***И.С. Кортова***

**ПОЭМА МИХАИЛА СУХОТИНА «МАМА МАМ (МАРГИНАЛИИ
К «ТРЕТЬЕМУ ЗАВЕТУ» А.Н. ШМИДТ)» КАК «RE»**

**(попытка интерпретации)**

Понятие «Re» Михаил Сухотин взял из сферы компьютерных технологий, где оно означает «ответить отправителю», и предложил использовать его для прояснения специфики своих постмодернистских произведений. В качестве «отправителя» в данном случае рассматривается мир-текст, или культурный ин-тертекст, деконструкцию которого осуществляет поэт, давая собственные «от-веты» на поставленные предшественниками вопросы, заявленные концепции, доктрины, проекты, аксиологические установки, опорные для жизни социума религиозные, философские, идеологические постулаты, что отвечает потреб-ности в осуществляемой переоценке ценностей. Разновидностью сухотинских «Re» являются маргиналии – «записки на полях книги, то, что пишется по пово-ду только что прочитанного, сопоставляется с ним» [1, c. 10]. В числе таких произведений – поэма «Мама мам» (1991), представляющая собой комментарий к мистическому трактату А.Н. Шмидт «Третий Завет» (на что указывают подзаголовок и сноска).

Анна Шмидт – фанатичная поклонница философа Владимира Соловьева, зацикленная на мистике и изводившая своего кумира письмами, в которых до-казывала, что это она являлась автору «Трех свиданий» в его прозрениях в потустороннее в виде Софии Премудрости Божией. В семье Соловьевых к ней относились как к фигуре комической. Андрей Белый использовал сей факт в сво-ей «Симфонии» (1-й), осмеивая крайности соловьевства, крайности мисти-цизма.

В поэме Сухотина метафизический мистицизм предстает как выражение утопического сознания, воображаемое принимающего за Истину и на этой ос-нове разрабатывающего вселенские проекты преображения мира. В данном от-ношении Владимир Соловьев не противостоит в маргиналии Анне Шмидт, а объединяется с нею («Шмидт + Соловьев / равняется…» [1, с. 73]). Ведь Шмидт основывалась на работах Соловьева и идеях модернизированного христианства, ставившего задачу преодолеть разрыв между эзотерической сущностью учения и его экзотерическим выражением, Церковью Духовной и церковью земной на путях оккультизма и теософии и утвердить Третий Завет [2] – Царство Духа Святого. В самом деле, для Соловьева – автора «Чтений о Богочеловечестве» – несомненно:

– наличие «духовной действительности», мистически прозреваемой за материальной и рассматриваемой как всеединое первоначало всего сущего;

– восприятие бытия как проявления сущего и сущности (идеи) посредством Логоса (самоопределения Логоса);

– понимание Логоса как выражения абсолютно-сущего вообще, Софии (Вечной Женственности) как его осуществленной идеи;

– представление о том, что единство Логоса и Софии осуществляет Христос, который соединяет в себе божественное и софийное – идеально-челове-ческое;

– в силу этого София трактуется как «идеальное, совершенное человечество, вечно заключающееся в цельном божественном существе, или Христе» [3, с. 113–114];

– ожидается, что из Богочеловека духовно вырастет Богочеловечество, воспринимающее откровение Царства Божия;

– цель мировой истории, по Соловьеву, – перемещение центра человеческого бытия из его данной природы в абсолютный, трансцендентный мир и обретение бессмертия.

У Анны Шмидт положения «свободной теософии» Владимира Соловьева даны в популярном изложении, в упрощенном виде; их незакамуфлированный иллюзионизм более обнажен. Включенный в поэму отрывок из «Третьего За-вета» представляет собой мистическую трактовку ветхозаветной идеи священ-ного брака, интерпретируемого в духе эзотерического христианства. Поэтому у Шмидт это брак не между Израилем (=невестой) и Богом Иеговой (=женихом), а (в духе средневековой традиции) между Христом (=женихом) и Церковью (=невестой). Следствие совершившегося брака у Шмидт – исполнение предсказаний Владимира Соловьева. Акт мистической трансценденции открывает Шмидт следующие фантастические картины и истины:

– все крещеные люди – дети (Рафаила-) Христа и Маргариты (Духовной Вселенской Церкви), пребывающие в них духом и душой;

– брак Христа и Маргариты – платонический, они сочетались до известного времени «только свѣтовыми частями» [1, с. 76]: еще при жизни Маргариты на Земле, в 14-летнем возрасте, от пребывавшего в ней Иисуса она забеременела и носила в своем чреве сына в виде зарожденного духа и светового тела вплоть до самой смерти; после ее воскрешения световое тело сына зародилось в ней; в световом отношении будучи женой Иисуса Христа, в остальном Маргарита продолжала оставаться его невестой;

