверждение «разорения» русской святости и стало символической «дорогой» к той «ленинской киноправде», которая так высоко вознесла этого деятеля кино. Как и «взвинчивание проклятий на старую Россию»⁴ явилось неперемным ингредиентом последующей оглушительной мировой славы Сергея Эйзенштейна — еще одного советского классика. И в своих «патриотических» кинолентах, когда сменилась политическая конъюнктура, последний оставался верен некоторым незыблемым советским духовным доминантам: достаточно заметить, что в фильме «Александр Невский», в центре которого как-никак фигура русского святого, *крест* на протяжении всего фильма — это символ *враждебного чужого*, наиболее неприемлемого во всей русской традиции⁵. Мастерство же кинорежиссера проявилось в том, что *крест* подается не как нечто враждебное для себя, но и как *опасное для России*: святой благоверный князь Александр Невский, согласно логике советского «патриотического» фильма, сражается *против креста*!

¹ Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 24. С. 122.

² Солженицын А.И. Двести лет вместе. М., 2002. Т. 2. С. 269.

³ Там же. С. 266.

⁴ Там же. С. 267.

⁵ В тысячах подобных фактов «истории советского кино», «театра», «литературы» отразился общий процесс, свидетелями и жертвами которого явились миллионы и миллионы очевидцев. Именно этот процесс С. Булгаков определяет как безумное дерзновение «раскрестить нашу родину духовно» (Булгаков С. Христианство и еврейский вопрос. Paris, 1991. С. 138).

Вероятно, коммунистический режим с самого начала опасался гипотетического «союза» двух оставшихся осколков уваровской формулы. По крайней мере, в последних работах Ленина обращает на себя внимание трезвое осознание того, что социальной базой режима является незначительное *меньшинство* населения России. Это обстоятельство диктовало проведение в жизнь соответствующей национальной политики, при которой открыто признается отказ от «формального равенства наций» и провозглашается «неравенство», которое «*возмещало бы со стороны нации <...> большей*»¹ грехи *проклятого прошлого*. Так, «...все 20-е годы... во всех областях культуры (и даже в географических названиях) последовательно вытравлялась вся русская традиция и русская история, как бывает разве только при оккупации...»². По наблюдению Л.Я. Гинзбург, относящемуся к 1926 году, «...у нас (в СССР. — И.Е.) сейчас допускаются всяческие национальные чувства, за исключением великороссийских. Даже еврейский национализм, разбитый революцией в лице сионистов и еврейских меньшевиков, начинает теперь возрождаться политикой нацменьшинств. Внутри Союза Украина, Грузия фигурируют как Украина, Грузия, но Россия — слово, не одобренное цензурой...»³. Правда, следует тут же заметить, что сама Лидия Яковлевна усматривает в столь характерном «исключении» особый, «хоть и не логический, но исторический смысл»: «великорусский национализм слишком связан с идеологией контрреволюции (патриотизм)...»⁴.

Однако вряд ли подобное отношение можно объяснить только ближайшим историческим контекстом первого послереволюционного десятилетия: для тех, кто направлял развитие советской гуманитарной науки и культуры, и «в 1934 г. слова “Россия” и “русские” все еще несли на себе груз отрицательных значений...»⁵. Как вспоминает Солженицын, «... да и даже само слово “русский”, сказать “я русский” — звучало контрреволюционным вызовом, это-то я хорошо помню и по себе, по школьному своему детству. Но без стеснения всюду звучало и печаталось: *русопяты*» (выделено автором. — И.Е.)⁶.

¹ Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 24. С. 359.

² Солженицын А.И. Раскаяние и самоограничение // Из-под глыб. Paris. 1974. С. 135.

³ Гинзбург Л. Записи 20–30-х годов // Новый мир. 1992. № 6. С. 153–154.

⁴ Там же. С. 154

⁵ Паперный Вл. Культура Два. М., 1996. С. 83.

⁶ Солженицын А.И. Двадцать лет вместе. Т. 2. С. 274.

Подобные ментальные установки подкреплялись настолько выразительными практическими деяниями, что цитируемый нами автор, более чем полвека своей жизни посвятивший изучению истории России XX столетия, итожит: «...во множестве расстреливаемые, и топимые целыми баржами, заложники и пленные: офицеры — были русские, дворяне — большей частью русские, священники — русские, земцы — русские, и пойманные в лесах крестьяне, не идущие в Красную армию, — русские <...> И если бы можно было сейчас восстановить, начиная с сентября 1918, именные списки расстрелянных и утопленных в первые годы советской власти и свести их в статистические таблицы — мы были бы поражены, насколько в *этих* (выделено автором. — И.Е.) таблицах Революция не проявила бы своего интернационального характера — но антиславянский. (Как, впрочем, и грезил Маркс с Энгельсом)»¹.

Демонстрируемый «двойной стандарт» по отношению к «национальному вопросу» не мог не проявиться в принципиально разном отношении к *религиям*, существовавшим в доленинской России. Так, в первом же номере журнала «Безбожник» (1926) М. Кобецкий, член Исполнительного Бюро Центрального Совета Союза Безбожников СССР, констатирует как совершенно очевидное то обстоятельство, что «продолжающиеся в течение последних лет споры о методах и содержании антирелигиозной пропаганды разрабатывали фактически вопрос о методах работы *среди русско-го населения, в громадном большинстве принадлежащего к православно-й религии*»².

Просмотрев материалы этого и других «антирелигиозных» изданий (газеты и журнала «Безбожник», «Антирелигиозник у станка» и пр.), можно убедиться, что и после 1926 года *подавляющее* большинство статей имеют именно *антиправославную* направленность. Так же дело обстояло с книгами и брошюрами на соответствующую тематику. Например, сборник «Зимняя антирелигиозная пропаганда» (Ленинград, 1926) представляет собой пропаганду, направленную именно против *православных* зимних праздников.

¹ Там же. С. 93.

² Антирелигиозник. 1926. № 1. С. 21.

Эта тенденция оказалась чрезвычайно устойчивой. Так, к тысячелетию крещения Руси был подготовлен сборник «Атеистические чтения» (1988), в котором из всех конфессий, существующих в СССР, последовательно дискредитируется вновь как раз православная конфессия.

В аналогичном сборнике 1981 года утверждается — даже в некотором противоречии с «марксистско-ленинским подходом», признающим первоначальную «прогрессивность» той или иной исторической новации, — что «победа христианства отбросила Европу на многие столетия назад»¹.

На первый взгляд, резкость отторжения объясняется *чисто политическими обстоятельствами* (как и старались представить дело советские пропагандисты). Ведь «православие верно служило самодержавию <...> православный поп был жандармом в рясе»²; «Церковь <...> была не только полицейски-осведомительным аппаратом самодержавия, но она также являлась своего рода агитпропом самодержавия»³, тогда как, например, сектантство считалось «тоже проявлением классово-борьбы»⁴.

