

9. Штернберг Л.Я. Культ орла у сибирских народов // Сб. / Музей антропологии и этнографии. Т. V. Л., 1925.
10. Галданова Г.Р. Доламаистские верования бурят. Новосибирск, 1987.
11. Гумилёв Н.С. Соч.: В 3 т. Т. 2. М., 1991.
12. Топоров В.Н. К реконструкции некоторых мифологических представлений (на материале буддийского изобразительного искусства) // Народы Азии и Африки. 1964. № 3.
13. Коваленко С.А. Комментарии // Ахматова А.А. Собр. соч.: В 6 т. Т. 3. М., 1998.
14. Маяковский В. Собр. соч.: В 12 т. Т. 9. М., 1978–1979.
15. Коваленко С.А. Поэмы и театр Анны Ахматовой. Свершившееся и недоовещенное // Ахматова А.А. Собр. соч.: В 6 т. Т. 3.
16. Авдеев А.Д. Маска. Опыт типологической классификации по этнографическим материалам // Сб. / МАЭ. Т. XIX. Л., 1960.
17. Пушкин А.С. Соч.: В 3 т. Т. 2. М., 1986.
18. Топоров В.Н. Река // Мифы народов мира: Энциклопедия: В 2 т. Т. 2. М., 1994.
19. Попова Н.К. К теме Петербурга в «Поэме без героя» // Петербург Анны Ахматовой. Bolongna, 1996.
20. Лихачёв Д.С. Избр. работы: В 3 т. Т. 3. Л., 1987.
21. Гёте И.В. Собр. соч.: В 10 т. Т. 2. «Фауст». Трагедия / Пер. с нем. Б. Пастернака. Комментарии А. Аникста. М., 1976.
22. Серебров А. Время и люди. М., 1960.
23. Ахматова А. Классическая поэзия Востока. М., 1969.
24. Найман А.Г. Рассказы об Анне Ахматовой. М., 1989.
25. Смоляк А.В. Шаман: личность, функции, мировоззрение. М., 1991.
26. Ксенофонов Г.В. Легенды и рассказы о шаманах. М., 1930.
27. Новик Е.С. Шаманская мифология // Мифы народов мира. Энциклопедия: В 2 т. Т. 2. М., 1994.
28. Зеленин Д.К. Культ онгонов в Сибири. М.; Л., 1936.

В.В. Мароши

«МОНГОЛЬСКИЙ МИФ» В РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ XX ВЕКА

Новосибирский государственный педагогический университет

Как нам представляется, крайние точки монгольского мифа в христианской культуре заданы еще в «Откровении Иоанна Богослова». Внезапное появление монголо-татар на границах европейского мира в XII–XIII вв. интерпретировалось как предсказанное Апокалипсисом вторжение Гога и Магога по наущению сатаны и по истечению первого тысячелетия христианского летоисчисления. Очевиден эсхатологический аспект мифа, описывающий вторжение сил хаоса, зла и борьбу с ними. Второй аспект выявляется в английском романтизме рубежа XVIII–XIX вв. в поэме С. Кольриджа «Кубла Хан, или Видение во сне»). Это воображаемое путешествие-сон, видение рая, расположенного в центре азиатского пространства, в Монголии. Оно заставляет вспомнить о Небесном Иерусалиме, но сохраняет образность мрачного Тартара (бездна, водопад, луна, демон), страны хаоса, загробного царства. Первая Монголия наступает, вторгается, поражает звериной жестокостью и неисчислимыми полчищами. По сути дела, перед нами образ Чужого европейской цивилизации, разрушительного и опасного азиатского, варварского начала. Вторая Монголия статична, в нее едут, попадают в мистическом трансе, это часть созерцательного буддийского мира, притягательное Другое одинокого рефлектирующего сознания. Каким бы зыбким не казалось нам применение понятия «мифа» для монгольской проблематики в литературе, «сюжет» здесь очевиден, поскольку происходит нарушение заданной пространственной границы или смена статуса героя.

Для России монгольский миф еще более нагружен важнейшими смыслами, поскольку связан с проблемой ее идентификации и самоидентификации как европейской/азиатской/евразийской державы, географическим статусом, «татаро-монгольским» периодом ее истории, современными геополитическими стратегиями и т.д. В русской литературе обе стороны монгольского мифа впервые сходятся в двух видениях Раскольникова – эсхатологии «какой-то страшной, неслыханной и невидимой моровой язвы, идущей из глубины Азии в Европу» [1, с. 516] и созерцания степи на другом берегу «широкой реки»: «Там в облитой солнцем необозримой степи чуть приметными точками чернелись кочевые юрты. Там была свобода и жили другие люди... там как бы самое время остановилось...» [1, с. 518].

