

УДК 821.161.1
DOI 10.17223/18137083/60/8

А. И. Пантюхина

Томский государственный университет

**Метафизический мир
в сознании персонажей романа Ф. Горенштейна «Псалом»**

Рассматривается проблема обусловленности исторической реальности и человека в ней метафизическим, божественным миром в романе Ф. Горенштейна «Псалом». Несмотря на то, что трансцендентный мир не изображается в произведении, его онтологический статус утверждается через присутствие Дана, включением текста Библии как онтологии земной жизни, ее модели, а также способа экзистенциального познания Бога. Ключевое значение в романе играют ситуации контакта, которые подтверждают имманентность божественного начала человеку и возможность возвращения исторического процесса к искуплению после катастроф XX в. – следствия отступления от божественных законов и демиургической деятельности людей.

Ключевые слова: метафизика, философский роман, история, Библия.

Роман Ф. Горенштейна «Псалом» (1975) посвящен осмыслению истории России XX в. в контексте истории человечества, явленной в текстах Библии как истории избранного народа, а также в контексте сакральной метаистории. Роман связан с магистральной тенденцией русской литературы 1970–1980-х гг. – философским постижением человека и нации в бытии, осмыслением направленности и движущих сил социальной истории. В опосредованном споре с марксистской классовой теорией исторического развития шел поиск природных или метафизических основ развития социума. Онтологическая проза («Прощание с Матерой» В. Распутина, «Комиссия» С. Залыгина, «Мужики и бабы» Б. Можяева, «Кануны» В. Белова, «Отец-лес» А. Кима, «Прокляты и убиты» В. Астафьева) выдвигала идеи природных законов как регуляторов деятельности людей и объясняла кризис национального развития в XX вв. отступлением от природного «резона» (С. Залыгин). Другая линия русской прозы обнаруживала историческую роль повседневного существования индивидов, а в ней – значимость духовных «нитей» (Ю. Трифонов), передающих этические идеалы и тем корректирующих развитие социума («Старик» Ю. Трифонова, «Факультет ненужных вещей» Ю. Домбровского, «Соломенная сторожка» Ю. Давыдова, «Свидание с Бонапартом» Б. Окуджавы). Литература выходит к поиску духовных оснований социальной истории. Ключевым образом метафизической реальности является религиозная картина

Пантюхина Алёна Игоревна – аспирант филологического факультета Томского государственного университета (просп. Ленина, 34, Томск, 634050, Россия; alena.pantuhina@yandex.ru)

ISSN 1813-7083. Сибирский филологический журнал. 2017. № 3
© А. И. Пантюхина, 2017

мира [Рыбальченко, 2013, с. 80], в первую очередь христианская. С возвращением эсхатологической концепции истории в литературе возник интерес к ветхозаветной модели, что созвучно трагическому разочарованию в человеке, в христианских ценностях, которые не смогли спасти европейскую цивилизацию от тоталитарных режимов и двух мировых войн. Такой подход к истории XX в. обнаруживается в романе Ф. Горенштейна «Псалом». В отличие от параллельно писавшегося романа «Место» (1976), социально-конкретного, открывавшего персональные причины несостоятельности человека в меняющихся исторических обстоятельствах [Аннинский, 1993, с. 76], в «Псалме» историческая действительность XX в. соотносится с ветхозаветной (иудаистской) моделью истории путем введения в повествование ветхозаветных текстов (Танаха) как меры оценки, которую Л. Аннинский определил как «взгляд из бездны» [Там же, с. 62].

В центре романа не судьба избранного народа, которой должен привести остальные к искуплению человеческого грехопадения. Частные судьбы персонажей, евреев и русских, белорусов, украинцев, немцев свидетельствуют, что и те, кому был дан Завет, и те, кто принял это знание позднее (славяне) в искажении, равно томятся «казнью духа».

