

# **КОМПАРАТИВИСТИКА**

Н.Я. Григорьева

## **МИСТИЧЕСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ АВАНГАРДА-2: ОБЭРИУ И ФРАНЦУЗСКИЙ (ПАРА)СЮРРЕАЛИЗМ** *(Предварительные заметки к теме)*

NON est mon nom

NON NON le nom

NON NON le NON

René Daumal, *Clavicules*  
*d'un grand jeu poétique*  
(1930).

В исследовательской литературе уже звучала мысль, что своеобразие европейской тоталитарной культуры состоит в том, что она подвергла отрицанию не отдельные формы жизненной деятельности, но человеческое как таковое<sup>1</sup>. Получение образа человека посредством негации наследовало приему негативной теологии, где апофатическое определение Бога давалось путем последовательного отрицания всех его атрибутов и обозначений. Когда антропология заговорила языком апофатики, оказалось, что род homo загадочен и непостижим<sup>2</sup>. Человек тоталитарной эпохи стал Богом, которого нельзя определить. Мистика – предмет активных исканий символистов<sup>3</sup> – сохранила интерес не только для авангардистов первого призыва, но и для участников авангарда-2, поскольку стала антропологией.

В 1920–40-е гг. апофатическое человековедение вступает в эпоху своего рода расцвета. Во Франции оно представлено такими радикальными

философами, как Жорж Батай, Роже Кайуа, Мишель Лейрис – авторами, чье творчество шло параллельно развитию сюрреализма. Авангардисты второго призыва заново переосмысливают мистические учения самых разных эпох и стран: Майстер Экхарт, Тереза Авильская, Иоанн Креста, Николай Кузанский, Якоб Беме соседствуют зачастую на одной странице их текстов. «Un nouveau mystique»<sup>4</sup> Жорж Батай ссылается в своей книге *L'expérience intérieure*, посвященной мистическому внутреннему опыту, на Дионисия Ареопагита, Терезу Авильскую, Иоанна Креста, Анжелу из Фолиньо и Майстера Экхарта, не забывая при этом эзотерические практики вроде буддизма, йоги или тантризма<sup>5</sup>.

Мистическое знание, по своей сути тайное, скрытое от публики, становится в тоталитарном обществе достоянием неофициальной и контролируемой культуры<sup>6</sup>. Внутренний опыт получает определенную ценность в интимных кружках, формирующихся среди интеллигенции, оппозиционно настроенной по отношению к власти. Ярким примером такого сообщества в Советской России 1920–30-х гг. была ленинградская группа поэтов и философов под названием «чинари»: Даниил Хармс, Александр Введенский, Леонид Липавский, Яков Друскин. Абстрагируясь от советской реальности, чинари ритуализовали свой интимный мир, сочиняли мистические абсурдистские тексты и «отслуживали» псевдорелигиозные обряды<sup>7</sup>. Частично мистические источники обэриутов уже были исследованы. Так, в качестве интерпретативной основы текстов Хармса предлагались: романы Густава Майринка, в особенности «Голем»<sup>8</sup>, «фигуры» Раймонда Луллия<sup>9</sup>; «Изумрудная скрижаль» Гермеса Трисмегиста, каббала и карты Таро<sup>10</sup>. Однако до сих пор не была поставлена задача сравнить мистицизм обэриутов с современной им западноевропейской мыслью. Цель моей работы двояка: с одной стороны, заполнить пробел в «обэриутоведении» сравнительным анализом апофатики у обэриутов (преимущественно у Хармса и Введенского) и у (пара)сюрреалистов (в основном, у Батая), а с

другой стороны, определить специфику мистической антропологии в авангарде-2.

### **Deus ineffabilis**

Если предположить, что существует три вида знания – ratio, вера и инстинкт, то мистику следует определить как Другое по отношению к ним всем. Названные три гносеологические разновидности основаны на коллективности: ratio зиждется на взаимном аргументативном обсуждении того или иного предмета постижения, веру индивид разделяет с религиозным сообществом, а инстинкт наследуется живыми существами от предков. Между тем мистика – это индивидуальное Откровение, которое связано с избранничеством, достижимым при помощи техник самопожертвования, что и дает в качестве компенсации сверхзнание, расположенное по ту сторону всех трех знаний. Логика мистики состоит в том, что она осуществляет синтез-через-анализ: отделение индивида от всех (людей) ради приобщения к Другому всего, т.е к Богу. Мистицизм не является доксальной верой, нивелирующей коллектив, но обуславливается особой надеждой на избранничество. Мистический союз означает никем не опосредованное проникновение постигающего сознания в свой предмет, божественный ответ мира тому, кто готов, так или иначе, пожертвовать собой. Мистическая диалектика предполагает, что уступка тела объектной среде будет возмещена здесь и сейчас идеальным знанием – даром тайны, которая никому не доступна.

В лекциях 1901–1902-х гг. о разнообразии религиозного опыта Уильям Джеймс выделял четыре отличительных признака мистических состояний: невыразимость (ineffability), проникновение в истину (noetic quality), мимолетность (transiency) и пассивность<sup>11</sup>. Не обсуждая здесь два последних признака, сфокусируем свое внимание на первых двух. Невыразимость

мистического опыта, отмеченная Джеймсом, не оспаривалась, пожалуй, никем из исследователей этой проблемы. Сложнее было со вторым признаком, который характеризовал мистический акт как акт познания. Бертран Рассел в работе «Мистика и логика» (1914) предлагает в любой попытке философского рассмотрения мира как целого видеть два импульса человеческой мысли: первый, идущий от точных наук, и второй, восходящий к мистике<sup>12</sup>. Пытаясь оценить степень влияния мистицизма на философский дискурс, Рассел сопоставляет интуицию и рассудок, единство и фрагментарность, неразличение и различение. В противоположность Бергсону, считавшему, что неизменно верная интуиция противостоит интеллекту, который всегда ошибается, Рассел утверждает, что вероятность ошибки в интуиции не меньше, если не больше, чем у научного подхода<sup>13</sup>.

В 1908 г. Мартин Бубер издает собрание «экстатических исповедей», в предисловии к которому определяет мистический экстаз как отклоняющийся от проникновения в истину, как принципиальное заблуждение (Täuschung)<sup>14</sup>. Если предположить, что экстазику и открывается в его сверхъестественном переживании какая-то истина, то ее проговаривание бывает более чем странным: гармония и сила убеждения часто перемежаются бессилием (Ohnmacht) и невнятным бормотанием (Stammeln)<sup>15</sup>. Противостояние речи и экстаза Бубер видит в том, что суть мистического опыта состоит в достижении единства (Einheit), тогда как речь всегда имеет своим предметом Другое («Sobald sie sagen, sagen sie schon d a s A n d e r e»)<sup>16</sup>. Тот факт, что «исповеди» мистиков все же выражаются в потоке страстных речей, Бубер объясняет особым желанием высказаться (Sagenwollen), которое рождается у того, кто испытал опыт общения с потусторонним:

«...Er redet, redet, er kann nicht schweigen, es treibt ihn die Flamme im Worte, er weiß, daß er es nicht sagen kann, und versucht es doch immer und immer, bis seine Seele erschöpft ist zum Tode und das Wort ihn verläßt. ... Dies

ist die Spannung zum Sagen des Unsagbaren, eine Arbeit am Unmöglichen, eine Schöpfung im Dunkel»<sup>17</sup>.

