

ТРИ НАСТИ – СОВРЕМЕННАЯ РУССКАЯ ЛИТЕРАТУРА И ФИЛОСОФИЯ ВОСКРЕСЕНИЯ

Александр Двоеглазов

Вильнюсский университет
Кафедра русской филологии

Предмет рассуждения в данной статье – философско-религиозное осмысление концепта «воскресение» в русской литературе XX века. Традиционно проблема воскресения рассматривалась русскими писателями в русле христианской морали как этическая проблема. Так, к моральному перерождению приходят герои «Преступления и наказания» Ф. Достоевского и «Воскресения» Л. Толстого. То есть воскресение понималось как вершина преобразования внутреннего мира человека, его второе рождение в том же пространственно-временном континууме, но в измененном, новом качестве. Если рассматривать проблему воскресения более широко, то оно может быть понято не только как метафорическое перерождение, но и как физическое воскрешение. До сих пор проблема физического бессмертия остается гипотетической, являясь при этом постоянным объектом философского и художественного осмысления.

Обратимся к трем произведениям русской литературы XX века: к повести «Котлован» А. Платонова, рассказу «Настя» В. Сорокина и роману С. Ануфриева и П. Пепперштейна «Мифогенная лю-

бовь каст». Среди центральных героев всех трех произведений – девочка-подросток Настя, возраст которой в зависимости от текста колеблется от девяти до шестнадцати лет. Во всех случаях значимой является этимология имени Анастасия (от греч. *anastas* – воскресший). В современной литературе есть и другие «девочки Насти», например, Настя из пьесы О. и В. Пресняковых «Приход тела» (девочка, которую убивают родители и которая впоследствии воскресает).

Тексты Платонова, Сорокина, Ануфриева и Пепперштейна имеют функционально схожие элементы в повествовательной структуре. В сорокинской «Насте» родители запекают героиню живьем на ее шестнадцатилетие. Настя съедается, а затем воскрешается в ходе ритуальных действий. В пьесе Пресняковых, как и в рассказе В. Сорокина, девочку во время бытовой ссоры убивает отец; в середине пьесы ангелы оживляют Настю для того, чтобы узнать, куда ее отправить – в рай или в ад. В «Котловане» Настя умирает и становится символом грядущего социализма. В «Мифогенной любви каст» Настенька вначале является в галлю-

цинозом бреду главному герою парторгу Дунаеву в образе девочки по имени Советочка, спящей в детской кроватке у него в голове и во сне дающей советы, а затем воплощается в реальности в виде внучки.

Значимое имя героини ограничивает функции этого текстового персонажа. Авторы сужают его потенции как актанта, акцентируя способность к обретению бессмертия и делая невыразительными другие признаки. В нарративной структуре текста Настя

1. является *инструментом*. Не являясь главной героиней, Настя, несомненно, выполняет важную роль в повествовании в качестве объекта, которым манипулируют другие актанты (родители Насти Саблиной в рассказе Сорокина, Воцев и другие «новые люди» в повести Платонова, парторг Дунаев в романе Ануфриева и Пепперштейна).
2. будучи объектом, *отчуждается* от других актантов; ее присутствие в тексте носит пассивный характер, ее персона табуируется, действия, направленные на нее, приобретают ритуальную окраску (ритуальные поедание и захоронение у Сорокина и Платонова, охранение сна девочки Дунаевым у Ануфриева и Пепперштейна и т.д.).
3. *невинна*. Одной из отличительных черт неопита, собирающегося пройти инициацию и получить новый статус, является его невинность (в том числе девственность). Героиня находится на пороге зрелости, следовательно, не имеет права быть полноправным членом общества. У Плато-

нова, Ануфриева и Пепперштейна Настя именуется «младенцем», внучка Дунаева – шестнадцатилетняя девушка, сорокинская Настя умирает в шестнадцать лет. В основе взаимодействия между Настей и другими актантами лежат определенные *иерархические отношения*. Настя всегда оказывается в подчиненном положении. В рассказе Сорокина она является жертвой, подчиняющейся палачу. В свою очередь, приносящий жертву тоже занимает определенное место в иерархии жертвоприношения: жертва приносится кому-либо или во благо чего-либо. Каждый из трех текстов фундируется подобными иерархическими отношениями. В случае с «Мифогенной любовью каст» отношения не являются насильственными, но для Дунаева Настенька тоже является «сырьем», материалом для будущей вечной жизни («Ты еще не знаешь как это летать и жизнь вечно и никогда не болеть, но я научу тебя, мою внученьку, и ты вовекушки останешься малодинькой, как сейчас» [Пепперштейн, 2002, 490]).

