

Ольга Меерсон

**КОТЛОВАН ПЛАТОНОВА.  
БИБЛЕЙСКИЕ И ЛИТУРГИЧЕСКИЕ ПОДТЕКСТЫ КАК  
МОТИВИРОВКА ПОВЕДЕНИЯ ГЕРОЕВ И ТОНА РАССКАЗЧИКА**

– Прушевский! Сумеют или нет успехи  
высшей науки воскресить назад сопревших  
людей?

– Нет, – сказал Прушевский.

В этой работе мне хотелось бы показать, как мотивировка *Котлована* действует в скрытых аллюзиях и цитатах, очевидных для героев или данного говорящего героя, но на первый взгляд не понятых читателем или кажущихся ему произвольными или необязательными. Речь пойдет о библейских и литургических цитатах, но на этот раз – у писателя с совсем не однозначным отношением к вере. В данном случае сам субъектный момент – позволяющий нам, возможно, реконструировать сознание героев – поможет, через это сознание (а само оно – конструкт автора Платонова), понять хотя бы кое-что в его собственном отношении к вере.

При работе над переводом *Котлована* Роберт Чандлер, переводчик, с которым я работаю над Платоновым уже несколько лет, обратил мое внимание на выражение «клен дубравный», которое показалось ему абсурдным. Вот контекст. Два мужика, которые ждут «раскулачки», обсуждают, куда им деться за отсутствием гроба для одного из них. Одного зовут Елисей, а другой безымян. Именно безымянный и произносит слова «клен дубравный»:

Давно живущий на котловане мужик с желтыми глазами вошел тут, поспешая, в контору.

– Елисей, – сказал он полуголему. – Я *их* тесемками в один обоз связал, пойдем волоком тащить, пока сушь стоит!

– Не устерег двух гробов, – высказался Елисей. – Во что теперь сам ляжешь?

– А я, Елисей Саввич, под кленом дубравным у себя на дворе, под могучее дерево лягу. Я уж там и ямку под корнем себе уготовил, – умру, пойдет моя кровь соком по стволу, высоко взойдет! Иль, скажешь, моя кровь жидка стала, дереву не вкусна? (Платонов 2000, 61, выделено у автора)

Второй «неустереженный» гроб, по-видимому, предназначался для самого говорящего эти слова. Здесь он безымянен. Действительно, выражение это кажется смешным и немотивированным оксюмороном – мол, уж или клен, или дубравный, но тогда – дуб. Как в дубраве могут расти какие-то другие деревья, кроме дубов? Однако в библейском употреблении по-русски и по-славянски слово «дубрава» используется расширительно, вместо «роща» (по-видимому, в силу российского пейзажа и семантического сужения самого слова «роща»: роща обычно березовая).

Здесь выражение объяснимо только подтекстом из Третьей Книги Царств (3 Царств, 18: 19). По-русски в этом месте Библии сказано, что Илия боролся не с пророками рощ,<sup>1</sup> а с пророками дубравными, то есть *дубрава* по-русски в этом контексте имела расширительное значение. На этот библейский подтекст особенно ясно указывает пост-позиция прилагательного: *клен дубравный*, а не *\*дубравный клен*, как и *пророки дубравные*, а не *\*дубравные пророки* в Библии. Выражение довольно редкое и по-русски, вне учета библейского контекста, действительно бессмысленное. Тут Чандлер – как и всегда, в силу удивительного слуха на неродной ему русский язык, – оказался совершенно прав, когда растерялся и не проигнорировал бессмыслицы. Но именно в силу своей редкости и маркированности это выражение и указывает настоятельно на возможный ассоциативный прецедент, и, похоже, единственным возможным оказывается 3-я Книга Царств.<sup>2</sup>

Но чем больше *подобия* между библейскими эпизодами, повествующими о борьбе двух пророков с лжепророками и идолами, и мотивами в *Котловане*, повествующими, в тех же терминах, о революционной борьбе, – тем яснее *различия* между Богом и Революцией. Мужики-то в Бога, наверное, верят (ниже мы увидим этому и дальнейшее подтверждение), а в

<sup>1</sup> По другой нумерации эта, Третья Книга Царств – Первая: смотря как считать. Если по Масоретской нумерации, то это Первая Книга, а перед этим – две книги Пророка Самуила. И в древнееврейском тексте, и в переводах речь идет о рощах, а не о дубравах. «Дубравы» возникают только по-славянски и по-русски.