В 1940-х гг. Жорж Батай попытался суммировать опыт мировой мистической традиции, замыслив триптих «Сумма атеологии»<sup>18</sup>, противопоставленный не-мистической «Сумме теологии» (1265–1273) Фомы Аквинского. Первой частью «Суммы атеологии» стала книга «Внутренний опыт», в которой Батай называет опытом путешествие на край возможностей человека («J'appelle expérience un voyage au bout du possible de l'homme»<sup>19</sup>). Философия внутреннего опыта наследовала негативной теологии: «...elle se trouve n'être plus qu'héritière d'une théologie mystique fabuleuse, mais mutilée d'un Dieu et faisant table rase»<sup>20</sup>. Главные положения мистической антропологии Батая состояли в том, что истина человека – безответная мука (une supplication sans réponse<sup>21</sup>), нищета разоблаченного духа (la misère d'un esprit *dévêtu*<sup>22</sup>), отрешенность<sup>23</sup>, разрывание себя на куски.

В современных исследованиях, посвященных эпохе 1920–40-х гг., понятие «мистики» часто дается как неопределимое. Эндрю Хасси в монографии, посвященной мистицизму Жоржа Батая, констатирует, что термин «мистика» почти всегда используется неправильно<sup>24</sup>. В этом Хасси отчасти следует за Батаем, который начинает свой мистический «Внутренний опыт» с того, что отвергает слово «мистика» («Je n'aime pas le mot *mystique*»<sup>25</sup>). Впрочем, отвержение «мистики» происходит отнюдь не из-за анти-научности термина: следующим этапом на пути к выражению «внутреннего опыта» у Батая идет отрицание научного метода – «проекта» вообще и проекта книги в частности.

Желающий выразить несказуемые пограничные состояния сознания и опыт потустороннего должен, в пределе, отказаться не только от «проекта», но и от текста. В этом смысле кажется глубоко ошибочной попытка постмодернистов, начиная с конца 1960-х гг., представить Батая первым

создателем чисто текстуальных «трангрессий»<sup>26</sup>. Мишель Фуко, Филипп Соллерс, Жак Деррида и Юлия Кристева ухитрились проглядеть во «внутреннем опыте» физическое (и антропологическое) событие, отыскав в нем лишь языковую игру. Между тем Батай, считавший, как и Бубер, что «в опыте текст ничто» («dans l'expérience, l'énoncé n'est rien»<sup>27</sup>), всегда искал «путь, на который <...> вставал человек, ощутив потребность восстановить себя после непомерных злоупотреблений речью»<sup>28</sup>. Мистическая цель Батая была вне-текстуальна, оказываясь соразмерной той, что ставил перед собой Иоанн Креста: «дойти до того, чтобы стать всем»<sup>29</sup>. Следует ли пояснять, что это сверхчеловеческое «все» и есть *deus ineffabilis*?

### Обэриу – русский (пара)сюрреализм?

Вопрос о типологическом сходстве группы Обэриу и французского (пара)сюрреализма был исследован до сих пор крайне недостаточно. С точки зрения Жаккара, наиболее близким обэриутам французским (пара)сюрреалистом является Рене Домаль (1908–1944), посвящавший стихи и философские статьи проблеме поражения авангардистского проекта примерно в то же время, когда этим занимались ленинградские «чинари»<sup>30</sup>. Наряду с Батаем, хотя и независимо от него, Домаль и группа поэтов «Большая игра» (Grand jeu), в которую он входил, поставили себя в оппозицию к группе Андре Бретона, предложив в качестве альтернативы на парижской литературной сцене 1928 года свою собственную стратегию. Однако инициатива «Большой игры» не увенчалась успехом: компания друзей-поэтов, составившаяся еще в годы совместного обучения в лицее города Реймса, была слишком мала и слаба, чтобы конкурировать с «ортодоксальными» французскими сюрреалистами. Таким образом, группу «Большая игра» и круг Батая объединяло то, что эти сообщества оказались своего рода маргиналиями в литературном поле сюрреализма. Маргиналь-

ность же роднит их с обэриутами. Но была и другая – важнейшая – характеристика, свидетельствующая о сходстве всех этих явлений: Домаль, Батай и «чинари» черпали вдохновение в «отрицательной теологии», балансируя между наличным Ничто и чаемым Всем.

Домаль был автором, для которого проблема отношений Все и Ничто имела первостепенную важность: к примеру, в статье «Патафизика или откровение смеха» (*La pataphysique et la révélation du rire*, 1929), где философ говорит об «ужасном смехе, вызванном очевидностью, <...> что я есть, не будучи всем, что это гротеск и что всякое определенное существование является скандалом»<sup>31</sup>. В поэтическом произведении *Clavicules d'un grand jeu poétique* (1930) лирический герой идентифицирует себя с Богом негативной теологии, пытаясь определить себя как Все и Ничто одновременно:

JE suis la cause de Tout ceci, si je suis NON,

JE suis le connaisseur de Tout ceci, si je suis NON,

JE suis l'amant de Tout ceci, si je suis NON<sup>32</sup>.

Как отметил Деррида, Дионисий Ареопагит часто говорит о безумии Бога<sup>33</sup>. В «Божественных именах» Ареопагит пишет, что «божественное безумие мудрее человеческой мудрости». Исходя из этого, становится более понятным божественный «смысл» авангардистского абсурда<sup>34</sup>. Если заумь авангарда-1 была интерпретируема (Хлебников) или служила пародией (Крученых), то заумь авангарда-2 не поддается толкованию и оказывается сверхъестественной речью, попыткой трансляции божественного Слова, как его понимали Дионисий и средневековые мистики. В авангарде-1, у Маяковского и Хлебникова, господствует катафатическая речь, тогда как в авангарде-2 – апофатическая: отношение к абсурдному слову у обэриутов сравнимо с отношением к слову в негативной теологии, где Бог не имеет имени и не может быть назван (или, что то же самое, может обозначаться множественным образом). Поскольку Бог вбирает всю полноту бытия, он превышает любого средства человеческой коммуникации. Неслучай-

но поэтику бессмыслицы у обэриутов называют «мистическим» абсурдом<sup>35</sup>.

Вместо положительного божества для обэриутов и (пара)сюрреалистов оставались лишь Ничто, пустота, нуль. Именно из этой пустоты значений, которую тщательно конструировали ленинградские поэты, и должен был явиться «универсальный бог»<sup>36</sup>. Обэриуты настолько глубоко проникли в понятие пустоты, что различали между нулем и нолем, чему посвящен трактат Хармса «Нуль и ноль»<sup>37</sup>. Это стремление постигнуть «отсутствие» в мельчайших деталях сближает обэриутов с Батаем, чьи опыты были нацелены на то, чтобы установить прямой контакт с божественной пустотой<sup>38</sup>. К этой же традиции примыкает Домаль, размышлявший над проблемой Ничто.