На рубеже XIX–XX вв. в связи с бурными политическими событиями в Китае и стремительной милитаризацией Японии формируется уже собственно монгольский, точнее, панмонгольский миф в русской литературе. Нетрудно догадаться, что его отправной точкой стали статьи, диалоги и стихи отца русского символизма В.С. Соловьёва.

В 1894 г. в стихотворении «Панмонголизм» В. Соловьёв четко формулирует причины возможного нового нашествия монгольских племен восточной Азии, «желтых детей»: «Смирится в трепете и страхе // Кто мог завет любви забыть» [2, с. 63]. Это Божья кара «растленной Византии» и византийской политике России, наказание за отречение от Мессии. В «Краткой повести об Антихристе» философ про-

яснил апокалиптический подтекст стихотворения. Как известно, геополитический сценарий Соловьёва включает в себя не только нашествие монгольских сил, но и их разгром, объединение европейских государств и их прельщение Антихристом. Вторжение азиатских варваров становится лишь моментом предначертанной Богом эсхатологии и спасения мира. Монгольский миф сам по себе Соловьёву не интересен: после исполнения своей роли азиаты исчезают с арены борьбы добра и зла.

Соловьёвская эсхатология будет актуализирована А. Белым и А. Блоком для символической интерпретации русской революции 1905 г. и октября 1917 г. Но на блоковскую версию будет влиять и скифско-гуннский миф, разработанный Вяч. Ивановым и В. Брюсовым. Поэтому «свирепый гунн» для него – синоним монгола в поэме «Скифы». Роль России в ней – «...щит меж двух враждебных рас // Монголов и Европы!» [3, с. 360]. Россия предстает страной, в которой азиатская стихия и европейская культура предельно развиты. На границе Европы и Азии происходит битва монголов и цивилизации, «дикой орды» и «стальных машин», исходом которой Блок видит поражение «белых братьев» и разрушение Европы. Русские, хотя и не участвуют в битве, идентифицированы все-таки как «азиаты» с «раскосыми глазами», «узкими глазами», т.е. как монголоиды. Для блоковской трактовки мифа характерно сугубо эсхатологическое прочтение.

Поражение России в русско-японской войне существенно усилило интерес к «желтой расе» и озабоченность общества «панмонгольской угрозой». Симptomом этого стал рассказ А. И. Куприна «Штабс-капитан Рыбников» (1905). Герой его, японский шпион, обозначает поприщем своей активности, конечно же, Петербург: «В этот-то пятидневный промежуток времени штабс-капитан Рыбников обегал и объездил весь Петербург» [4, с. 207]. Это не только логика эффективной разведки в военной столице врага, но и проникновение «желтой расы» в наиболее европейский русский город. Фельетонист Щавинский угадывает в его облике черты Чужого, зверя: «Сбоку это было обыкновенное русское, чуть-чуть калмыковатое лицо... тон лица темно-желтый от загара. Что-то чрезвычайно знакомое... чувствовалось... в общем выраженьи этого лица – злобного, насмешливого, умного, пожалуй, даже высокомерного, но не человеческого, а скорее звериного, а еще вернее – лица, принадлежащего существу с другой планеты» [4, с. 211]; «И в лице его Щавинский узнавал всю ту же скрытую насмешку, ту же упорную, глубокую, неугасимую ненависть, особую, быть может, никогда не постижимую для европейца, ненависть мудрого, очеловеченного, культурного, вежливого зверя к существу другой породы» [4, с. 217]. Русскому здесь отводится роль европейского стандарта, японцу – роль непонятого Врага. У него, разумеется, «кошачьи дви-

жения», «истинная, напряженная звериная страсть» [4, с. 227]. Этот «желтый» маскарад будет использован А. Белым в романе «Петербург» [5] для описания бреда террориста Дудкина, окруженного зловещными призраками восточного происхождения.

Пунктир монгольского сюжета намечен уже в «Серебряном голубе» (1910): «...темная бездна востока прет на Русь» [6, с. 229] и конкретизируется в споре западника Павла Павловича Тодрабе-Граабена и Дарьяльского: «...русские люди вырождаются; европейцы вырождаются тоже; плодятся одни монголы да негры» [6, с. 204]; «Россия – монгольская страна; у нас всех – монгольская кровь, не ей удержать нашествие: нам всем предстоит пасть ниц перед богдыханом» [6, с. 205]. Россия в высказываниях барона оказывается то европейской, а то монгольской страной. С точки зрения логики, непонятно, зачем монгольской стране останавливать монгольское нашествие, и парадоксальные суждения сологубовского Триродова могут показаться репликой на противоречивую позицию «слишком западника и слишком славянофила». «Монгольская кровь» в «Петербурге» (1912) развернется в многовековую историю рода Аблеуховых и признаки желтой расы многих «персон» романа, а реальное нашествие монголов, которое провидел в истории В. Соловьёв, будет осмыслено, скорее, как оккультное.