Кроме того, что отношения между жертвой и палачом иерархичны, актанты *состоят в кровном родстве* или ином виде близости. У Сорокина на верхней ступени иерархии находятся родители, в качестве жертвы выступает дочь (у Пресняковых также отношения «отец-дочь»); у Платонова Настя – сирота, однако умершую родительницу-«буржуйку» ей заменяют строители котлована; у Ануфриева и Пепперштейна отношения «дед-внучка».

Итогом жертвоприношения является либо *смерть* Насти, либо ее перерождение в ином качестве, либо и то и другое. В повести Платонова и рассказе Сорокина Настя умирают: одна по воле родителей, другая из-за болезни. В романе Ануфриева и Пепперштейна девочка не умирает, но является условием для воскрешения другого человека – деда («Это хорошо, что ты теперь “анастасия”, ведь это значит “воскресение”, вот мы с тобой вскорости и воскреснем вместе...» [Пепперштейн, 2002, 492]).

II

Названные особенности повествовательной структуры текстов Сорокина, Платонова, Ануфриева и Пепперштейна сообщают насильственной смерти Насти черты архетипической инициационной жертвы, популярной в древних обществах.

У древних народов ценность жертвы прямо пропорциональна ее отношениям с палачом. Чем роднее жертва и чем больше ее смерть вызывает аффектов у близких, тем результативнее жертвоприношение. Саблин из сорокинского рассказа нежно любит свою дочь, что не мешает ему ее съесть: «Я зажарил свою дочь из любви к ней» (Сорокин 1999, 47). Парторг Дунаев оберегает свою Советочку как часть себя (чем она и является), а впоследствии своей внучке – воплощению Советочки – пишет полные любви письма.

В истории культуры человеческое жертвоприношение – довольно распространенное и одно из наиболее древних явлений. В основном оно практиковалось в связи с неурожаем, войнами и другими значимыми для народов негативными

событиями: «Предание связывает принесение в жертву царя или его детей с сильным голодом... Ответственность за рост посевов и за погодные условия несет царь...» (Фрезер 1980, 328)¹.

Впоследствии многие народы, использовавшие такой способ воздействия на высшие силы, постепенно стали заменять настоящую кровавую жертву символической – плодами (хлебом) и вином. В Древней Финикии была распространена жертва, которая называлась «молох», вследствие неверного толкования превратившаяся в бога Молоха, которому приносились кровавые жертвы. В случае опасности для города в жертву соответствующему божеству приносились младенцы (Шифман 1999, 253). Их сажали на руки специально для этой цели сделанной статуи, с которых жертва скатывалась в огонь. Здесь отметим, что сорокинскую Настю смерть настигает именно в печи. Добиблейские евреи тоже приносили кровавые жертвы (Шифман 1999, 253–254). Лишь с появлением закона жертва была заменена на символическую.

Другой аспект жертвоприношения – это жертвование собственного ребенка, чаще всего первенца. Как известно, Бог проверял верность Авраама, приказав ему исполнить то, что сам запретил – принести в жертву собственного сына Исаака. Иисус также рассматривал свою смерть как попушение Небесного Отца.

¹ В мифологиях жертвоприношения так или иначе затрагивают царский род либо относятся к богу (богам). Уместно вспомнить умерщвление и разрывание на части древних растительных богов – Диониса, Осириса, Таммуза и более позднего Христа. Этот факт важен для анализа «Насти» В. Сорокина, единственного из рассматриваемых произведений, где жертва не только умерщвляется, но и поедается в соответствии с архаическими ритуалами.

Ритуальные действия, связанные со смертью собственных детей, довольно часто встречаются и в древнегреческой мифологии: Агамемнон приносит в жертву свою дочь Ифигению на костре, Ахилла закалывают в печи (как известно, прерванное закалывание обернулось для него смертью). Аналогичны и действия Деметры по отношению к Демофону (Аполлодор 1993, 69, 8–9).