Традиционная мистика отличается от позднеавангардистской в том плане, что в последней обычные для мистического опыта тема и рема меняются местами. В традиционной мистике познающий начинает с того, что утверждает непреложное существование Бога. Однако к бытию Божьему нельзя приобщиться никаким иным путем, кроме самоотрицания, производимого тем, кем владеет гносеологический интерес. Оно может быть и телесной аскезой, и интеллектуальной (как в негативном Богословии). Но и в последнем случае соматика неустранима из мистического мировоззрения, часто указывающего на недостаточную силу человеческих органов восприятия. Мистическая антропология представляет собой, таким образом, некую пейоративную оценку рода homo, который избранник обязан преодолеть, возвышаясь над ним. Напротив, авангард-2 исходит из человеческого *in praesentia*, из нашей данности. Она недостаточна, дефектна, как и в прежней мистике, антропологические импликации которой становятся для радикалов 1920–40-х гг. отправным пунктом размышлений. Их ремой тогда оказывается великое Ничто, абсолютный нуль, вакуум смысла (будь



то Sein-zum-Tode Хайдеггера, обэриутский абсурд или возвращение живого существа в объектную среду в теории мимикрии, развитой Кайуа).

Тексты Дионисия Ареопагита, посвященные отрицательному определению Бога<sup>39</sup> служат, видимо, скрытой основой многих сочинений Даниила Хармса<sup>40</sup> и обэриутов. К примеру, Александр Введенский пытается интегрировать в свои стихи негативные определения Бога, как, например, в тексте 1930-го г. «Снег лежит...»: «...В несущественном открыв / существующее зря / там томился в клетке Бог<sup>41</sup> / без очей без рук без ног»<sup>42</sup>.

Как и Введенский<sup>43</sup>, Хармс пытается переработать негативные постулаты Дионисия в своих произведениях. При этом смысловые подстановки, которые производит Хармс, приводят к тому, что теология превращается в антропологию, и человек занимает место непостижимого Бога. В известном тексте Хармса «Голубая тетрадь № 10» о рыжем человеке, у которого не было ни глаз, ни ушей, ни волос, апофатическая характеристика непознаваемого Бога подвергается инверсии и, будучи последовательно примененной к «рыжему человеку», превращается в пародию:

«Жил один рыжий человек, у которого не было глаз и ушей. У него не было и волос, так что рыжим его называли условно.

Говорить он не мог, так как у него не было рта. Носа тоже у него не было.

У него не было даже рук и ног. И живота у него не было, и спины у него не было, и хребта у него не было, и никаких внутренностей у него не было. Ничего не было! Так что непонятно, о ком идет речь.

Уж лучше мы о нем не будем больше говорить»<sup>44</sup>.

В этой череде отрицаний можно проследить переделку негативной теологии Дионисия Ареопагита в негативную антропологию<sup>45</sup>. В «Таинственном Богословии» Дионисий пишет:

«Восходя обратно к высшему, мы снова утверждаем, что оно ни душа, ни ум, и не имеет ни воображения, ни мнения, ни рассудка, ни разума.

Оно не есть ни Слово, ни разумность; невыразимо и немислимо. Ни число, ни порядок, ни величина. Ни малость, ни равенство, ни сходство, ни несходство. Не стоит, не движется, не покоится, не имеет потенции. <...> Она /первопричина/ не есть ни истина, ни царство, ни мудрость; не едина и не единство <...> Нет у нее ни разума, ни имени, ни познания. И не есть ни мрак, ни свет, ни заблуждение, ни истина и в мире нет для нее ни определения, ни отрицания. Напротив, определения и отрицания создаются нами для того, что существует после нее, а самое мы не утверждаем и не отрицаем»<sup>46</sup>.

Характерно, что текст Хармса завершается призывом к молчанию: «Уж лучше мы о нем не будем больше говорить». Подобная концовка также может быть истолкована в духе Ареопагита: «...Благостная причина всего <...> как будто бы чужда всякой речи, так что неизреченна и непостижима она, сверхсущественно превосходя все сотворенное»<sup>47</sup>. У Дионисия проблема молчания сочетается с темой невидения и неведения: «Мы жаждем пребывать в этом пресветлом мраке и, отрицая видение и познание, хотим видеть и познавать то, что существует превыше видения и познания, – тем самым, что не видим и не познаем, ибо это и значит подлинно видеть и подлинно знать»<sup>48</sup>. Пребывание во мраке, отрешенность от вещей и людей, молчание, слепота, отказ от познания – вот то, что требуется от человека, решившего войти в соприкосновение со «сверхсущественным естеством».

В Византии XIV в. традицию Ареопагита продолжили исихасты. Течение исихазма было основано на том, что его сторонники старались ограничить себя в своем приобщении Богу безмолвием и молитвой. Одним из важнейших проповедников исихазма был св. Григорий Палама, который в своем трактате «В защиту священнобезмолвствующих» взял на себя защиту исихастов от отца Варлаама, называвшего их молитвенные состояния

фантазиями. Исихасты положили молчание в основу своей религиозной практики:

«Поэтому кто стремится в любви к соединению с Богом, тот ... избавив душу от всяких вещественных оков, ... находит новый и таинственный путь к небесам, как бы неосязаемый мрак посвятительного таинственного молчания, и неотрывно прилепляясь к нему умом, с невыразимым наслаждением в простейшем, всесовершенном и сладостном покое и поистине в исихии, то есть безмолвии, взлетает выше всего сотворенного»<sup>49</sup>.

В текстах Хармса пародируется представление исихастов о том, что Бога можно партиципировать через молчание:

«Есть ли что-нибудь на земле, что имело бы значение и могло бы даже изменить ход событий не только на земле, но и в других мирах?»<sup>50</sup> – спросил я своего учителя.

– Есть, – ответил мне мой учитель.

– Что же это? – спросил я.

– Это... – начал мой учитель и вдруг замолчал.

Я стоял и напряженно ждал его ответа. А он молчал.

И я стоял и молчал.

И он молчал.

И я стоял, молчал.

И он молчал.

Мы оба стоим и молчим.

Хо – ля – ля!

Мы оба стоим и молчим!

Хо – лэ – лэ!

Да-да, мы оба стоим и молчим!»<sup>51</sup>

Священное безмолвие превращается здесь в комический прием: диалог внезапно обрывается, и герои оказываются в неловком положении. Обрыв диалога происходит именно тогда, когда ставится вопрос о существо-

вании высшей силы. «Священность» молчания «учителя» дискредитируется навязчивой констатацией прерванного диалога. Повествование, словно заигранная пластинка, проговаривается вновь и вновь о молчании героев и, в конце концов, нарушается абсурдными возгласами, вроде «Хо-лэ-лэ!». Священное безмолвие переходит в тавтологию – собственное Другое молчания, а затем в бессмыслицу, в пустые знаки. Сократический диалог превращается в апофатическо-антропологический.

Идея ложности речи и святости молчания сближает обэриутов, опять-таки, с Батаем. Батай не только проповедовал священное безмолвие, как было указано выше, но и соединял проблему невыразимости со смехом, с абсурдом<sup>52</sup>. Часть «Внутреннего опыта» под названием «Пытка» («Supplice») начинается с описания соскальзывания в озаренную смехом глубину («glisse au fond illuminé du rire»<sup>53</sup>). Так же, как и обэриуты, которые руководствовались в своем творчестве «звездой бессмыслицы», Батай подчеркивает, что цель его «Внутреннего опыта» лежит за границей знания, в области *бессмыслия*:

«J'ai voulu que l'expérience conduise ou elle menait, non la mener à quelque fin donnée d'avance. Et je dit aussitôt qu'elle ne mène à aucun havre (mais en un lieu d'égarement, de non-sens). J'ai voulu que le non-savoir en soit le principe – en quoi j'ai suivi avec une rigueur plus apère une méthode ou les chrétiens excellèrent (ils s'engagèrent aussi loin dans cette voie que le dogme le permit). Mais cette expérience née du non-savoir y demeure décidément»<sup>54</sup>.

