

# СОЦРЕАЛИЗМ И РЕЛИГИОЗНОЕ СОЗНАНИЕ

Иван Есаулов

Логично было бы ожидать, что соцреализм, неразрывно связанный с советской материалистической идеологией, будет сплошь «материалистичным». Однако, как показал еще в 1930 году А. Ф. Лосев в исследовании «Диалектика мифа», и сама господствующая в СССР идеология с самого возникновения социалистического государства являлась насквозь *мифологической*. Тот же исследователь позволил себе после первого десятилетия советской власти заявить: «Если собственная оригинальная вера заставила атеиста отрицать религиозные предметы, то это значит, что... он — тоже верующий, но *только иной религии*... Фактически имея свою собственную религию, но на словах обманывая других... будто у него никакой веры нет, он дает в сущности непроанализированный сгусток аффективного напора и слепого нападения»<sup>1</sup>.

Тогдашние идеологи ВКП(б) отлично поняли опасность разысканий Лосевым *собственной оригинальной веры* государства «рабочих и крестьян», официально называющего себя *атеистическим*. Характеристика Лосева в докладе Кагановича на XVI съезде партии как «философа-мракобеса», «реакционера и черносотенца», подкрепленная в прениях В. Киршоном ярлыком «монархиста»<sup>2</sup>, приведшая к аресту и заключению ученого, лишь доказывает особую болезненность для власти его гипотез.

Попытаемся отмеченный Лосевым «сгусток аффективного напора и слепого нападения» проанализировать на материале соцреалистической литературы. Следует сразу отметить, что соцреализм может, по-видимому, описываться по крайней мере в двух принципиально разных контекстах понимания: в контексте российской истории литературы и в контексте становления мирового тоталитаризма. Выбирающий первую систему координат исследователь закономерным образом чаще всего акцентирует континуальность русского и советского. Согласно другому подходу, более существенна типологическая близость тоталитарных культур.

Конечно, различие этих контекстов очевидно не только в данном случае. Не только советскую литературу можно рассматривать либо как результат закономерной эволюции культуры русской, либо как ее полное отрицание. Так, литературу нацистской Германии можно также интерпретировать и с точки зрения закономерного развития немецкой культуры, и с точки зрения ее отрицания. К сожалению, до сих пор отсутствует типологическое описание советской и нацистской культур сравнительно с предшествующими им литературами русской и немецкой. Без подобного сопоставления хотя бы системообразующих лейтмотивов этих литератур эры тоталитаризма исследователь зависим от собственной литературоведческой аксиологии<sup>3</sup>.

Нужно сразу же оговориться, что восходящая к авторитету Н. А. Бердяева и доминирующая ныне тенденция представлять «русский коммунизм» как российский национальный феномен кажется нам не вполне адекватной. Нужно учитывать, что и сам Бердяев, адресуя свою книгу о смысле коммунизма в России именно *западному* читателю, специально *акцентировал* поэтому его «национальные корни... детерминированность русской историей»<sup>4</sup>. Философ оправдывал односторонность такого подхода своего рода рецептивной целесообразностью: как

ему казалось, знать именно эту (национальную) сторону «русского коммунизма» «особенно важно для западных людей». Тогда как для самого Бердяева был совершенно очевиден «двойной характер» интересующего нас явления. Причем, в своих характеристиках русского религиозного сознания, порождающих это явление, философ подчеркивал не только *непрерывность* русской традиции, но и его принципиальную новизну — именно на этом фоне. В пределах данной работы мы хотели бы эксплицировать как раз черты «нетрадиционности» советской парадигмы.

При всех, порой существенных, отличиях между различными периодами «советскости» есть некоторый *минимальный* набор (или система) общих аксиологических ориентиров, которые и позволяют говорить именно о «советскости» как об определенном духовном феномене XX века. Сюда входит, в частности, доктрина *коллективизма* и особая *оригинальная вера*, подкрепляемая своим собственным *пантеоном*. Любопытно было бы выявить доминанту этой веры.

Представляется, что такой подход позволил бы осветить некоторые «темные места» в истории русской словесности советского периода и восстановить исторический контекст понимания для многих вершинных произведений этого времени. Известно, что некоторые тексты откровенно антихристианской направленности в истории русской литературы стали своего рода «материалом» для полемического отталкивания для других — «подсоветских» — авторов. Иногда благодаря такому отталкиванию рождались подлинные шедевры. Так, Н. Кузьякина полагает, что знакомство с опубликованным «Новым заветом без изъяна евангелиста Демьяна» явилось первотолчком для написания М. Булгаковым «Мастера и Маргариты» как отповеди Демьяну Бедному: «Возникла мысль рассказа о Христе, Иуде, Пилате и Леви Матвее как это было “на самом деле”»<sup>5</sup>.