Следующий момент, на который хотелось бы обратить внимание, – это каннибализм, сопутствующий жертвоприношению и являющийся «доказательством отождествления посвященного с божеством» (Элиаде 2002, 169). При посвящении божество у древних народов как бы проглатывало неофита, а затем тот возрождался заново. В древнегреческих мифах представлены многочисленные примеры «детоедения». Титан Крон (Хронос) поедает детей во избежание свержения; Атрей накормил потомка Крона, родного брата Фиеста его же детьми; сын Фиеста Тантал угостил богов собственным сыном Пелопсом, приготовив из него мясное блюдо; Ино в состоянии аффекта варит своего сына Меликерта; вакханки, наказанные Дионисом, бегут в горы с грудными младенцами на руках и пожирают их мясо (Аполлодор 1993, 5, 80, 52, 53). С ритуалом поедания собственного ребенка мы сталкиваемся в наиболее жестоком из рассматриваемых нами текстов – «Насте» В. Сорокина.

Отметим также своеобразную травестию ритуального поедания человека в христианском обряде причащения, который ведет свою генеалогию от тайной вечери, на которой впервые тело Христа вкушалось его учениками, то есть его

духовными детьми. Сама жертва считалась священной на том основании, что, будучи отдана божеству, она сама становилась репрезентантом жреца или самого божества.

Для философа Н. Федорова родственность являлась залогом воскрешения предков. Именно дети должны воскресить своих родителей, они – гарантия воскрешения; при этом не сказано, что, воскрешая предков, дети остаются в живых. Федоров предлагал заменить безнравственную половую любовь и, как ее следствие, бесконечное продолжение рода воскрешением: «...Только тогда, когда половая любовь заменится воскрешением, когда восстановление старого заменит рождение нового, только тогда не будет возвращения к детству, потому что тогда весь мир будет чист» (Федоров 1982, 119). Дети одновременно являются и средством воскрешения, надеждой на будущее, и тем, что губит предков: «Родотворная сила есть только извращение той силы жизни, которая могла бы быть употреблена на восстановление и воскрешение» (Семенова 1989, 572). Дети высасывают жизненные силы родителей, не оставляя им сил на продолжение жизни: «Во все время его вскармливания, воспитания он (ребенок – С.С.) поглощает силы родительские, питаясь, так сказать, их телом и кровью (конечно – не буквально, не в прямом смысле); так что, когда окончится воспитание, силы родительские оказываются совершенно истощенными, и они умирают или же делаются дряхлыми, т.е. приближаются к смерти». (Семенова 1989, 322–323). Поэтому задача детей – воскресить родителей «из себя», из собственного тела, с помощью собственных жизненных соков.

В чем смысл этой ритуальной жертвы? Кому она предназначается?

Жертвоприношение Насти во всех трех текстах исключает какого-либо трансцендентного адресата. Воскрешение производится в замкнутой имманентной системе, представляя собой некий утопический эксперимент, проводимый по физическим законам сохранения энергии: жизненная энергия не исчезает бесследно и превращается в другую. Федоров рассматривает христианские догматы именно в этом ключе – достижение Царствия Небесного у него осуществляется на земле, имманентно: «...Сейчас, то есть после Христа – реализация спасения, по Федорову, уже целиком зависит от людей... Это вовсе не есть отрицание трансцендентного бытия – даже наоборот: сознание того, что сила спасения мира имманентна миру, что нам (ныне) всецело вручено дело спасения». (Зенковский 2001, 566)

Эта «материалистическая» сторона учения хорошо вписалась в художественную структуру повести «Котлован» с ее упованием на торжество техники в деле воскрешения. Русский авангард в лице А. Платонова подхватил идею Н. Федорова и дал ей художественное воплощение². Платонов видел в детях залог счастливого будущего («А утром он... приветствовал девочку, пришедшую с Чиклиным, как элемент будущего...» [Платонов 1989, 409]; «Нам, товарищи, необходимо здесь иметь в форме детства лидера будущего пролетарского света...» [Платонов 1989, 404]).