В работах Батая второй половины 1930-х гг., написанных в период деятельности группы *Коллеж Социологии*<sup>55</sup>, часто фигурирует понятие «негативность без [области] применения» (négation sans emploi), которое следует возводить, очевидно, к апофатической теологии. Если Гегель преодолевает отрицательное богословие в понятии «снятия» (Aufhebung), которое следовало бы считать позитивным отрицанием, то Батай возвраща-

ется от Гегеля к апофатике, определяя человека как сугубо отрицательную величину. В письме Кожеву Батай пишет:

«Если действие (“делание”) является – как говорит Гегель – негативностью, то тогда встает вопрос, не исчезнет ли негативность того, кому “больше нечего делать”, или будет существовать в состоянии “негативности без применения”: что касается лично меня, то я могу решить этот вопрос только в том смысле, что я сам являюсь этой “негативностью без применения” <...> Я думаю, что моя жизнь – <...> ее открытая рана – сама является опровержением замкнутой системы Гегеля...»<sup>56</sup>.

Вынужденное «не-деяние» свойственно не только участникам Коллежа, но и обэриутам. Апофатическое существование человека у Хармса основано на регистрации пауз, периодов не-действия, замирания времени. Программа подобной регистрации описана в тексте, условно названном «Я решил растрепать одну компанию»:

«Вот например: раз, два, три! Ничего не произошло! Вот я запечатлел момент, в который ничего не произошло.

Я сказал об этом Заболоцкому. Тому очень понравилось, и он целый день сидел и считал: раз, два, три! И отмечал, что ничего не произошло»<sup>57</sup>.

Если идеальный герой – это человек, который не способен действовать, то идеальный оратор позднего авангарда – тот, кто вовсе не может говорить<sup>58</sup>.

«Жизнь это море, судьба это ветер, а человек это корабль. И как хороший рулевой может использовать противный ветер и даже идти против ветра, не меняя курса, так и умный человек может использовать удары судьбы и с каждым ударом приближаться к своей цели.

[Пример]: Человек хотел стать оратором, а судьба отрезала ему язык, и человек онемел. Но он не сдался, а научился показывать дощечки с фразами, написанными большими буквами, и при этом, где нужно, рычать, а, где нужно, подвывать, и этим воздействовать на слушателей еще более,

чем это можно было сделать обыкновенной речью» (Хармс, Дневники, 7 августа 1937 г.).

Этот небольшой фрагмент из дневников Хармса потеряет значительную часть своего комизма, если вспомнить, как Якоб Беме в трактате «Аврора, или Утренняя заря в восхождении» (1612)<sup>59</sup> характеризует человеческую речь. В книге 19-й Беме описывает речь как божественное явление следующим образом:

«110. Слово Nacht (ночь) собирается сначала в сердце, и дух рычит с терпким качеством, однако не вполне постижимый терпкому качеству; затем оно собирается на языке; но пока оно рычит на сердце, язык на время закрывает рот, пока не придет дух и не соберется на языке; тогда он проворно раскрывает рот и выпускает духа.

111. То, что слово сначала собирается на сердце и рычит с терпким качеством, означает, что Дух Святой собрался во тьме над сердцем Божиим в звездном рождении семи неточных духов. То, что он рычит с терпким качеством, означает, что тьма была враждою против Духа Святого и Дух недоволен ею»<sup>60</sup>.

Беме бестиализует Дух, описывая его «рычание». Прием бестиализации повторяет Хармс, делая «речь» немного нечеловеческой, как рычание и вой.

### **Пакт с дьяволом или невозможность чуда**

В романе «Труды и дни Свистонова» (1929), написанном писателем из круга обэриутов, Константином Вагиновым, есть персонаж Владимир Евгеньевич Психачев, чьим основным занятием служит вызывание духов:

«У Психачева в комнате стояла библиотека по оккультизму, масонству, волшебству. Но Свистонов понимал, что Психачев не верит ни в оккультизм, ни в масонство, ни в магию.

Все люди любят рассматривать. <...>

Психачев, покачивая головой, перелистывал изображения мандрагор, похожих на старцев, талисманов с солнцем, луной, Марсом, геомантических деревьев, таблицы сефиротов, изображения демонов, коренастого Азazelла, ведущего козла, мефистофелеподобного Габорима, летящего на змее, крылатого, с огромными глазами, слегка костлявого Астарота...

Приятные ночи в молодости провел Психачев за трактатами об истинном способе заключать пакты с духами...»<sup>61</sup>.

Несмотря на изощренность ритуала, переговоры Психачева с сатаной оказываются безуспешными, и писатель Свистонов уличает «мистика» в шарлатанстве, в неспособности заключить пакт с дьяволом:

«Психачев – Рали-Хари – Маразли! – насмешливо прервал молчание Свистонов, – расскажите, как вы заключили пакт с дьяволом? ...

Психачев поднялся с кресла, выпрямился.

– Чтобы заключить пакт с одним из главных духов, я отправился<sup>62</sup>, срезал ножом, еще не бывшим в употреблении, палочку дикого орешника, начертил в отдаленном месте треугольник, поставил две свечи, встал сам в треугольник и произнес великое обращение:

“Император Люцифер, господин всех духов непокорных, будь благосклонен к моему призыву...”

Свистонов улыбнулся.

– Владимир Евгеньевич, я не о таком пакте вас спрашиваю, о внутреннем пакте.

– То есть как? – спросил Психачев.

– О мгновении, когда вы почувствовали, что потеряли волю, и поняли, что вы погибли, что вы – самозванец»<sup>63</sup>.

В образе Психачева Вагинов отрицает мистику в целом, характеризует ее как самозванство. Невозможности оккультизма противопоставляет возможность искусства – перевод реальности в «загробный мир» литературы.

Другое мистики – большая литературная форма – пропагандируется Вагиновым как альтернатива контактам с трансцендентным. При этом в эстетике обэриутов невозможность пакта с дьяволом коррелирует с поисками чуда по ту сторону традиционных представлений о нем.

Исследователи уже писали о проблеме чуда у Хармса: к примеру, швейцарский литературовед Томас Гроб обнаруживает в текстах Хармса амиметическую поэтику, моделирующую каждое художественное высказывание по аналогии со структурой чуда<sup>64</sup>. В то же время, пишет Гроб, тема разочарования в чудесном играет важную роль у Хармса и у высоко чтимого им писателя-мистика Густава Майринка<sup>65</sup>.