<sup>2</sup> Моя лингво-культурная «консультация» Роберту Чандлеру по этому вопросу вылилась в целый раздел наших совместных примечаний к нашему же английскому переводу *Котлована*: Платонов 2009, 160-162. Особенно интересные материалы, прослеженные Чандлером, которые связаны с историей крещения сына Платонова Тоши. Платонов находил, что крещение сына 7-го ноября, в день Революции, знаменательно. По всей видимости, это был ближайший после сорокового дня день, в который священник смог крестить ребенка, не слишком привлекая внимание к этому тогда нелегальному делу (а Платонов не хотел крестить его раньше потому, что хотел, чтобы мать присутствовала, что до 40-го дня невозможно). Но если такая дата выпала в результате совпадения, а не планов самого Платонова, то само это совпадение должно было показаться ему более, а не менее знаменательным. См. Ласунский 1999, а также, более подробно и близко к данному примечанию, наше с Чандлером послесловие в: Платонов 2009, 162, (сноска 12).

«новый контекст» Революции, важный для Платонова, скорее всего – нет. Зачем же тогда *Платонову* здесь *и* это подобие, *и* это различие? Вот тут-то и оказывается, что его собственное отношение к теме никак невозможно понять, не поняв, как он распределил субъектные роли в аспекте дифференциации героев между Богом и Революцией и их соответственным пониманием того, что есть истина.

Внимательное рассмотрение точек зрения героев на произносимые ими слова, в случае с Платоновым – единственный критерий для реконструкции его собственных взглядов. Как и Достоевский, Платонов до предела полифоничен и неавторитарен как повествователь, но не как архитектор своих произведений: здесь, как и Достоевский, он хозяин, и мы можем только читать, чтобы толковать его намерения. А повествовательная полифоничность прежде всего предполагает не релятивизм (и не авторитарность), а то, что для каждого произносящего определенные слова эти слова могут значить разное, в зависимости от прагматики высказывания, то есть от того, какое за этими словами стоит субъектное, личное отношение говорящего к миру, адресату и сказанному. (Именно этот разный фон и позволяет интерпретировать «двуголосость слова» у Бахтина: иначе бы слово и его смысл были однозначны и извлекаемы только из словарного смысла и самоочевидного, поверхностного контекста произнесения).

Итак, у Платонова для одних, библейская аллюзия – средство полемики с ее изначальным, библейским же, контекстом, а для других – средство полемики же с самой попыткой Революции этот контекст апроприировать, или даже экспроприировать. Однако уже сам этот факт неоднозначного применения пародии и аллюзий представляет герменевтическую проблему. С одной стороны, эта возможная двунаправленность пародии усложняет методы интерпретации, но с другой позволяет нам подумать, что они аналогичны общим, описанным Бахтиным,<sup>3</sup> методам интерпретации высказывания в полифоническом произведении. То есть нам необходимо понять философскую подоплеку, ценностную «подкладку» как *исходную*<sup>4</sup> позицию того или иного героя, произносящего данные слова.

<sup>3</sup> См.: Бахтин 1996-2004, 56-88.

<sup>4</sup> Именно это, по-видимому, Хайдеггер называл *онтологическим условием / основанием*. Похоже, что в силу как раз такого понимания Хайдеггером *самого понимания* он и повлиял, отчасти, на Гадамера, которого можно назвать отцом современной герменевтики (см.: Хайдеггер 1997). В применении хайдеггеровского понимания онтологического основания к интересующим меня темам важен прежде всего язык. См. об этом фундаментальный труд В.В. Библихина (2007). Интересно, что наиболее грубо и прямолинейно эту мысль выразил... герой Достоевского (Ставрогин, цитируемый Шатовым с возмущением, но заворуженно): «чтобы сделать соус из зайца, надо зайца, чтобы уверовать в Бога, надо Бога». Это сказано *о вере!* («Бесь»). См. также следующую сноску.