– к моменту написания трактата Маргарита будто «еще болѣе сделалась женою Сына Божія» [1, с. 77], соединилась с ним и кровью своею и уже, по Шмидт, зачала плоть своего ребенка, «лишь самою послѣднею частью существа своего» оставаясь невестой [1, с. 77];

– когда наступит время воскрешения из мертвых, Онъ и Она полностью сольются друг с другом и будут друг в друге «двумя существами въ одной плоти» [1, с. 79]; тогда и произойдет рождение их сына (нового человечества);

– у воскресших состав тела будет тот же, что и сейчас, и одновременно оно претерпит трансформу, обретет свойства духа: нетленность, проницаемость, способность совмещаться с другими веществами и телами, появляться в разных местах, становиться то видимым, то невидимым;

– воскресшие будут пребывать в своих родителях – Христе и Маргарите, все необходимое для жизни получая через дух, поэтому даже выделения их тел «при всемъ разнообразіи будутъ, по дѣйствію на внѣшнія чувства, подобны теперешнему чистому здоровому воздуху» [1, c. 82].

«Своими словами» Анна Шмидт описала рождение Богочеловечества и его перемещение для вечной жизни в «мир иной», торжество вселенской теократии.

Прогнозировавшийся Шмидт более ста лет назад «конец света», как известно, не наступил, официальные церкви не желают признавать единую эзотерическую церковь, человечество по-прежнему а-софийно. Но утопический тип сознания, принимающий различные формы, как и встарь, процветает и, судя по всему, религии будут сопровождать земную цивилизацию и в дальнейшем, что объясняется прежде всего причинами психологическими.

Хосе Ортега-и-Гассет относит религию к числу воображаемых, или внут-ренних, миров наряду с миром знания, миром поэзии, миром жизненного опы-та. Эти миры существуют «только волей и мыслью нашей» [4, с. 482], являясь способами освоения окружающей действительности, помогающими приспо-собиться к ней, и представляя собой миры наших идей, «часть которых отли-лась в верования» [4, с. 483]. Каждый из внутренних миров вырастает из опре-деленных свойств, присущих душевной организации человека, и выражает определенные потребности человеческого рода. Мир религии основан не на знании, а на вере в сверхъестественное. «А религиозная вера, – пишет К.-Г. Юнг, – означает зависимость и подчинение иррациональным факторам, возникающим не прямо из социальных или физических условий, но главным образом из душевной настроенности человека» [5, с. 11], сознающего, что его деятельность «в любой момент может быть нарушена в результате недоступных его контролю внешних и внутренних влияний» [5, с. 15], а жизнь оборваться. Она свидетельствует о стремлении найти защиту у трансцендентального авторитета, неподвластного обстоятельствам земной жизни и создаваемого воображением верующего (либо внушенного ему), отвечает потребности укорениться в вечном. Вера «служит задаче сохранения душевного равновесия» [5, с. 15], если иного способа человек не находит.

Внутренний трансцендентный опыт (акты ясновидения, яснослышания, экстаза, трансперсональные путешествия души по иным мирам) убеждают мистически одаренного верующего в том, что ему открылась Божественная Истина, которую он, подобно Анне Шмидт, стремится донести до других.

Исследования К.-Г. Юнга в области аналитической психологии выявили, что мистическое богопознание своими корнями уходит в сферу коллективного бессознательного, проекциями которого являются боги и демоны. Архетипы возникли прежде сознания и как априорные структурные формы инстинктивного фундамента сознания сами по себе ни добрые, ни злые и становятся таковыми «лишь через столкновение с сознанием» [6, с. 150]. Если сознание «не в курсе» относительно наличия таких психических объектов и не в состоянии с ними разобраться, оно диссоциируется бессознательным, рационально обосновывая продукты его деятельности. «Архетипические высказывания основаны на инстинктивных представлениях, и им нечего делать с разумом … – утверждает К.‑Г. Юнг. – Несомненно, большую роль играет здесь Я и его воля. Но то, чего желает Я, в значительной мере и часто неведомым для него образом рассматривается автономной и высшей силой этого архетипического процесса» [6, с. 300].