Белый пророчествует эсхатологической вилке будущего монгольского нашествия: Цусима, Калка, все попускается в «давно забытые хаосы» [6, с. 147] / Куликово поле, восход Солнца апокалипсиса, победа над хаосом. Это силы не только будущей истории, где «желтые полчища азиатов... обагрят поля европейские океанами крови» [6, с. 147], а в азиатском хаосе доминирует «тяжелая монгольская пята», монголоидный фантом Медного Всадника, но и силы родовой архаики, действующие в большинстве призрачных персонажей романа. В видениях Николая Аполлоновича и Аполлона Аполлоновича выясняется тибетское, китайское, монгольское (Аб-Лай), степное (Тамерлановы всадники и киргиз-кайсаки) их прошлое. В видении автора события недавней истории и миграция китайцев сливается с нашествием Чингисхана: «...уж проснулся Китай; и пал Порт-Артур; желтолицыми наводняется приамурский наш край; пробудились сказания о железных всадниках Чингиз-хана. <...> Топоты из зауральских степей. <...> Это – железные всадники» [6, с. 433]. Панмонгольская атрибутика окружает персонажей (японские увлечения Софьи Петровны Лихутиной, восточная гостиная, татарские туфли и бухарский халат Николая Аполлоновича, желтизна кожи Аполлона Аполлоновича. Наконец, знаками панмонголизма в настоящем становятся русско-японская война, манджурские шапки оренбургских казаков, умиряющих Петербург, монголо-семитский облик революции как провокации в видениях Дудкина (татары, японцы, на-

вязчивая желтизна Липпанченко) и даже «китайская кумирня», которая строится в Петербурге. Белый углубляет монгольскую эсхатологию Соловьёва до ее мифологического ядра – водного хаоса, бездны, пустоты – и конкретизирует панмонголизм до размеров Азии. Наконец, в рассеянном свете мифа собираются воедино журналистские интерпретации современности, мнимая реалистичность бытовых интерьеров, мимика лица и манера одеваться персонажа.

Наиболее оригинальной частью «монгольского дела» у Белого стала не разрушительная динамика варварства, а статика рациональной, кантианской цивилизации и ее центр в России – Петербург. Таким образом, из соловьевской модели выпадает война и само противостояние Европы и монголов.

У монгольского мифа обнаруживается и собственная музыка, звукоряд: «И хочется, чтобы я – стало я... А тут и мы... Я вообще презираю все слова на “еры”, в самом звуке “ы” сидит какая-то татарщина, монгольство... Ни один культурный язык “ы” не знает: что-то тупое, циничное, склизкое» [6, с. 135]. Остается проверить этот звукоход в инструментовке романа и констатировать абсолютное преобладание этого коллективного субъекта в постреволюционной литературе.

Особый интерес представляет в дальнейшей эволюции монгольского мифа роман Белого «Крещеный китаец» (1927). Кратко отметим, что в ней монгольско-скифские черты поведения отца становятся частью персонального мифа самого А. Белого.

В символистском мышлении не только символ был «*semeion antilegomenon*», предметом пререканий, но и миф мог превратиться из негативного, эсхатологического в позитивный, космогонический.

Мы имеем в виду не «жесткий» тип космогонии как войны «космоса» и «хаоса», постепенного покорения хаотических сил Востока, а «мягкий» – их творческого, структурообразующего слияния. Такой вариант монгольского мифа намечен Ф. Сологубом в романе «Творимая легенда» (1914) в споре авторского «альтерэго» Георгия Триродова и Петра Матова. «Триродов продолжал:

– Историческая ошибка была в том, что Россия не сплотилась тогда (в монгольском периоде. – В.М.) с татарами. <...> Надобно было иметь смысл основать Монголо-русскую империю. ...Наша империя была бы всемирною. И если бы даже нас причисляли к желтой расе, то все же эта желтая раса считалась бы благороднейшею, и желтый цвет кожи казался бы весьма элегантною. <...> Все равно же, на нас и теперь смотрят в Европе почти как на монголов, как на расу, очень смешанную с монгольскими элементами. Говорят: поскоблите русского, – откроете татарина» [7, с. 68]. Союз Руси с татаро-монголами, синтез русского и монгольского начал означал бы образование огромного и мощного государства. Историческая ошибка борьбы с татаро-монголами при-

вела, по Триродову-Сологубу, лишь к идентификации России в Европе как азиатской страны. Известно, как эту «погрешность» истории пытаются преодолеть современный квазиисторический популистский дискурс (работы А.Т. Фоменко).