Библейская аллюзия здесь носит характер политического комментария, но с религиозной окраской. Если две почти во всем аналогичные эсхатологические, экстремальные ситуации – а по этим признакам библейский контекст борьбы Илии с ваалами и Революция как раз очень похожи, обе эсхатологичны и экстремальны! – различаются *только* по тому признаку, присутствует ли в них непосредственно Господь Бог или отсутствует, то *это-то различие и будет принципиально для автора*. *Котлован* – это книга о российских катаклизмах послереволюционного времени, то есть, типологически, о междуцарствии. Тема библейская и характерная именно для периода Илии пророка. Власть и там, и там безбожная. Но в Революции для ее вершителей Бога просто нет, а в книге Царств у Ахава и Иезевели есть противление Ему. То есть сознание Его присутствия, в частности, и как ценностного критерия и последнего Арбитра есть в каком-то виде даже у идолопоклонников и изменников Ахава и Иезевели.<sup>5</sup>

Но теперь о различии. В повести есть все необходимые компоненты марксистской идеологической полемики. Участники конфликта убеждены, что их личная правота полностью определяется никак не Господом Богом, но их собственной классовой принадлежностью, и правота эта касается прежде всего их права на существование, – не совместимого притом с правом на существование их классовых врагов. Масштаб и этой несовместимости тоже поистине библейский, но критерий «правоты» – активно антибиблейский. То есть само пародийно-библейское выражение ставится на службу изображению этой полемики между библейским и антибиблейским сознанием. Такое употребление в полемике орудия оппонента как трофея или своего рода троянского коня – не редкость, но однако оно здесь не однозначно служит компрометации изначального, библейского контекста, а может компрометировать и новый контекст – старым. То есть эта библейская аллюзия и стилизация служит самому портрету полемики со стороны автора, а вовсе не служит критерием занимаемой им самим позиции – постольку, поскольку автор полифоничен.<sup>6</sup>

Но при таком понимании полифонизма нам, следовательно, еще предстоит выяснить отношение к сторонам в полемике самого Платонова – иначе полифонизм может оказаться синонимом релятивизма, как часто и происходило в неумеренных и дилетантски-энтузиастских толкованиях и Бахтина о Достоевском, и даже самого Достоевского. Тут-то и важно понять, между кем и кем происходит полемика: истина для Революции сама меняется, хотя требует в каждом своем обличии фанатичного служения и исповедания. Для Библии же истина неизменна. В Библии, в отличие

<sup>5</sup> См.: «И бесы веруют и трепещут» (Иак. 2, 19).

<sup>6</sup> См. на эту тему мою статью «Библейские интертексты у Достоевского: кощунство или богословие любви?» (Меерсон 1999, 40-53).

от мира *Котлована*, существует всего один, неизменный критерий правоты или неправоты – верность истинному Богу и Его пророкам, в противоположность всяческим ваалам и их пророкам. Поэтому-то в *Котловане* ситуация так и похожа на миссию, унаследованную из Третьей книги Царств – в Четвертой, Елисеем – от Илии пророка – миссию борьбы с ложью и ее пророками / идеологами. Но в том-то и дело, что стороны при этом в мире Платонова могут меняться местами, т.к. у каждого своя правда, а единой в его мире нет, в силу отсутствия Господа Бога.

Однако сам «расклад» того, «кто против кого», по дискурсу и его критериям, действительно похож на библейский. Герой по имени Елисей в *Котловане* порожден ассоциациями с библейским Елисеем. Это становится особенно ясно, если принять во внимание, что его *безымянный* собеседник похож на Илию-пророка, и именно он употребляет выражение «клен дубравный».

С одной стороны, в Третьей и Четвертой Книгах Царств повествуется, соответственно, об Илие пророке и о Елисее и о деле противостояния Илие злому правителю Ахаву, продолженном Елисеем по пророческому духу. С другой стороны, в *Котловане* речь идет об аналогичном противостоянии Елисея и его собеседника, безымянного персонажа, в их отношениях выполняющего роль Илии. У Платонова понять, кто прав, кто виноват, труднее, чем в Библии, и не только потому, что у каждой стороны – революции ли или у этих двух мужиков, Елисея и его собеседника *лично*, а не по тому, что они могут оказаться верующими, – есть своя правда, – но и потому, что, как мы отметили, правая и виноватая сторона в мире Платонова – а точнее в мире, который он нам являет – легко меняются местами. Однако само *структурное, внеценностное* противостояние «Елисей и собеседник – безбожная власть / Сталин и революция» вполне параллельно библейскому противостоянию между Илией и Елисеем с одной стороны и Ахавом и его режимом с другой. Весь процесс коллективизации напоминает культ и жертвоприношения Иезевели. Иезевель через своего мужа Ахав навязывает израильтянам жертвоприношения ваалам. Эти жертвоприношения – человеческие, а чаще всего – именно дети. Так же и в фундамент *Котлована* у Платонова ложится девочка Настя, Анастасия (=воскресшая, но к этому мы еще вернемся). Цель этих жертвоприношений – сохранение и умножение *скота и жатвы*.<sup>7</sup> От этой цели крестьяне в *Котловане* отказались – по-видимому, как следует из этой параллели, для того, чтобы не осквернять себя жертвоприношениями, навязанными враждебными, языческими правителями.