² См., например: С. Семенова «В усилиях к будущему времени...» (Философия Андрея Платонова), Семенова 1989.

В «Насте» Сорокина есть указания на то, что трансцендентный мир является частью имманентного, и божественное не является чем-то непостижимым: « – Что же это за новая мораль? – смотрел на него отец Андрей. – Без Бога, что ли? – Ни в коем случае! – скрипнул ножом, разрезая мясо, Саблин. – Бог всегда был и останется с нами» (Сорокин 1999). Для Саблина новый Бог – это человек, способный преодолеть, человек в нищезанском смысле. Божественное не отрицается, а лишь «спускается на землю», овеществляется, благодаря чему и становится возможным эксперимент по воскрешению Насти.

Герои произведений в разной степени присваивают себе божественные качества и действия. Космос в рассматриваемых произведениях ограничен окружающим физическим миром. Люди в нем берут на себя функции бога, как в Древней Греции, где боги находились в непосредственной близости от людей, питались дымом от приносимых жертв, вступали с ними в вполне физические отношения, а также сами могли умирать и воскресать и часто имели собственные могилы.

Моральные законы, устанавливаемые в герметичных обществах текстов Платонова, Сорокина, Ануфриева и Пепперштейна, заданы самими действующими лицами. Основной закон – это воля родителей, стоящих на высших ступенях иерархии. Как высшие существа они могут допустить смерть своего (тоже божественного) ребенка. Насильственная смерть жертвы становится не только естественной, но и неизбежной. Конечной целью является новое рождение и пре-

ображение того, кто приносит жертву, а эксперимент по воскрешению Насти становится прообразом этого воскресения. Реальная смерть Насти есть повторение смерти божества, тоже происходившей в реальности и являвшейся «знаком», по определению М. Элиаде (Элиаде 2002, 296), в отличие от тех ежегодно повторяющихся религиозных праздников, которые со временем стали имитировать смерть и воскресение бога, вследствие чего эта смерть стала символической, превратилась в инициацию.

В случае с нашими текстами ритуализация десимволизируется: ритуал сохраняет свойственную ему атрибутику, но ему возвращается статус события – смерть является реальной. Ее цель – новое рождение, «омоложение крови» за счет жертвы, переход на более высокий уровень существования того, кто приносит жертву (ср. у Фрезера: «...Умерщвление человеческого воплощения божества если не во всех, то по крайней мере в некоторых случаях считалось средством сохранения божественной энергии, недосыгаемой до старческой дряхлости» [Фрезер 1980, 658]). Как утверждает Элиаде, «в некоторых случаях для того, чтобы новый вождь лучше унаследовал магические и другие способности предков, требуется, чтобы он съел часть тела своего покойного предшественника» (Элиаде 2002, 331). В сорокинской «Насте» наблюдается своеобразная трактовка этого обряда: здесь *предшественники* съедают часть тела умершего *потомка*. Сын исполняет обязанности отца и возрождает его из себя. Таким образом, смерть и воскресение Насти становится залогом нового рождения, нового витка сущест-

вования для одряхлевших богов – родителей.

В «Насте» В. Сорокина присутствуют различные атрибуты ритуала инициации и жертвоприношения (алтарь, роль которого выполняет печь, жертва, священнослужители и т.д.). Кроме этого полностью воспроизводится схема самого священного обряда. Перед нами разворачивается пир богов, то, что в Греции называлось *теоксения*, когда бог ест сам и приглашает на пир себе подобных (Фрейденберг 1997, 56). Все составляющие части ритуала приобретают божественный статус. Вообще, любой процесс еды как ежедневный ритуал, по утверждению М.Элиаде, переносит нас в мифологическое время и подразумевает под собой сакральное действие: «Устранение мирского времени и перемещение человека во время мифологическое происходит... только в специальные временные отрезки, то есть тогда, когда человек действительно пребывает самим собой: во время ритуалов и значимых действий (принятие пищи, рождение, церемониалы, охота, рыбная ловля, война, работа и т.д.)» (Фрейденберг 1997, 59). В этой связи нужно отметить избранническую природу прислуги, которая первой прикасается к пище на пиру: например, виночерпий Ганимед, будучи простым смертным, получает божественный статус и вместе с ним бессмертие. Фрейденберг со ссылкой на Афиней пишет о сакральном происхождении греческих поваров: «Он (Афиней. – А.Д.) показывает, как их искусство вышло из искусства жертвоприношения, и как вначале оно было принадлежностью свободнорожденных; он прямо отождествляет поваров со жрецами,