Однако уже современники атеистической советской эры отмечали особый *накал* в искоренении христианской веры в России, далеко не сводимый только лишь к политическим реалиям. Высказывание М. Булгакова мы уже приводили. Бердяев, отчасти повторяя Лосева, определил современный ему коммунизм как «исповедание определенной веры, веры *противоположной христианской*. Вся советская литература утверждает такое понимание коммунизма. Коммунисты любят подчеркивать, что *они противники христианской, евангельской морали*, морали любви, жалости, сострадания. И это, может быть, и есть самое страшное в коммунизме»⁵.

О противоположности России и Революции, имеющей, прежде всего *религиозный* смысл, писал еще в 1848 г. Ф.И. Тютчев, который при этом подчеркивал важное для нас положение о нерационализируемой до конца в русском народе сущности его православных убеждений:

¹ Атеистические чтения. М., 1981. С. 73.

² Антирелигиозник. 1926. № 1. С. 13.

³ Антирелигиозник. 1926. № 2. С. 74.

⁴ Антирелигиозник. 1926. № 1. С. 13.

⁵ Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. С. 135.

Прежде всего Россия — христианская держава, а русский народ является христианином не только вследствие православия своих верований, но и благодаря чему-то более задушевному. Он является таковым благодаря той способности к самоотречению и самопожертвованию, которая составляет как бы основу его нравственной природы. Революция же прежде всего — враг христианства. Антихристианский дух есть душа Революции, ее сущностное, отличительное свойство. Ее последовательно обновляемые формы и лозунги, даже насилия и преступления, — все это частности и случайные подробности. А оживляет ее именно антихристианское начало, дающее ей также (нельзя не признать) столь грозную власть над миром¹.

Здесь же автор отмечает: «... уже давно в Европе существуют только две действенные силы: Революция и Россия. Эти две силы сегодня стоят друг против друга <...> Жизнь одной из них означает смерть другой. От исхода борьбы между ними, величайшей борьбы, когда-либо виденной миром, зависит на века вся политическая и религиозная будущность человечества». Казалось бы, Тютчев явно преувеличивает *масштаб* противостояния. Однако, как замечает Б.Н. Тарасов, комментируя эту тютчевскую статью, по своему классики марксизма вполне солидарны с русским мыслителем. Так, для Ф. Энгельса, например, «...на европейском континенте существуют фактически только две силы: с одной стороны, Россия и абсолютизм, с другой — революция и демократия»². По его же убеждению, «...ни одна революция не только в Европе, но и во всем мире не может одержать окончательной победы, пока существует теперешнее Русское государство — по-настоящему ее единственный страшный враг»³. Именно поэтому, по-видимому, и послереволюционная власть в советской России «при всей пестроте своего состава <...> действовала соединенно, отчетливо *анти-русски* (выделено автором. — И.Е.), на разрушение русского государства и русской традиции»⁴. Подобная разрушительная энергия «системно» проявлялась и в период «культурной революции». На-

¹ Тютчев Ф.И. Россия и Революция // Тютчев Ф.И. Полн. собр. соч. и письма: В 6 т. М., 2003. Т. 3. С. 144–145.

² Маркс К., Энгельс Ф. Соч. М., 1957. Т. 9. С. 15.

³ Тарасов Б.Н. Комментарии // Тютчев Ф.И. Полн. собр. соч. и письма. Т. 3. С. 319.

⁴ Солженицын А.И. Двести лет вместе. Т. 2. С. 211.

пример, в современном издании, где полностью воспроизводится наиболее репрезентативный советский песенник тридцатых годов, современный читатель может ознакомиться с одним из его разделов, который представляет песни «безбожные»¹. Однако нет ни одной из них, которая не имела бы именно *антиправославного* содержания: посвященных другим конфессиям столь же «безбожных» песен попросту не представлено...

Почему же тогда в работах ряда современных исследователей, как российских, так и зарубежных, до сих пор можно встретиться с уравниванием русского православия и советской идеологии как и с другими аналогичными подменами? Почему нужно априори детерминировать *советские* зверства непременно *русской* историей, вопреки и фактам, и свидетельствам, и очевидности? Вопреки даже хорошо известным широко распространенным симпатиям левой западной «общественности» к советскому интернациональному «эксперименту» (как и ее же антипатии к национальной России)? На наш взгляд, и в этом случае мы имеем дело с определенным *аксиологическим подходом*, совершенно противоположным ценностному полю изучаемого предмета.

Правда, некоторые акценты все-таки сместились. В период *торжества* Революции над Россией партийный функционер Осип Бескин мог травить крестьянских писателей за «россеянство» и заявлять: «Конечно, великодержавнику Клычкову никогда не понять, не дойти до того, что Октябрьская революция — не русская революция»; «Трудная задача превращать С.С.С.Р. в Р.У.С.Б.»². Теперь же — после поражения Революции и С.С.С.Р. — всю полноту ответственности за это должна нести именно и только «Р.У.С.Б.». Поневоле вспоминается русская сказка о вершках и корешках. «Крайней» в любом случае оказывается Россия, а отнюдь не Революция. Если раньше «наши» идеологи и дружественная им левая западная общественность были озабочены тем, чтобы как-нибудь Россия и русские не «присвоили» плоды «исторических побед» С.С.С.Р., то теперь за советские преступления должна расплачиваться, согласно этой логике, как раз именно «Р.У.С.Б.» (историческая Россия).

¹ См.: Корниенко Н.В. «Сказано русским языком...»: Андрей Платонов и Михаил Шолохов: встречи в русской литературе. М., 2003. С. 360–431.

² Бескин О. Кулацкая художественная литература и оппортунистическая критика. М., 1930. С. 14, 24.

В самом деле, если в пределах христианской системы ценностей *безличность* (и, соответственно, *обезличивание*) человека означает забвение им Божественного образа (лика) в себе, то с атеистических позиций *обезличивание* — это, напротив, — именно стремление к Богу (все идут в «одну сторону», называют себя «рабами Божьими», пишут слово «Бог» с большой буквы, а «человек» — с маленькой и т. п.). Суть взаимного непонимания — даже и при полной искренности — увы, не в значении слов, которые стоило лишь по-декартовски «уточнить» — и тогда как будто мир избавился бы от множества заблуждений. В нашем случае совершенно очевидным образом невозможно избавиться от «знаменателя», порождающего эти и другие «заблуждения», — от разницы *менталитетов*.

Ведь главный, пожалуй, аргумент сторонников типологической идентификации русского православия и советской идеологии — это представление о некоей могущественной сверхличной ценности, по отношению к которой индивидуумы уравниваются между собой и тем самым как будто бы нивелируются.