В романе «Псалом» изображена историческая реальность Советской России как жизнь стихийных язычников, христиан, выкрестов, ставших атеистами. Социальные катастрофы XX в. в авторской концепции предстают, с одной стороны, как «казни Господни», с другой – как последствия действий русских людей. Принятие идеологии коммунизма и атеизма в Советской России было бессознательным отречением от Бога как сакрального императива, определявшего историческое развитие России с момента принятия христианства. Оставляя без анализа оценку Ф. Горенштейном христианства в греческом преломлении, можно констатировать, что история XX в. (как минимум в двух национальных воплощениях – русском и немецком) автору романа представляется как последовательное проявление гуманизма, сознательного отказа от коррекции человеческого выбора метафизическими (божественными) законами, что приводит к социальным и бытовым катастрофам. Они названы «казнями Господними» не потому, что Бог целенаправленно наказывает, а потому, что Бог, оставив людей, позволил им убедиться в ложности своих притязаний. Это имеет смысл в метаисторическом контексте, когда наказания и страдания людей имеют божественный и дидактический смысл, подобно библейской истории.

Проблема связи исторической и метафизической реальности важна как возможность определения сущности человека и его роли в бытии: способен ли он осознавать законы Творца; свободен и /или детерминирован земными, социально-историческими, обстоятельствами или метафизическим бытием. От решения этого вопроса зависит понимание трагической истории XX в.: это вина конкретного народа или несовершенство сотворенного человека делает невозможным создание гармоничного мира? Горенштейн опирается на иудейскую метафизику и историософию: история – это результат воли людей, результат отпадения человечества от божественного мироустройства. Но при этом человеческая история предопределена, ее цель – искупление [Бен-Шломо, 1994, с. 84]. Бог заключил Завет с еврейским народом, чтобы последний стал посредником между метафизическим и земным мирами. Бог, давая людям право на выбор, обнаруживается в раскаянии людей, в органическом чувстве греха. Как пишет современный исследователь еврейской философии Й. Бен-Шломо, ощущение метафизического императива «не поддается точному определению. Не существует четкой пропорции между ощущением греха и содеянным» [Там же, с. 82], нет четкой границы, как это свойственно нарушению социальных и даже нравственных законов. Поэтому Ф. Горенштейн показывает не только интуицию метафизического у отступивших от божественных норм персонажей, но и приближение к метафизическо-

му опыту тех, кто сознательно выходит за границы земных установлений (Пелагея-пророчица, сын Дана Андрей Копосов), кто размышляет о Боге и человеке.

Если история XX в. вписана в библейскую модель циклического отпадения человека от Бога, то сюжет романа основан на ситуации встречи с божественными смыслами в двух воплощениях.

В первом воплощении встреча с божественной волей реализована в фабульной истории Дана-Антихриста, посланца Бога, должного наказать людей за отказ от высшего императива в их исторической деятельности и вернуть иудейское отношение к личности. Как заметили интерпретаторы романа (Л. Аннинский, Б. Хазанов, Г. Никифорович), наказание Дана не составляет основную коллизию. Но в романе изображены несколько таких ситуаций: казнь антисемита Павлика, проклятье Германии, которое Антихрист отправляет с Аннушкой. Как пишет о Дана повествователь: «Не как исполнитель он был послан, но лишь как свидетель Господень» [Горенштейн, 1993, с. 123]¹. Напротив, Дан жалеет страдающих людей-грешников, помогает им: подает хлеб Марии, соглашается на соитие с Верой. В аспекте темы статьи важно сделать заключение, что все вмешательства Дана не завершаются состояниями прозрения, покаяния наказуемых персонажей (прозрение Васи Коробова заканчивается его самоубийством). Встречи с посланцем Бога не определяют ход истории (коллективизации, отечественной войны, «оттепели»). Сюжетная линия Дана фиксирует не его корректирующее влияние на социальную жизнь, а напротив, вхождение в человеческий мир: странный скиталец становится дворником, отцом и мужем.

Вторая форма воплощения – встреча человека с божественными смыслами в его сознании. Это и есть метафизический смысл истории отпавшего от Бога человека – вернуться к высшему миру как смыслу существования человека на земле. Горенштейн создает ситуации катарсического состояния, в которых сознание человека выходит за пределы бытовой, повседневной реальности, когда персонажи интуитивно или осознанно воспринимают высший мир как наличный, но не материальный.

