

Александр Эткинд

СЕКС, СЕКТЫ И ТЕКСТЫ: РУССКИЕ СЕКТАНТЫ В РУССКОЙ И ДРУГИХ ЛИТЕРАТУРАХ

В знаменитом романе Олдоса Хаксли *Смелый новый мир*, опубликованном в 1932, изображен ритуал, который называется Служение Солидарности. Главный герой обязан посещать его дважды в месяц. В ритуале участвуют двенадцать мужчин и женщин, которые слушают музыку, вспоминают отца-основателя (имя которого они произносят то как Форд, то как Фрейд) и просят явиться Высшее Существо. Потом они танцуют, кружатся по комнате, бьют друг друга и, доходя до экстаза, кричат «Он идет». Потому они попеременно занимаются сексом. Сцена кончается так: «казалось, что огромный черный голубь (negro dove) благосклонно летал над томно лежащими теперь танцорами» (Huxley 1965, 66).¹ В конце романа мы видим другую сцену группового секса, на этот раз с сотнями участников. Они присоединяются к флагелляции одного из героев, которого зовут Дикарем. Они кричат «хотим хлыста», танцуют и бьют друг друга. Они чувствуют «восторг перед ужасом боли» и «влечение к единоплешию и искуплению» (там же, 198).

Опубликованный в 1932, роман Хаксли – самый известный пример литературной антиутопии – показывал массовое общество, использующее новую технику, генетику и психологию для переделки человеческой природы. Мы застаем расы-касты, тотальную слежку и навязанный промискуинный секс. Антиутопия Хаксли является антиамериканской в той же мере, в какой была антисоветской.² Люди будущего вместо «О, Боже» восклицают «О, Форд» или, в более интимных обстоятельствах, созвучное по-английски «О, Фрейд». Однако эпитафия к роману взят из Бердяева, и многие имена звучат как русско-американские: Герберт Бакуинин, Ленина Краун.

Хаксли никогда не был в России, хотя планировал съездить туда летом 1930, как раз когда он обдумывал *Смелый новый мир* (Firchow 1984, 138). То, что он знал, он знал из книг. Вероятная зависимость романа Хаксли от *Мы* Замятина, которую сам Хаксли отрицал, хорошо известна и русским исследователям Замятина, и британским биографам Хаксли. Исследователи

¹ Русские переводы считают этого голубя «негритянским», что бессмысленно.

² Хаксли посетил Америку в 1926 и был разочарован; см. Firchow 1984, 100-116; Sexton 1996.

пропустили, однако, другой источник Хаксли, который я полагаю важным для развития самых специфических мотивов романа, включая и его групповые сцены. Это хорошо известная славистам книга Рене Фюлоп-Миллера *Дух и лицо большевизма*, опубликованная в 1926 по-немецки и в 1927 по-английски. В эссе, написанном в 1931, как раз когда писался *Смелый Новый Мир*, Хаксли ссылаясь на *Дух и лицо большевизма* как «очень интересную книгу о культурной жизни в Советской России» (Huxley 1958, 191). Он подробно пересказывал, Фюлоп-Миллера, легко переходя от Советской России к тоже нелюбимой им Америке. Он видит между ними растущую общность, которую иллюстрирует американскими стихами Маяковского в переводе Фюлоп-Миллера (там же, 194).

Рене Фюлоп-Миллер бы, румынским эмигрантом в Германии, а впоследствии немецким эмигрантом в Америке. Профессиональный славист, он держал издательство в Мюнхене и редактировал немецкое собрание переводов Достоевского. Он был знаком с Мережковскими и легко переводил русские стихи и прозу. Он дружил с Фрейдом и другими психоаналитиками, в частности, с русскими эмигрантами Лу Андреас-Саломе и Максом Эйтингеном. По заказу Фюлоп-Миллера было написано фрейдовское предисловие к переводу *Братьев Карамазовых*, известное как «Достоевский и отцеубийство». Посетив Россию в середине двадцатых, Рене Фюлоп-Миллер написал книгу о Распутине *Святой черт*, главный источник для последующей распутинской индустрии в поп-культуре. Другими плодами посещения Советской России была выставка из нескольких сот фотографий, которую Фюлоп-Миллер показал в Вене, и книга *Дух и лицо большевизма*.³ Фюлоп-Миллер описал здесь новые и увлекательные явления русской жизни при большевиках: массовые демонстрации и облегченный порядок браков и разводов; концерты заводских труб и симфонические оркестры, игравшие без дирижера; воинствующий атеизм и новую поэзию Демьяна Бедного, Маяковского и Гастева. Содержавшая много преувеличений, эта книга является одним из лучших портретов в раннего советского режима, которые когда-либо были написаны. Согласно Фюлоп-Миллеру, русская революция есть попытка создать «коллективного человека», действующего согласованно и автоматически. Отмена частной собственности и тотальный контроль составляют лишь часть задачи; другую часть составляет беспрецедентное преобразование культурной, духовной и сексуальной жизни. Московские фотографии Фюлоп-Миллера показывают сотни или тысячи одинаковых, безликих людей, собравшихся на совместной работе или массовом шествии. Все они мужчины.