Несомненно, сопричастность *высшей* инстанции — родовая черта советской литературы на русском языке. Выбор иллюстраций к этому тезису совершенно неограниченный. Писатели третьего ряда, чьи тексты будут рассмотрены ниже, общеродовую черту потока выразили в своих произведениях даже намного рельефнее, нежели другие. Однако можно остановиться и на советском «классике», у истоков нового отношения к миру (или, по крайней мере, декларируемого в качестве нового). Ю. Карабчиевский совершенно прав, указывая на главную «заслугу» В. Маяковского перед коммунистическим режимом: «Он дал этой власти дар речи»¹. Но насколько новое отношение к миру, проявившееся в «речи» поэта, действительно новое?

Не вызывает сомнения полная самоидентификация с частью какого-то могущественного целого:

Я счастлив,
что я
этой силы частица.
Что общие
даже слезы из глаз.

¹ Карабчиевский Ю. Воскресение Маяковского. М., 1990. С. 44.

Чрезвычайно важно, что далее подчеркнут момент *причащения* «этой» высшей сверхличной силе.

Сравним типологический механизм проявления лирического восторга в этом тексте и, например, стремление лирического героя Ф. Глинки:

Туда, к надзвездному престолу,
Отколе веет *сила сил*
И свет неведомых светил
Струями чистыми стремится
(«Молись, душа»).

На первый взгляд мы имеем совершенно идентичные установки. Ведь и в последнем случае налицо *радость* от чаемого растворения в чистых струях сверхличного, от самой возможности «погрузиться в *тот* светоносный океан».

Но в чем *главное* отличие (если оно, конечно, вообще имеется) «этой силы» Маяковского от «того океана» Глинки? В том ли, что «счастье» Маяковского сполна уже реализовано в настоящем, а стремление Глинки — это порыв и вознесение («Молись, душа моя, молись! / И за молитвой возносишься»), хотя и предполагающее возвращение на землю («но возвратись в земной туман»)?

Мы не сумеем ответить на этот вопрос до тех пор, пока не сформулируем его иначе (безотносительно к Глинке и Маяковскому): отличается ли стремление к Богу и служение Ему от служения дьяволу? Если Добро и Зло — две сверхличные силы, то является ли типологическая общность (сверхличное) достаточным основанием для их неразличения? Если менталитет исследователя русской культуры таков, что для него эти полярные силы *едины* в своей могущественной несоизмеримости с силами отдельного человека, то для него, разумеется, вопрос — *чьей* «силы частица» («той» — Глинки или «этой» — Маяковского), является уже в самом деле второстепенным. Тем более и Маяковский ведь тоже призывает к сакральной (хотя, можно сказать, и *клановой*) чистоте особого рода причастия:

Сильнее
и чище
нельзя причаститься
великому чувству
по имени
— класс!

Бердяев, которого мы уже цитировали выше, полагал, что государство, насаждающее особого рода мораль («противники христианской, евангельской морали»), «есть *единственное в мире* последовательное, до конца доведенное тоталитарное государство»¹.

Однако тоталитарное государство с верой, «противоположной христианской» (то есть *антихристианской*), действительно является в строгом смысле слова не абстрактно «атеистическим», но именно тотально *антихристианским*. Разрушение храмов Божьих в той самой стране, где совсем недавно православие поддерживалось государством и где громадное большинство народа оставалось православным, — лишь внешнее проявление насильственного замещения этой веры — иной. В конечном итоге мы видим проникшее во все сферы официальной идеологии и культивируемое советской литературой стремление к тому, чтобы «советский народ» евангельскую систему координат (с этикой любви, жалости и сострадания) изменил не просто на иную, новую (советскую), но и на *прямо противоположную* старой.

Как нам представляется, уместно было бы поставить и некоторые научные гуманитарные концепции, возникшие в 20–30-е годы в Советском Союзе, в контекст параллельно проходивших христианских гонений (хотя интереснее, конечно, и в этом случае более отдаленная духовная перспектива, связанная с взаимоотношениями между различными типами культур).

Биографическое сотрудничество советской интеллигенции с карательными органами в данном случае менее всего интересно. Более показательны как раз гуманитарные концепции, в которых можно усмотреть «научное» обоснование необходимости искоренения религии и церкви (что в условиях советского режима тех десятилетий автоматически означало и физическую ликвидацию как священнослужителей, так и самих прихожан).

Укажем в качестве только одной из многих возможных иллюстраций работу О.М. Фрейденберг — «Въезд в Иерусалим на осле (из евангельской мифологии)», как подчеркивает сама исследовательница, дважды ею прочитанную в виде доклада как раз в 20–30-е годы — под названием «Осел — прообраз бога». Из этой работы следует, что «Иисус, едущий на осле, повторяет собой осла...». При этом, оговаривается Фрейденберг, «дело даже не в том, находилась ли до-

¹ Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. С. 152. Курсив наш.

подлинно в Иерусалимском храме золотая ослиная голова, а бог христиан был осоложцем». Однако затем древние «обвинения и легенды» на этот счет советская исследовательница по каким-то причинам актуализирует — как раз в период кровавого искоренения религии в СССР: «<...> самое интересное. Выражение «шестьдесят на осле» имеет значение по-гречески, как неожиданно объясняет античный глоссарий, определенного термина — “совокупляться с ослом”». Все-таки трудно не увидеть единый культурный контекст в массовом осквернении храмов, глумлении над Церковью как таковой, проходивших в стране с древними христианскими традициями, и этими научными выкладками исследовательницы (взятыми нами, подчеркнем, только в качестве одного из возможных репрезентативных примеров). «Тем драгоценнее для нас, что в Греции и Риме сохранился связный, цельный, вполне стержневой рассказ об осле, получивший литературную обработку («Золотой осел». — И.Е.)». Фрейденберг не останавливается на уже приведенных «параллелях», она в различных вариациях подчеркивает очень важную для себя идею: «<...> самое интересное заключается в том, что <...> языческая повесть об осле — это не только светский жанр, не только роман, но, увы, как это ни ужасно, роман порнографический», составляющий «предательскую параллель к нашим священным писаниям <...> полную параллель к вариантам четырех евангелий <...> тот самый, который фигурирует в евангелиях и в Библии». Таким образом, редукция *духовного* до *материального* (здесь уже — физиологического), свойственная исследовательнице, неожиданно вполне вписывается в общее направление религиозного вектора советской культуры. Здесь можно констатировать не только весьма определенное отношение к Спасителю, но и, что естественно, к Богородице: «Конечно, эта обоготворенная ослица оттого и находится в храме богородицы, что она и есть богородица». Вывод исследовательницы — как раз такой, который был вполне созвучен и Е. Ярославскому: «Таким образом, церковная христианская практика вполне повторяла главные эпизоды скабрезного романа об осле, показав на деле, в действии, что Иисус и Луций были тождественны друг другу, а распутная девка Фотида — двойник девственной Марии»¹.

¹ Фрейденберг О.М. Миф и литература древности. М., 1987. С. 502, 503, 512, 513, 514, 520, 521.