<sup>7</sup> См., например, статью „Baal“, написанную Аланом Гефнером (Hefner 1997).



Крайне важно, что приносили в жертву ваалам именно детей. Коллективизаторы отождествляются с ханаанеями, с теми, кто такие человеческие жертвы приносит своим идольским ваалам. Однако в сюжете *Котлована*, так же как и в реальной истории коллективизации и сталинизма, дети это не их, а кулацкие – правда, лишь до поры до времени. Единственные неприкосновенные дети – это сироты, в подавляющем большинстве – девочки-пионерки на грани полового созревания. При такой закономерности становится понятным, почему Настя, одна из них, отрекается от своей матери – чтобы быть сиротой, а не «дочерью буржуйки». Однако в конце концов Настя остается одна (что заставляет, хотя бы апофатически, задуматься о возможном близком присутствии ваала Молоха). Имя ее связано с воскресением (Анастасия значит по-гречески «воскресшая»), но воскресения не случается. В конце концов ее действительно приносят в жертву новым ваалам, захоронив на дне котлована дома для будущей жизни. В Библии Елисей дышит на ребенка и тем его воскрешает (ср. 2-я книга Царств, 4: 8-37). В *Котловане* Елисей всю ночь дышит на ребенка, имя которому – «воскресшая», но ребенок умирает.

Поскольку все остальные компоненты сюжетов совпадают, то полемическое «соревнование» между библейским сюжетом и революционным у Платонова – «честное». Но и само оно напоминает соревнования с огнем и водой, которые Илия устраивал с пророками вааловыми в Третьей книге Царств. Таким образом, сама параллель и интертекстуальная аллюзия на эпизоды с Илией и Елисеем свидетельствует у Платонова о «проигрыше» пророков революции пророкам Или и Елисею в Библии.

Но, как мы уже говорили, с точки зрения субъектных убеждений, кто с кем борется в Библии, всегда ясно, а в мире *Котлована* антагонисты могут меняться местами, что и происходит в сюжете, например, с Настей или Елисеем. В отличие от Библии, правота героев в *Котловане* зависит от их классовой принадлежности, и потому-то и позволяет им часто оказываться *лично* взаимозаменяемыми. Кто сегодня бедняк – завтра середняк или кулак, кто сегодня раскулачивает – завтра раскулачиваем. Кто сегодня прав – завтра виноват. Наоборот бывает редко, так как никто до этого витка не доживает. Таким образом, подобие между *Котлованом* и Библией в том, что война идет между ложью и истиной, а различие в том, что в Библии ложь и истина – понятия постоянные, а в мире Платонова – не только меняющиеся, но подчас и взаимозаменяемые – что делает всю библейскую ярость борьбы между этими началами трагически-абсурдной. Единственная константа, причастная этой внеотносительной истине у Платонова – это человек в его наготе, вне претензий на какую-то *идеологическую* истину. Отсутствие в мире Платонова Бога, единой и незаблемой истины, становится на таком фоне аллюзий красноречивым, апофати-

чески постулируя важность и необходимость Его *присутствия* для истины *не*-относительной. Где в Библии Бог, там у Платонова революция (или, того хуже, Сталин), и только человек так же наг и беззащитен.

Если эта незаменимость Бога никакой идеологической типологией важна, если без Него истина *неизбежно* становится зыбкой и ведет к взаимному уничтожению, то понятно, как и почему уже самому Платонову, стоящему над полемикой своих героев и их голосов, может быть важен мотив отсутствия Бога, как апофатическое положение необходимости Его присутствия. Ведь иначе, значит, либо истины нет совсем (а Платонов страстно искал ее всю жизнь, как и главный герой *Котлована* Вошев), либо, по выражению платоновского героя, «из истины не существует выхода» – и тогда, значит, она сама обесценивается: зачем она, такая, нужна? Религиозный апофатизм в отношении творчества Платонова в целом вероятен, но требует кропотливых доказательств от текста. Теоретически, искажения библейских мотивов могут быть направлены не только и не столько на христианскую эсхатологию, сколько на антихристианскую, что часто исследователи Платонова и утверждают.