В недавно опубликованном дневнике М. А. Булгакова, переданного из архивов КГБ в 1989 году, имеется запись от 5 января 1925 года, сделанная после посещения редакции «Безбожника». Писатель обращает внимание на определенность (а не абстрактную «атеистичность») направленности советской пропаганды: «Суть не в кощунстве, хотя оно, конечно, безмерно, если говорить о внешней стороне. Соль в идее, ее можно доказать документально: Иисуса Христа изображают в виде негодяя и мошенника, именно Его. Нетрудно понять, чья это работа»<sup>6</sup>. В. Виноградов обоснованно видит в такой реакции Булгакова «еще одно подтверждение в пользу заочной дуэли писателя с Демьяном Бедным, Емельяном Ярославским и другими их коллегами по антирелигиозной пропаганде»<sup>7</sup>.

Уже современники атеистической советской эры отмечали особый *накал* в искоренении христианской веры в России, далеко не объяснимый только лишь политическими обстоятельствами. Бердяев, отчасти повторяя Лосева, определил современный ему коммунизм как «исповедание веры, *противоположной христианской*. Вся советская литература утверждает такое понимание коммунизма. Коммунисты *любят подчеркивать*, что они *противники христианской, евангельской морали*, морали любви, жалости, сострадания. И это, может быть, и есть самое страшное в коммунизме»<sup>8</sup>.

Ф. А. Степун, выявляя «религиозную тему социализма», определил большевистский «дух и строй» как «*сатанократию*»<sup>9</sup>. Не стоит удивляться столь резкой оценочности определения: оно было достаточно распространенным. С позиций традиционного для России типа духовности, государство, строящееся на вере, «противоположной христианской», полностью вписывается в дефиницию Ф. А. Степуна.

С этой точки зрения, борьба с «проклятым прошлым» России является борьбой в первую очередь с ее христианским прошлым как таковым. Тоталитарное государство с верой, «противоположной христианской» (то есть *антихристианской*) является в строгом смысле слова не абстрактно атеистическим, но именно *антихристианским*. Разрушение храмов Божьих в стране, где громадное большинство народа оставалось верным православию — лишь внешнее проявление насиль-

ственного замещения этой веры — иной. В конечном итоге мы видим проникшее во все сферы официальной идеологии и культивируемое советской литературой стремление к тому, чтобы «советский народ» евангельскую систему координат изменил не просто на иную, новую (советскую), но и на *прямо противоположную старой*.

Тотальное отвержение тысячелетней христианской духовной традиции проявлялось в самых различных формах. Как известно, в Советском Союзе на достаточное продолжительное время «запретили» даже день недели — воскресенье, — заменив его название, неразрывно связанное с христианским прошлым, на нейтральный эвфемизм «выходной день». Можно вспомнить и о введении нового летоисчисления, конкурирующего с христианским, а в перспективе, возможно, призванного *заменить* его. Как писал В. Маяковский, «Мы / лета / исчисляем снова — / не христовый считаем род. / Мы / не знаем «двадцать седьмого», / мы / десятый приветствуем год» («Наше новогодие», 1926).

Октябрь 1917 является, с одной стороны, событием, призванным открыть новую эру — именно *взамен* эры христианской истории; с другой же стороны, это действительно мифологическое *начало всех начал*. Отсюда ведут свою мифологическую родословную «дети Октября», «внуки Октября» и т. п. его производные («интеллигенция, рожденная Октябрем»). Правда, нужно заметить, что между Октябрем и тем или иным советским поколением, как правило, имеется *посредник*, о котором — ниже.

Пока же приведем некоторые иллюстрации, свидетельствующие о масштабности советского «новогодия»: «Наши с вами анкеты / начинаются одинаково: / 1917-й год. / Вы не согласны, коллега? / (...) Сей магнетический год / притянул былое и грядущее» (И. Сельвинский. «Письмо к интеллигенции мира», 1960); «этот день — семнадцатого года. / Он был и есть *начало всех начал*. / Он — праздник наш. И равного ему / *И нет и не было во всей вселенной*» (Мих. Исаковский. «25 октября 1917 года», 1956). Именно с октября 1917 года начинается, собственно, *история*. До этого первособытия господствует *предыстория*. В предыстории можно найти своего рода «пророков» и «предтеч» исторических деятелей страны Советов, однако советский *мифологический пантеон* начинается не с них, а с Ленина.