Конечно, в 1920–40-е гг. тема чуда была характерна не только для Хармса. Семантические импликации темы чуда подразумевают некий переход границы от возможного к невозможному. Этот переход был одним из главных понятий, над которым размышляли (пара)сюрреалисты Батай и Кайуа. Категория «невозможного» выстраивала как философские сочинения, так и художественные тексты Батая. Чудо служило конституирующим элементом сюрреалистского кино: в фильмах Луиса Бунюэля, Рене К्लэра, Жана Кокто и Александра Медведкина чудесное подстерегает героев на каждом шагу. Причем одно из наиболее заметных свойств этой поэтики – легкость пересечения границы между мирами мертвых и живых. В «Un chien andalou» Бунюэля погибший велосипедист вдруг оживает в комнате женщины, которая только что наблюдала сцену дорожной катастрофы из окна. В «Entr'acte» К्लэра с похоронной процессии сбегает катафалк, и из гроба поднимается оживший мертвец, чтобы прикончить хоронивших его прикосновением волшебной палочки. В «Le sang d'un poète» Кокто герой ведет разговор со статуей, после чего попадает в иной мир через зеркало. В «Счастье» Медведкина павший замертво крестьянин Хмырь вдруг вскакивает с носилок и с новыми силами бросается на борьбу с колхозным вредителем.



Чудо у Хармса, как утверждает Гроб, – это, своего рода, «обыкновенное чудо», которое может реализоваться, но чаще всего остается нереализованным. «Обыкновенное чудо», на которое надеются герои Хармса и Майринка, практически никогда не происходит в действительности, нося потенциальный характер каждодневной для героев «веры в чудо». Согласно Гробу, такая вера, сродни отчаянию, коренится в биографии ленинградского писателя, жаловавшегося в своих дневниках на голод и на отсутствие элементарных вещей, необходимых для существования. Как исполнение подобных экзистенциальных потребностей, замечает Гроб, «чудо» иногда вторгается в «нормальный» быт – к примеру, в рассказе «Отец и дочь» (1936):

«Было у Наташи две конфеты. Потом она одну конфету съела, и осталась одна конфета. Наташа положила конфету перед собой на стол и заплакала. Вдруг смотрит – лежат перед ней на столе опять две конфеты. Наташа съела одну конфету и опять заплакала. Наташа плачет, а сама одним глазом на стол смотрит, не появилась ли вторая конфета. Но вторая конфета не появлялась. Наташа перестала плакать и стала петь. Пела, пела и вдруг умерла. <...> Похоронил папа Наташу на улице, снял шапку, положил ее на том месте, где зарыл Наташу, и пошел домой. Пришел домой, а Наташа уже дома сидит. Как так? Да очень просто: вылезла из-под земли и домой прибежала. Вот так штука! Папа так растерялся, что упал и умер...»<sup>66</sup>.

Как мы видим, наряду с «обыкновенным чудом»<sup>67</sup> – появлением конфеты – в этом тексте присутствует «челночный» переход границы бытия и инобытия, как и в сюрреалистических киносюжетах. При этом «чудо» появившейся конфеты, несмотря на свою «обыденность», имеет негативный характер, напоминая скорее издевательство над девочкой Наташей и ее «простыми» желаниями. С нашей точки зрения, весьма показательным, что «обыкновенное чудо» не может состояться, тогда как негативное чудо

– своего рода, насмешка потустороннего – происходит в обэриутских текстах на каждом шагу. Сюрреалистическая поэтика, подразумевающая такую художественную реальность, в которой возможны немотивированные события, вроде внезапного появления конфеты на столе, неожиданной смерти и столь же неожиданного воскрешения, функционирует у Хармса как доказательство бытия некоей высшей силы, действия которой непостижимы с человеческой точки зрения.

Если окинуть единым взглядом панораму мистических текстов, на которые ориентируется и которые цитирует Хармс, поражает эклектичность его пристрастий: тут и каббала Майринка, и негативная теология Ареопагита, и оккультизм Беме. Принимая в расчет «биографический текст», такую смесь можно объяснить сопротивлением Хармса отцу Ивану Ювачеву – ортодоксальному православному, публиковавшему проповеди в христианских изданиях<sup>68</sup>.

Даня Ювачев уже с юных лет зачитывается мистиками и занимается оккультизмом. Как явствует из записных книжек 1926–27 гг., оккультизм был важной составляющей быта Хармса: «...я опять рассчитываю заняться оккультизмом – истинным оккультизмом»; «С 2 ½ часов дня до обеда занима[ться] оккультизмом. После обеда <...> пойти в Инхук»<sup>69</sup>. Занятия оккультизмом не сводились у Хармса к особой шифровке мыслей в дневниках или к рисованию мистических фигур<sup>70</sup> – «иероглифов», в терминологии Леонида Липавского («Иероглиф можно понимать как обращенную ко мне непрямую или косвенную речь нематериального, то есть духовного или сверхдуховного, через материальное и чувственное»<sup>71</sup>). Хармс также сочиняет иронические ритуалы, активно издеваясь над «классическим» оккультизмом, который осмеивает в своем романе и Вагинов. К примеру, в «Записных книжках» Хармса найдено описание ритуала «Откидыванья»:

Программа ритуала «Откидыванья» (исполняется в тюлевых масках):

«1). Молчание. 10 мин.

- 2). Собаки. 8 мин.
- 3). Приколачивание гвоздей. 3 мин.
- 4). Сидение под столом и держание Библии. 5 мин.
- 5). Перечисление святых.
- 6). Глядение на яйцо. 7 мин.

-----  
 Паломничество к иконе .....7 = 3 + 1 + 3 (33 + x)»<sup>72</sup>.

Вообще, исполнение обрядов было важной частью «окультурного быта» как в русском, так и в европейском втором авангарде. Однако если у обэриутов мистицизм принимает зачастую комические черты, становится пародией на самого себя, то в кругу (пара)сюрреалистов все обряды серьезны и отнюдь не предназначены к кошунственной переделке традиции. Вот один из сохранившихся (в описании Пьера Клоссовски) ритуалов тайного общества «Ацефал»<sup>73</sup>: «с вокзала Сен-Лазар члены общества поодиночке доезжали на поезде до маленькой станции Сен-Ном-ла-Бретеш, странно затерявшейся среди лесов, и шли от нее – в одиночестве и молча, во мраке – до упавшего дерева (поверженное дерево призвано символизировать внезапно наступившую смерть того, что было лучше всего *укоренено*)<sup>74</sup>. Там жгли серу»<sup>75</sup>. В неопубликованном манускрипте Патрик Вальдберг описывает подобную же «поездку за город» и свою собственную инициацию в «Ацефале» – принесение кровавой клятвы<sup>76</sup>.

Впрочем, серьезность обрядов не гарантирует их действенность. Мистики предвоенного Парижа были столь же беспомощны в отношениях с Богом, как и их ленинградские коллеги. Знаменательно, что в конце 1950-х гг. Батай пишет историко-философское исследование о трагедии мистика – «Le procès de Gilles de Rais». Книга скрупулезно воссоздает день за днем биографию известного преступника Жиля де Рэ<sup>77</sup>. Этот соратник Жанны Д'Арк, сражавшийся на ее стороне и вместе с ней короновавший Карла Седьмого в Реймском соборе, в 1432 г., после смерти обоих родителей (и,

конечно, после сожжения Жанны в 1431 г.), превращается в серийного де-тоубийцу<sup>78</sup>. Происходили эти преступления в его родовых замках: обычно маршал перерезал горло очередной жертве, затем садился ей на живот, онанировал и заливал своим семенем агонизирующего ребенка. Как и персонажу «Трудов и дней Свистонова», Жилью де Рэ не удается заключить договор с сатаной, несмотря на чудовищность его ритуала жертвоприношения (считается, что маршал довел до смерти около 140<sup>79</sup> детей и подростков<sup>80</sup> от 7 до 20 лет). Итальянец Франсуа Прелати, который гарантировал маршалу пакт с дьяволом, оказался шарлатаном. Дьявол не явился. Жиль де Рэ, промотавший к тому времени свое состояние, терпит полный крах и в 1440 г. предстает перед церковным судом.

