

**МИСТИЧЕСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ АВАНГАРДА-2:  
ОБЭРИУ И ФРАНЦУЗСКИЙ (ПАРА)СЮРРЕАЛИЗМ**

*(Предварительные заметки к теме)*

*Часть 2*

**Мистический эротизм**

Случай Жиля де Рэ можно интерпретировать не только как преступление, но и как перверсию мистического эротизма – экстатического желания войти в (псевдо)телесный контакт с потусторонними силами, что всегда занимало одно из центральных мест в мистических учениях. Разнообразные техники экстаза, описываемые средневековыми мистиками, нередко служили для эротического соединения с Богом, как будто бы сублимированного до агаре, но в своей подоплеке все же плотского.

«Песнь Песней» оказывается основой для написания теологических трактатов у многих испанских мистиков: «Книга о Любящем и Возлюбленном» (ок. 1276) Раймонда Луллия повествует об отношении Любящего (набожного христианина) и Бога (Возлюбленного) и при этом носит автобиографический характер – описание взаимоотношений с Богом самого Луллия. Тереза Авильская сочиняет «Размышления на Песнь Песней», где растолковывает, как ведет себя «душа, возгоревшаяся такой любовью, от которой она вне себя»<sup>1</sup>:

«Господь наш показывает здесь душе свое желание вступить с ней в очень тесное единство, исключаящее даже малейшее разделение. <...> Все время, пока продолжается эта радость, душа так погружена в нее и так ею поглощена, что она словно вне себя и находится во власти своего рода божественного опьянения. <...> Когда этот богатейший Супруг желает обогатить ее и ласкает ее еще больше, он так увлекает ее в себя самого,

что подобно человеку, который лишается чувств от чрезмерного удовольствия и радости, она ощущает себя как бы несомой на этих Божественных руках, прилепившейся к этому священному боку и к этим Божественным сосцам»<sup>2</sup>.

Эротизмом пронизана и немецкая мистика: Мехтильда фон Магдебург (Mechtilda von Magdeburg, XIII в.) создает диалог души и Бога, где призывает Господа: «O Herr, minne mich gewaltig und minne mich oft und lang...»<sup>3</sup>. Кристина Эбнер (Christine Ebner, XIV в.) описывает случай, когда 24-летней девушке снится, что она беременна от Бога<sup>4</sup>. В XVII в. Якоб Беме видит воплощение божественной мудрости в святой Софии, которая целует рыцаря, сражающегося на пути духовной борьбы. София – Христова невеста в «Христософии» Беме – исходит лучами любви (Liebestrahlen), целует душу своей любовью<sup>5</sup>. Через покаяние (Busse) человек способен родиться заново – в Софии, которая относится к человеческой душе как невеста к жениху. «O mein Bräutigam, – обращается София к человеческой душе, – wie ist mir so wohl in deiner Ehe. Küsse mich doch mit deiner Begierde, in deiner Stärke und Macht, so will ich dir alle meine Schöne zeigen und dich mit meiner süßen Liebe und hellem Licht in deinem Feuerleben erfreuen...»<sup>6</sup>.

Не исключено, что на Хармса повлияла та часть испанской и немецкой мистики, которая была связана с попыткой человека установить «любовный» экстатический контакт с непостижимым божеством. Понятие эротического вхождения в потустороннее находим в дневниках Хармса, при этом он меняет роли, то стилизуя под Бога себя самого (в дневниковой записи 1931 г.)<sup>7</sup>, то ища мистическую невесту, которая призвана сообщить ему божественность. В записной книжке 1932 г. Хармс фантазирует о мистической супруге – Еве: «Она религиозна и [православна] может быть – христианка. Она любит странное и неожиданное <...> Она изощрена и развратна, но отнюдь не распутна. <...> Ее никогда нет там, где нахожусь

я»<sup>8</sup>. Характерно, что попытка найти себе мистическую невесту оканчивается для Хармса неудачей. Провал мистического проекта описывается в повести «Старуха», где герой в очереди за хлебом встречает девушку, о которой Хармс мечтал в своем дневнике:

«Я: Простите, можно вас спросить об одной вещи?

Она (*сильно покраснев*): Конечно, спрашивайте.

Я: Хорошо, я спрошу вас. Вы верите в Бога?

Она (*удивленно*): В Бога? Да, конечно.

Я: А что вы скажете, если нам сейчас купить водки и пойти ко мне. Я живу тут рядом.

Она (*задорно*): Ну что ж, я согласна!»<sup>9</sup>

«Дамочка» из булочной, как и «Ева» из дневника, верит в Бога и не чужда разврату<sup>10</sup>. Однако герой ускользает от нее, прыгнув в первый попавшийся трамвай, поскольку вспоминает, что не может пригласить ее в дом, где находится труп.

Вместо «мистической невесты» герой авангарда-2 часто оказывается обладателем проститутки. В повести «Divinus Deus» Батай описывает проститутку мадам Эдварду, одержимую своей наготой, которая кажется ей божественной:

«... Les „guenilles“ d'Edwarda me regardaient, velues et roses, pleines de vie comme une pievre répugnante. Je balbutai doucement:

– Pourquoi faies-tu cela?

– Tu vois, dit-elle, je suis DIEU...

– Je suis fou...

– Mais non, tu dois regarder: regarde!