Как у любого достойного автора, у Фюлоп-Миллера, был свой любимый конек или, скажем, мастер-троп, сформированный его предшественниками

³ Книга была сразу переведена на английский: Fülöp-Miller 1927.

занятиями, в данном случае Достоевским и Распутиным.⁴ Таким любимым тропом было сравнение марксистской революции в России с апокалиптическими сектами прежних времен. Более всего большевики напоминают ему мюнстерских анабаптистов; но у них есть и местные корни. Большевики реализуют ту же русскую традицию, которая породила Распутина: традицию русских сект. Любимым примером Фюлоп-Миллера были хлысты. Другие, например духоборы, тоже отменяли собственность, но хлысты сделали следующий шаг. У хлыстов, говорит Фюлоп-Миллер, любовь, брак и семья перестали быть частным делом, потому что хлысты практикуют «сексуальный промискуитет».

В этом периодическом ритуале мужчины и женщины раздеваются донага и [...] хлещут по воде, а потом друг по другу, пока не приходят в состояние полного экстаза. Без этого состояния, считают они, невозможно единение с Богом. После длительной флагелляции они отдаются самой дикой и разнузданной оргии [...] В течение всего этого праздника, который завершается явлением Святого Духа, производятся танцы, доводящие до неистового восторга (Fülöp-Miller 1927, 117).

Фюлоп-Миллер снабжает читателя сведениями о том, что хлысты называли себя «голубями» (ссылки на *Серебряного голубя* Андрея Белого в его книге нет, и мне неизвестен источник изящной формулы Хаксли – «Negro dove», которая одновременно и ссылается на любимый символ русских сектантов, и придает ему характерно американский цвет.) Фюлоп-Миллер утверждает, что «хлысты имеют собственное искусство, которое находит выражение в характерных украшениях и в высоко развитом чувстве стиля». Наконец он заключает, что «как ни кажется странным», большевизм унаследовал главные свои черты именно у хлыстов. Большевики тоже практикуют массовые ритуалы с целью коллективного экстаза, а также стремятся к либерализации половой жизни.

С точки зрения истории, эти заключения вполне недостоверны. К примеру, хлысты не оставили интересного искусства, кроме своих песен; подозреваю, что Фюлоп-Миллер путает их с американскими шейкерами. С другой стороны, большевики делали все что угодно, кроме оргий. Как бы ни была дезорганизована семейная жизнь в Советской России, ЗАГСы и коммунальные квартиры все же не то же самое, что хлыстовские радения. Куда более прав был Вильгельм Райх, примерно тогда же утверждавший, что сексуальная революция в России захлебнулась в самом начале двадцатых годов (см. Райх 1997). Ненависть к большевиками нуждалась в

⁴ Поиск распутинских документов был одной из причин поездки в Россию; в *Святом черте* Фюлоп-Миллер ссылается на многие государственные архивы, а также на приобретенные им воспоминания Веры Жуковской.