Хорошо известно, насколько выжным было азиатское пространство и различные его культуры для Велимира Хлебникова. Это не только мифологизированный локус рождения поэта, для него напрямую связанный с монголами («Родился... в стане монгольских исповедующих Будду кочевников – имя “Ханская ставка”, в степи – высохшем дне исчезающего Каспийского моря (море 40 имен)» [8, с. 641]), но и конкретная программа действий по прививке монгольских элементов к русской литературе: «Она (словесность. – В.М.) не знает персидских и монгольских веяний, хотя монголо-финны предшествовали русским в обладании землей» [8, с. 593].

Однако говорить о доминировании монгольских или калмыцких топонимов, теонимов и т.д. не приходится. Монгольские мотивы выстраиваются в широкое мультикультурное пространство, сочетаясь обычно с христианской или античной проблематикой, например: «Море. В него спускается золотой от огня берег. По небу пролетают два духа в белых плащах, но с косыми монгольскими глазами. Один из них касается рукой берега и показывает руку, с которой стекают огненные брызги; они, стеною, как лебеди осенью, уносятся дальше» [8, с. 431].

Образ Чингисхана встраивается скорее в ряд значимых для поэта образов «победителя судьбы» и «покорителя народов», становится основой неологизма: «Великий Чингиз казался ему беспечным богом войны, надевшим как-то раз на плечи одеяние человеческой судьбы. Любимец степной песни, он и до сих пор живет в степи, и слова славы ему сливаются со степным ветром» [8, с. 552]; «А калмык грезил. Он мысленно садится на коня, на аршин быстрее мысли, и скачет в великой охоте Чингиза; в ней участвовали все покоренные Чингизом народы, и почти вся Средняя Азия была охвачена кольцом великой облавы» [8, с. 552]; «Усадьба ночью, чингисхань! // ...Пусть сосны бурей омамаены // И тучи движутся Батыя, // Идут слова, молчаний Каины, – // И эти падают святые» [8, с. 99].

У Хлебникова Россия и Монголия, Монголия и Европа проникают друг в друга в художественной космогонии. «Вторжение» монголов он понимает как введение монгольского элемента в русскую литературу, но на равных с другими азиатскими культурологемами.

В контексте литературы 20-х гг. важны не столько символистские интерпретации революционной стихии, сколько реальные черты новой тактики войны (роль больших кавалерийских соединений, стремительные перемещения войск), натиск на Запад («нищие орды» Конармии у Бабеля), варварские ме-

тоды ведения войны и далекий от комфорта военный быт, постоянная миграция больших масс населения («едва остывшее кочевье» – С. Есенин).

С другой стороны границы пореволюционный опыт отливается в «евразийство», где «туранский элемент» оказывается едва ли не важнейшим в космогонии русского государства: «Московские цари... стали собирать земли западного улуса великой монгольской монархии» [9, с. 72].

Опыт азиатского бунта, основанного на европейских идеях, осмысливается в литературе 20-х гг. в проекции на пугачевщину и в пространстве собственно русской Азии (Сибирь, Урал).

В поэме «Пугачёв» (1921) С. Есенина узловыми точками сюжета становятся «бегство калмыков» и отказ казаков их преследовать, союз восставших с татарами и башкирами и последняя попытка Пугачёва уйти в Азию. Набег на Русь монгольских кочевников сначала превращается в побег: «Потянулись они в свою Монголию // Стадом деревянных черепах» [10, с. 165]; «Так бросимтесь же в погоню // На эту монгольскую мразь, // Пока она всеми ладонями // Китаю не предалась»; «Он ушел, этот смуглый монголец, // Дай же Бог ему добрый путь» [10, с. 166]. В этот панмонголизм (калмыки – в Монголию/Китай) вовлекаются и уральские казаки, мечтающие об избах «на колесах» и «золоте степей» [10, с. 167]. Пугачёв тоже «сердцем... степной дикарь» [10, с. 171], он и его соратники постоянно используют в своих монологах образы зверя, звереныша, конкретных животных, звериной мудрости, души и т.п. Суть его стратегии – «Мы подыдем монгольскую рать!» [10, с. 175]. «Калмык и башкирец», «скуломордая татарва» вливаются в пугачевское войско, что приводит к размыванию границ России и Монголии: «Не березовая ль то Монголия? // Не кибитки ль киргиз – стога?» [10, с. 180]. Русские избы превращаются в «дикий табун деревянных кобыл» [10, с. 182], вовлекаясь в вихревой динамизм монгольского бега (Ср. блоковскую «степную кобылицу»). После разгрома Пугачёв мечтает о прорыве в Азию: «...Наши лодки заплещут, как лебеди, в Азию. // О Азия, Азия! Голубая страна... // Не с того ли так свищут монгольские орды // Всем тем диким и злым, что сидит в человеке? // Уж давно я, давно я скрывал тоску // Перебраться туда, к их кочующим станам, // Чтоб разящими волнами их сверкающих скул // Стать к преддверьям России, как тень Тамерлана» [10, с. 187]. Пугачёв хочет стать вождем кочевников, но его сподвижники останавливают зарвавшегося Емельяна: «Не вскипеть тебе больше ни в какой азиатчине. Знаем мы, знаем твой монгольский народ... этот сброд... эта дикая гнусь» [10, с. 188]. Хотя трагедия Пугачёва не в «гораздо глубже конфликта России и Азии, все-таки “Рас-сея, азиатская сторона” в его лице уступает: «...конец его злобной резне, // Конец его злобно-му волчьему вою» [10, с. 191].