... elle avait maintenu sa position provocante. Elle erdonna:

– Embrasse!»<sup>11</sup>

«... “Потроха” Эдварды глядели на меня – розовые и волосатые, переполненные жизнью, как омерзительный спрут. Я тихонько пролепетал:

- Зачем ты это делаешь?
- Видишь, – сказала она, – я Бог...
- Я схожу с ума...
- Да нет же, ты должен смотреть: смотри!
- ... она не меняла своей дразнящей позы. Приказ:
  - Целуй!»<sup>12</sup>

Е. Гальцова в комментариях к этому тексту возводит впечатления главного героя к опыту Анжелы из Фолиньо, которой Иисус демонстрировал свои раны и призывал целовать их<sup>13</sup>. Однако можно предположить и еще одну интертекстуальную связь: герой «Divinus Deus» чувствует, что не столько он смотрит на гениталии, сколько сами гениталии Эдварды смотрят на него. В этом феномене «взаимного» созерцания можно разглядеть отсылку к божественному зрению. В эзотерических учениях описываются пути, на которых человек обретает способность к теоскопии – видению скрытого (occultus) Бога. В трактате Кузанского «О божественном видении» (De visione Dei, 1454) зрящий Бога – тот, на кого смотрит сам Бог; иначе говоря, – «видит видимый»<sup>14</sup>: «Niemand vermag dich zu sehen, außer insoweit du dich zu sehen gibst, und nichts anderes ist dich sehen, als dass du den dich Sehenden ansiehst»<sup>15</sup>.

Ситуация, в которой демонстрация женских гениталий приравнивается к лицезнению Бога является прототипической для литературы второго авангарда. Когда в пьесе Введенского «Елка у Ивановых» (1938) разновозрастные «дети» готовятся, сидя в ванне, пойти на елку, в их абсурдном разговоре возникает смысловая эквивалентность между Богом и обнаженными женскими половыми органами:

«Петя Перов (мальчик 1 года). Один я буду сидеть на руках всех гостей по очереди с видом важным и глупым, будто бы ничего не понимая. Я и невидимый Бог.

Соня Острова (девочка 32 лет). А я когда в зал выйду, когда елку зажгут, я юбку подниму и всем покажу»<sup>16</sup>.

Соня пытается здесь противопоставить демонстрацию своих половых органов богоявлению, на которое рассчитывает младенец Петя. Тем самым утверждается мистическая равнозначность этих двух событий<sup>17</sup>. «Невидимый Бог» Пети Перова оказывается равен тому, что скрыто под одеждой женщины<sup>18</sup>.

Божественная пустота, открывающаяся мистику в эротическом экстазе, имеет обратную сторону: фантазии субъекта о самоуничтожении. В письме к своему исповеднику отцу Родриго Альваресу Тереза Авильская предлагает различать разные типы мистического экстаза, куда относятся: сверхъестественная молитва, следствием которой оказывается покой и внутренняя свобода; состояние единения всех душевных сил, когда душа целиком погружается в переживание божественной любви, а рассудок и память отключаются; длительный, заметный в том числе и внешнему наблюдателю восторг, при котором дыхание настолько учащается, что человек не может говорить и даже открыть глаза; «духовный полет», во время которого душа возносится в высшие сферы.

Особый вид молитвенного экстаза, описываемого Терезой, связан с ощущением «сладкой боли», когда «душе» кажется, будто сердце пронзила стрела<sup>19</sup>. Техника экстаза через переживание воображаемой боли характерна для парадигмы радикальной антропологии. Одну из частей своего «Внутреннего опыта» Батай называет «Supplice» (пытка, казнь). Мотив «раны» принадлежит к числу сквозных в его философии. Однако не только для Батая свойственно подчинять себя разрушительному воздействию потустороннего. Тот, кто идентифицирует себя с Богом, одержим самоотрицанием. В дневниках Хармса находим призывы к Господу, в которых обэриут просит уничтожить его. Ср., к примеру, запись от 23 октября 1937 г.:

«Боже, теперь у меня одна единственная просьба к тебе: уничтожь меня, разбей меня окончательно, ввергни в ад, не останавливай меня на полпути, но лиши меня надежды и быстро уничтожь меня во веки веков<sup>20</sup>.

Даниил»<sup>21</sup>.

### **Апофатическая телесность**

Достижение богоподобия – последняя ступень мистического пути – часто дается в текстах второго авангарда как уже свершившийся факт. В поэме Введенского «Зеркало и музыкант» (1929) музыкант Прокофьев говорит некоему Ивану Ивановичу тоном, не допускающим возражения: «Ты бог конечно»<sup>22</sup>. В стихотворении Введенского «Больной, который стал волной», «бог» дан как безусловное определение больного, направляющегося в смерть: «он одинок / и членистоног / он сена стог / он бог»<sup>23</sup>.

При этом богоподобие у обэриутов свидетельствует не столько о просветлении обожествленного субъекта, сколько подчеркивает бессмысленность мира, явленного в тексте. Кощунственность этих «бессмыслиц» заставляет читателя думать о том, что в богоподобии заключено богохульство. В рассказе Хармса «Воспоминания одного мудрого старика» (1936–1938) человек, чувствующий себя Богом, пытается поцеловать большой палец собственной ноги:

«Теперь я уже не то, считайте даже, что меня нет. Но было время, <...> я был велик и силен. Люди, встречая меня на улице, шарахались в сторону, и я проходил сквозь толпу, как утюг. Мне часто целовали ноги, но я не протестовал, я знал, что достоин этого. Зачем лишать людей радости почтить меня? Я даже сам, будучи чрезвычайно гибким в теле, попробовал поцеловать себе свою собственную ногу. Я сел на скамейку, взял в руки свою правую ногу и подтянул ее к лицу. Мне удалось поцеловать большой палец на ноге. Я был счастлив. Я понял счастье других людей»<sup>24</sup>.