воплощении в единой метафоре, которая должна была соответствовать сложившемуся стереотипу России. Как бы ни было странно получившееся построение, ему следовали многие писатели в России и на Западе. В важнейшей сцене романа Горького *Жизнь Клима Самгина* мы застаем хлыстов в том же ритуале с коллективным раздеванием, взаимным избиванием и экстатическими танцами. В другом месте я имел случай показать, что ранняя советская проза Пильняка (*Голый год*), Платонова (*Чевенгур*), Всеволода Иванова (*Кремль*) ставила в центр рассмотрения то же соединение экстатического ритуала русских сект и революционного подъема народных масс (см. Эткинд 1998). Такое соединение религиозного сектантства и революционных ожиданий было подсказано долгой традицией русского народничества, начиная с открытия этой темы историком Афанасием Шаповым в 1860-х годах, за которым последовали паломничество Николая Чайковского и другим народников к русским сектам в 70-х, разочарование в сектах и переход к террору в восьмидесятых и реабилитация этой темы победоносными стараниями Владимира Бонч-Бруевича в 1900-х. На рубеже тридцатых годов у Горького, как и у его современников Марины Цветаевой, Анны Радловой, Всеволода Иванова, амбивалентные портреты сектантских общин дают радикальный образ русского национализма, дающий ответ на главный вопрос современности: почему революция с ее крайностями произошла именно в России? Так сказать, символ русского экстрима, обещающий светлое будущее и объясняющий загадочное настоящее.

Представляя секты в столь необычном ключе, русские авторы колебались между двумя крайностями – утопией и дистопией. Сам эти названия тут не вполне адекватны. Утопия, по определению, есть то, что не имеет места – образ желаемого будущего, отвлеченный от локализации в пространстве. Националистические утопии, напротив, доказывали возможность желаемого будущего лишь для того народа, необыкновенные качества которого гарантировали такую возможность. Это утопии, которые имеют место, и это место здесь, хоть и не сейчас. Я называю такой жанр *т у т о п и е й*. От Платонова до Иванова и от Кузмина до Пильняка, постреволюционные авторы писали о русских сектах с разной степенью этнографической конкретности и политической амбивалентности. Фюлоп-Миллер сдвинул идею вправо. Он использовал идею народной секты, которая в подполье отправляет свой общинный культ, для карикатуры на победивший коммунизм. *Дух и лицо большевизма* – дистопия, по-своему националистическая. Фюлоп-Миллер верит в особые свойства русского народа, которые сначала выразились в сектанстве, а потом в революции. Идеи Фюлоп-Миллера всецело зависели от старой литературы по русским сектам, от немца Гакстгаузена через русских Шапова и Мельникова-Печерского к

немцу Захер-Мазоху и обратно к православным миссионерам, обвинявшим хлыстов в смеси сексуального разврата и политического экстремизма.⁵ Ирония Хаксли состояла в том, что он перехватил главные мотивы Фюлоп-Миллера – общинный секс, флагелляция, мазохизм, голубь – и универсализовал дистопию. Хороший евроеец, он нашел общий знаменатель для ленинизма и для фордизма, для Советов и для Штатов.

Итак, левый дискурс о русских сектах представлял секты как национальную утопию, правый дискурс представлял их как национальную дистопию. Левый, утопический дискурс о сектах, наиболее нам знакомый, был инициирован Афанасием Шаповым. Правый дискурс о сектах, наследником которого оказались Хаксли и Фюлоп-Миллер, имел свою заслуженную историю. Его основателем был Иван Липранди, – профессиональный ориенталист и зоолог-любитель; не то декабрист, не то провокатор, о чем до сих пор спорят историки; подполковник Генштаба, разжалованный за дуэль, и основатель русской секретной службы, которую он создал в оккупированном Париже; приятель Пушкина и прототип Сильвио из *Повестей Белкина*; высокопоставленный чиновник, который инициировал дело Петрашевского, отправил в Сибирь Достоевского и объявил славянофилов противозаконной сектой; плодовитый публикатор и мемуарист.⁶ В 1842 Липранди основал Комиссии МВД по раскольникам, скопцам и особо опасным сектам. В 1855 году он классифицировал «русские расколы, ереси и секты» по следующему признаку. Одни ожидают блаженства лишь в будущей жизни и являются сугубо религиозными; другие ждут торжества в этой жизни и являются, соответственно, политическими. Хлысты, бегуны, скопцы принадлежат ко второй, политической части раскола (Липранди 1870, 76). Все они связаны между собой в некую «конфедеративно-религиозную республику», численность населения которой Липранди оценивал в 6 миллионов. Это единая община, имеющая связь со всеми концами государства и обладающая «огромными капиталами». Липранди обвинял секты в разврате и в отрицании частной собственности. «Не чистый ли это коммунизм?» – спрашивал он, Липранди делал здесь неожиданно острый идеологический ход: он объявил раскольниками самих славянофилов. Липранди предупреждал, что славянофилы могут «внезапно слиться» с радикальными сектами; в этом состояла даже, по его выражению, «тайная, может быть и бессознательная» цель славянофильства (там же, 139–140).⁷