Не будем сравнивать интеллектуальный уровень Фрейденберг и Ярославского, важнее в данном случае другое: цитируемые нами тексты свидетельствуют об общности *религиозной доминанты* советской культуры, где на разных «этажах» — директивно-официальном и интеллектуально-фрондирующем, научно-популярном и академическом — неожиданно проявляет себя по сути своей единая установка, единая духовная система координат.

Ю. Карабчиевский, рассуждающий о сатанизме Маяковского, зачарованный личностью своего героя, упускает одно: в лучшем поэте советской эпохи, возможно, лишь ярче всего проявились ментальные черты этой эпохи. Поэтому влияние Маяковского, которое он находит у многочисленных его советских продолжателей (как у «трех пародийных поэтов» — Р. Рождественского, А. Вознесенского, Е. Евтушенко, так и у И. Бродского), отнюдь не всегда имеет чисто поэтическую природу. Отмечаемый Карабчиевским «процесс <...> отчуждения мастерства от души художника»¹ можно обозначить и по-другому. Это нарастание *безблагодатности*, отчуждение от фундаментальных основ русской культурной традиции.

Ф.А. Степун, выявляя «религиозную тему социализма», определил большевистский «дух и строй» как «сатанократию»². Не стоит удивляться столь резкой оценочности такого определения: с позиций традиционной нравственности государство, строящееся на вере, «противоположной христианской», полностью вписывается в дефиницию Степуна. С этой точки зрения борьба с «проклятым прошлым» России является борьбой в первую очередь с христианским прошлым как таковым, как со своего рода «грибницей» русской истории и культуры. Православие из государственной религии насильственно трансформировалось при советском режиме в конфессию методично и целенаправленно искореняемую — именно на государственном уровне (поэтому и с соответствующим размахом).

Как отмечает Н.М. Зернов, «ленинисты <...> превзошли всех иноземных насильников в своем желании стереть с лица русской земли следы ее христианской культуры»³. Очень существенна в этой связи проведенная в 1918 году реформа русской орфографии, которая была воспринята именно как насильственная секуляризация

¹ Карабчиевский Ю. Указ. соч. С. 197–214.

² Степун Ф.А. Мысли о России // Современные записки. XXXV. Париж, 1928. С. 367.

³ Зернов Н. Русское религиозное возрождение XX века. Paris, 1991. С. 326..

правописания, причем с ярко выраженным антиправославным подтекстом. Ср., например, авторитетное свидетельство Д.С. Лихачева: «<...> новая орфография посягнула на самое православное в алфавите... “Ять” в ее древнейшем начертании символизирует Церковь. Об этом красноречиво говорит крест наверху... Через “ять” пишутся исконно русские слова и по большей части православно-русские: вера, вечность, венец... Уничтожив “фиту”, они (имя которым легион) хотят предать забвению ту ненавистную связь, которая существовала когда-то между Византией и Русью, Россией. Уничтожив “ижицу”, они пытались достигнуть еще более ужасных целей: отторгнуть Россию от небесной благодати (вспомним те слова, которые пишутся через “ижицу”)»¹. Для цитированного нами исследователя было совершенно ясно, что «введение новой орфографии равносильно изъятию церковных ценностей»². Нелишне напомнить, что именно за свой доклад «О старой орфографии», сделанный в 1928 году, некоторые положения которого мы процитировали выше, Лихачев получил тюремное заключение.

В путеводителе «Москва безбожная» можно прочесть о новом для России способе погребения: «*Крематорий — кафедра безбожия* <...> Сожжение <...> в наши дни является *антирелигиозным* актом. Церковь <...> вот уже тысячу лет считает этот способ погребения языческим <...>. Красное крещение (октябрины), красное бракосочетание (Загс) еще выработают красивую обрядность, а вот уж обрядность *красного огненного погребения* куда больше впечатляет и удовлетворяет...»³. Одновременно Советское государство первым в мире легализовало аборт.

Тотальный отказ от тысячелетней христианской духовной традиции проявлялся в самых различных формах. Как известно, в Советском Союзе на достаточно продолжительное время «запретили» даже день недели — воскресенье, — заменив его названием, неразрывно связанное с христианским прошлым, на нейтральный эвфемизм «выходной день».

Можно вспомнить и о введении *нового летоисчисления*, конкурирующего с христианским, а в перспективе, возможно, призванного *заменить* его. В советских календарях отсчет велся не от

¹ Лихачев Д.С. Статьи разных лет. Тверь, 1993. С. 13–14.

² Там же. С. 13.

³ Шебуев Н. Москва безбожная. М., 1930. С. 156–158.

рождения Христа, а от периода сокрушения христианского государства. В результате существовали две параллельные системы летоисчисления. О действительности антихристианского календаря можно судить хотя бы по тому факту, что даже последняя Конституция СССР была принята в *октябре* 1977 года, к «круглому» юбилею советского сакрального события: Октябрьской революции. Как писал В. Маяковский,

Мы
лета
исчисляем снова —
не христовый считаем род.
Мы
не знаем «двадцать седьмого»,
мы
десятый приветствуем год
(«Наше новогодие». 1926).

Итак, *Октябрь 1917* является, с одной стороны, событием, призванным открыть новую советскую эру — именно *взамен* эры христианской истории; с другой же стороны, это действительно мифологическое *начало всех начал*. Отсюда ведут свою мифологическую родословную «дети Октября», «внуки Октября» и т. п. его производные («интеллигенция, рожденная Октябрем»). Правда, нужно заметить, что между *Октябрем* и тем или иным советским поколением, как правило, имеется *посредник*, о котором — ниже.

Пока же приведем некоторые иллюстрации, свидетельствующие о масштабности советского «новогодия»: «Мы разливом *второго потоп* / перемоем миров города» (Маяковский. *Наш мари*. 1917); «Наши с вами анкеты / начинаются одинаково: / 1917-й год. / Вы не согласны, коллега? / <...> Сей магнетический год / притянул былое и грядущее» (И. Сельвинский. «Письмо к интеллигенции мира». 1960); «<...> этот день — семнадцатого года. / Он был и есть *начало всех начал*. / Он — праздник наш. И равного ему / *И нет и не было во всей вселенной*» (Мих. Исаковский. «25 октября 1917 года». 1956).

Именно с октября 1917 года начинается, собственно, *история*. До этого первособытия господствует *предыстория*. В предыстории можно найти своего рода «пророков» и «предтеч» *исторических де-*

ателей страны Советов (все они, как могли, *приближали* наступление советской эры), однако советский *мифологический пантеон* начинается не с них, а с вполне определенной фигуры. Это — Ленин.

В ряде случаев можно говорить, на первый взгляд, о полном *уподоблении* атрибутов советской веры и их христианских аналогов. Например, в стихотворении Ильи Ионова «Грядущее» (1919) читаем: «Над миром светлым и свободным... / Горит огнем международным / Красноармейская звезда. / Ее лучи неугасимы / Алеют ровно сквозь туман, / И к ней, как древле пилигримы, / Идут рабочие всех стран».