В текстах обэриутов изображаются акты насилия, сексуальные извращения, подробно документируются разрывание, расчленение, разъятие, кастрация человеческих тел. Апофатическая телесность, описываемая обэриутами, сродни той, что выстраивает радикальную французскую философию того же времени. Фантазии о теле, лишенном головы, были характерны для эпохи 1930-х гг. Общество *Acéphale*, организованное Жоржем Батаем в середине 1930-х гг., было лишь одной из предельных манифестаций этих общекультурных фантазий<sup>25</sup>.

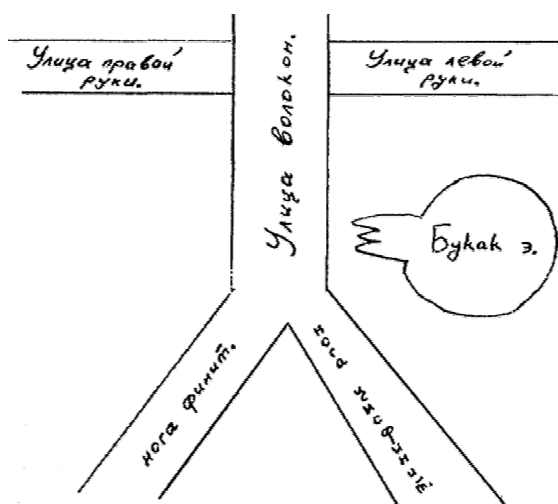


рис. 1

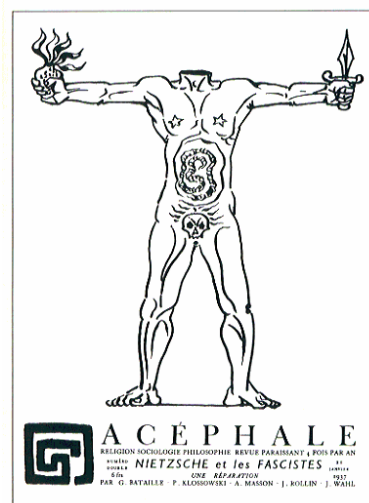


рис. 2

На рис. 1 можно видеть иллюстрацию Хармса, сделанную к поэме «Лапа» (1930). Картинка изображает «план Аменхотепа», плавающего в Ниле:

«Судя по тому, что говорил человек, он был явно покойник. Но, несмотря на это, он держал в руках подсвечник. Собственно говоря, это и был Нил. В Ниле плавал Аменхотеп. Он был в трусиках и в кепке»<sup>26</sup>.

Как мы видим, у Аменхотепа есть две ноги: «нога финит» и «нога цисфинит»<sup>27</sup>. У него есть также туловище и две руки, которые Хармс именует «улицами». То обстоятельство, что у Аменхотепа отсутствует голова,

корреспондирует с главной мистической темой «Лапы» – попыткой героев «сорвать небо».

Тело Аменхотепа схоже с телом Ацефала, изображенным на обложке одноименного журнала (рис. 2, художник Андре Массон). Компаративистский подход к теме ацефала в 1930-е гг. уже применялся исследователями: так, Томас Зейфрид считает, что Платонов, изобразивший в повести «Джан» человека, голова которого скатилась по куполу небу, и Батай, выбравший для обложки своего журнала гностическую икону с изображением безголового человека, могли иметь общие источники, к примеру, Фламариона<sup>28</sup>. Однако независимо от того, были такие общие источники у Платонова и Батая или нет, тема ацефала оказывается интеркультуральной: мотивы отлетания, отсечения, выворачивания и просто отсутствия головы находим в изобилии у обэриутов. В тексте Хармса «Суд Линча» «оторванная голова катится по мостовой и застревает в люке для водостока»<sup>29</sup>. В поэме «Безумный волк» Николая Заболоцкого, близкого группе «Чинарей», изображена машина по выворачиванию голов:

Я закажу себе станок  
Для вывертыванья шеи.  
Сам свою голову туда вложу,  
с трудом колеса поверну<sup>30</sup>.

Мотив выворачивания головы у Заболоцкого связан с формированием научной точки зрения на мир, служит коррекции типа мышления.

У Введенского мотив отсутствия головы повторяется очень часто<sup>31</sup>, сопровождаясь всякий раз все новыми абсурдными коннотациями. Наиболее изощренно образ человека без головы развернут в поэме «Кругом возможно бог» (1931), где тема обезглавливания возникает в связи с мотивом казни: «Эф. Вот родная красотка скоро будут казни, / пойдем смотреть? / А я знаешь все бьюсь, да бьюсь, / чтоб не сгореть. / Девушка. Интересно, кого будут казнить? / Эф. Людей. / Девушка. Это роскошно. / Им голову от-



режут или откусят»<sup>32</sup>. Субъект и объект наблюдения оказываются перепутаны: зритель казней Эф становится жертвой, он способен по собственному желанию снимать и снова надевать свою голову: «Утром встаю в два – / гляжу на минуту гневно, / потом зеваю, дрожу. / На стуле моя голова / лежит и смотрит на меня с нетерпением. / Ладно, думаю, я тебя надену. / Стаканы мои наполняются пением, / в окошко я вижу морскую пену. / А потом через десять часов я ложусь, / лягу, посвищу, покружусь, / голову отклею. Потом сплю»<sup>33</sup>. Фантазия Эф об отрубании головы вскоре превращается в реальность: «Толпа как Лондон зарычала, / схватила Эф за руки-ноги, / и потащив на эшафот, / его прикончила живот, / и стукнув жилкой и пером / и добавив немного олова, / веревочным топором / отняла ему голову»<sup>34</sup>. После казни выясняется, что фамилия Эф была Фомин – тут-то, после его смерти, и начинается разворачиваться действие поэмы. Мертвый Фомин продолжает диалог с Девушкой и объясняет ей свои отношения с Богом, сетуя на отсутствие головы: «И когда осыпался лес / шевелился на небе бес. / И приподнимался Бог. / Я в унынии щелкал блох. / Наблюдая борьбу небесных сил, / я насекомых косил. / Но дорогая дура, / я теперь безработный, / я безголов»<sup>35</sup>. Характерно, что задача безголового Фомина – уничтожить время<sup>36</sup>.