⁵ В списке литературы к *Святому черту* есть русские книги о хлыстах (Барсов, Бонч-Бруевич, Добровольский и др.); интересно, однако, Фюлоп-Миллер не ссылается на самые серьезные из доступных тогда источников, какими были книги Дмитрия Коновалова и дерптского профессора Karl Gross.

⁶ Литература о Липранди велика; пока что лучше всех о нем рассказал Н.Я. Эйдельман (1993).

⁷ Полвека спустя эту идею воспроизведет Андрей Белый: «Славянофилы – сектанты России», – писал он в 1917 (Белый 1988, 292).

Под началом Липранди в его комиссии служили ключевые фигуры русской интеллектуальной истории: Николай Надеждин (публикатор Чаадаева, учитель Белинского), Владимир Даль, Николай Мельников, тот же Афанасий Щапов, Николай Лесков. Все они начинали свои длинные писательские пути с текстов о сектах — и, разумеется, о сексе. Секты и секс связаны между собой множеством связей, даже и этимологически. В русской мысли, однако, секты и секс были дополнительно связаны усилиями светских и религиозных людей, одинаково озабоченных тем, чтобы скомпрометировать религиозное иноверчество, преувеличить его значение и опасность, получить субсидии и, как мы бы сегодня выразились, гранты для своих штудий. Верным средством для этого были соединение, пристежка разных явлений: религиозного сектантства, политического диссидентства и сексуальной перверсии.

Среди разнообразных ветвей и ответвлений, которыми прорастала эта важная часть русской традиции, я остановлюсь на двух, заграничной и отечественной. В мировом масштабе вершиной тут стали романы Леопольда Захер-Мазоха, профессионального историка и любителя русской литературы. Сын австрийского дворянина, служившего во Львове начальником полиции, он с детства знал русский язык. Кормилица Мазоха, малороссийская крестьянка, рассказывала ему славянские легенды и пела русские песни. Русскими мотивами насыщены его эротические повести, включая самую знаменитую, *Венера в мехах*. Ранние произведения Захер-Мазоха рассказывали не о болезненной страсти, а о странном ритуале; не о перверсии, а о секте. В своих романах *Пророчица*, *Завещание Каина* и *Душегубка*, сразу переведенных на русский,⁸ Захер-Мазох рисовал прочувствованную картину жизни закарпатских сектантов. Герой *Пророчицы* (в оригинале называвшейся сильнее, *Die Gottesmutter*, Богородица) влюбляется в титульную героиню и отдается бичеваниям и прочим унижениям; в конце концов его распинают на кресте.⁹ Захер-Мазох описывал хлыстовские ритуалы, как он их себе представлял, чтобы создать приемлемый культурный контекст для собственной перверсии.

Захер-Мазох издавался в России много и по-разному — в самых популярных журналах, отдельными брошюрами, толстыми книжками. Первые переводы помечены 1876 годом; за последующее десятилетие Мазох издавался по-русски 17 раз. В предисловии к «Галицийским повестям» народнический журнал *Дело* писал о Захер-Мазохе как о писателе, немецком лишь по языку: симпатии его «принадлежат не немецким, а русским галичанам» (Захер-Мазох 1876, 209). Чернышевский прочитал эти переводы в

⁸ Захер-Мазох 1877; 1880; 1886; подробнее см. Эткинд 1996, гл. 1, и Etkind 2003.

⁹ Научные исследования карпатского фольклора, конечно, не выявили ничего похожего ни в общей, ни в свадебной обрядности; см. напр. Богатырев 1971 [1929].