Здесь интересны критерии того, что остается от изначального контекста, а что меняется в новом. Важны, например, подобию и возникающие на их фоне контрасты между таким подтекстом и новым контекстом, как строительство Церкви в Пастыре Ерма и строительство здания для пролетариата в *Котловане*, – по наблюдению Натальи Дужиной.<sup>8</sup> Чем ярче подобие между таким созиданием Церкви и рытьем Котлована для дома пролетариата, тем заметнее и контраст между этими стройками. В *Котловане* никакого всеобщего здания не получается, а выходит лишь общая могила. Впрочем, если когда-нибудь такое здание и получится, то в фундаменте его будет замурована жертва – девочка по имени Анастасия, что значит «воскресшая». Конечно, и в основании Церкви лежит Воскресший, и ее созидание тоже невидимо никому, кроме мистиков вроде Ерма. Верно и то, что в основании любого христианского храма лежат мощи – кости того или иного мученика-свидетеля воскресения Воскресшего, и девочку по имени Воскресшая вполне можно счесть за свидетельницу-мученицу новой церкви – единого дома пролетариата. Но свидетельницу чего, если уже более не искупительной жертвы Христа? Его-то отсутствие и зияет прорехой во всех этих множественных и подробных параллелях. По ходу чтения «Котлована» все время возникает вопрос: ради чего *эта-то* жертва? Стоит ли она того? В христианстве жертва *личная*, и это – Сам Христос. В «Котловане» она эсхатологическая, но *безличная*.

Единственное приближение к более четким положительным, *катафатическим*, намекам на христианскую эсхатологию и направленность биб-

<sup>8</sup> Диссертационная работа: Дужина 2004, 313.

лейской символики *Котлована* в целом – это сцена распределения крестьян – кого на плоты, кого в колхоз. Тут важно, что участники включаются в какой-то ритуал и действуют по нему безропотно, но и неукоснительно. Такое может происходить в том случае, когда героям, как субъектам видения, очевидно нечто, что читателю неочевидно, или неочевидно до определенного момента – когда скорее «не догоняем» мы, а не герои.<sup>9</sup> Эта сцена целиком моделирует традиционный чин прощения после вечерни на Прощеное воскресенье в начале Великого поста. Сам этот момент в литургическом цикле символизирует нашу смерть со Христом ради воскресения с Ним. Начало Поста – это начало пути к Смерти и Воскресению Христовым, а потому этот момент эсхатологичен по самому своему литургическому контексту. Перед Прощеным воскресеньем в литургическом цикле мы находим мясоед и масленицу (ср. эквиваленты в *Котловане* – «говядину в тот год ели как Причастие», «Котлован», 93, а потом — «блинки», одним из которых раскулачиваемый мужик пытается угостить раскулачивающего медведя). Вот чин Прощеного воскресенья после вечерни, по Платонову. Выделены слова, обозначающие действия, которые полностью, ритуалистически совпадают с действиями и словами просящих прощения в этом чине (это не обряд, но обычай, продолжающий «литургическо-каноническую» часть вечерни прямо в храме). Сначала слова Чиклина обыгрывают этимологическую и актуальную в народном сознании связь между прощанием и прощением:

Подожди, – сказал Чиклин активисту. – Пусть они попрощаются до будущей жизни. (86)

Затем становится ясным, что не только Чиклин, но и все участники сцены понимают прощание и прощение как синонимы:

Мужики было приготовились к чему-то, но один из них произнес в тишине:

– Дай нам еще одно мгновенье времени!

И сказав последние слова, мужик обнял соседа, поцеловал его трижды и попрощался с ним.

– *Прощай*, Егор Семеныч!

– Не в чем, Никанор Петрович: ты меня *тоже прости*. (86-87, курсив О.М.)

Здесь уже даже читателю становится понятно, что «прощай» и «тоже прости» – синонимы. Такой диалог между Никанором Ивановичем и Его-

<sup>9</sup> Именно это и есть тот главный принцип табуирования в дискурсе и личных воззрениях героев у Достоевского, который я описываю в своей книге на эту тему. См.: Meerson 1998.



ром Семеновичем, да еще и сопровождаемый троекратным, «церковным» целованием, тут же воспринимается остальными крестьянами как сигнал к началу определенного, как сценарий, ритуала, в котором все начинают участвовать сразу и не сговариваясь. Не понять смысла и истоков этого ритуала может разве что читатель, но никак не его участники:

Каждый начал целоваться со всею очередью людей, обнимая чужое доселе тело, и все уста грустно и дружелюбно целовали каждого.