закалявшими жертвенное животное и умевшими обращаться с ножом и мясом животного; в свою очередь, он дает примеры и того, как повара знали, помимо своего искусства, и обряд жертвоприношений» (Фрейденберг 1997, 56-57). Повар Савелий из «Насти» единственный из всей прислуги удостоивается чести принять участие в трапезе – ему достается Настина ступня.

Очень часто жертва специальным образом приготавливалась. В Древнем Риме для этого использовалась варка или жарка. Упоминания о приготовлении мяса жертвенного животного есть и в Библии (Фрейденберг 1997, 57). Поэтому печь нужно также рассматривать как сакральный элемент ритуала. Безусловно, это алтарь для жертвоприношения, место смерти жертвы. Однако в нашем случае печь выполняет еще одну функцию: это также утроба, чрево, крестильная купель – закрытое, герметичное пространство, в котором качественно преобразовывается человеческое существо. Роль печи в «Мифогенной любви каст» выполняет спальня Советочки в голове парторга Дунаева, в которой она как бы созревает для рождения в виде внучки: «Дальше сделали вот что: вырвали Дунаеву клочок волос на макушке, затем основанием медного креста выдолбили или вырыли в голове что-то вроде норки или могилки... И в эту норку уложили спать девочку...» (Ануфриев, Пепперштейн, 1999, 71).

Как мы уже говорили, младенцы Ахилл и Демифонт закаляются в печи, получают *палингенезию* – новое рождение, воскресение. Здесь же вспомним трех библейских мучеников (Седрах, Мисах и Авденаго), живыми вышедших из печи

огненной. Регенерационную сущность огня погребальных костров отмечает и Фрейденберг (Фрейденберг 1997, 60).

Вообще, мотив проглатывания – основной мотив инициации. У примитивных народов неопиты символически проглатывались чудовищем, умирали, а затем воскресали. Пасть чудовища могла заменять пещера, через которую нужно было пройти: «Мы видим в мифе и обряде проглатывание детей, божества, человека, и в этом акте проглатывания рот метафорически уподобляется земле, чреву, преисподней, рождающему органу» (Фрейденберг 1997, 63). В «Насте» Сорочкина мотив проглатывания как ритуальное действие встречается неоднократно: в начале рассказа Настя сама проглатывает подаренную ей черную жемчужину, которая тоже имеет семантику рождения и т.д., затем следует печь, и в конечном итоге она проходит через органы пищеварения собственных родителей и их гостей.

Далее Настя подается в качестве блюда на стол. Здесь совершается *спарагмос* – разрывание, расчленение тотемного животного (Фрейденберг 1997, 58). Как уже отмечалось, со временем кровавая жертва в древнем мире была заменена на символическую. В особенности символизм жертвы подчеркивается в Новом Завете в связи с пророчеством о крестной смерти Иисуса. Во время тайной вечери апостолы вкушают тело и плоть самого Христа. Хлеб разрывается на несколько частей и вкушается соборно – перед нами метафоризация спарагмоса.

В жертву приносились и первые созревшие злаки. Такая жертва считалась священной, так как хлеб всегда был основой жизни человека. Созревание и

обряд освящения злаков (а также вообще плодов) приходится по народному календарю на день Преображения Господня, или Яблочного Спаса. Первые плоды освящаются в храме, и только после этого их можно есть. Нарушение запрета строго карается: «Если же кто от братий съест гроздие прежде праздника, то запрещение за непослушание да примет и не вкусит гроздие во весь месяц август» (Типикон, месяц август).

Православная церковь празднует Преображение 6 августа по старому стилю. Именно в этот день Насте исполняется шестнадцать лет. Она окончательно «созревает», то есть перестает быть невинным ребенком, достигая совершеннолетия. Федоров понимает несовершеннолетие как неспособность к возвращению жизни отцам, как нравственную, а не чувственную зрелость, «так как таковая только в этом и заключается» (Федоров 1982, 90). Вообще же достижение совершеннолетия совпадает с представлениями о появлении способности к репродукции. Отсюда и природно-репродуктивная символика обрядов конца лета и отождествление Насти с первым плодом.