Метафизика (от *греч.* то, что после физики) – «философское учение о сверхопытных началах и законах бытия вообще». Метафизическое познание сосредоточено на сверхприродном бытии и ближе всего к теологии. И с рождением христианства метафизика считается «высшей формой рационального познания бытия, но подчиненной сверхразумному знанию, данному в Откровении» [Доброхотов, 1989, с. 356].

Иудейская метафизика заключается, согласно Танаху, в представлении о Боге как начале всего, нефизической, трансцендентной сущности. Он отделен от всего сущего, которое было им создано. Он не подчиняется другой силе и обладает исключительно духовной сущностью, поэтому, «открываясь человеку, он не является ему в физическом обличье. Встреча с Богом есть некое духовное откровение» [Бен-Шломо, 1994, с. 14]. При этом Бог персонален и, несмотря на его трансцендентность, обладает волей (сотворение мира – воля Бога). В то же время человек способен и стремится вступать с Богом в диалог. Отношения человека и Бога занимают центральное место Танаха. Бог – это источник абсолютной этики, поскольку представляет законы трансцендентного, которым в земной жизни должен следовать человек. «Постижение человеком Бога – это не интеллектуальное знание, а следование его путям» [Там же, с. 20]. То есть духовное восхождение человека происходит через познание реальности или обращение к сакральным текстам. Тем самым человек несет ответственность перед Богом за свои земные деяния.

¹ Далее текст произведения цитируется по этому изданию с указанием номеров страниц в круглых скобках.

Метафизические законы в романе Горенштейна даны каждому отдельному человеку: во-первых, в органическом, природном ощущении греховной природы персонажами (Мария, Иволгин), а отсутствие такого сознания предстает как опасный изъян. Во-вторых, в родовой памяти, в связи поколений не только избранного народа, от древней истории до современности, но и в духовных традициях других народов (славянские языческие верования). Хотя эта традиция может прерываться, и тогда предназначение каждого индивида заключается в восстановлении прасознания метафизического. В-третьих, о сакральных нормах романа напоминает библейский текст: рефлексирующие и погруженные в культуру персонажи обращаются к Библии, другим персонажам дается комментарий Дана или повествователя с приложением библейского текста как критерия оценки или повторения ситуации [Рыбальченко, 2013, с. 80].

Формы и степень осознанности в «Псалме» ощущения метафизического бытия различны: мы выделим интуицию и понимание. Интуиция (от лат. *intueri* – всматриваться, мгновенно постигать) – непосредственное познание, озарение, «чутье». В романе интуиция метафизического изображена в ситуациях нерационального ощущения высшего мира как осознания собственной греховности, в экстатических состояниях плача, страха, эроса. Понимание – это рациональный способ познания метафизических основ мира через текст Библии (в первую очередь, Ветхого Завета). Интуиция – это отдельный прорыв к сверхреальности, свойственный нерелексирующим персонажам – женщинам и детям; понимание связано с умозрительным расширением личного опыта опытом культуры, искусства, истории, анализа окружающей жизни и присуще рефлексирующим персонажам. Соединение интуиции и понимания относится к двум персонажам романа – Пелагее и Дану, связанным с метафизическим бытием: Дан – посланец, а Пелагея – пророчица.

Название «Псалом» (греч. *psalm*, перевод др.-евр. *техилим* – хваления) декларирует смысл романного текста как хваление Бога в процессе «осмысления пути человека в мире, пути к Богу и перед лицом Бога» [Синило, 2007б, с. 892]: подзаголовок «Роман-размышление о четырех казнях Господних» отсылает к первому псалму: «Блажен муж... в законе Господа воля его, и о законе Его размышляет он день и ночь» (Пс. 1: 2). Таким образом, текст романа утверждает диалог с Богом, и форма «размышления» – это стремление познания Бога, его трансцендентной сущности через земную историю XX в., судьбы частных людей. Кроме того, как определяет повествователь в преддверии к первой притче, текст романа представляет собой также новый, третий этап сакральной истории отношений человека и Бога: после Завета с Моисеем, Спасения Христа приходит наказание Дана-Антихриста.