Коллективное бессознательное, из которого развивается сознание «и про-должает рождаться из него снова и снова», и «есть мать души и духа» [6, с. 222]. Это та «Мама мам», метафорическую трактовку которой дает автор «Тре-тьего Завета». У Анны Шмидт продукт бессознательного объективирован, сак-рализирован, представлен как определяющий судьбу мира: «Мама мам» у нее – София. «Когда в снах или мифах встречается брачный союз или инцест с мате-рью, это символизирует погружение сознания в бессознательное – исконную первобытную опасность для человечества» [6, с. 222–223], – указывает К.‑Г. Юнг. В данном случае опасность представляет полный отрыв от реально-сти, утрата ориентации в мире, обесценивание земного бытия. Всепланетарная катастрофа – исчезновение человеческой цивилизации воспринимается Анной Шмидт как великое радостное событие, которое, по ее представлениям, увенча-ется воскрешением. Однако эту оптимистическую гипотезу, оформляяющую бессознательные желания человека и отражающую веру в чудеса, невозможно проверить. Она игнорирует любые возражения и принимает только свое «хо-чу». Диссоциированное бессознательным сознание несет с собой танатоидаль-ный комплекс, принимаемую за человеколюбие бесчеловечность, презрение к достижениям культуры и миру природы (гибели которых тоже не жаль). Описа-ние бессмысленного мельтешения душ воскресших «въ соединенных тѣлахъ Христа и Церкви» [1, с. 82] окончательно отвращает от обрисованной Шмидт перспективы. Если бы все это было менее комичным, впору было бы заплакать.

Подобные утопии отрицают величайшую ценность жизни на Земле, при-учают к мысли о желательности и оправданности всеобщей гибели (вариант: гибели «нечестивых», «неверных»), поскольку вслед за ней ожидается вечное блаженство. У Сухотина положения трактата Шмидт дополняются перечнем того, чего намеревается лишить людей преподносимая химериада и во что их в конце концов собирается превратить (если допустить, что она осуществима).

В произведении чередуются религиозно-мистический и литературный дискурсы, причем первый из них выступает как отрицание второго, призна-ваемого ненужным, не имеющим ценности, подобно всему земному. Куль-турный нигилизм обосновывается устремленностью к Божественному, непри-ятием греховного, а на самом деле выдает моноцентристскую зашоренность сознания, эстетическую глухоту и слепоту. Под знаком воображаемой духовной (эзотерическо-утопической) революции переписывается человеческая история, все, что дорого людям и составляло их культурные святыни, отбрасывается как «неподлинное», «ненастоящее», недостойное «мира иного»:

Нас не было нигде,

мы жили на звезде

у Вечной Женственности

в животе.

Не было никакого

татьяниного письма,

гадания людмилиного,

тамариного ожидания,

Аэлиты с Марса,

Маргариты с Арбата,

леди Макбет

не из Мценского уезда <…> [1, с. 75].

Отвергаются

Москва Платонова,

«слезинка» Достоевского,

«глаза зеленые»

над полем Холина [1, c. 71], –

и всё остальное на земле.

 Трансцендентальный идеализм перечеркивает человека, его жизнь, что видно из имитируемого обращения Анны Шмидт к Мати-Софии:

ничего, светловенчанная,

кроме тя

не живет

по-настоящему:

только ты и есть [1, c. 75–76].

Поэмная София с гипертрофированно необъятным пузом, вмещающим в себя все потенциальное Богочеловечество, имплицитно получает черты коми-ческой фигуры. Абрис контуров «мира иного» (воссозданный с позиций «шмидтовских», но – с известным сдвигом благодаря «вычеркиванию» дискурса художественной литературы), мягко говоря, озадачивает. Все многообразие жизни и богатство культуры предполагается заменить здесь «чистой духовностью» в ее религиозном выражении. Это неизбежно повлечет за собой обеднение внутреннего мира человека, «одноплановость» душ, зомбифицированность сознания, в общем, деградацию личности (хотя бы и просветленной). Из всех накопленных людьми жанров останутся жанр молитвы, религиозного песнопения и гимна (мантра «Алилуйя»):

Алилуия

и так далее,

алилуия

и тому подобное,

алилуия

алилуия

алилуия [1, с. 77].

Прием тавтологии побуждает воспринимать цитируемое как заевшую пластинку, которую некому (или не на что) сменить. На смену торжественному величию приходит ирония.

Обретшие описанное Анной Шмидт бессмертие характеризуются как «слоеные люди / из горнего света» [1, с. 81]. «Слоеные», по-видимому, потому, что человек, согласно теософии, имеет несколько тел: физическое, эфирное, астральное, ментальное, божественное. Но «слоеными» обычно бывают пироги. Сразу вспоминается лозунг обэриутов: «Мы – не пироги!», отделяющий «тво-рян» от неразвитой массы. Богочеловечество Владимира Соловьева и Анны Шмидт и воспринимается как новая разновидность массовых людей – без пороков (знающих лишь добро), но и без индивидуальности и без запросов, выходящих за очерченные религией (теософией) рамки. В придуманном ими мире единомыслие и гомогенность неизбежны. Мечтающие о «пажитях Неоранных» готовы на роль безгрешного стада. Поэтому молитвы приверженцев мистической софийности приобретают иронический оттенок. Упор делается на призывании всеобщего конца (без чего воскрешение невозможно), и в результате на первый план выдвигаются суицидально-некрофильские комплексы нетерпеливых утопистов:

мы рыбы-кити,

дуси-свети,

сынове человечестии

<…>

просим тя,

в себе два естества

совокупльшая

всем мамам мама:

верни нас слову,

слово – в музыку,

соедини нас

купно с Муму,

сведи концы с концами,

кольца с кольцами

(гвоздочек посреди –

залогом нашей встречи),

чикни – «чик» [1, с. 81–82]; [7].