сибирской ссылке и горячо рекомендовал их сыну так: «Во всяком случае Цахер-Мазох много выше Флобера» (Чернышевский 1950, 286).¹⁰ Николай Шелгунов (Языков 1877) и сам идейный лидер русского народничества, Николай Михайловский, откликнулись на первые русские переводы Захер-Мазоха объемистыми рецензиями. В восторге, однако, был и противоположный лагерь. В 1882 году благочестивый профессор Казанской духовной Академии Константин Кутепов писал о Захер-Мазохе: «заслуживает внимания повесть 'Пророчица' по тому спокойствию и беспристрастию, какие составляют отличительные качества этого писателя» (Кутепов 1882, 16). Даже в 1903 солиднейший Брокгауз ссылался на Мазоха как на серьезный источник сведений о хлыстах (Брокгауз и Ефрон 1903, 408).

Пример Захер-Мазоха показывает лучше других примеров, как трудно различить в литературном тексте его утопический и дистопический векторы. Они постоянно смешаны, используют друг друга, прикрываются своей противоположностью. Но в русской литературе о сектах есть линия, которая вполне внятным образом предсказывала консервативные, анти-утопические модели, более известные нам по книгам Замятина или Хаксли. Авторы, принадлежащие к этой линии, в своих нравственно-литературных уроках использовали не экзотических, стимулирующих воображение хлыстов, но отвратительных, внушающих тревогу скопцов: не образы избытка, но образы отсутствия. Такова фигура сектанта в *Серебряном голубе* Андрея Белого: он асексуален. Всецело контролируя героиню повести, сам он в ней ничуть не заинтересован. *Серебряный голубь* текст общеизвестный, но сложный, и его часто читают наоборот. В нем зафиксирован не восторг перед русским народом — чувство, за которое интеллигентный герой романа расплачивается жизнью, — но разочарование и отчаяние, в той же мере характерные для одновременных этому роману *Вех*.

Вы, вероятно, помните скопческие мотивы *Идиота*. Оставшись наедине с Настасьей, Рогожин предпочитает нож всем остальным способам общения с ней. В тексте *Идиота* немало указаний на связь Рогожина со скопцами. Они арендовали его дом и вели его семейные дела в течение трех поколений. Отец Рогожина на своем портрете похож на скопца и к тому же, как сказано, «скопцов тоже уважал очень». Когда Достоевский в Швейцарии писал последние сцены *Идиота*, в провинциальном Моршанске начался очередной скопческий процесс. Были арестованы 6 девственных женщин в возрасте от 19 до 70, у которых были обнаружены результаты разного хирургических операций на груди и гениталиях, и купец Максим Плотичин, в доме которого все они жили; он не был оскотен.¹¹ Статья

¹⁰ Это свидетельство литературных вкусов цитируется в *Даре*; и правда, оно убедительно соответствует мазохистскому образу Чернышевского, который выведен в романе Набокова.

¹¹ См. напр. Пеликан 1872, 70.

Мельникова-Печерского о скопцах и хлыстах, «Тайные секты», была опубликована в одном из тех же номеров *Русского вестника*, в которых печатался *Идиот*.

Но первым и, возможно, по сей день самым глубоким из литературных высказываний о скопцах была пушкинская «Сказка о золотом петушке» (возможно, написанная под влиянием историй Липранди). Царю Дадону нужна помощь в военных делах; скопец помогает, но так, что царские сыновья убивают друг друга. Потом скопец требует от царя, в оплату услуг, отказаться от любимой женщины. Он убивает скопца, а Дадона убивает Золотой петушок, отчужденная от скопца и самая могущественная его часть. Принципиально важно здесь то, на что многочисленные исследователи этой сказки обращали меньше всего внимания: волшебный помощник здесь — скопец. Если бы Дадон отдал свою даму скопцу, он бы и сам стал таковым, а в его царстве установился бы бесполоый рай справедливости и безопасности. Но Дадон не хочет. Этот пушкинский текст демонстративно обращен к мужчинам: «Добрым молодцам урок». Утопии рассчитаны на бессмертных и бесполоых. Но люди не таковы, они рождаются и умирают, а посередине сталкиваются с тайной половой любви; и именно это делает утопию неосуществимой. Русские скопцы честнее и буквально отнеслись к этой проблеме, чем другие экспериментаторы мировой истории. Их потрясающий опыт достойно отметил Пушкин.