Калечение человеческого тела, отрезание одного из органов соотносятся у обэриутов с исчезновением всего тела и с утверждением человеческого не-существования вообще. Описание не-существования у Введенского означает «перевод в литературу» умерших. Это корреспондирует с темой «перевода в литературу» «живой жизни» в романах Вагинова. «Переведенная» жизнь оказывается мертвым миром – так что писатель-обэриут так или иначе ведет репортажи с того света. Действительно, обычная тема обэриутов – мир мертвецов. Эта особенность привлекала внимание исследователей, в основном, с жанровой стороны: к примеру, в «Ста-

рухе» Хармса, в «Минине и Пожарском» Введенского видели мениппову сатиру<sup>37</sup>.

Некромистика занимает центральное место в стихотворениях и поэмах Введенского. Поэма «Четыре описания» посвящена тому, что умершие рассказывают о своей смерти; стихотворение «Всё» повествует о том, как молодая женщина умирает, и ее труп везут на кладбище. В финале опять же фигурирует мотив отлетевшей головы: «И вдруг покойница как снег / с телеги на землю бух / но тут раздался общий смех / и затрещал петух / и время стало как словарь / нелепо толковать / и поскакала голова / на толстую кровать»<sup>38</sup>. Кети Чухров описывает разговоры в царстве мертвых у Введенского как особую форму философского учения, где «смерть является той *операциональной* точкой, через которую видится каждое мгновение времени, через которую открывается “звезда бессмыслицы”»<sup>39</sup>. Постоянно повторяющаяся смерть в текстах Введенского оказывается не столько событием, прерывающим человеческую жизнь, сколько инструментом, побуждающим к акту абстрагирования, генерирующим философский дискурс<sup>40</sup>.

### **Вестники и отрешенность**

Через все творчество обэриутов проходит мистическая тема «вестников», появляющихся из «соседних миров». Вестники (термин был придуман Липавским) – это особые существа, сходные с ангелами. Мир вестников соотнесен с нашим, но нам недоступен. Главная особенность вестников – неподвижность, пребывание вне времени. Вестники не имеют памяти, не знают настоящих событий. Некоторые качества вестников, определенные Друскиным, напоминают свойства особого мистического состояния «отрешенности», подробно описанного у Дионисия Ареопагита, Майстера Экхарта и Якоба Беме.

В «Таинственном Богословии» Ареопагит писал, что «через свободное, абсолютное и чистое отрешение от себя и от всех вещей вознесешься к настоящему сверхъестественному лучу Божественного мрака, отбросив все и свободный от всех»<sup>41</sup>. Теме мистической смерти и перерождению к новой жизни посвящен трактат немецкого мистика Якоба Беме «Об истинной отрешенности» (Von der wahren Gelassenheit, 1622). В этом произведении говорится о том, что человек должен ежедневно умирать, отказываясь от своей самости (Selbheit). Негативными примерами тех, кто вышел из божественной отрешенности, изъявив собственную волю, служат у Беме Люцифер и Адам<sup>42</sup>. Их деятельность обусловлена «фальшивым вожделем» (falsche Begierde), провоцируемым дьяволом. Истинная воля души должна стремиться к Ничто, как к высочайшему смирению Бога<sup>43</sup>.

Что касается работы Экхарта «Об отрешенности», то она появилась на русском языке в 1912 г. в переводе М.В. Сабашниковой<sup>44</sup>, в этом тексте читаем следующее: «Истинная отрешенность не что иное как дух, который остается неподвижным во всех обстоятельствах»<sup>45</sup>. Не только «неподвижность духа» сближает мистическую философию обэриутов с «отрешенностью» Экхарта, но также известная оппозиция «это и то», предложенная Друскиным в так и названном трактате (1933)<sup>46</sup> и развитая в сочинении Хармса «О времени, о пространстве, о существовании». Отрешенность, согласно Экхарту, отказывается как от «этого», так и от «того»:

«Совершенная отрешенность <...> не стремится ни к подобию, ни к различию с каким-либо другим существом, она не хочет ни «того», ни «этого», она не хочет ничего другого, как быть одно с самой собой <...> она хочет быть «ничем»! Поэтому она не обременяет ни одной вещи»<sup>47</sup>.

В «Небесной иерархии» Дионисия читаем: «Каждый чин есть истолкователь и вестник высших себя»<sup>48</sup>. Само тело человека, согласно Дионисию, может рассматриваться как своего рода интерпретатор божественных свойств: «...в каждом из многих членов нашего тела можно найти сходные

образы, изображающие свойство Сил небесных. Так, можно сказать, что способность зрения означает <...> яснейшее созерцание Божественного света...»<sup>49</sup>. У обэриутов каждая мелочь может стать таким «истолкователем» – то есть вестником. В тексте Хармса «О том, как меня посетили вестники» (1937) рассказчик, собираясь в гости, внезапно впадает в мистическое состояние и видит вестников в часах, в отрывном календаре, в стакане воды и, в конце концов, – в себе.