Так как Библия утверждает, что человеческая жизнь подвешена на ниточке Богом, то обращающиеся к Софии просят всечеловеческую ниточку перерезать. София-Маргарита при этом косвенным образом уподобляется Герасиму, по приказу барыни утопившему Муму, река – реке жизни, а само человечество – не понимающей, что происходит, собачонке. Ситуация вырисовывается доста-точно двусмысленная и щекотливая, тем более, если припомнить судьбу осуж-денных на Страшном суде: они приговариваются к перевоспитанию инквизи-торскими пытками [9] (то есть их постоянно воскрешают для того, чтобы снова – абсурд! – умертвить). Священные образы начинают отбрасывать компроме-тирующую их тень. Гуманность «Верховного Суда» проверки критериями рус-ской классики (соотнесенностью с рассказом И. Тургенева «Муму») не выдерживает.

Становится понятным, почему от литературы так хотят освободиться в «мире ином», – она бы подрывала его основы. Да и из сухотинской поэмы видно, что комментируемая мистическая утопия не так уж сильно отличается от наблюдаемого на Земле и, в сущности, предлагает обменять «шило на мыло, / вожжи на дрожжи, / крендель на пендель» [1, с. 81] и приобрести «кота в мешке». Это демонстрируют перечисляемые в одном ряду культурные знаки, взятые из Библии и литературы и представляющие различные типы текстов: «Гроза имени Соковнина», «Соловьиный сад», «Страшный Суд», «Кошкин дом». «Страшный Суд» рифмуется у поэта со словами:

Что в Большом дают? [1, с. 82].

Дают же там спектакль для детей «Кошкин дом» (по мотивам сказки С. Мар­шака). Тут прочитывается намек на то, что загоревшийся дом тушат совмест-ными усилиями (=катастрофу стремятся предотвратить) и взаимовыручка помо-гает выжить. Не предпочтительнее ли судьба неосторожной, но живучей кошки (=инстинкт жизни) судьбе обреченного, покорного Муму (=инстинкт смерти)? Литература выступает в поэме Сухотина как корректив к логоцентристским по-строениям, претендующим на выражение Абсолютной Истины при всей химе-ричности выдвигаемых постулатов и антибиофильской их подоплеке. В финале поэт как бы распахивает перед читателями окно – в жизнь с ее грозами и соло-вьиными садами, стежками-дорожками и травками-муравками, весной в Мос-кве, Днепром, который чуден при тихой погоде, и акацией на берегу Оки, зага-дочными незнакомками и созвездиями талантов… Жизнь как книга вклю-чает в себя и метафизические страницы, но почему бы не прочитать ее полностью?

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

1. Сухотин, М. Центоны и маргиналии / М. Сухотин. – М., 2001.
2. Первым считался Ветхий Завет (Завет Бога-Отца), вторым – Новый Завет (Завет Бога-Сына).
3. Соловьев, В.С. Соч.: в 2 т. Т. 2 / В.С. Соловьев. – М., 1989.
4. Ортега-и-Гассет, Х. Эстетика. Философия культуры / Х. Ортега-и-Гассет. – М., 1991.
5. Юнг, К.-Г. Современность и будущее / К.-Г. Юнг. – Минск, 1992.
6. Юнг, К.-Г. Собр. соч.: в 19 т. Т. 15. / К.-Г. Юнг. – М., 1992.
7. Слова «верни нас слову, / слово – в музыку» отсылают к заклинанию О. Мандельштама: «Останься пеной, Афродита, / И, слово, в музыку вернись» [8, с. 14], отражающему утопические представления трансцендентального идеализма.
8. Мандельштам, О. Соч. / О. Мандельштам. – Екатеринбург; М., 2008.

См. у Анны Шмидт: «Воскресение во Христѣ есть непрерывная жизнь; воскресеніе внѣ Его есть непрерывная смерть, смерть не разъ навсегда, а повторяющаяся» [1, с. 81].

У М. Волошина, не принимавшего образ Бога-палача, Бога-карателя, на Страшном суде каждый «сам себя судил» [10, с. 313] «от лица» открытого в себе Божественного начала (точнее: «от лица» «Бога в себе»).

1. Волошин, М. Избранные стихотворения / М. Волошин. – М., 1988.