– Прощай, тетка Дарья; не обижайся, что я твою ригу сжег.

– Бог простит, Алеша, – теперь рига все одно не моя. (87)

Похоже всё это на чин прощения на Прощеное воскресенье еще и тем, что в обычной жизни участникам этого действия не приходит в голову мысль о том, что они друг другу не чужие и что они должны прощать друг друга всегда, а не только в момент такого значительного ритуала. То есть до того, как они начали просить друг у друга прощения, они даже не подозревали, что могут быть друг перед другом виноваты и могут быть друг другу не чужими. Именно в церкви во время чина прощения и открывается участникам его смысл, в этом воспитательное значение этого чина:

Многие, прикоснувшись взаимными губами, стояли в таком чувстве некоторое время, чтобы навсегда запомнить *новую родню*, потому что *до этой поры они жили без памяти друг о друге и без жалости*. (87, курсив О.М.)

Главное отличие этого эпизода от церковного чина прощения в том, что в *Котловане* эсхатологизм, заложенный в церковном чине литургически и символически, дан буквально: на этот раз чин прощения совершается *перед смертью*:

– Ну, давай, Степан, побратаемся.

– *Прощай, Егор, – жили мы лютю, а кончаемся по совести*. (87)

Но и это отличие предполагает связь между чином прощения и событиями жизни (и смерти) героев в их собственном сознании. Именно поэтому гонители (коллективизаторы) не вызывают у героев-крестьян озлобления: не злятся же на гром и молнию, землетрясения и другие возможные признаки конца света!

После целованья люди поклонились в землю – каждый всем – и встали на ноги, свободные и пустые сердцем.

– Теперь мы, товарищ актив, *готовы...* (87)

Это последнее слово «готовы»<sup>10</sup> и дает, задним числом, эсхатологическую окраску отношению участников к импровизированно, но слаженно проведенному ими самими чину прощения. К чему «готовы»? А ко всему – к чему бы то ни было, включая и мученическую кончину. Очевидно, что только при таком, эсхатологическом отношении к событиям собственной смерти («дай нам еще одно мгновенье времени!») – и это решит всё, так как мгновение прощания – это мгновение и прощения – а потому оно ключевое) крестьяне и могут проявлять видимое равнодушие, нарративно означенное рассказчиком неостранением<sup>11</sup> – как будто ничего особенного не происходит. Восприятие крестьянами кошмарных событий коллективизации как конца света, казалось бы, должно вызывать истерическую реакцию или панику. Но именно это восприятие как раз и объясняет, почему те, кто мужиков «коллективизирует», не вызывают в них особых отрицательных чувств: они подобны стихии и работают на провидение.<sup>12</sup>

Здесь мы касаемся важности самоочевидного, неоговоренного. Мы понимаем это самоочевидное для героев позже их потому, что исходная точка для поэтики Платонова – это их, субъективный взгляд, а не наш, просвещенно-покровительственный. Этот взгляд при такой поэтике не оговаривают эксплицитно, да и не упоминают, **именно потому**, что он очевиден для субъектов событий, а субъекты эти – не мы, а герои! Именно это – то важное и при этом неоговоренное, само-собой-разумеющееся и «неостранено», то есть воспринимается как должное, даже будучи по-человечески чудовищным. Прощаясь друг с другом, крестьяне ни разу не говорят о чине Прощеного воскресенья, которому следуют неукоснительно и педантично. Но для того, чтобы понять, что движет героями, чем мотивировано их поведение «как по нотам», нам надо прежде всего признать, что мы понимаем в их ситуации меньше, чем они сами. То есть для того, чтобы увидеть субъектность героев, читателю необходимо немного «потениться» в смысле собственной субъектности.

Всё это, как мы видели, даже для не просвещенного в православной литургике читателя сигнализируется старинным, этимологически-верным употреблением глагола *прощаться* – в значении *просить прощения*, но без отмены и своего буквального на сегодня смысла: значение прощения и

<sup>10</sup> Ср.: «Готово сердце мое, Боже, готово сердце мое, воспою и пою во славе моей» (Пс. 56/57: 8). Понимание славы «моей» здесь однозначно – приятие мученического венца.

<sup>11</sup> Термин, введенный мною в литературоведческий обиход в книге о Платонове (Беркли 1997, Новосибирск 2001) в противопоставление остранению у Шкловского. Остранение – видение обыденной реальности как будто в первый раз, по-новому. Неостранение – видение вопиющих событий или крайне неординарной реальности так, как будто она совершенно обыденна.