Схожий опыт мистической трансгрессии описывает в *L'expérience intérieure* Батай. Он рассказывает об опыте восприятия неких воздушных, едва различимых «струений» («guissellement»<sup>50</sup>), которые пронизывали его существо в состоянии меланхолической отрешенности от себя. Эти «струения» позволяли Батаю, пребывавшему «вне себя», быть причастным к потустороннему, помогали ему наладить прямой контакт с соседними мирами – с пустотой. Характерно, что философ тщательно записывает и подсчитывает подобные «экстазы», которые, как он жалуется читателю, посещали его довольно редко.

Небесная иерархия в авангарде-2 приближается к быту, становится собственностью тех, кто о ней размышляет. Неслучайно Друскин связывает происхождение первого самоназвания группы «Чинари» именно с попыткой мистической самоидентификации: «...Очевидно, слово чинарь происходит от слова чин – имеется в виду некоторый Божественный чин, призванный заменить человеческую серию Божественной»<sup>51</sup>. Действительно, ангельские чины в кругу чинарей соответствуют статусу участников группы, о чем в шутливой форме проговаривается Хармс: «В Союзе писателей меня называют почему-то ангелом»<sup>52</sup>; «Заболоцкий как-то сказал, что мне присуще управлять сферами. Должно быть, пошутил. У меня и в мыслях подобного не было»<sup>53</sup>. После чтения трактата Друскина о вестниках, Хармс, как известно, говорит себе: «Я вестник».

Неудача человеческого проекта диктует обращение к проекту богочеловеческому, который тоже оказывается чаще всего неосуществимым.

### Заключение

Как мы видели на примерах советской неофициальной культуры 1920–40-х гг. и французского (пара)сюрреализма, для расширения своей субъектности недостаточное существо (*Mangelwesen*) тоталитарной эпохи, поставившее себя в оппозицию к обществу, использует не столько технические органэргацы, сколько божественные атрибуты. Стоит подчеркнуть, что эта «теологическая» особенность характерна не только для рассмотренных версий данной антропологической парадигмы, но и для тех ее образцов, которые остались за пределами предлагаемой работы. Отрицаемый человек во «Времени и бытии» Хайдеггера занимает место, зарезервированное апофатикой для *deus ineffabilis*. Учение о человеке Арнольда Гелена было создано под влиянием мистической аскетики Майстера Экхарта. Общей чертой антропологии данной парадигмы оказывается ее апофатичность. Присвоение человеком божественных негативных характеристик отнюдь не гарантирует встречу с вечно отсутствующим Богом – в рассмотренных текстах важную роль играет ситуация мистической трагедии: поражение мистика, столкнувшегося с отсутствием инобытия. Отталкиваясь от собственной недостаточности, человек позднего авангарда видит в божественном великое Ничто, абсолютный нуль, бессмысленную пустоту.

---

<sup>1</sup> В мистической антропологии существуют два основных способа выхода-из-себя, деперсонализации, отвлечения от своей земной, «внешней» телесной оболочки: экстаз и отрешенность. Отрешенность субъекта ведет к тому, что он не превышает свои возможности, как при экстазе, но утрачивает на некоторое время свое земное Я. Этот результат легко достижим в состоянии сна: в статье «Мимикрия и легендарная психастения» Роже Кайуа описывает ночную «психастению» – ослабление «эго» – как эффект деперсонализации в связи с ассимиляцией пространства. Ночь размывает границы тела, делает их неясными и позволяет человеку покинуть самого себя. Уход от себя во время сна описывается и в разных текстах Хармса. Наиболее развернутая картина подобного

---

мистического опыта, при котором рассказчик покидает свою брентную оболочку и проникает в параллельный мир, глядя на себя глазами Другого, представлена в хармсовском рассказе «Утро», где рассказчик отделяется от своего тела и наблюдает себя со стороны.

<sup>2</sup> *Св. Тереза Авильская*. Размышления на Песнь Песней // Символ. 1985. № 14.

<sup>3</sup> *Buber M.* Ekstatische Konfessionen. Gesammelt von Martin Buber. Berlin, 1935. P. 74.

<sup>4</sup> *Ibid.* P. 94–95.

<sup>5</sup> *Böhme J.* Christosophia. Ein christlicher Einweihungsweg / Hrsg. von G. Wehr. Frankfurt a. M., 1992. S. 53.

<sup>6</sup> *Ibid.* S. 64.

<sup>7</sup> О том, как Хармс отождествлял себя с Богом, см.: *Токарев Д.В.* Даниил Хармс и Густав Майринк // Русская литература. 2005. № 4. С. 35–52. Токарев считает, что стихотворение Хармса «Я поднимал глаза...» заканчивается двусмысленной фразой, позволяющей думать, что Бог – это сам Хармс: «И я / поднимаю глаза все выше и выше / Вижу, что я создан по образу и подобию Божьему / И я брожу в раю / И никого там нету / И я кричу: А где же бог / И бог мне говорит: Бог – это я» (Там же. С. 50).

<sup>8</sup> *Хармс Д.* Полное собрание сочинений. Записные книжки. Дневник. Кн. 1. СПб., 2002. С. 410.

<sup>9</sup> *Хармс Д.* Полет в небеса. Л., 1988. С. 409–410.

<sup>10</sup> Сопоставление Евы и «дамочки» из булочной см. в: *Токарев Д.В.* Указ. соч. С. 50 сл.

<sup>11</sup> *Bataille G.* Œuvres complètes. V. 3. Paris, 1973. P. 20–21.