В «Пугачёве» опробован вариант сюжета, где Монголия оказывается внутри России и намечены варианты побега в Монголию/вторжения вместе с кочевниками в Россию.

В рассказе Вс. Иванова «Дите» (20-е гг.) в Монголию вынуждены бежать русские мужики, красные партизаны. С одной стороны, Монголия – «чужое, не свое, беспашенное, дикое» [11, с. 8], с другой – «зверство» в мужиках («Монголия – зверь дикий и нерадостный» [11, с. 7]) оказывается вполне монгольским, «диким». У мужиков желтые ноги («Ноги босые, желтые, как земля монгольская» [11, с. 14]), монгольские лошади («Бежали на низеньких крепкомысых монгольских лошадях партизаны» [11, с. 13]), монгольские глаза («Алели узкие, как рана от рыболовного крючка, глаза» [11, с. 9]), «редкобородые лица», «гортанные степные голоса» [11, с. 13]. Но они безжалостно убивают «желторотое дите» и спасают «белое дите». Герои рассказа непохожи на монголов («У человека монгольского сердце неизвестно какое – ходит он в шкурах, похож на китайца и от русских далеко... стал жить» [11, с. 7]), но превращаются в движущуюся орду кочевников даже несмотря на убийство киргизенка: «Незнамо куда бежала Монголия – зверь дикий и нерадостный» [11, с. 22]; «Злобны, как волки весной, мужики» [11, с. 7]. Законами жестокого и звериного пространства живут герои рассказа. Их чуждость Монголии мнима, граница своей и чужой степи размыта: «...похожа степь на степь прииртышскую» [11, с. 8].

В романе «Голубые пески» (1927) монгольский сюжет подчинен протосюжету советской литературы 20-х гг. – поиску Обетованной Земли. Поэтому эпиграф из «монгольской легенды» читается в контексте «орд, идущих завоевывать прекрасные века» [12, с. 80], «Орды» Н. Тихонова и т.д.: «Орда ринулась в неизвестную пустыню У-Бо. Много дней она шла. ...Я увидел голубые пески вокруг оазисов... Над деревьями порхают чудесные птицы, слушая пение которых человек живет вечно...» Герой романа Васяка Запус «готовится к переходам через пустыню» [12, с. 157], мечтает о походе в Монголию и Китай («...а отсюда, может, власть-то Советов в Китай, Монголию...» [12, с. 50]), жалуется «на трудно преодолимые пески» [12, с. 167]. Действие романа происходит на границе с Монголией, в городке Усть-Монгольске. Атаман Трубычев и хан Чокан Балиханов намерены «основывать Монгольскую монархию» [12, с. 40] или «уйти в Монголию, Китай» [12, с. 12]. Идеологом монгольского государства в романе становится барон Унгерн: «...объединение всех племен и верований монгольского корня в одно срединное государство, возглавляемое императором из кочевой маньчжурской династии» [12, с. 152].

Однако два встречных вектора агрессии в Монголию и из Монголии в романе вытесняются совершенно другой семантикой – смерти. Все действую-

щие лица гибнут: Запус – «в песках Голодной степи», Трубычев – от руки Запуса, Балиханов тонет в Иртыше, многие из сподвижников Запуса «погибли в советско-польскую кампанию». Не лучше выглядят и живущие: «Я был недавно в Усть-Монгольске. Я видел эту плоскую песчаную равнину. Людей на ней мало, и все они слабы» [12, с. 174]. Так райские пески революционной орды и ее предводителя становятся песками смерти, путешествием в царство мертвых, направление которого задано началом романа (в издании 1933 г.).