С точки зрения Батая, трагедия Жилья де Рэ – это трагедия феодализма. Рэ, ощутивший себя абсолютным господином после военных побед и смерти родителей, осуществляет свое господство путем детских жертвоприношений и, более того, собирается превзойти свои собственные достижения, пытаясь заключить договор с дьяволом. Думается, поражение Жилья де Рэ на пути абсолютного господства коррелирует с его мистическим провалом, неудавшимся контактом с трансцендентным<sup>81</sup>, что делает его фигуру актуальной для людей второго авангарда.

*(Продолжение следует.)*

---

<sup>1</sup> См. подробнее: *Смирнов И.П.* Homo homini philosophus. СПб., 1999. С. 41 сл.

<sup>2</sup> В пределе объект апофатической речи имеет божественную природу: как писал Деррида в «Comment ne pas parler» (1987), «...всякий раз, когда я говорю, что X есть не это и не то, а также не противоположность этого или того, а также не нейтрализация этого или того, с которыми X не имеет ничего общего, по отношению к которым X абсолютно гетерогенен, – в конце концов, я начинаю говорить о Боге...» (*Derrida J.* Wie nicht sprechen. Verneinungen / Aus dem Franz. von H.-D. Gondek. Wien, 1989. S. 14).

<sup>3</sup> См. об этом, например: *Обатнин Г.* Иванов-мистик. Оккультные мотивы в поэзии и прозе Вячеслава Иванова (1907–1919). М., 2000. Н. Богомоллов считает, что само воз-

---

никновение символизма было определено «окультным возрождением», особенно во Франции (*Богомолов Н.А.* Русская литература начала XX века и оккультизм. М., 1999).

<sup>4</sup> Жан Поль Сартр отозвался на публикацию «Внутреннего опыта» иронической рецензией «Un nouveau mystique» (*Sartre J.-P.* Un nouveau mystique // Situations 1. Paris, 1947. P. 143–189.).

<sup>5</sup> *Hussey A.* The Inner Scar. The Mysticism of Georges Bataille. Amsterdam, 2000. P. 23.

<sup>6</sup> Об эзотерических элементах в «официальной культуре» – а именно: в социалистическом реализме см.: *Геллер Л.* Эзотерические элементы в социалистическом реализме: Тезисы // Orthodoxien und Häresien in den slawischen Literaturen: Beiträge der gleichnamigen Tagung vom 6. – 9. September 1994 in Fribourg / Hrsg. von R. Fieguth. Fribourg, 1996. S. 329–343. (Wiener slawistischer Almanach. Sonderband 41). Борис Гройс пишет о «мистическом» характере советской идеологии (*Groys B.* The Problem of Soviet Ideological Practice // Studies in Soviet Thought. 1987. № 33. P. 207).

<sup>7</sup> Мистическую антропологию обэриутов можно было бы сравнить с фантастической «анти-антропологией», о которой пишет Рената Лахманн в книге «Erzählte Phantastik». *Фантастический* человек отрицает свою человечность, принадлежа «альтернативной антропологии», в которой он выступает в виде мечтателя, преследуемого галлюцинациями, сумасшедшего или монстра (*Lachmann R.* Erzählte Phantastik. Zu Phantasiegeschichte und Semantik phantastischer Texte. Frankfurt a. M., 2002. S. 9).

<sup>8</sup> *Герасимова А., Никитаев А.* Хармс и «Голем» // Театр. 1991. № 11. С. 36–50; *Grob Th.* Daniil Charms als «mystischer» Spätavantgardist. Eine verschlungene Annäherung an ein existentiell-poetologisches Konzept des Paradoxen // Schweizerische Beiträge zum XI. Internationalen Slavistenkongress in Bratislava, September 1993 / Hrsg. von J.P. Locher. Bern, 1994. S. 57–111. (Slavica Helvetica. Bd. 42); *Токарев Д.В.* Даниил Хармс и Густав Майринк // Русская литература. 2005. № 4. С. 35–52.

<sup>9</sup> *Россомахин А.* «REAL» Хармса. СПб., 2005.

<sup>10</sup> *Ямпольский М.* Беспмятство как исток (читая Хармса). М., 1998.

<sup>11</sup> *James W.* The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature. The Gifford Lectures on Natural Religion Delivered at Edinburgh in 1901–1902. New York, 1929. P. 371–372.

<sup>12</sup> *Russel B.* Mystik und Logik. Philosophische Essays / Aus dem Englischen von E. Heinzel. Wien, 1952. S. 5.

<sup>13</sup> Ibid. S. 15 ff.

<sup>14</sup> *Buber M.* Ekstatische Konfessionen. Gesammelt von Martin Buber. Berlin, 1935. S. 6.

<sup>15</sup> Ibid. S. 21.

<sup>16</sup> Ibid. S. 18.

<sup>17</sup> Ibid. S. 21.

<sup>18</sup> «Мистический» замысел Батая хронологически параллелен «мистическому» замыслу Мориса Бланшо, который в ту пору как раз стал его другом. Бланшо в это время занят написанием мистических романов, известнейший среди которых «Aminadab» (1942) – название восходит не только к Библии, но и к стихотворению Иоанна Креста.

<sup>19</sup> *Bataille G.* Œuvres complètes. T. V. Paris, 1973. P. 19.

<sup>20</sup> Ibid. P. 21.

<sup>21</sup> Ibid. P. 25.

<sup>22</sup> Ibid. P. 51.

<sup>23</sup> Ibid. P. 131.

<sup>24</sup> *Hussey A.* Op. cit. P. 2–8.

<sup>25</sup> *Bataille G.* Op. cit. P. 15.

---

<sup>26</sup> Трансгрессия – термин самого Батая, использующийся во «Внутреннем опыте». Соплазнительно было бы связать мистическую трансгрессию у Батая с трансгрессией, описываемой его другом и коллегой Роже Кайуа. Кайуа занимался тем, что изучал потерю биологическим организмом присущих ему свойств, утрату жизненно важных органов (ср. статью Кайуа «Мимикрия и легендарная психастения»). Отличие двух мыслителей состоит в том, что если Батай создает апофатическую антропологию, то Кайуа строит также апофатическую зоологию (ср. статью «Богомол») и, более того, апофатическую ботанику.

<sup>27</sup> *Bataille G.* Op. cit. P. 25.

<sup>28</sup> *Ibid.* P. 170.

<sup>29</sup> *Ibid.* P. 35.

<sup>30</sup> *Жаккар Ж. Ф.* Даниил Хармс и конец русского авангарда. СПб., 1995. С. 253–255.

<sup>31</sup> *Daumal R.* L'Évidence absurde: Essais et Notes, I (1926–1934). Paris, 1972. P. 19.

<sup>32</sup> *Ibid.* P. 60.