После соответствующих обрядов инициации неофит имеет право стать полноправным членом общества взрослых и участвовать во всех его событиях, включая и деторождение. Однако Настя предназначена для другого: «– Хоть сейчас под венец! – стоял, держа перед собой длиннющие руки Лев Ильич. – Типун, брат, тебе на язык! – отец подцепил вилкой алый пласт семги, шлепнул к себе на тарелку» (Сорокин, 1999, 15). Цель, поставленная перед Настей ее родителями, – преодолеть себя.

Смерть Насти прочитывается в ницшеанском контексте. Она проходит под девизом, написанным на подаренной девочке броши: «Transcendere!» («Преступи пределы»). По ходу повествования героини постоянно говорят о Ницше. Настя пишет в дневнике: «*Papa* с ним (Львом Ильичом. – *А.Д.*) опять спорил про *Nietzsche*, что надобно преодолеть в своей душе самого себя. Сегодня я должна это сделать». Одной из основных тем застольной беседы является учение Ницше и его вклад в мировую философскую мысль. К ницшеанским элементам отнесем приступы смеха, которые несколько раз поражают участников пира и являются признаком сверхчеловечности, ср. у Ницше: «Криком и смехом изливалась из меня мудрая страсть моя, дикая мудрость моя, в горах рожденная! Высочайшая страсть моя, шумящая крыльями!» (Ницше 1990, 174)

Возвращаясь к хлебной жертве, необходимо также отметить следующую параллель в текстах Сорокина и Ницше: хлебной жертве противопоставляется жертва мясная. Сорокин: «– Это все мужчины, Сергей Аркадьич, – крутила бокал с вином Румянцева. – Их – хлебом не корми, дай про что-нибудь механическое поспо... – Что?! – притворно-грозно оперся кулаками в стол Саблин. – Каким еще хле-бом?! Каким, милостивая государыня, хле-бом?! Я вас не на хлеб пригласил!» (Сорокин, 1999). Заратустра тоже отвергает хлеб в пользу мяса на тайной вечере: «У нас достаточно вина – наш осел нагружен вином. Недостает лишь хлеба». «Хлеба? – возразил Заратустра со смехом. – Как раз хлеба и нет у отшельников. Но не хлебом единым жив человек,

но и мясом хороших ягнят, у меня же их два: – пусть скорее заколют их и приготовят с пряным шалфеем: так люблю я» (Ницше 1990, 253). Хлеб здесь можно рассматривать как христианский символ, которому противопоставляется языческое дионисийское начало, не символические, а реальные страсти, которые и позволяют прикоснуться к тайне умирающего и возрождающегося бога Диониса.

Буквальное прочтение метафоры является важной стилистической особенностью произведений Сорокина. Отдельные его тексты основываются на деме-тафоризации: например, роман «Лед» (метафора «Говорить сердцем») или роман «Норма» (метафора «Советская власть кормит народ дерьмом»). Такова же и «Настя», построенная на метафоре «новоиспеченная невеста». Овеществленные метафоры есть также у Федорова и Ницше. Учение о воскрешении есть буквальное понимание христианского воскресения, чаемого в будущем. Федоров поясняет: «...В сущности человек ничем не будет отличаться от того, что такое он ныне, – он будет тогда больше самим собою, чем теперь; чем в настоящее время человек *пассивно*, тем же он будет и тогда, но только *активно*; то, что в нем существует в настоящее время мысленно, или в неопределенных лишь стремлениях, только проективно, то будет тогда в нем действительно, явно, крылья души сделаются тогда телесными крыльями» (Федоров 1982, 405).