В ряде случаев можно говорить, на первый взгляд, о полном *уподоблении* атрибутов советской веры и их христианских аналогов. Например, в стихотворении И. Ионова «Грядущее» (1919) читаем: «Над миром светлым и свободным... / Горит огнем международным / Красноармейская звезда. / Ее лучи неугасимы / Алеют сквозь туман, / И к ней, *как древле пилигеримы*, / Идут рабочие всех стран». Однако и в этом случае для автора важнее всего демонстрация *замены* одной звезды — другой. Поэтому *перед* нами не *подобие* рождественской звезды и, соответственно, не *преемственность* по отношению к ней (как Новый Завет сохраняет преемственность по отношению к Завету Ветхому), но как раз *антизвезда*, горящая в особом антихристианском мире. В этом космосе важнейшая характеристика октябрьской звезды — ее *неугасимость*: «Но ты горишь, горишь не угасая / Великая Октябрьская звезда» (Вас. Лебедев-Кумач. «Октябрьская звезда», 1942); «СССР! Он весь растет, / Летит за ленинской звездой / ... Дотла мы прошлое сожжем / Лучами ленинского света» (С. Городецкий. «Одиннадцатый год», 1928).

Предшествующая реальность, таким образом, должна быть полностью («дотла») уничтожена. Для новой мифологии характерен мотив *сожжения* прошлого. Так, в путеводителе «Москва безбожная» можно прочесть о новом для России способе погребения: «Крематорий — кафедра безбожия... Сожжение... в наши дни является антирелигиозным актом... Красное крещение (октябрины), красное бракосочетание (Загс) еще выработают красивую образность, а вот уже обрядность *красного огненного погребения* куда более впечатляет и удовлетворяет...»<sup>10</sup>. Мотив уничтожения старого мира иной раз весьма выразителен: «...От старого мира ни звука, ни метра; / Умри “не

убий” и воскресни “убей”, / *Сожги*, распыли, распластай на ветру / Бессмысленный розовый пепел развей. / ... И принял я сердцем и новые снасти, / И озеро крови, и груды костей» (Р. Ивнев. «Октябрьская поэма», 1932). Характерно, что здесь прямо утверждается *возвращение* («воскресни») к дохристианскому состоянию мира, причем подчеркивается насильственный тип этого возвращения.

Любопытно, что инициация «детей Октября» весьма часто соседствует с *огнем и дымом*, что лишь подчеркивает инфермальную ориентацию авторов. «Пусть знает эта свора — / Мы не сдадим позиций Октября; / Кто *был в огне*, тот чувствует, что скоро / Всемирная расплещется заря!...» (Вас. Александровский. «Красноармейцам», 1922); «Я не за семью. / *В огне и дыме синем* / выпори / и этого старья кусок» (В. Маяковский. «Любовь», 1926); «*В огне и дыму* возникали Советы» (Р. Ивнев. «Октябрьская поэма»). Причем, разрушение «старого мира» — это своего рода *месть* ему. Иногда прямо говорится о мести как о побудительной причине разрушения: «Вспомни: кто ты?... / Ты — начало всему, что есть!... / Без тебя будут дни пусты, / Не будет нигде красоты, / *Месть! Красная месть!* / Вот твой закон / И ночью и днем... / Прошлого черный сон / Выжги безжалостно *огнем*» (Вас. Александровский. Из цикла «Борьба», 1919).

Народ, который отныне обитает в особой среде, описанной авторами, не может не отличаться некоторыми чертами, резко контрастирующими с христианской традицией: «Краснейте же, души, / У Красных ворот, / Красуйся над миром / мой красный народ» (Н. Асеев. «Кумач», 1921). Авторской волей красный народ с краснеющими душами от «надмирной» позиции переходит к иной, строя «земшарную республику Советов» (П. Коган. «Письмо», 1940) — вплоть до начала сороковых годов: «Только советская нация / будет / и только *советской расы* люди» (М. Кульчицкий. «Самое такое», 1940—1941). Советской расы люди в России разговаривают на особом языке — *советском*: «Кто понять не сможет, — / будь глухой — / на советском языке / команду в бой!» (там же).