Путешествие в Монголию совершает и герой повести «Возвращение Будды» (1923) [13] – петербургский востоковед профессор Сафонов. Подчиняясь воле гэгэна ламаистского монастыря Дава-Дорчжи, персонификации Будды, он едет со статуей Будды – бурханом и двенадцатью монголами в Монголию для передачи статуи «монгольскому народу». Движение из Петербурга в Монголию обставляется массой символических мотивов – пустотой, продолжением детства, достижением спокойствия и интертекстуальных – поход аргонавтов, блоковских красногвардейцев, Чингисхана (поезд движется в противоположном направлении). Один за другим исчезают спутники профессора, в том числе и инициатор путешествия – монгол Дава-Дорчжи. Профессор же достигает буддийского просветления и дионисийского опьянения и гибнет в монгольской пустыне, увидев свои «голубые пески». Его физическая смерть – следствие его инициации, символического воскресения, обретения нового статуса. Перед нами классический вариант «археосюжета», продолжением которого станет роман «Чапаев и Пустота» В. Пелевина. Даже путь Петра Пустоты, петербургского декадента, который постепенно движется через Урал и Алтай в Монголию, ведомый мистагогом Чапаевым, совпадает с мистически-авантюрным путешествием русского интеллигента Сафонова («Софоний» – «Бог спрятал»). Для этой повести следует отметить и большую степень погружения в монгольский языковой и поведенческий мир, что помогает читателю пройти вместе с героем путь символической инициации.

На первый взгляд, эсхатологично преломление мифа в романе «Чевенгур» (1928) А. Платонова. Председатель ревкома Чепурный не только верит в стихийный коммунизм («...у меня коммунизм стихией прет» [14, с. 190]) и конец света («...а у нас всему конец»), но и похож на монгола («...и сам был монголец на лицо» [14, с. 384]), имеет прозвище Японец («Но ты пиши – Японец; весь район ориентируется на Японца» [14, с. 192]). Кроме того, с его появлением связан мотив света с востока «ex oriente lux»: «Три человека тронулись вместе по улице – под озабоченные восклицания каких-то птичек в палисадниках, почуявших свет на востоке» [14, с. 192]. Чепурный – человек степи («За городом Чепурный почувствовал себя свободней и умней» [14, с. 195]), сливающийся

с лошастью в единое целое («Во мне и в лошади сейчас кровь течет» [14, с. 196]; «...глубоко спал, беззаветно обхватив шею своего коня, как тело преданной и чуткой подруги» [14, с. 202]). Платонов обнаруживает монгольское начало, «чевенгурского Японца», в глубине степного уезда, в кочевом и коллективистском укладе жизни русского народа, в азиатском коммунизме чевенгурцев. Поэтому эсхатология в романе постоянно переходит в художественную космогонию. Не случайно, например, Чепурный на коне пародирует Медного Всадника, а роман полемичен: город Чевенгур – тюркский ассонансный вариант Петербурга. Россия и монгольский мир не разделены какой-либо границей, герой возвращается в детство, в бессознательное, отказываясь от личного самоопределения.

«Машинальный враг», «машинальная сила победы», уничтожающие чевенгурцев в конце романа, больше походят на «стальные машины» Запада, чем на монгольскую конницу: «...он (враг. – В.М.) загоразживал от прочих открытую степь, дорогу в будущие страны света» [14, с. 406].

В трилогии В. Яна (1939–1955) тщательно выписанная и детализированная сюжетика нашествия татаро-монголов не соотносится с будущим временем или современностью. Не интересует автора и лирическая подоплека конфликта России и Азии, значимая для есенинского «Пугачёва». Тем не менее в романах Яна [15], воспроизводятся апокалипсические версии событий, распространенные в тогдашних летописях и дидактической словесности. Собственно мотивика, связанная с сюжетом, развернута в наибольшей степени, но у нас нет ни времени, ни места ее подробно анализировать. Стратегия исторического дискурса здесь вытесняет мифотворческие тенденции.

Борьба с «проклятою ордой» стала актуальной для «священной войны» с крайне западными силами, которые в мифологии идеологического дискурса времени войны устойчиво уподоблялись именно монголо-татарским ордам. Подобный перенос семантики симптоматичен – он означал, что опасность с Востока, страх перед монгольским началом оказались наиболее устойчивыми, по крайней мере в советских литераторах.

В поэме Н.А. Заболоцкого «Рубрук в Монголии» (1958), написанной на основе записок монаха-путешественника В. Рубрука, путь европейца в Монголию – это странствие через страну мертвых/инфернальный мир («...панораму // Земель, обугленных дотла»; «Как первобытный крематорий, // Еще пылал Чингисов путь»; «Виднелись груды трупов странных... Торчала мертвая рука... Справляя смертную кадрили» [16, с. 284]; «...страна уныний... // Жерло, простершееся в ад!» [16, с. 285]). Рубрук лишь повторяет движение Чингисхана, но в обратном направлении («Дорога Чингисхана»). Используя граммати-

ческую форму настоящего времени, поэт преодолевает временную дистанцию, а Монголия становится центром азиатской власти: «До сей поры в смятенъе диком // Они в Монголию бредут» [16, с. 285].