<sup>12</sup> *Батай Ж.* Ненависть к поэзии. М., 1999. С. 422.

<sup>13</sup> Там же. С. 608.

<sup>14</sup> *Смирнов И.П.* Homo homini philosophus. СПб., 1999. С. 144 сл.

<sup>15</sup> *N. v. C. Von Gottes Sehen / Aus dem Lat. von E. Bohnenstaedt.* Leipzig, 1944. S. 64. Что касается обэриутов, то в их системе мотив чудесного прозрения может функционировать не как дар, идущий от всевидящего Бога, а как следствие контакта с «низшей материей». В тексте «История» (1936) рассказывается об Абраме Демьяновиче Пентопасове, который неожиданно ослеп, после чего социально деградировал, стал питаться из выгребных ям, а затем, укушенный крысой на чужой помойке, так же внезапно прозрел: «Абрам Демьянович потерял этот глаз и вдруг увидел свет. А потом и от левого глаза что-то отскочило, и Абрам Демьянович прозрел. С этого дня Абрам Демьянович пошел в гору. ... И стал Абрам Демьянович великим человеком».

Тема мистического видения как проявление активности низшей материи характерна и для французского (пара)сюрреализма. Если в «Divinus Deus» «смотрит» вагина, то в ранней повести Жоржа Батая «История глаза» (1927) в качестве «теоскопа» функционирует анус. Героиня повести Симона засовывает себе в задний проход глаз испанского священника, которому она час назад исповедывалась. При этом человеческий глаз напоминает ей яйца быка. В объединении понятий зрения и стулоотделения у Батая можно увидеть типологическое сходство с разработкой темы прозрения у Хармса: в уже пересказанной «Истории» 1936-го г. Демьян Иванович Пентопасов «прозревает», собирая объедки в отхожем месте. Это можно интерпретировать таким образом, что божественное око оказывается унижено до сопоставления с задним проходом.

<sup>16</sup> *Введенский А.* Полное собрание сочинений: В 2 т. Т. 1. Ann Arbor, 1980. С. 158.

<sup>17</sup> Обнажение тела часто приобретает у Введенского мистический смысл: ср. в пьесе «Куприянов и Наташа» (1931), где Наташа, снимая юбку, говорит: «Я продолжаю. / Я чувствую мне даже стало стыдно, / себя я будто небо обнажаю: / покуда ничего не видно, / но скоро заблестит звезда» (Там же. С. 102).

---

<sup>18</sup> Ряд примеров вагинальной фиксации второго авангарда можно было бы легко продолжить. Божественная недостача стала одним из конститутивных элементов теории Жака Лакана, близкого к (пара)сюрреализму. Чтение «Мадам Эдварды» спровоцировало этого психоаналитика истолковать пол женщины как локус ужаса, зияющую пустоту, имеющую мистические коннотации (*Roudinesco E. Jacques Lacan: Bericht über ein Leben, Geschichte eines Denksystems. Aus dem Französischen von H.-D. Gondek. Frankfurt a. M., 1999. S. 545*).

<sup>19</sup> «Eine andere Art des Gebetes gleicht einer Verwundung, die der Seele in Wahrheit erscheint, als ob sie ein Pfeil durch das Herz, in ihr Eigenstes träfe. Das erweckt einen großen Schmerz, der in Klagen ausbricht, aber so süß ist, dass die Seele seiner nie entbehren möchte. Dieser Schmerz ist nicht ein Empfinden der Sinne, noch ist zu verstehen, die Wunde sei eine leibliche Wunde, denn nur im Innern der Seele ist der Eindruck, ohne das ein Leid der Körpers erschiene» (*Buber M. Op. cit. S. 149*). Вообще, отношение души и Бога описывается Терезой как мазохистское: «Человек просит у Бога поводов стяжать заслуги и пострадать ради него. Он не видит дальше того, что считает пределом своих сил. Но так как Господь наш имеет власть увеличить их и хочет наградить человека за то малое, что тот решился принять ради любви к нему, он ему посылает столько испытаний, гонений и болезней, что бедный человек больше не знает, как ему быть. Это случалось со мной самой, когда я была еще очень молодой, и я говорила иногда: “О Господи, столько их я у тебя не просила!”» (*Св. Тереза Авильская. Указ. соч.*). Еще один вариант самоубийственной любви к Богу предлагает Анжела из Фолиньо, воображающая «любовь в форме серпа» («*Liebe in der Gestalt einer Sichel*»: *Buber M. Op. cit. S. 129*).

<sup>20</sup> В этом обращении Хармса к Богу можно заметить следы влияния проповеди Майстера Экхарта «О нищих духом».

<sup>21</sup> *Хармс Д. Полное собрание сочинений. Записные книжки. Дневник. Кн. 2. СПб., 2002. С. 195.*

<sup>22</sup> *Введенский А. Указ. соч. С. 47.*

<sup>23</sup> Там же. С. 34. Идея обожествления болезни восходит к тексту Майстера Экхарта «*Göttliche Tröstung*», где говорится, что Богу присуще страдание (ср.: *Meister Eckhart. Das Buch der göttlichen Tröstung / Übers. von J. Quint. Frankfurt a. M., 1961. S. 40*).

<sup>24</sup> *Хармс Д. Полет в небеса. С. 335.* В ряде ранних сочинений Батай теоретизирует о космическом значении прямохождения человека. К примеру, в статье «Большой палец ноги» он пишет о строении большого пальца на человеческой стопе, обеспечивающего возможность прямохождения. При этом палец ноги, претерпевший важнейшую эволюцию в анатомическом плане, находится «внизу», противостоя голове, которая расположена «наверху» – ближе к небу.