В досоветской предыстории мира отбираются предтечи *советской расы*. Так, Е. Ярославский, обращаясь к библейскому эпизоду разрушения Вавилонской башни, с сочувствием к строителям замечает: «Выходило так: первые библейские люди образовали интернационал, чтобы разрушить силу и величие богов... Боги разрушили первый библейский «Интернационал». При этом лидер «воинствующих безбожников» надеется на некий мистический *реваниш*: «никакие боги не помешают нам во всем мире создать братский союз трудящихся»<sup>11</sup>. А. Безыменский в стихотворении с характерным названием «На штурм небес» (1920) одержим желанием «Потушить Венеру / *Как свечу зажженную*». Здесь любопытна не столько немотивированная деструктивность, сколько сравнение «демонтажа» планеты с желаемым погашением свечи — христианского аналога человеческой души. При этом расхожим в советской литературе становится сравнение Маркса и Ленина с Прометеем (например: «Ленин, коммунизма Прометей» — П. Крученюк. «Под рубиновыми звездами», 1959), а себя — с дьяволятами (например: «Старый мир! Берегись отважных / Нестареющих дьяволят!» — М. Светлов. «Советские старики», 1960).

Разумеется, при таком самоопределении отношение к *смерти* не может не быть совершенно особенным: оно в высшей степени нетрадиционно. Так, цитированный нами выше автор замечает: «Мысль о том, что умру спокойно, / Почему-то страшит меня» (М. Светлов. «Жизнь поэта»). Ранее Э. Багрицкий в классическом стихотворении «Смерть пионерки» (1932) дает образец предсмертного выбора. Волею автора сталкиваются в пороговой ситуации традиционное (христианское) отношение к смерти («Я крестильный крестик / Принесла тебе», — говорит антагонист нового мира — мать умирающей героини) и новое, которое властно диктует «вера, противоположная христианской». Произведение Э. Багрицкого представляет собой в некотором роде *религиозный шедевр* советской эпохи. Ведь над больничной койкой героини идет битва за ее душу, вполне традиционная для русской словес-

ности: «Над больничным садом, / Вытянувшись в ряд, / За густым отрядом / Двигается отряд. / Молнии, как галстуки / ... Трубы. Трубы. Трубы. / Подымают вой. / ... Двигутся отряды / На вечерний сбор. / Заслоняют свет они / (Даль черным-черна), / Пионеры Кунцева, / Пионеры Сетуни, / Пионеры фабрики Ногина. / А внизу склоненная / Изнывает мать...»

Принципиально новым для русской литературы (но показательным для литературы советской) является в этом тексте полная смена этических полюсов. Автор, воспевающий «содружество ворона с бойцом», всецело принимает сторону *воюющих* («подымают вой») над умирающей девочкой inferнальных «отрядов», добившихся в финале стихотворения окончательного превращения *дочери в пионерку*. Итоговое *отречение* от креста («На плетёный коврик / Упадает крест») и, соответственно, *приобщение* к противоположной духовной силе (предсмертные слова героини — «Я всегда готова» — являются ответом на призывной *вой* труб, находящихся пространственно *над* Валентиной) невозможно объяснить здесь никакой материалистической «целесообразностью». Мы имеем дело с особым рода мистическим переживанием, имманентным советской литературе в целом. Только реконструируя систему этой веры, можно адекватно описать отдельные ее звенья: например, замену креста — галстуком, сравниваемым с молнией.

Помимо Октября, важнейшими структурными элементами советской мифопоэтической системы являются *Партия и Ленин* (образ Сталина становится позднее лишь оттенком инварианта вождя<sup>12</sup>). На наш взгляд, мы имеем дело с глобальной *трансформацией* имеющей важнейшее значение для русской литературы категории соборности, связанной с христоцентризмом православного сознания.

«Мы / разносчики *новой веры*»<sup>13</sup>, — заявляет Маяковский в стихотворении «Мы идем» (1919). В советском мифологическом сознании присутствует не только строительство силами Интернационала новой Вавилонской башни, но и, например, второй всемирный потоп. «Мы разливом второго потопа / перемоем миров города» — заявляет тот же автор в стихотворении «Наш марш» (1917). После этого *антикрещения* открывается не только очищенная новая земля, но и новое небо: «Поэтом не быть мне бы, / если б не это пел — / в звездах пятиконечных небо / безмерного свода РКП» («Владимир Ильич!», 1920). Этот «свод» странным образом напоминает дохристианский космос, в котором персонифицируются иной раз такого рода абстракции, которые уже по своей лишенной определенного визуального образа природе, казалось бы, не имеют никаких возможностей к такой персонификации. Причем иногда происходит персонификация и самой Партии: «Скажи мне, Партия, скажи мне, / что ты ищешь? — / И *голос скорбный* мне *ответил*: / «Партбилет / Один лишь маленький / ... а сердце задрожало» ... Я слушал Партию и боль ее почуял» (А. Безыменский. «Партбилет № 224332»). Как видим, у Партии имеются атрибуты вполне живого существа: она отвечает на вопросы героя; имеет при этом специфический голос («скорбный»); имеет «сердце», которое «задрожало», Партия способна испытывать «боль» и т. п.