<sup>33</sup> *Derrida J.* Op. cit. P. 49.

<sup>34</sup> Ср. раннюю статью Виктора Шкловского «Воскрешение слова», в которой русский формалист указывал, что в чистом виде заумный язык встречается у мистических сектантов.

<sup>35</sup> *Grob Th.* Op. cit. S. 89 ff.

<sup>36</sup> *Введенский А.* Полное собр. соч.: В 2 т. Т. 1. Ann Arbor, 1980. С. 69.

<sup>37</sup> Ср. многочисленные стихотворения Введенского, в которых идет речь о «нуле», к примеру, в «Кончине моря» (1930): «И море ничего не значит, / И море тоже круглый нуль».

<sup>38</sup> Согласно Батаю, следует различать между неизвестным и непостижимым (божественным): если неизвестное оставляет человека равнодушным, то непостижимое, связанное с отсутствием Бога, вызывает волнение.

<sup>39</sup> Диалектика отрицания интересовала многих средневековых мистиков, в частности Майстера Экхарта. В проповеди 21 Экхарт пишет: «Ein Meister sagt: Eins ist ein Verneinen des Verneinens – sage ich: Gott ist gut, so fügt das <Gott> etwas zu. Eins <daggen> ist ein Verneinen des Verneinens und eine Verleugnen des Verleugnens. Was meint “Eins”? Eins meint das, dem nichts zugelegt ist ... Alle Kreaturen tragen eine Verneinung in sich <...> Gott aber hat ein Verneinen des Verneinens, er ist Eins und verneint alles andere...» (*Eckhart M.* Werke I, II / Hrsg. von N. Largier. V. 1. Frankfurt a. M., 1993. S. 249).

<sup>40</sup> Сам Ареопагит упоминается Хармсом в отрывке «Одна муха ударила в лоб...»: «Математика, Тройная Философия, География Эдема, книги Винтвивека, учение о смертных толчках и небесная иерархия Дионисия Ареопагита были наиболибимейшие науки Платона Ильича» (*Хармс Д.* О явлениях и существованиях. СПб., 2000. С. 253).

<sup>41</sup> Ср. поэму Хлебникова «Зверинец» (1909-1911): «О Сад, Сад! ... Где мы начинаем думать, что веры – затихающие струи волн, разбег которых – виды. / И что на свете потому так много зверей, что они умеют по-разному видеть бога» (*Хлебников В.* Творения. М., 1986. С. 186).

<sup>42</sup> *Введенский А.* Указ. соч. С. 54.

<sup>43</sup> Мистический подход Хармса к литературному вдохновению отличается от психоделической творческой стратегии Введенского, употреблявшего наркотические вещества. Ср. в поэме «Святой и его подчиненные» (1930): «...И поднявшись до предела / сядешь на луну / в этом светлая душа / нам поможет анаша» (*Введенский А.* Указ. соч. С. 58). Психоделические опыты с эфиром описаны в «Серой тетради» Введенского. В записных книжках Хармса найдены размышления по поводу совместных наркотических экспериментов, инициатором которых был Введенский. Очевидно, что Хармс ставил под

---

сомнение опыты своего друга, ср. в записи «по поводу нанюхивания Шурки» от 2 ноября 1926 г.: «Некоторые люди путем эфира могут постигать тайны вышеположенные, но все же в чрезвычайно узком аспекте <...> Возможно, путем эфира можно перенести свое восприятие в иную часть мировой истины <...> но суждение иметь о «виденном» человек вряд ли сможет, ибо знать будет лишь две части мира друг с другом не связанные ... Я полагаю, есть возможности, хотя бы оккультические, познавать истину не выкрикивая отдельные ее части, а плавно ступать за пределы возможного ... охватывая целиком пройденный путь» (*Хармс Д.* Записные книжки; Дневник. Кн. 1. СПб., 2002. С. 91).

Следует заметить, что упоминавшийся уже Джеймс считал мистическими галлюцинозные состояния, вызванные употреблением наркотиков и алкоголя. В книге о шаманизме Мирча Элиаде исследовал специальные техники вхождения в мистический экстаз при помощи наркотиков.

<sup>44</sup> *Хармс Д.* Полет в небеса. Л., 1988. С. 353.

<sup>45</sup> Опираясь на надпись «против Канта», сделанную Хармсом на полях, М. Ямпольский возводит «Голубую тетрадь № 10» к традиции философствования, берущей начало в первом из «Размышлений о первой философии» Декарта: «глаза, голова, руки и подобное могут быть воображаемыми. Все же следует признать, что существуют еще более простые и общие вещи, которые истинны и существуют» (цит. по: *Ямпольский М.* Указ. соч. С. 33). В рамках такого подхода редукции должны быть подвергнуты любые эмпирические данные о человеке: чисто умозрительный «предмет» лишен любых данных восприятия, любой телесности. Рассуждая далее об отсутствии имени у бестелесного «рыжего человека», Ямпольский предполагает, «что «один рыжий человек» – это что-то вроде хармсовской версии Бога, не имеющего имени» (Там же. С. 35).

<sup>46</sup> *Дионисий Ареопагит.* Таинственное Богословие. Послание к Тимофею // История средневековой философии: В 2 ч. Ч. 1. Минск, 2002. С. 395.

<sup>47</sup> Там же. С. 393.

<sup>48</sup> Там же. С. 393.

<sup>49</sup> *Св. Григорий Палама.* Триады в защиту священнобезмолвствующих. СПб., 2004. С. 120.

<sup>50</sup> Несостоявшийся диалог, в котором учитель не может ответить на вопрос своего ученика, отсылает, возможно, к диалогу Хлебникова «Учитель и ученик», в котором учитель лишь задает вопросы, на которые ученик отвечает.

<sup>51</sup> *Хармс Д.* О явлениях и существованиях. С. 86–87.

<sup>52</sup> Проблему «невыразимости» слова ставит в своей статье «Слово в жизни и слово в поэзии» (1926) Михаил Бахтин, сравнивая «жизненное высказывание» с энтимемой: «Сказанные слова пропитаны подразумеваемым и несказанным» (*Волошинов В.Н.* [Бахтин М.М.] «Слово в жизни и слово в поэзии» // Бахтин под маской. № 5.1. М., 1996. С. 74). Иначе говоря, в слове всегда что-то отсутствует.

<sup>53</sup> *Bataille G.* Op. cit. P. 45.

<sup>54</sup> Ibid. P. 16.

<sup>55</sup> Коллеж Социологии – сообщество радикально мыслящих людей, регулярно, с ноября 1937 по июль 1939 г., собиравшихся в книжном магазине на улице Гей-Люссака в Париже для обсуждения проблемы сакрального. Основатели Коллежа – Жорж Батай, Роже Кайуа, Мишель Лейрис, Пьер Клоссовски, а также те, кто присоединились к ним позднее, пытались внедрить в свою «сакральную социологию» этнологию, теологию, политику, филологию и философию. Хотя участники Коллежа шли по следам социологии Э. Дюркгейма, М. Мосса, Л. Леви-Брюля и др., их методы менее всего можно назвать ор-

---

тодоксальной наукой: в ход шли внутренний опыт и экзальтированная жизнь чувств; основной задачей Коллежа являлось внедрение сакрального в жизнь.