Аллюзии на азиатскую власть и могущество Сталина в поэме достаточно прозрачны: «Смотрел здесь волком на Европу // Генералиссимус степей» [16, с. 291]; «Где серп прорезывался лунный, // Литой, как выгнутая сталь» [16, с. 297]. Монгольская агрессия направлена на Запад, Европу («Его бесчисленные орды // Сновали, выдвинув полки, // И были к западу простерты, // Как пятерня его руки» [16, с. 291]).

В описании быта и нравов монголов постоянны демонологические и теоморфные тропы: «Когда бы дьяволы играли // На скрипках лиственниц и лип... // И это тоже был набросок // Шестой симфонии чертей»; «Сидел в повозке, словно бог»; «Но богом был он в высшем смысле»; «А послезавтра божий дух» [6, с. 286–287].

Рубрук в поэме играет роль прежде всего наблюдателя, который соприкасается с абсолютно иным по отношению к европейскому пространству, восхищается необычной природой и не может опровергнуть прагматичную веру монголов. «Предначертания небес» оказываются убедительнее доводов католического монаха. Не переубедив монголов, но и не сменив своего конфессионального статуса, Рубрук покидает Монголию. Россия в поэме – пространство страдания и разрушения, царство мертвых на пути в святилище монгольской власти.

Эсхатологический смысл нашествия монголов, весьма распространенный во времена Рубрука, заявлен автором в первой главке «Начало путешествия»: «Тут ни тропинки, ни дороги, // Ни городов, ни деревень, // Одни лишь Гоги да Магоги // В овчинных шапках набекрень!» [16, с. 282]. Как известно, в эсхатологических мифах иудаизма и христианства Гог и Магог – враги «божьего народа», которые придут с окраин населенного мира («Когда же окончится тысяча лет, сатана будет освобожден из темницы своей и выйдет обольщать народы, находящиеся на четырех углах земли, Гога и Магога, и собирать их на брань... И вышли на широту земли, и окружили стан святых и город возлюбленный» [Апок. 20, с. 7–8]). Заболоцкий вернул эсхатологический вариант монгольского мифа в русской литературе к его историческим истокам (восприятие монгольского нашествия как последних времен в средневековой Европе XII–XIII вв.) и одновременно осовременил сюжет намеками на азиатскую тиранию Сталина.

В романе Пелевина (1996) не только собраны все звенья монгольского сюжета, но и использованы почти все предтексты. Эпиграф вводит сюжет монгольского нашествия (правда, оно направлено не на Запад, а в никуда), а основу романного сюжета образует мистическая инициация, обретение Внутренней Монголии и пространственное движение в Монго-

лию – страну мертвых. Легко узнаваемые образы-ярлыки японской (линия Сердюка – Кавабаты), китайской (Чжуан-цзы, богдыханы, нефритовые набалдашники и т.п.), тибетской, индийской и монгольской культуры наполняют роман. К этому добавляются и знаки русской Азии: башкир Чапаева, татарские усы Унгерна, тюркские топонимы. «Революционные массы» воспринимаются Петром Пустотой как панмонгольская орда, а белоказаки в «желтых папах» называются Полком Тибетских Казаков. Так обыгрываются основные сюжетные ходы литературы 20-х гг. (красные орды, союз монголов и белоказаков). Роль проводника-посвятителя в царстве мертвых выполняет идеолог монгольского царства барон Унгерн.

Продвигаясь с крайнего Запада России в Монголию, Пустота затем возвращается в Урал – условную реку абсолютной любви – место решающего боя «стальной машины» Запада и монгольской орды. Эсхатологическая оппозиция механизированной Европы и созерцательно-динамичной Азии снимается в образе броневика с глиняным пулеметом, на котором и отправляется во Внутреннюю Монголию «действующее лицо» романа. Знаками актуальности монгольского мифа в условной реальности 90-х гг. становится упоминание «бойцов Сережи Монголоида», тюркская система имен психиатра Тимура Тимуровича. В романе эксплицирован и главный «звукход» монгольского текста – «У» («Просто в Китае было такое царство с названием из одной буквы – У» [17, с. 338]): Урал, ЧевенгУр, ПетербУрг, АблеУхов, БУдда, пустыня У-Бо и т.д.

Эсхатология мира, созданного «я» – главная стратегия использования монгольского мифа Пелевиным. Статуя Будды в пустоте песчаной пустыни в концовке «Возвращения Будды» Вс. Иванова и шуршание песков «милой сердцу Внутренней Монголии» Пелевина могут интерпретироваться на разные лады, но одно представляется несомненным – устранение «героя», страстей и движения сансары. Взаимопереход стремительного движения в статику созерцательности образует пару связанных мотивов в началах и концах «монгольских» текстов.