<sup>12</sup> Тут – неожиданное подобие у крестьян реакции аварцев на русских в «Хаджи-Мурате».

прощания совпадают. Прощение и есть прощание. Прощения просят перед концом, и личным, и всеобщим. Семантическое совпадение значений прощения и прощания и задает некую самоочевидность поведению героев. Этимология здесь – сценарий. Если прощение и прощание одно и то же, то осуществление чина прощения перед концом и при прощании – вещь самоочевидная и никакой рефлексии не требующая.

Но эта связь прощения и прощания задает и особый, «русский» тон эсхатологизму всей сцены. И в церкви, и в жизни чин прощения эсхатологичен. У крестьян, готовящихся к смерти, как, например, раньше старообрядцы-самосожженцы, *эсхатология – это быт*. О ней не говорят, а по ней живут. У них просто не возникает вопроса о том, как еще можно вести себя при таких обстоятельствах – конечно же, самая подходящая реакция – просить друг у друга прощения навсегда, как в церкви перед началом Великого поста.

Яркий и пронзительный пример такого жутко-спокойного отношения к гонителям – вполне дружеское прощание друг с другом классовых врагов, – на тот момент – Жачева и кулаков на плоту, «ликвидированных» Жачевым же (!) «вдаль»: <sup>13</sup>

Кулачество глядело с плота в одну сторону – на Жачева; люди хотели навсегда заметить свою родину и последнего, счастливого человека на ней.

Вот уже кулацкий речной эшелон начал заходить на повороте за береговой кустарник, и Жачев начал терять видимость классового врага.

– Эй, паразиты, прощай! – закричал Жачев по реке.

– Про-ща-ай! – отозвались уплывающие в море кулаки. (94)

Что вкладывается в это слово «прощай»? Только ли прощание или прощение тоже? Жачев прекрасно понимает, что вскоре ему самому придется заступить на роль классового врага: «...и ему делалось скучно, печально в груди. Ведь слой грустных уродов не нужен социализму, и его вскоре так же ликвидируют в далекую тишину» (94). Однако прощается Жачев с кулаками искренне и сердечно не поэтому, а потому, что в его отношении к ним и к классовой борьбе *нет ничего личного*. По этой же причине и

<sup>13</sup> О возможных зловещих коннотациях переосмысления Платоновым любимого символистского словечка «даль» или наречия «вдаль» или «в даль», см. Меерсон 2001, 99–100. Ср. также в «Московской скрипке» (вариант, ранее не публиковавшийся, но близкий к опубликованному, только с заменой Сталина – Лениным: «Улыбающийся, скромный (Ленин) Сталин сторожил на площадях и улицах все открытые дороги свежего, социалистического мира, – жизнь простиралась в даль, из которой не возвращаются») (курсив мой. О.М.).

они не держат на него зла, однако для них такой детерминизм классовой борьбы – момент эсхатологический.

Но если при параллелях так важны трансформации, то надо показать, какие приемы в языке трансформируют библейские мотивы в антибиблейские и идеологизированные. Вот пример. Бюрократ Пашкин верит «в тот близкий день, когда весь пролетариат примет *образ авангарда своего*: это и будет социализм» (64). «Образ авангарда своего» – явно предполагает замену образа и подобия Творца в творении. Прототип библейский, а суть заменена на противоположную.

Не только крестьяне и Жачев, но и новые коммунистические идеологи соревнуются за наследие Библии и ее символики, однако берут они из этого наследия разное и опускают разное. Новые идеологи изымают из этого наследия Господа Бога, зато берут себе весь антураж религии. Крестьяне Бога тоже не упоминают, но по противоположной причине: для них Его присутствие и роль во всем происходящем так же *самоочевидны*, как самоочевидно и понимание ими эсхатологичности коллективизации. Активист – лишь орудие в Божьей руке, а потому и обижаться на него нечего, да и бояться не стоит. Так же и с Чиклиным, и с медведем. Крестьяне не удивляются тому, что кулаков идет выявлять медведь, а не человек. Для них активист и Чиклин не в большей степени осознают свою собственную роль в эсхатологии происходящего, чем медведь – потому, что и активист, и медведь оба *менее субъектны*, чем раскулачиваемые крестьяне. События приобретают другой – и более интенсивный – смысл, когда мы пробуем посмотреть на них с точки зрения крестьян, чем когда мы пробуем увидеть их глазами активиста или медведя (случай с Чиклиным, как и с Вошевым, сложнее). Крестьяне понимают и воспринимают активиста и Чиклина по аналогии с медведем как бессловестной тварью, явлением более очевидным и простым в качестве орудия в руках Бога, – а вовсе не медведя – по аналогии с Чиклиным и активистом.