Однако и в этом случае для автора важнее всего демонстрация *механизма замены* одной звезды — другой (*красноармейской*). Поэтому перед нами не *подобие* рождественской звезды, и, соответственно, не *преемственность* по отношению к ней (как Новый завет сохраняет преемственность по отношению к завету Ветхому), но как раз *антизвезда*, горящая в особом (антихристианском) *антимире*. В этом особом космосе важнейшая характеристика «октябрьской звезды» — ее *неугасимость*: «Но ты горишь, горишь, не угасая / Великая Октябрьская звезда» (Вас. Лебедев-Кумач. «Октябрьская звезда». 1942).

Предшествующая реальность должна быть полностью уничтожена. Для новой мифологии характерен мотив *сожжения* прошлого. Впрочем, способ уничтожения «старого мира», строго говоря, факультативен, хотя иной раз и весьма выразителен:

...От старого мира ни звука, ни метра;
Умри «не убий», и воскресни «убей»,
Сожги, расплыли, распластай на ветру
Бессмысленный розовый пепел развей
.....
И принял я сердцем и новые снасти,
И озеро крови, и груды костей»
(Р. Ивнев. «Октябрьская поэма». 1932).

Характерно, что открыто утверждается *возвращение* («воскресни») к доевангельскому состоянию мира, причем подчеркивается насильственный тип этого возвращения. Любопытно, что инициация «детей Октября» весьма часто соседствует с *огнем* и *дымом*, что лишь подчеркивает инфернальную ориентацию авторов.

Разрушение «старого мира» — это своего рода *месть* ему. Иногда прямо говорится о мести как побудительной причине разрушения, например:

Вспомни: кто ты?..
Ты — начало всему, что есть!..
Без тебя будут дни пусты,
Не будет нигде красоты,
Месть! Красная месть!
Вот твой закон
И ночью и днем..
Прошлого черный сон
Выжги безжалостно огнем
(Вас. Александровский. Из цикла «Борьба». 1919).

«Огонь» и «дым» — естественная среда для нового мира: «Пусть знает эта свора — / Мы не сдадим позиций Октября; / *Кто был в огне*, тот чувствует, что скоро / Всемирная расплещется заря!..» (Вас. Александровский. «Красноармейцам». 1922); «Я не за семью. / *В огне / и дыме синем* / выпори / и этого старья кусок» (Маяковский. «Любовь». 1926); «*В огне и дыму* возникали Советы» (Р. Ивнев. «Октябрьская поэма»).

Иногда новорожденный *Октябрь* — и сами обстоятельства его возникновения весьма напоминают рождение монстра в современных фильмах ужасов. Единственное отличие состоит в авторской установке на приятие своего героя — и воспевание его:

Октябрь, я помню тебя годовалым,
Шумели ветра, и гудела земля.
Неистовым криком Россия кричала,
Иссохшие груди свои оголя.
(Там же).

Народ, который отныне обитает в особой среде, описанной авторами, не может не отличаться некоторыми чертами, резко контрастирующими на фоне христианской традиции: «*Краснейте же, души*, / У Красных ворот, / красуйся над миром / мой *красный народ*» (Ник. Асеев. «Кумач». 1921).

Авторской волей красный народ с краснеющими — вероятно, от инфернального огня — душами от «надмирной» позиции переходит

к иной, строя «земшарную республику Советов» (П. Коган. «Письмо». 1940) — вплоть до начала сороковых годов: «Только советская нация / будет / и только советской расы люди» (Мих. Кульчицкий. «Самое это». 1940–1941). «Советской расы люди» в России разговаривают на особом языке — советском: «Кто понять не сможет, / будь глухой — / на советском языке / команду в бой!» (Там же).

В досоветской предыстории мира избираются «социально близкие» предтечи советской расы. Так, Е. Ярославский, обращаясь к библейскому эпизоду разрушения Вавилонской башни, с сочувствием к строителям замечает: «Выходило так: первые библейские люди образовали интернационал, чтобы разрушить величие и силу богов... Боги разрушили первый библейский “Интернационал”». При этом глава «воинствующих безбожников» надеется на некий реванш: «никакие боги не помешают нам во всем мире создать братский союз трудящихся»¹.

Известный поэт А. Безыменский, говорящий о себе «Я мыслитель дерзкий. Коммунизма сын», в стихотворении с чрезвычайно характерным названием «На штурм небес» (1920) обуреваем желанием «Потушить Венеру / Как свечу зажженную». Любопытна здесь не только «деконструкция», но и сравнение демонтажа Венеры с погашением зажженной свечи — христианского аналога человеческой жизни.

При этом расхожим в советской литературе становится сравнение Маркса и Ленина с *Прометеем* (например: «Ленин, коммунизма Прометей» — П. Крученюк. «Под рубиновыми звездами». 1959), а себя — с *дьяволятами* (например: «Старый мир! Берегись отважных / Нестареющих дьяволят!» — Мих. Светлов. «Советские старики». 1960).

Разумеется, при таком самоопределении отношение к смерти не может не быть совершенно особенным: оно в высшей степени нетрадиционно. Так, цитированный нами выше автор замечает: «Мысль о том, что умру спокойно, / Почему-то страшит меня» (Мих. Светлов. «Жизнь поэта». 1961).

Ранее Э. Багрицкий в классическом стихотворении «Смерть пионерки» (1932) дает образец *предсмертного выбора*. Волею автора сталкиваются в пороговой ситуации традиционное (христианское) отношение к смерти («Я крестильный крестик / Принесла те-

бе», — говорит антагонист нового мира — мать умирающей героини) и новое, которое властно диктует «вера, противоположная христианской». Произведение Багрицкого представляет собой в некотором роде *религиозный шедевр* советской эпохи. Ведь *над* больничной койкой героини идет битва *за ее душу*, вполне традиционная для русской словесности:

Над больничным садом,
Вытянувшись в ряд,
За густым отрядом
Двигается отряд.
Молнии, как галстуки
.....
Трубы. Трубы. Трубы.
Подымают вой.
.....
Двигутся отряды
На вечерний сбор.
Заслоняют свет они (! — И.Е.)
(Даль черным-черна),
Пионеры Кунцева,
Пионеры Сегуни,
Пионеры фабрики Ногина.
А внизу склоненная
Изнывает мать...

Принципиально новым для русской литературы (но показательным для литературы советской) является в этом тексте полная смена этических полюсов. Автор, воспевающий «содружество ворона с бойцом», всецело принимает с торону *воюющих* («подымают вой») над умирающей девочкой труб inferнальных «отрядов», добившихся в финале стихотворения окончательного превращения *дочери в пионерку*. Итоговое *отречение* от креста («На плетеный коврик / Упадает крест») и, соответственно, *приобщение* к противоположной духовной силе (предсмертные слова героини — «Я всегда готова» — являются *ответом* на призывный *вой* труб, находящихся пространственно *над* Валентиной) невозможно объяснить здесь никакой материалистической «целесообразностью». Мы имеем дело именно с особым рода мистическим переживанием, имманентным

¹ Ярославский Ем. Библия для верующих и неверующих. Л., 1975. С. 98.