С другой стороны, Ленин оттого и является верховным божеством советского пантеона, с которым в пределе можно даже совпасть другому вождю («Сталин — это Ленин сегодня»), но не превзойти, что он, как показывает анализ советской «классики», как бы *не вполне человек*<sup>14</sup>. В созданном революцией новом духовном поле Ленин призван заместить Христа и, будучи наделенным столь же сверхъестественными возможностями, советский вождь, по убеждению коммунистических идеологов и писателей, способен *отменить* своими деяниями предшествующий ему приход Христа.

В. Сосюра, заявляющий — «его заветом путь мой озарен» («Падают снежинки...», 1927), только один из тысяч советских стихотворцев и прозаиков, варьирующих так или иначе этот мотив.

Можно констатировать, вероятно, и глобальную трансформацию, при кото-

рой пасхальный православный архетип замещается советским вариантом рождественского архетипа. Ленин тем и отличается от своего евангельского антагониста, что он не нуждается в *воскресении*, ибо — в субстанциональном смысле — никогда не умирал: Ленин, как известно, «всегда живой», «живее всех живых» и т. п. Поэтому важнейшим событием является не «воскресенье» (в котором вождь не нуждается), а сам факт его *рождения*, имеющий отчетливо манифестируемое сакральное значение, и глубинно связанный с *рождением нового мира* (который также вовсе не собирается «умирать», будучи лишен всякой эсхатологической перспективы). Культура этого мира имеет в целом широкую антихристианскую парадигму.

В силу того, что Ленин занимает совершенно особое место в советском мифологическом пантеоне, иерархические отношения в ряду *Октябрь-Партия-Ленин* (имеющие — впрочем — вполне мистический характер) достаточно зыбки. Так, определение В. Маяковским Ленина как «революции / и сына и отца» («Владимир Ильич Ленин», 1924) закономерно усложняет и отношение между «Ильичем» и Партией. Вполне очевидно, что в данном случае провозглашаемые ранее пропорции между личностью и коллективом («Единица — вздор, / единица — ноль») перестают работать. Можно говорить о *нераздельности* этих ведущих советских мифологем, иногда сливающихся в единый монструозный организм («Вечно будет ленинское сердце / kloкотать у революции в груди» — В. Маяковский. «Мы не верим!», 1923), хотя о *неслиянности*, как видим, говорить не приходится. В сущности, мы имеем совсем не квазианалог христианской Троицы, а именно тенденцию к полному слиянию в монолитный верховный сакральный образ.

Отсюда и удивительные, несмотря на их хрестоматийность, строки: «Мы говорим Ленин, / подразумеваем — / партия, / мы говорим / партия, / подразумеваем — / Ленин» («Владимир Ильич Ленин»). И в этом случае декларируемая приверженность «материализму» никак не могла удержать коммунистических писателей от выражения вполне «идеалистических» надежд и упований: ведь на смену недождному Мессии (Христу — ср., например, уничижительное «Явление Христа» В. Маяковского) явился Мессия ложный. «И ваше слово... / Возможного перешагнет границы» (М. Рыльский. «Тень вождя», 1931). Борьба с «сомнениями», описываемая в этом тексте, не имеет ничего общего с рациональным (материалистическим) знанием, она основана именно на *вере*; правда, на «оригинальной вере», если вспомнить лосевское выражение. «А если злых сомнений западни, / как лживый бред, возникнут за тобою, / — Не бойся их, не верь им, но взгляни / На тень вождя с простертой рукою» (там же).