Залог исполнения метафизических законов в истории – принятие людьми их как абсолюта. Поэтому в романе человек проверяется как в реальных социальных ситуациях, так и в ситуациях озарения, сверхъестественных состояниях. Такая способность в иудейской традиции дана избранным пророкам: Бог «вновь и вновь обращается к людям, посылает к ним пророков» [Синило, 2007а, с. 694]. Пророчество – иррациональный религиозный опыт [Шиффман, 2000, с. 33], контакт с Богом часто происходит в измененном сознании. Но у Ф. Горенштейна выход за пределы эмпирического сознания возможен и как сознательный прорыв во время рефлексии над явлениями реальности или над библейским текстом.

В. Суханов выделяет в романе три уровня познания земной истории: персонально-телесный, национальный и метаисторический [Суханов, 2007, с. 160]. Как отмечает исследователь, главная ошибка человечества – подмена метаисторических универсальных законов национальными: «Всякий народ у Ф. Горенштейна не способен выйти за пределы телесности к познанию сущности бытия, оплодотворяя бытие телесно, народ не способен к Божественной идее человеческого

существования, подменяет ее национальными идеями» [Суханов, 2007, с. 160]. Познание метафизического бытия есть проявление персональной свободы поиска индивида, но прорыв в метафизику является выходом человека из ограниченности нации к Богу и привнесение божественных смыслов в земную, национальную жизнь: «...у Ф. Горенштейна народное – это не порожаемое человеческой массой, а наднациональное, уловленное личностями и привнесенное в народ, который может реализовать Закон, а может и нарушить его» [Там же].

Роман состоит из пяти притч, каждая из которых символизирует казнь; по словам повествователя, «когда приходят казни Господни, обычные людские судьбы слагаются в пророческие притчи» (с. 10). Мера индивидуального в осознании метафизического мира в XX в. меняется. В первых трех притчах о 1930–1940-х гг. главенствует коллективно-народное, социальное в сознании людей, торжество идеи самостоятельного исторического творчества, а физические страдания (голод, войны, насилие) являются результатом действий людей, а не метафизической силы. Но социальные цели, заменяющие духовные ценности, не торжествуют, их неполнота и ложность компенсируется телесными желаниями (казни похотью, голодом). Две последние притчи о 1950–1960-х гг. показывают не социальное насилие и физические страдания людей, а неспособность индивидов восходить к пониманию трансцендентных смыслов в реальности, отвергать как ложную социальную идеологию, так и временные ценности культуры, искусства и массовой религии в России (возвращение общества к православию в 1960-е гг.). Ф. Горенштейн констатирует эклектичность и беспочвенность сознания советской интеллигенции, которая не может найти ориентиры духовной жизни после кризиса коммунистического проекта, атеизма в 1960-х гг. и приобщения к Священным текстам.

В центральных персонажах первых трех притч (1930–1940-х гг.) – женщинах Марии, Аннушке, Вере – доминируют телесное и чувственное начала, но они способны интуитивно выходить за пределы эмпирической реальности. В то время как мысли и поступки персонажей-мужчин детерминированы социальной идеологией, господствующими догмами (Иволгин, бригадир). В романе только младшее поколение второй половины 1960-х гг. (Вася Коробков, Андрей Копосов, Савелий Иволгин), свободное от физических страданий и социального давления, ищет внеисторические ценности человеческой истории и человеческого существования. Эти персонажи представляют три пути к метафизическому, что свидетельствует о значении персональных усилий в познании метафизического мира.