В этом свете удастся разобраться с загадочным словом, каким описана здесь красавица: она названа шамаханской царицей. В пушкинских черновиках и скопец назывался шемаханским скопцом. Шемаха — область Закавказья, куда ссылали скопцов из разных мест России, и под Шемахой образовались известные их поселения (Толстой 1864, 52). В песнях скопцов их герой-искупитель Селиванов часто символизируется птицей, как правило золотым орлом, или райской птицей, которая трубит в золотую трубу. Все это было фольклорным и историческим источником для пушкинской сказки, который предпочли не видеть специалисты.¹²

«Сказка о золотом петушке» — не только первый в русской литературе текст о сектантстве. Это и первая русская антиутопия. Она с полной ясностью формулирует центральную идею жанра, позднее пересказанную *Идиотом*, *Мы* и, в конечном итоге, *Смелым новым миром*, у которого нашлось особенно много подражаний. Благополучие человека не может быть обеспечено переделкой его природы — в частности и в особенности, изменением его сексуальности.

¹² Проблемой фольклорных источников этой «Сказки» специально занимались Ахматова и особенно М.К.Азадовский (1938). Еще одно свидетельство того, что этот сюжет отсутствовал в местном фольклоре, см.: *Сказки и легенды пушкинских мест*, 286.

Л и т е р а т у р а

- Азадовский, М.К. 1938. «Источники сказок Пушкина», *Литература и фольклор*. Л., 65–105
- Белый, А. 1998. «Поэзия Блока», *Избранная проза*. М.
- Богатырев, П.Г. 1971 [1929]. «Магические действия, обряды и верования Закарпатья», *Вопросы теории народного творчества*. М., 167–296.
- Брокгауз и Ефрон. 1903. *Энциклопедический словарь*. Т. XXXVII. СПб.
- Захер-Мазох, Л. 1876. «Галицийские повести. Предисловие», *Дело*, 10.
- Захер-Мазох, Л. 1877. *Завещание Каина. Галицийские рассказы*. М.
- Захер-Мазох, Л. 1880. «Пророчица», *Нива*, 3–6.
- Захер-Мазох, Л. 1886. *Душегубка*. Приложение к газете 'Свет', ноябрь, 11. СПб. 1886;
- Кутепов, К. 1882. *Секты хлыстов и скопцов*. Казань.
- Липранди, И. 1870. «Краткое обозрение русских расколов, ересей и сект». *Чтения в Императорском обществе истории и древностей Российских*, 2, отд. 5.
- Пеликан, Е. 1872. *Судебно-медицинские исследования скопчества и исторические сведения о нем*. СПб.
- Райх, У. 1997. *Сексуальная революция*. Перевод В.А. Брун-Цехового. СПб.
- Сказки и легенды пушкинских мест. Записи на местах, наблюдения и исследования В.И. Чернышева*. М.-Л., 1950.
- Толстой, В.С. 1864. «О великороссийских беспоповских расколах в Закавказье», *Чтения в Императорском обществе истории и древностей Российских*, 4.
- Чернышевский, Н.Г. 1950. *Полное собрание сочинений*. Т. XV. М.
- Эйдельман, Н.Я. 1993. «Где и что Липранди?», *Из потаенной истории России 18–19 вв.* М., 429–464.
- Эткинд, А. 1996. *Содом и Психей. Очерки интеллектуальной истории Серебряного века*. М.
- Эткинд, А. 1998. *Хлыст. Секты, литература и революция*. М.
- Языков, Н. (Н.Шелгунов). 1877. «Утратились ли идеалы?», *Дело*, 6, 32–55.
- Etkind, A. 2003. «The Russian Passions of Leopold Sacher-Masoch», P. Weibel (ed), *Phantoms of Desire. Visions of Masochism*. Graz, 91–95.
- Firchow, P.E. 1984. *End of Utopia. A Study of Aldous Huxley's Brave New World*. Lewisburg, 100–116.
- Fülöp-Miller, R. 1926. *Geist und Gesicht des Bolschevismus*. Zurich.
- Fülöp-Miller, R. 1927. *The Mind and Face of Bolshevism*. New York (second edition 1965).
- Huxley, A. 1958. *Music at Night and Other Essays*. New York.
- Huxley, A. 1965. *Brave New World*. New York.

Sexton, J. 1996. «'Brave New World' and the Rationalization of Industry», J. Meckier (ed.), *Critical Essays on Aldous Huxley*. New York, 88-102.