Планетарная масштабность образа Ленина — одна из самых устойчивых советских идеологических доминант. В. Брюсов в 1924 г. мог назвать землю «ничтожным шаром», все «величье» которого «имя это» (т. е. Ленин), «кем изменен / Путь человечества» («Ленин», 1924). Л. Мартынов уже в 1969 г. утверждал, что «К прописям: Ленин и человечество / Четко прибавится: / Он и Вселенная» («Ленин и Вселенная»), причем большая буква в личном местоимении вряд ли употреблена здесь лишь по формальным требованиям русского стиха... Таким образом, убежденность В. Брюсова («и *откровенья*/ Его — мирам мы понесем») как бы подкрепляется уже в поздний период советской истории.

Помимо «легальных» («формальных») способов графического выделения местоимения, обозначающего Вождя (что заставляет вспомнить упраздненное в советский период выделение личных местоимений при упоминании Христа), имеются и другие способы подчеркнуть значимость этого верховного образа советской мифологии. Например, А. Вознесенский завершает поэму «Лонжюмо» (1963) строчкой, состоящей из заглавных букв: «НА ВСЕ ВОПРОСЫ ОТВЕЧАЕТ ЛЕНИН». Р. Рождественский, возвращаясь к вопросу о мифологеме начала, также графически выделяет особо значимые слова: «Начинаемся / с ЛЕНИНА / мы!.. / И лежит / на пульсе Отчизны — / вечно! — / ЛЕНИНСКАЯ РУКА» («Письмо в тридцатый век», 1963).

В отличие от многих других, порой резко менявшихся идеологических установок<sup>15</sup>, коммунистическая мифология — по крайней мере, в ее советском изводе — сохраняла удивительную устойчивость своего инварианта, где отдельные вариации лишь поддерживали устойчивость центрального советского мифа, духовный вектор которого мы и пытались здесь выявить.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

1 А. Ф. Лосев. Диалектика мифа. М., 1992. С. 498—499. Здесь и далее курсив в цитируемых текстах наш.

2 XVI съезд ВКП(б). Стенографический отчет. М.; Л., 1930. С. 75, 279.

3 См.: Есаулов И. А. Литературоведческая аксиология: опыт обоснования понятия // Евангельский текст в русской литературе XVIII — XX веков. Петрозаводск, 1994. С. 378—383.

4 Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма. Париж, 1955. С. 7.

5 Кузьякина Н. Михаил Булгаков и Демьян Бедный // М. А. Булгаков — драматург и художественная культура его времени. М., 1988. С. 407.

6 Булгаков М. Под пятой // Независимая газета. 1993. 23 декабря.

7 Виноградов В. «Я часто думаю — за что Его казнили...» // Независимая газета. 1994. 29 апреля.

8 Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма. С. 135.

9 Степун Ф. А. Мысли о России // Современные записки. XXXV. Париж, 1928. С. 367.

10 Шебуев Н. Москва безбожная. М., 1930. С. 156—158.

11 Ярославский Ем. Библия для верующих и неверующих. Л., 1975. С. 98.

12 Обширный историко-литературный материал, где используется этот мотив, см.: Добренко Е. Метафора власти: Литература сталинской эпохи в историческом освещении. Мюнхен, 1993. С. 94—112. Однако, с авторской интерпретацией собранного материала мы зачастую не можем согласиться. В частности, хотелось бы подчеркнуть, что в советской литературе, как правило, изображается не «новое» пришествие божества на землю» (с. 100), а акцентируется именно качественная инаковость этого «божества» (вождя), «пришествие» которого происходит на фоне глобального идеологически-культурного *искоренения* христианской веры.

13 Уже в горьковском романе «Мать», как неоднократно отмечалось, имеется особого типа *религиозность*. Так, А. Д. Синявский совершенно справедливо полагал, что у Ниловны «одна религия, христианская, причудливым образом переплетается в ее сердце с другой религией, революционной, и нередко подменяется ею» (Синявский А. Роман М. Горького «Мать» — как ранний образец социалистического реализма // Избавление от миражей. Соцреализм сегодня / Под ред. Е. Добренко. М., 1990. С. 88); «сам Павел, в трактовке Горького, это апостол новой веры» (Там же. С. 89). Однако исследователь не описал как раз *новизну* этой «другой религии» — сравнительно с прежней; вопрос о механизме подмены объекта веры при таком подходе даже не ставится.

14 См.: Есаулов И. Тоталитарность и соборность: два лика русской культуры // Вопросы литературы, 1992, Вып. 1. С. 148—170.

15 Например, можно вспомнить о последовательных репрессиях, направленных против «русских националистов» (патриотов) как «черносотенцев» и «безродных космополитов» как «антипатриотов» — те и другие, впрочем, объявлялись пособниками международной реакции.