Бесовский «ключ к неистовой борьбе» с «правдой Божьей» (благодатной христианской этикой) сполна реализован в советском миропорядке:

Не справимся
с богом
газетным листком
несметную
силу
выставим против.
(«Надо бороться»).

Рвущуюся к бою «несметную силу», предсказанную полвека ранее Тютчевым («Все поднялось и все грозит тебе, / О край родной! такого ополченья / Мир не видал с *первоначальных дней*») и другими русскими провидцами, на наш взгляд, адекватнее всего описывать именно в системе координат той культурной системы, которую она использовала в качестве субдоминантного фона для своего развертывания. Для православного сознания тоталитаризм — это лишь *псевдоним* бесовства, уже к концу XIX века теснящего соборное сознание и пытающегося из *маргинальных* областей русской культуры прорваться в ее сердцевину, к самому ее алтарю.

«Первоначальные дни», дни сотворения мира, как будто совершенно неуместно используются Тютчевым в качестве точки отсчета для указания на вселенский масштаб зла. Однако эта «неуместность» кажется таковой только в узкой перспективе того конкретного историко-литературного контекста, непосредственной «репликой» которого явился шедевр Тютчева. Тем же, кто осознает себя «частицей» несметных сил зла, пытающихся «справиться» в борьбе с Богом, тютчевский мотив подхватывается и подтверждается:

Ленин с нами,
бессмертен и величав,
по всей вселенной (! — И.Е.)
ширится шествие —
мыслей,
слов
и дел Ильича
(«Ленинцы»).

Вселенский характер «такого ополчения» и особого рода «бес-смертие» его предводителя (если и искать какие-то досоветские аналоги, то оно соответствует, скорее, бессмертию inferнального героя русского фольклора — Кощея, нежели хоть чем-то напоминает христианскую идею бессмертия души: сохранение непогребенного *тела* вождя наглядно о том свидетельствует) заставляют еще раз вспомнить пророческую строку Тютчева: «В крови до пят, мы бьемся с мертвецами».

Уверенность Маяковского —

Нынче
нами
шар земной заверчен
(«Владимир Ильич Ленин») —

может в этом контексте понимания восприниматься не как бездарное политизированное стихотворство, а вновь как *голос* злой силы (вспомним пушкинское: «В поле бес нас водит, видно, / Да *кружит* по сторонам... *Закружились* бесы разны...»).

Верчение «шара земного», совершаемое от имени коллективного «мы» (вспомним и мандельштамовское «Все, Александр Герцевич, / *Заверчено* давно»), может быть, и является той самой *работой* *адовой*¹, о выполнении которой Маяковский докладывал фотопортрету Ленина (*инфернальному двойнику* христианской иконы)? Между прочим, не случаен и открытый рот прославляемого вождя («Рот открыт в напряженной речи»). За этим скрывается и совершаемый посмертно «всемирный ключ к неистовой борьбе», и *искажение* норм православной иконописи. Особого рода молитва-донесение, адресованная «фотографии на белой стене», вполне соответствует демоническому изображению:

Мы их
всех,
конечно, скрутим,
но всех
скрутить
ужасно трудно.

¹ «Товарищ Ленин, / *работа адовая* / будет / сделана / и делается уже...».

В тютчевском стихотворении не только предсказана эра тоталитаризма, но и постулируется уверенность в неодолимости «правды Божьей». Религиозная устойчивость и неподатливость подчеркнуты тремя финальными глаголами, каждый из которых по-своему *антиномичен* бесовскому мельтешению и верчению: «Мужайся, стой, крепись и одолей». Последняя строка представляет собой не что иное, как совершаемое для одоления зла крестное знамение, сопровождающееся начальной молитвой. После трех взаимно поддерживающих друг друга глаголов следует союз «и», несколько дистанцирующий финальное слово, но вместе с тем и придающий ему особую семантику, вытекающую из уверенности в конечном одолении бесовского «ополченья», а поэтому эквивалентную итоговому: «да будет так».

Надежда на итоговое одоление сил зла передана здесь, словно в древнерусской иконе, отнюдь не изображением *физической* победы в битве с «мертвецами». Напротив, в финале «не чувствуется истерического восторга, есть глубокое внутреннее горение и спокойная уверенность в достижении цели <...> именно этой-то кажущейся *физической* неподвижностью («стой». — И.Е.) и передается необычайное напряжение и мощь неуклонно совершающегося духовного подъема: чем неподвижнее тело, тем сильнее и яснее воспринимается тут движение духа...»¹. Но все приведенное нами сказано вовсе не о стихотворении Тютчева, а именно о древнерусской иконе...

Дело в том, что одоление сатанинского наваждения и натиска в русской культуре (а не только в словесности) связывалось, как правило, именно с соборным началом. Тогда как для тоталитаризма это начало и концентрировало в себе образ того российского прошлого, которое объявлялось главным врагом не только эстетикой футуризма, но и М. Горьким².

В очерке основоположника социалистического реализма «В.И. Ленин» можно прочесть, что «Владимир Ленин был человеком, который так *помешал* людям жить привычной для них жизнью, как *никто* до него не умел сделать это».

¹ Трубецкой Е. Три очерка о русской иконе. М., 1991. С. 16.

² Ср.: «Еще раз — наш самый безжалостный враг — наше прошлое» (Горький М. Несвоевременные мысли. М., 1990. С. 83).

Еще две цитаты, взаимно комментирующие и хорошо оттеняющие одна другую, — о том же герое. В обеих его деяния рассматриваются в интересующем нас ментальном аспекте:

...как будто
сердце
с-под слов выматывал,
как будто
душу
тащил из-под фраз
(«Владимир Ильич Ленин»).

«А сегодня гладить по головке никого нельзя; и надобно бить по головкам, бить безжалостно... Гм-гм, — должность *адски трудная!*». Потирая руки, он шутил: «Вот так, одного за другим, мы перетянем всех русских и европейских Архимедов, тогда мир, хочет не хочет а — перевернется!» (очерк «В.И. Ленин»).

Оба текста созданы в 20-е годы, оба автора рисуют явно демонический портрет своего героя. Причем для каждого стоящий за совершенно проходными как будто синтаксическими конструкциями демонизм персонажа является тем не менее предметом эстетического и этического любования.

Советские авторы постоянно как бы *проговариваются* в экстазе упоения тоталитарным злом, воплощенным в фигуре гениального вождя тоталитарного государства. Так, одна из финальных фраз Горького из того же очерка («Владимир Ленин большой, *настоящий человек мира сего...*») будто бы совершенно произвольно, но с пугающей неумолимостью — особенно для современного ему читателя, еще не до конца «эмансипированного» от христианской аксиологии, — вызывает в сознании образ иного субъекта «мира сего», отнюдь не человека... Собственно, здесь контаминированы *две* дефиниции (и сама контаминация — факт замечательный): «настоящего человека» советской ментальности и князя «мира сего».