<sup>56</sup> Коллеж социологии / Сост. Д. Олье; Пер. с франц. СПб., 2004. С. 58.

<sup>57</sup> Хармс Д. Полет в небеса. С. 58.

<sup>58</sup> Возможно, в образе немого «оратора» кроется отсылка на Демосфена, который был красноречив, но в то же время страдал дефектом речи.

<sup>59</sup> По воспоминаниям В.Н. Петрова, Хармс не только читал «Аврору» Беме, но и давал почитать эту книгу своему отцу, который вернул ее с признанием, что не понял в ней ни Бе, ни Ме (Хармс Д. Горло бредит бритвою. СПб., 1991. С. 143).

<sup>60</sup> Текст Беме цитируется по изд.: Беме Я. Аврора, или Утренняя заря в восхождении / Пер. с нем. А. Петровского. СПб., 2000. Словом «рычит» переведено гораздо более «сильное» выражение Беме «хрюкает» (grunzet), что, наверное, более кошунственно по отношению к Духу.

<sup>61</sup> Вагинов К.К. Козлиная песнь. Труды и дни Свистонова; Бамбочада. М., 1989. С. 282–283.

<sup>62</sup> Так у Вагинова.

<sup>63</sup> Там же. С. 284–285.

<sup>64</sup> *Grob Th.* Op. cit. S. 96.

<sup>65</sup> Известно, что Хармс, закончивший Петершуле, свободно читал и, в какой-то мере, даже писал по-немецки. В его рукописях содержатся упоминания и частичные переводы самых разных немецкоязычных произведений мистической тематики: среди них не только широко известные, подобно «Голему» Густава Майринка (*Герасимова А., Никитаев А.* Указ. соч. С. 36–50; *Grob Th.* Op. cit.), но и сравнительно не интегрированные в русском культурном сознании – вроде немецких духовных стихов позднего барокко (*Гроб Т., Жаккар Ж.-Ф.* Хармс – переводчик или поэт барокко? // Шестые тыняновские чтения. Рига; М., 1992. С. 31–44). Хармс «экзистенциализирует» барочного поэта-теолога Магнуса Омайса: позднее барокко и «угасающий русский авангард» оказываются сопоставимыми в том, что в обеих системах отчаявшийся субъект критически переосмысливает представления о чуде (Там же. С. 41).

<sup>66</sup> Хармс Д. Горло бредит бритвою. С. 58.

<sup>67</sup> Фильм Медведкина «Чудесница» демонстрирует интеграцию «обыкновенного чуда» в повседневную жизнь колхоза: обыкновенная доярка оказывается чудесницей, тогда как профессиональная колдунья терпит поражение, творя магические заклинания.

<sup>68</sup> О радикализации отношений текста и биографии в творчестве Хармса см.: *Grob Th.* Op. cit. S. 91.

<sup>69</sup> Хармс Д. Полное собр. соч.: В 5 т. СПб., 2002. С. 92; 131.

<sup>70</sup> Рисунок красным карандашом с надписью «REAL», предположительно датированный концом 1920-х гг., подробно анализируется в книге Андрея Россомахина «“Real“ Хармса» (*Россомахин А.* Указ. соч.), где предпринимается попытка сравнить фигуры Раймонда Луллия и Хармса и выявить оккультные источники хармсовского пентакля REAL и значение круга в начертании этого «иероглифа». В этой же книге можно найти общую характеристику мистицизма Хармса.

<sup>71</sup> *Липавский Л.* «...Сборище друзей, оставленных судьбою»: Чинари в текстах, документах и исследованиях: В 2 т. Т. 1. М., 2002. С. 324–325.

<sup>72</sup> *Введенский А.* Полное собр. соч.: В 2 т. Т. 2. Ann Arbor, 1980. С. 240.

<sup>73</sup> Ритуалы «Ацефала» сильно напоминают «поездки за город» ранних московских концептуалистов под предводительством мистика Андрея Монастырского.

<sup>74</sup> Мотив «дерева» (Baum) является центральным во введении к книге Беме «Аврора, или Утренняя заря в восхождении». Второе название этого сочинения обыгрывает тему



---

«корня»: «Корень, или мать философии, астрологии и теологии...» (Die Wurzel oder Mutter der Philosophiae, Astrologiae und Theologiae...).

<sup>75</sup> Цит. по: *Сюриса М.* Жорж Батай, или Работа смерти. Глава «В нас все взывает к опустошению смертью» / Пер. с фр. Е. Гальцовой // Иностранная литература. 2000. № 4.

<sup>76</sup> *Mattheus B.* Georges Bataille: eine Thanatographie. Bd. 1. München, 1984. S. 349 ff.

<sup>77</sup> Почти одногодки, маршал Жиль де Рэ (род. 1404) и философ Николай Кузанский (род. 1401) воплощают как бы два полюса мистики позднего средневековья: сатанинский и божественный. Эти два человека, пожалуй, выразили всю широту возможных контактов с трансцендентным.

<sup>78</sup> Любопытно, что Жиль де Рэ был близок в своих фантазиях Хармсу, который писал в дневнике 1937 г.: «Травить детей – это жестоко. Но что-нибудь ведь надо же с ними делать!» (*Хармс Д.* Горло бредит бритвою. С. 136) Тема нелюбви к детям пронизывает многие произведения Хармса: «Отец и мать родили сына...», «Сонет», «Я поднял пыль...», «Меня называют капуцином...» В квазиавтобиографическом рассказе «Я решил растрепать одну компанью...» о детях сказано: «О них говорят, что они невинны. А я считаю, что они, может быть, и невинны, да только уж больно омерзительны, в особенности, когда пляшут. Я всегда ухожу оттудова, где есть дети» (*Хармс Д.* Полет в небеса. С. 450). Изображение героя-садиста, мучающего, в том числе, и детей, присутствует в рассказе «Воспоминания одного мудрого старика»: «Я был всегда справедлив и зря никого не бил, потому что, когда кого-нибудь бьешь, то всегда жалеешь, и тут можно переборщить. Детей, например, никогда не надо бить ножом или вообще чем-нибудь железным. А женщин, наоборот: никогда не следует бить ногой. Животные, те, говорят, выносливее. Но я производил в этом направлении опыты и знаю, что это не всегда так» (Там же. С. 336).

Объяснения этому сходству можно найти в следующих рассуждениях: поскольку мистик есть исключение из рода человеческого, продолжение рода, воплощенное детьми, должно быть для него особенно невыносимо. Возможно, сериальные убийства – абсолютно Другое продолжения рода – совершаются только (потенциальными) мистиками. Между тем католическая церковь – орган канонизованной и институционализированной веры – ведет борьбу с абортами. В этом смысле Хармс противостоит официальной культуре сталинизма, которая, в качестве сакрализованной власти, запрещает аборты.

<sup>79</sup> Точное число жертв неизвестно.

<sup>80</sup> Преимущественно мальчиков.

<sup>81</sup> В лекции «Zwischen Erotismus und Allgemeiner Ökonomie: Bataille» Хабермас утверждает, что само обращение к мистицизму в радикальной французской философии сигнализирует о «провале» ее проекта (*Habermas J.* Zwischen Erotismus und Allgemeiner Ökonomie: Bataille // Der philosophische Diskurs der Moderne: Zwölf Vorlesungen. Frankfurt a. M., 1985. P. 278).