Ницше чаще всего в качестве художественного средства использует именно метафору, но во фрагменте, касающемся процесса еды, мы сталкиваемся с деме-

тафоризацией: «О братья мои, первенца всегда приносят в жертву. И вот, ныне мы – первенцы. Все мы проливаем кровь на скрытых алтарях, сгораем в жертвенном пламени в честь старых идолов. Наше лучшее еще молодо: и вот – истекают слюной беззубые рты. Наше мясо нежно, наша шкура – еще только кожа ягненка: как же не возбуждать нам алчность у жрецов, прислужников старых идолов! *В нас самих* еще жив он, этот жрец, поджаривающий себе на пир наше самое нежное и лучшее. О братья мои, как же не быть первенцам жертвой! Но всякий, кто сроден нам, жаждет этого; и я люблю тех, кто не желает беречь себя. Погибающих, идущих путем заката люблю я всей любовью своей: ибо переходят они на ту сторону» (Ницше 1990, 177). Излишнюю длину цитаты компенсирует то, что в ней сконцентрированы основные моменты сорокинского пира: жертва-первенец, жертвенное пламя, мясо, каннибальский пир, добровольная смерть. Экспериментальным путем Саблин и его гости реализуют идеи как Ницше, так и Федорова.

Последний акт пира – мистическое и вместе с тем реальное возрождение Насти – происходит на следующее утро, когда под влиянием солнечного света лик Насти появляется в проекции от золотых гвоздей, вбитых специальным образом в стены, двери и потолок комнаты. После смерти и разрывания Насти части ее тела как бы заново собираются, по словам Федорова: «Через развитие науки надо достигнуть «управления всеми молекулами и атомами мира – чтобы рассеянное собрать, разложенное соединить...»

(Семенова 1989, 573). Так Исида собирает тело Осириса, расчлененное и разбросанное по всему Египту.

Процесс проявления лика Насти дословно повторяет то преобразование, которое претерпел Христос на горе Фавор

(Мф 17:2: «и просияло лице Его, как солнце»). Суть Преображения в том, что божественное и человеческое соединяются в одном человеческом теле во едино, Христос (и Настя) проявляются как Бог.

ЛИТЕРАТУРА

Ануфриев, Пепперштейн, 1999 – Ануфриев С., Пепперштейн П., *Мифогенная любовь каст*, Москва, 1999, т.1.

Аполлодор 1993 – Аполлодор, *Мифологическая библиотека*, Москва, 1993.

Зенковский 2001 – Зенковский В., *История русской философии*, Москва, 2001.

Ницше 1990 – Ницше Ф., *Так говорил Заратустра*, Москва, 1990.

Пепперштейн, 2002 – Пепперштейн П., *Мифогенная любовь каст*, Москва, 2002, т.2.

Платонов 1989 – Платонов А., *Избранное*, Минск, 1989.

Семенова 1989 – Семенова С., *Преодоление*

трагедии: «вечные вопросы» в литературе, Москва, 1989.

Сорокин 1999 – Сорокин В., *Пир*, Москва, 1999.

Федоров 1982 – Федоров Н., *Сочинения*, Москва, 1982.

Фрезер 1980 – Фрезер Дж. Дж., *Золотая ветвь. Исследование магии и религии*, Москва, 1980.

Фрейденоберг 1997 – Фрейденоберг О. М., *Поэтика сюжета и жанра*, Москва, 1997.

Шифман, 1999 – Шифман И. Ш., «Древняя Финикия – мифология и история», *Финикийская мифология*, Санкт-Петербург, 1999.

Элиаде 2002 – Элиаде М., *Тайные общества. Обряды инициации и посвящения*, Москва, 2002.

TRYS NASTIOS – ŠIUOLAIKINĖ RUSŲ LITERATŪRA IR PRISIKĖLIMO FILOSOFIJA

Aleksandr Dvojeqlazov

Santrauka

Straipsnyje analizuojamas apibendrintas literatūrinis paauglės Nastios vaizdas trijuose tekstuose (V. Sorokino, A. Platonovo ir S. Anufrijevo ir P. Peperšteino). Nag-

rinėjamas prisikėlimo konceptas ir įvairūs jo realizavimo tipai. V. Sorokino apysaka “Nastia” intertekstualiai analizuojama N. Fiodorovo prisikėlimo teorijos kontekste.

Получено: 2005, сентябрь

Принято: 2005, сентябрь

Адрес автора:
Вильнюсский университет
Кафедра русской филологии
ул. Университето 5
01513 Вильнюс
E-mail: dvojeqlaz@rambler.ru