Вряд ли обе сущности объединены в одном герое абсолютно случайно. Очень сомнительно также, что это механическая контаминация, простое склеивание двух различных начал. Скорее, в подобном определении можно усмотреть отзвук постромантического авангардного идеала Горького, где в целостном виде явил себя симбиоз сатаны (вторая часть формулы писателя) и человека

(первая часть определения). Если это так, то в самом строгом смысле слова перед нами не что иное, как классическое определение антихриста. Ведь антихрист — это «человек греха», воплощающий в себе абсолютное отрицание заповедей Бога <...> посланник сатаны»¹.

Сомнения в случайности горьковской оговорки усиливаются, если рассматривать ее в целостном контексте очерка. Несколько страницами ранее Горький в очередной раз, снова и снова подчеркивая *уникальность* советского вождя, проводит какие-то странные, двусмысленные параллели, характеризуя тот русский православный менталитет, который и явился полигоном для его героя: «В России, стране, где необходимость страдания проповедуется как универсальное средство “спасения души”, я не встречал, не знаю человека, который с такой глубиной и силой, как Ленин, чувствовал бы *ненависть, отвращение и презрение к несчастьям, горю, страданию* людей. В моих глазах эти чувства <...> особенно высоко поднимают Владимира Ленина, человека страны, где во славу и освящение страдания написаны самые талантливые евангелия... (имеются в виду, конечно, художественные произведения русских авторов. — *И.Е.*)». Итак, презрение к страданиям людей (равно как и к спасению души) истолковано как высшая моральная добродетель, «особенно высоко» поднимающая героя очерка на фоне именно *христианской страны*.

Для Горького прославление «настоящего человека мира сего», полностью отрицающего христианские ценности в православной стране, в высшей степени органично и отнюдь не конъюнктурно. Еще в 1905 году в знаменитых «Заметках о мещанстве» он утверждал, что «вся наша литература — настойчивое учение о пассивном отношении к жизни, апология пассивности». Поэтому, например, Толстой и Достоевский, «два величайших гения <...> однажды <...> оказали плохую услугу своей темной несчастной стране» именно «проповедью терпения, примирения, прощения, оправдания...», то есть утверждением христианских *соборных* ценностей.

¹ *Аверинцев С.С.* Собр. соч. София — Логос: Словарь. Киев, 2006. С. 55. Разумеется, мы имеем в виду не реальное состоявшееся воплощение, а именно писательскую *установку* на подобное воплощение, жажду и прославление его. Этим мистическая устремленность Горького отличается, скажем, от комической надежды юного Н. Бухарина, самоотожествлявшего себя с противником Христа.

В статье времен первой русской революции основоположник социалистического реализма еще не мог (или не захотел) прямо идентифицировать христианскую этику с «апологией пассивности». В очерке «В.И. Ленин» он уже сделал это.

М. Геллер в своем основательном исследовании «Концентрационный мир и советская литература» убедительно показывает, что очерк «Соловки» Горького — «первый образец советской апологетической лагерной литературы, первая проба не оправдания лагерей, а утверждения их необходимости и благотворности»¹. Этот же исследователь подвергает обоснованному сомнению миф об оппозиционности писателя советской действительности.

Подобно демиургам революции, М. Горький испытывал наибольшую неприязнь к русскому крестьянству, составлявшему почти 85 % населения России, а потому и определяющему своим образом жизни русскую ментальность в целом. Свидетельств разнообразных «фобий» писателя по этому поводу очень много. В предыдущей главе на некоторых из них мы уже останавливались. Здесь же приведем другие его высказывания, где отдельные фразы о «талантливости» тонут в словесном массиве совершенно определенной тенденциозности: «Самый грешный и грязный народ на земле, бестолковый в добре и зле...»; «обнаруживает полное отсутствие веры в самого себя. Это народ, вся жизнь которого строилась на “авось” и на мечтах о помощи откуда-то извне, со стороны — от Бога и Николая Угодника...»; «должны пережить мучительное и суровое возмездие за грехи прошлого»; «не погибнем, если <...> начнем лечиться»². При подобном отношении к *подавляющему* большинству населения России совершенно ясно, что насильственное «лечение» народа в концентрационных лагерях, которое и было, вероятно, с его точки зрения, должным *суровым возмездием*, «буревестник революции» описывал именно апологетически.

Проанализировав эволюцию взглядов Горького на советскую действительность, М. Геллер приходит к закономерному выводу: «В итоге оказывается, что Горький расходится с большевиками лишь в одном. Они верят в свою силу. Он не верит в их силу, в их возможность обуздать крестьянскую стихию. Он боится того, что власть окажется в руках мужика». «Я особенно подозрительно, особенно недо-

¹ *Геллер М.* Концентрационный мир и советская литература. London, 1994. С. 94.

² См.: *Горький М.* Несвоевременные мысли. С. 136, 133.

верчиво отношусь к русскому человеку у власти»¹, — приводит исследователь суждение Горького 1925 года. Тремя годами ранее тот же советский гуманист убежденно писал о том, что «среда, в которой разыгрывалась и разыгрывается трагедия русской революции, это — среда полудиких людей»².

К сожалению, до сих пор в современном научном описании тоталитарных социумов наблюдается странная тенденция, при которой граница между жертвами и палачами словно намеренно размывается. Однако истоки такого отношения можно найти в «чекистской» советской литературе 20–30-х годов и прежде всего именно в творческом наследии Горького. М. Геллер указывает, что «... литература, рождающаяся после революции меняет <...> понятия <...> жертва и палач <...> местами. Тот кто убивает изображается жертвой, ибо ему приходится выполнять тяжелую, грязную, неприятную работу — для счастья человечества. Тот кто гибнет — виноват вдвойне: и потому, что он мешает продвижению человечества к счастью, и потому, что вынуждает убивать себя <...> Русская послереволюционная литература (точнее, советская литература. — И.Е.) рождается под знаком: “падающего толкни”»³. Приводимые исследователем горьковские «фобии» (например, что как раз революционеры якобы «являются бессильной жертвой в лапах измученного прошлым и возбужденного ими зверя (т. е. русского крестьянства. — И.Е.)»⁴) красноречиво свидетельствуют об утвердившейся и действительно новой системе ценностей, принципиально чуждой христианскому милосердию и актуализирующей какие-то безжалостные доевангельские представления, исключая милость и благодать как к поверженному врагу, так и к своему ближнему (во всяком случае, к тому, кто так именовался в русской языковой картине мира).

¹ Геллер М. Указ. соч. С. 85.

² Горький М. О русском крестьянстве. Берлин, 1922. С. 6.