С точки зрения мистиков, человек, созданный по образу и подобию божиему, воспроизводит своим корпусом модель вселенной. Его универсальное тело состоит из стихий и космических лучей. Беме описывает человеческие органы следующим образом:

«Das Inwendige oder Hohle im Leibe eines Menschen ist und bedeut(et) die Tiefe zwischen Sternen und Erde. Der ganze Leib mit allem bedeutet Himmel und Erde. Das Fleisch bedeutet die Erde und ist auch von Erde. Das Blut bedeutet das Wasser und ist auch von Wasser ... Das Eingeweide oder Därme bedeut(en) der Sterne Wirkung oder Verzehrung ... Das Herze im Menschen bedeut die Hitze oder das Element Feuer ... Die Lunge bedeut die Erde und ist auch derselben Qualität ... Die Füße bedeuten nahe und weit; denn in Gott ist nahe und weit ein Ding, und der Mensch kann durch die Füße nahe und weit kommen ... Die Hände bedeuten die Allmacht Gottes...» (*Böhme J. Op. cit. S. 87–88*).

Показательно, что Беме считает человеческое тело качественно отличным от головы, которая существует как бы по ту сторону тела и обладает функцией управления им: все

---

тело до шеи знаменует окружность обращения звезд (*der runde Zirkel des Umganges der Sterne*), а также «глубину» между звездами, где правят планеты и стихии. Голова, по Беме, знаменует небо: «Das Haupt bedeut den Himmel; dasselbe ist mit den Adern und Kraftgängen an (den) Leib gewachsen, und gehen alle Kräfte aus dem Haupt und Hirn in (den) Leib, in die Quelladern des Fleisches».

<sup>25</sup> Ср. «тело без органов» – понятие, введенное Антоненом Арто.

<sup>26</sup> Хармс Д. Собрание произведений: В 4 т. Т. 2. Bremen, 1978. С. 93.

<sup>27</sup> Хармс мечтал изобрести «творческую науку», основанную на «цисфинитной пустоте». Слово «Cisfinitum» принадлежит к числу неологизмов Хармса и обозначает, как считает Жаккар, то, что лежит «по эту сторону» (приставка «cis») конечного («finitum») (*Жаккар Ж.Ф.* Даниил Хармс и конец русского авангарда. СПб., 1995. С. 94). Название «cisfinitum» возникает сначала в латинских буквах (в письме Липавскому), но позднее Хармс употребляет прилагательное «цисфинитный», написанное кириллицей (Там же. С. 336). С точки зрения Ямпольского, «нога цисфинит» указывает на то, что «Аменхотеп находится в вечности, в небытии, которое в «Лапе» определяется как Нил (смесь египетских подтекстов и латинского nihil, nil – ничто и нуля)» (*Ямпольский М.* Беспмятство как исток (читая Хармса). М., 1998. С. 308).

<sup>28</sup> *Зейфрид Т.* Смертные радости марксизма: Заметки о Платонове и Батае // Новое литературное обозрение. 1998. № 32. С. 48–60.

<sup>29</sup> Хармс Д. О явлениях и существованиях. СПб., 2000. С. 229.

<sup>30</sup> *Заболоцкий Н.* Огонь, мерцающий в сосуде. М., 1995. С. 272.

<sup>31</sup> В поэме «Ответ богов» «МЫ (*говорим*): Слышим голос мрачной птицы / слышим веские слова / боги боги удалиться / захотела голова / как нам быть без булавы / как нам быть без головы» (*Введенский А.* Указ. соч. С. 28). В поэме «Пять или шесть» (1929) Парень Влас произносит следующее: «Очень умные слова / разумно слезла голова / сначала в пояс поклонилась, / потом внезапно удалилась...» (Там же. С. 38). В тексте «Две птички, горе, лев и ночь» сначала летает птица без головы: «О молодая соль / значения и слова / но птичка говорит позволь / и вдруг летает безголова» (Там же. С. 44), а затем существо без головы сравнивается с растением: «вылезали из земли / лопухи и ковыли / плыл утопленник распух / расписался: я лопух / если кто без головы / то скажи что он ковыль» (Там же. С. 45). Поэма «Очевидец и крыса» закачивается тем, что у героя «отваливается голова» (Там же. С. 126).

<sup>32</sup> *Введенский А.* Указ. соч. С. 77.

<sup>33</sup> Там же. С. 78. Введенский явно ориентируется здесь на пьесу Хлебникова «Ошибка Смерти» (1915):

«Тринадцатый. Я, тринадцатый, спрашиваю – голова пустая?

Барышня Смерть. Пустая, как стакан.

Тринадцатый. Вот и стакан для меня. Дай твою голову.

...

Барышня Смерть. Повелитель! Ты ужаснее, чем Разин. Хорошо. А нижнюю челюсть оставь мне. На что тебе она? (*Закидывает косы и отвинчивает череп, передает ему.*)» (*Хлебников В.* Творения. М., 1986. С. 427).

<sup>34</sup> *Введенский А.* Указ. соч. С. 81.

<sup>35</sup> Там же. С. 82.