Пелевин идет дальше Есенина: его Внутренняя Монголия обнаруживается не только внутри России, но и внутри «героя» и самой Монголии.

Итак, монгольский миф является по сути панмонгольским, где доминирующим становится признак «расы», зверства, открытого пространства, стремительного движения или полной неподвижности. Эсхатологический вариант представлен вторжением масс или архаических предков героя, разрушающим основы цивилизованного христианского мира. В контексте последнего это силы демонические, один из активных актантов Апокалипсиса. Россия здесь является частью европейского мира.

Вариант покорения хаоса, преодоления его – космогонический миф – лишь намечен, но не развит. Зато

широко представлена реверсия вектора движения в эсхатологическом варианте – в виде побега в Монголию, вынужденного пребывания в ней, путешествия героя в Монголию. Россия становится частью Монголии (или Монголия – частью России). В процессе

путешествия герой проходит инициацию, претерпевает смерть-возрождение или гибнет, Монголия конкретизируется как загробный мир, царство смерти. Проводниками становятся Будда, гэгэн, барон Унгерн.

Литература

1. Достоевский Ф.М. Собр. соч.: В 15 т. Т. 5. Л., 1989.
2. Силард Л. Русская литература конца XIX – начала XX века. Т. 1.
3. Блок А.А. Собр. соч.: В 8 т. Т. 3. М., 1960.
4. Куприн А.И. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1980.
5. Белый А. Петербург. Москва: В 2 т. Т. 1. Петербург: Роман. Тула, 1989.
6. Белый А. Избранная проза. М., 1988.
7. Сологуб Ф. Творимая легенда. Кн. 1. М., 1991.
8. Хлебников В. Творения. М., 1986.
9. Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. М., 1993.
10. Поэты-имажинисты. СПб., 1997.
11. Иванов Вс. Дикая земля. М., 1988.
12. Иванов Вс. Голубые пески. Л., 1933.
13. Иванов Вс. Возвращение Будды. Чудесные похождения портного Фокина У. М., 1991.
14. Платонов А. Чевенгур. М., 1988.
15. Ян В.Г. Чингисхан. Иркутск, 1988.
16. Заболоцкий Н. Стихотворения. М., 1985.
17. Пелевин В. Чапаев и Пустота. М., 1988.

М.Н. Климова

«МИФ О ВЕЛИКОМ ГРЕШНИКЕ» В РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ (ЭТАПЫ ЭВОЛЮЦИИ И НЕКОТОРЫЕ ОСОБЕННОСТИ БЫТОВАНИЯ)

Томский государственный университет

Одной из важнейших для русской литературы архаико-мифологических сюжетных схем является так называемый миф о великом грешнике, смысловое ядро которого образует идея нравственного возрождения падшего человека [1]. В науке его значимость для отечественной словесности впервые отметил Ю.М. Лотман в статье «Сюжетное пространство русского романа XIX столетия» [2, с. 338–340], однако сами русские писатели ощутили ее уже в пореформенную эпоху. Важное место, которое занимают в русском сознании категории греха и покаяния, и их странную взаимосвязь не раз отмечали и наблюдательные иностранцы – от З. Фрейда до Дж. Биллингтона.

«Миф» сформировался в народном сознании на базе разнородных произведений литературы и фольклора, объединяемых общностью идеи, композиции и типологии героев. Композиция этих произведений определялась соответствием богословской триаде «грех – покаяние – спасение» (хотя значимость отдельных частей триады в разное время сильно отличалась), а в качестве героя повествования – «великого грешника» могла выступить только личность чрезвычайно широкого душевного диапазона, способная выдержать переход от тяжелейших нравственных

падений к праведничеству и даже святости. Последнее условие хорошо вписалось в представления русского самосознания о национальном характере с его пресловутой широтой.

«Миф о великом грешнике» композиционно представляет собой открытую сверхсюжетную систему, в которую могут входить самые разные сюжеты, поддающиеся истолкованию в духе упомянутой богословской триады. Например, со времен западноевропейского средневековья к требованиям «мифа» был приспособлен «Эдипов сюжет» (в древнерусской традиции группа «повестей о кровосмесителе»), а русская классическая литература XIX в. вписала в него сюжет о великодушном старике, уступившем возлюбленную молодому сопернику [3].

По своей природе этот «миф» – явление международное, поскольку он основан на одном из важнейших постулатов христианской этики, но лишь для русской культуры в силу ряда причин он приобрел значение почти архетипическое. На Западе он теряет актуальность параллельно развитию учения о сверхдолжных заслугах святых. Поэтому обращения к «мифу» западных писателей Нового времени нередко отмечены печатью стилизации и снисходительной иронии к «преданьям милой старины». Интерес-