³ Геллер М. Указ. соч. С. 95. В другой работе исследователь замечает: «Первая половина 30-х годов — время крестьянского геноцида, было, одновременно и неизбежно, временем морального растления общества <...> Первой заповедью становится — разоблачение врага. Максим Горький, сыгравший решающую роль в растлении общества в 30-е годы, формулирует закон новой нравственности: “...если «кровный родственник» является врагом народа, так он уже не родственник, а просто — враг и нет больше никаких причин щадить его”» (Геллер М. Машина и винтики: История формирования советского человека. М., 1994. С. 198–199).

⁴ Геллер М. Концентрационный мир и советская литература. С. 85.

«Мы / разносчики новой веры», — заявляет В. Маяковский в стихотворении «Мы идем» (1919), продолжая тем самым линию Петра Верховенского («Новая религия идет взамен старой»). В советском мифологическом сознании присутствует не только строительство силами Интернационала новой Вавилонской башни, но и, например, второй всемирный потоп. «Мы разливом второго потопа / перемоем миров города», — заявляет тот же автор в стихотворении «Наш марш» (1917). После этого *антикрещения* открывается не только очищенная новая земля, но и новое небо: «Поэтом не быть мне бы, / если б не это пел — / в звездах пятиконечных небо / безмерного свода РКП» («Владимир Ильич!» 1920).

Однако этот «свод» странным образом напоминает дохристианский космос, в котором персонифицируются иной раз такого рода абстракции, которые уже по своей лишенной определенного *визуального образа* природе, казалось бы, не имеют никаких возможностей к такой персонификации. Причем иногда происходит персонификация и самое Партии: «Скажи мне, Партия, скажи мне, / что ты ищешь? — / И голос скорбный (!) мне ответил (!): / “Партбилет / Один лишь маленький <...> а сердце задрожало” <...> / Я слушал Партию (!) и боль ее (!) почуял» (А. Безыменский. «Партбилет № 224332»). Как видим, у Партии имеются атрибуты вполне живого существа: она *отвечает* на вопрос героя; имеет при этом специфический голос («скорбный»); имеет «сердце», которое «задрожало»; Партия способна испытывать «боль» и т. д.

С другой стороны, Ленин оттого и является верховным божеством советского пантеона, с которым в пределе можно даже сопоставить другому вождю («Сталин — это Ленин сегодня»), но не превзойти, что он, как показывает анализ советской «классики», как бы *не вполне человек*. Мы этот момент уже фиксировали выше. Здесь же можно отметить, что в созданном революцией новом духовном поле Ленин призван *заместить Христа* и, будучи надежным столь же сверхъестественными возможностями, советский вождь, по убеждению большевистских идеологов и писателей, способен *отменить своими деяниями предшествующий ему приход Христа*.

Вл. Сосюра, заявляющий — «его заветом путь мой озарен» («Падают снежинки...». 1927), только один из тысяч советских стихотворцев и прозаиков, варьирующих так или иначе этот мотив.

Можно констатировать, вероятно, и глобальную трансформацию, при которой пасхальный православный архетип замещается советским вариантом рождественского архетипа. Ленин тем и отличается от своего евангельского антагониста, что он не нуждается в *воскресении*, ибо — в субстанциальном смысле — никогда не умирал: Ленин, как известно, «всегда живой», «живее всех живых» и т. п. Поэтому важнейшим событием становится не «воскресение» (в котором вождь не нуждается), а сам факт его *рождения*, имеющий отчетливо манифестируемое сакральное значение и глубинно связанный с *рождением нового мира* (который также вовсе не собирается «умирать», будучи лишен всякой эсхатологической перспективы). Хотя культура этого мира и отвергает ближайшим образом *православные* ценности, но, как мы уже подчеркивали, она имеет и более широкую антихристианскую парадигму в целом.

«Партия и Ленин — близнецы-братья <...> / Мы говорим Ленин, / подразумеваем — / партия, / мы говорим / партия, / подразумеваем — / Ленин» («Владимир Ильич Ленин»). И в этом случае приверженность «диалектическому материализму» никак не могла удержать коммунистических писателей от выражения вполне мистических надежд и упований: ведь на смену «недолжному» Мессии (Христу — ср., например, уничижительное «Явление Христа» Маяковского) явился мессия должный. «И ваше слово <...> / Возможного перешагнет границы» (Максим Рыльский. «Тень вождя». 1931). Причем автор дает своего рода «рецепт» борьбы с «сомнениями». Эта борьба основана отнюдь не на *знании*, но именно на *вере*; правда, «оригинальной вере», если вспомнить лосевское выражение. «А если злых сомнений западни, / Как лживый бред, возникнут за тобою, / — Не бойся их, *не верь им, но взгляни* / На тень вождя с простертою рукою» (Там же).

Планетарная масштабность образа Ленина — одна из самых устойчивых советских мистических доминант. В Брюсов в 1924 году мог назвать землю «ничтожным шаром», все «величье» которого — «имя это» (то есть — Ленин), «кем изменен / Путь человечества»

¹ Ср. републикованный нами чрезвычайно характерный мистический текст «низовой» советской культуры «Хитрый Ленин», впервые опубликованный в 1929 г. среди прочего дидактического материала в качестве «методического руководства» Государственным издательством (Есаулов И.А. Мистика в русской литературе советского периода (Блок, Горький, Есенин, Пастернак). Тверь, 2002. С. 4–6).

(«Ленин», 1924). Л. Мартынов уже в 1969 году уверен, что «К пропи-сам: Ленин и человечество / Четко прибавится: / Он и Вселенная» («Ленин и Вселенная»), причем большая буква в местоимении вряд ли употреблена здесь только лишь по формальным особенностям русского стиха... Таким образом, убежденность В. Брюсова («и *откровенья* / Его — мирам мы понесем») как бы подкрепляется уже в брежневский период советской истории.

Помимо «легальных» или «формальных» способов графического выделения местоимения, обозначающего Вождя (что заставляет вспомнить упраздненное в советский период выделение личных местоимений при упоминании Христа), имеются и другие способы подчеркнуть значимость этого верховного образа советской мифологии. Например, А. Вознесенский завершает поэму «Лонжюмо» (1963) строкой, состоящей из заглавных букв: «НА ВСЕ ВОПРОСЫ ОТВЕЧАЕТ ЛЕНИН». Р. Рождественский, возвращаясь к вопросу о мифологеме *начала*, также графически выделяет особо значимые для себя слова: «Начинаемся / с ЛЕНИНА / мы! <...> И лежит / на пульсе Отчизны — / вечно! — / ЛЕНИНСКАЯ РУКА» («Письмо в тридцатый век», 1963).

В отличие от многих других, порой резко менявшихся идеологических установок, коммунистическая мифология — по крайней мере, в ее советском изводе — сохраняла удивительную устойчивость своего инварианта, где отдельные вариации лишь поддерживали устойчивость центрального советского мифа, духовный вектор которого мы и пытались выявить.