Рассказчик оставляет нам возможность увидеть субъекта повествования и в коллективизаторах и в раскулачиваемых, хотя сами их точки зрения и несовместимы, поскольку друг другу они кровные враги. Такая субъектная организация<sup>14</sup> характерна, например, и для «Хаджи-Мурата» Толстого.

<sup>14</sup> Термин Б.О. Кормана (Корман 1973, 209-222). Корман понимал самого автора как субъектную организацию произведения, то есть структуру пересечения и столкновения субъектных видений разных героев, рассказчиков или даже вариантов предполагаемого автора (в терминологии Уэйна Бута = [Wayne C. Booth]). Но для меня субъектная организация – важнейший симптом авторского намерения, подчас, как в данном случае, более важный, чем нарративная структура. Это обусловлено тем, что рассказчик у Платонова стоит ближе к героям, чем к реальному автору. Поэтому самое важное в авторе как творце собственного произведения в данном случае то, как он структурирует призмы видения героев, а не то, насколько его собственная призма близка к тону и призме видения *его* рассказчика или удалена от него.

Неожиданно открытая субъектность – лучшее преодоление предрассудочной вражды к Другому.

### Л и т е р а т у р а

Примечание: библейские цитаты даны по стиху и главе в соответствующей книге Библии, независимо от издания.

- Бахтин, М.М. 1996-2004. «Проблемы поэтики Достоевского. Гл. 2: Герой и позиция автора по отношению к герою в творчестве Достоевского», *Собр. соч. в 7 т.*, Т. 1, 2, 4-6, Т. 6, М., 56-88.
- Бибихин, В.В. 2007. *Язык философии*, (3-е изд. М.).
- Дужина, Н.И. 2004. *Творчество Андрея Платонова в политическом и культурном контексте (Повесть «Котлован»; и пьеса «Шарманка»)», Дис. ... канд. филол. наук: 10.01.01: РГБ ОД, 61:04-10/879, Москва, 313.*
- Корман, Б.О. 1973. «Чужое сознание в лирике и проблема субъектной организации реалистического произведения», *Известия академии Наук СССР, Серия литературы и языка*, Том XXXII, вып. 3, Москва, 209-222.
- Ласунский, О. 1999. «Житель родного города», Воронеж, ИВГУ.
- Меерсон, О.А. 1999. «Библейские интертексты у Достоевского: кошунство или богословие любви?», *Достоевский и мировая культура*, Альманах, 12, Ред.-составитель К.А. Степанян, М., 40-53.
- 1997. «Свободная вещь». *Поэтика неостранения у Андрея Платонова*, Беркли (2-е изд. Новосибирск, Наука, 2001).
- Платонов, А.П. 2000. *Котлован: Текст; Материалы творческой истории*, Авт. примеч. В.Ю. Выюгин, при участии Т.М. Вахитовой и В.А. Прокофьева, СПб.
- 1999. *Неопубликованное: Земля. Инженер (Повесть). Течение времени (Рассказ). Черноногая девчонка (Рассказ). Московская скрипка (Рассказ)*, Публикация Елены Колесниковой, «Звезда», 8. *К 100-летию АНДРЕЯ ПЛАТОНОВА*
- Флоренский, П.А. <свещ.> 1990. *Сочинения в 2 т.*, М.: Правда, Т. 1: *Столп и утверждение истины: <Репринт. изд.: М.: Путь, 1914>*. (Прил. к журн. *Вопр. философии*).
- Хайдеггер, М. 1997. *Бытие и время*, Пер. с нем. В.В. Бибихина. М.: Ad Marginem,
- Hefner, A.G. 1997. „Baal“, Источник на интернете:  
<http://www.pantheon.org/articles/b/baal.html> Encyclopedia Mythica
- Booth, W. 1961. *The Rhetoric of Fiction*, Chicago.
- Platonov, A. 2009. *The Foundation Pit*, afterword by Robert Chandler and Olga Meerson, New York Review Books, New York, 160-162.
- Meerson, O. 1998. *Dostoevsky's Taboos*, Dresden University Press/ Harriman Institute Series, Columbia University.