<sup>36</sup> Жизнь после смерти, которую Фомин вынужден вести без головы, имеет аналог в одном древнерусском житии. В «Слове о Меркурии Смоленском» (XIII в.) рассказывается история благочестивого молодого человека по имени Меркурий, которому явилась Богородица и убедила его сражаться с войском Батыя до победного конца. Ценой победы была назначена голова Меркурия, которую он должен был нести в собственных руках:



---

«Та же предста Меркурию прекрасен воинъ. Он же поклонися ему и вда все оружие свое и, преклонь главу свою, и усечен бысть. И тако блаженный, взем главу свою в руку свою, а в другую руку коня своего, и пришед, во град свой безглавен ... И дошед врат Мологинских ворот, ту же вышла по воду нѣкая дѣвица и, зря святаго без главы идуща, и начат святаго нелѣпо бранити. Онъ же в тѣхъ вратех возлеже и предасть честне душу свою господеву, конь же той невидим бысть от него» (Памятники литературы Древней Руси. XIII век. М., 1981. С. 207).

<sup>37</sup> Roberts G. *The Last Soviet Avant-Garde: OBERIU – Fact, Fiction, Metafiction*. Cambridge, 1997. P. 38–57.

<sup>38</sup> Введенский А. Указ. соч. С. 32.

<sup>39</sup> Чухров К. Бессмыслица как инструмент возвышения // Новое литературное обозрение. 2004. № 69. С. 85.

<sup>40</sup> Там же. С. 76–86.

<sup>41</sup> Дионисий Ареопагит. Таинственное Богословие. Послание к Тимофею // История средневековой философии: В 2 ч. Ч. 1. Минск, 2002. С. 392.

<sup>42</sup> Böhme J. Op. cit. S. 83 ff.

<sup>43</sup> Ibid. S. 91.

<sup>44</sup> Маргарита Сабашникова, любовница Вячеслава Иванова и жена Максимилиана Волошина, стала неотъемлемой частью «окультурного быта» ивановской «башни» вскоре после смерти жены поэта Лидии Зиновьевой-Аннибал (см.: Богомолов Н.А. Русская литература начала XX века и оккультизм. М., 1999. С. 314–331). В любопытном предисловии Сабашниковой к изданию Экхарта можно обнаружить претекст набоковского «Отчаяния», позволяющий по-новому интерпретировать мистическую подоплеку этого романа. Жена главного героя Лида чужда философии и прочим высоким материям до такой степени, что, как сетует Герман, даже мистики в ее речи превращаются в каких-то таинственных «мистов». Однако слово «мист» употреблялся в эпоху символизма как раз людьми, искушенными в мистике, что и доказывает текст Сабашниковой, в котором встречаются выражения типа «об этой смерти говорят мисты всех времен». См.: *Мейстер Экхарт*. Проповеди и рассуждения / Пер. со средне-верхне-немецкого и вступ. статья М.В. Сабашниковой. М., 1912. С. XVI. Следует отметить, что слово «Mist» в немецком языке обозначает «навоз».

<sup>45</sup> Там же. С. 57.

<sup>46</sup> Другой возможный источник дихотомии «это и то» у Друскина и Хармса – трактат Николая Кузанского «Об ученом незнании», где позднесредневековый философ использует понятия «этого» и «того» для истолкования троичности. Хармс в трактате «О времени, о пространстве, о существовании» полемизирует с Кузанцем, обнаруживая, что «основу существования составляют три элемента: *это, препятствие* и *то*» (Хармс Д. Меня называют капуцином: Некоторые произведения Даниила Ивановича Хармса. М., 1993. С. 103). Термин «препятствие» у Хармса заменяет противоположный по смыслу термин Кузанского «связь»: «...Связь происходит от двух вещей, так как она простирается некоторым образом от одного к другому. ... Все это – одна единственная вещь: единство, равенство единства; связь, проистекающая от двух начал так, как если бы называли одну и ту же вещь – *это, то, то же...*» (Кузанский Н. Об ученом незнании / Пер. с лат. С. Лопашова. СПб., 2001. С. 117).

Полемика с Кузанцем, похоже, определила и понимание времени у Хармса: «Прошедшего нет, потому что оно уже прошло, а будущего нет, потому что оно еще не наступило. Значит, остается одно настоящее» (Хармс Д. Меня называют капуцином. С. 103). Рассуждая далее, Хармс приходит к выводу, что «настоящее» есть лишь «препятствие»

---

при переходе от прошлого к будущему, а следовательно, настоящее тоже не существует. Между тем у Кузанского существует как раз только настоящее: «...Прошрое и будущее являются развитием настоящего; последнее заключает в себе все настоящие времена, а они являются лишь развитием ряда настоящих времен... Имеется лишь одно настоящее, заключающее в себе все времена, и поистине настоящее-то и есть само единство» (*Кузанский Н.* Указ. соч. С. 180).

Возможно, что трактат Друскина «Классификация точек» (1934) восходит к той же книге Кузанского, в которой ведутся размышления о совершенной точке, включающей в себя бесконечность. Стоит добавить, что волю к «незнанию» и интерес к бесконечности, сосредоточенной в точке, проявлял также Жорж Батай во «Внутреннем опыте».

<sup>47</sup> *Мейстер Экхарт.* Указ. соч. С. 55.

<sup>48</sup> *Дионисий Ареопагит.* О небесной иерархии // История средневековой философии: В 2 ч. Ч. 1. Минск, 2002. С. 452.

<sup>49</sup> Там же. С. 455.

<sup>50</sup> *Bataille G.* Œuvres complètes. V. 5. Paris, 1973. P. 131.

<sup>51</sup> *Друскин Я.* Материалы к поэтике Введенского // *Введенский А.* Полное собрание произведений: В 2 т. М., 1993. Т. 2. С. 166–167.

<sup>52</sup> *Хармс Д.* О явлениях и существованиях. С. 190.

<sup>53</sup> *Хармс Д.* Полет в небеса. С. 448.