Поколенческий критерий в интерпретации образов персонажей важен как отражение исторической тенденции, смены во второй половине XX в. парадигмы общественного сознания: кризис коллективизма, стабилизация социальной жизни, отсутствие массовых физических страданий (голода, войны, болезней), усиление влияния культуры вместо идеологизированного классового сознания, повышение уровня образования народа. В романе «Псалом» на примере нескольких семей – Коробковых, Копосовых, Иволгиных – сопоставлены судьбы отцов и детей, что позволяет поднять вопрос и о значении родового опыта, который или осложняет, или помогает выйти за границы детерминированного сознания. Младшее поколение в романе – это, с одной стороны, дети тех, кто отступал от божественных законов, был жертвой социальных идей (Мария, Вера, Иволгин), с другой – дети евреев, знавших Завет (Василий и Андрей – дети Дана, Савелий – из еврейского рода, сын Иволгина), в них чувство рода либо неполно, либо искажено превосходством чувства национального. В Васе Коробкове, Савелии Иволгине явны как потребности в духовном поиске, так и следы отступничества от знания рода (русофильство и антисемитизм Васи, мистицизм Савелия). Дети не искупают вину предков (матерей, отцов и дедов), а несут наказание за свои грехи, а путь к Бо-

гу идет не от Дана, но как самостоятельный путь, соединивший их с теми, в ком есть метафизический опыт, – Даном и Пелагеей.

Смена исторической ситуации не исключила казней Господних. Последствия социальных катастроф первой половины XX в. в 60-х гг., изображенные в «Притче о разбитой чаше»: потеря духовных ориентиров, «болезнь духа» как устремленность к национально ограниченным идеям, пробуждение религиозности и главное – «жажда по слову Господню», которую в финале романа предсказывает автор-повествователь. Поэтому в романе много ситуаций реальной и духовной безотцовщины и, напротив, обретения отцовства как духовного ориентира. Повторим, что ощущение универсальных законов не передается генетически, лишь индивидуальная духовная работа человека выводит его за пределы как субъективного, так и социально-родового сознания. Т. Рыбальченко определила это как неотменимую «интенцию к бытию», ответственность за бытие [Рыбальченко, 2013, с. 96].

Сюжетная функция Дана связана с телесной передачей ощущения метафизического бытия, хотя его потомство от Марии и Веры разное. Вася рожден не от любви, а от снисхождения молодого Дана к Марии, подавленной голодом, одиночеством, похотью, которая ничего не смогла дать своему сыну в этих социальных обстоятельствах. Андрей, зачатый в страсти, воспитан матерью в других духовных традициях, нежели ветхозаветная метафизика отца, Дана; но в Андрее сильнее интенция к сверхэмпирическому: ощущая себя чужаком в своей семье, он уходит в мир культуры, искусства, его привлекает интуиция сакрального в Пелагее.

Принципиально, что активные в эротическом влечении к Дану женщины могут почувствовать его особую природу. Вера, испытывая похоть, выделяет его из всех мужчин (чувствуя неприязнь к ранее любимому мужу). Дан способен и к телесному, и к эротическому, нефизиологическому влечению к женщине в отношениях с Тасей. В последней притче романа дочь Пелагея побуждает Дана к телесной близости. Пелагея устанавливает эту связь, принимая человеческую греховную форму любви между мужчиной и женщиной – это «униженное великое» (с. 154). Дан никогда не является инициатором связи с женщиной, но его внеземная природа побуждает влечение, что соответствует концепции божественной воли – она выше человека, но не насильственна, исходит от желаний самих людей.

Ощущение трансцендентного у персонажей Горенштейна связано с эросом, так как человек – существо чувственное и телесное. Эрос – это проявление творящей интенции человека, что сближает его с Богом. Но природность, телесность человека унижает эрос как интуицию высшего: «Человек способен понять вечность, только сильно унизив это Божье чувство. Крайним же унижением Вечности является наслаждение... Лишь через прелюбодеяние, через похоть может конечно прикоснуться к Вечному, и взаимная любовь облагораживает постыдную ничтожность человека перед Богом...» (с. 170). Необходимо разграничить понятия «эрос», «похоть» и «насилие». Похоть как следствие телесности человека становится его наказанием, подчиняет человека, заставляет его испытывать физические муки томления. Эротическое же связано с витальной сущностью женщины, оно ведет не к страданию, а к наслаждению, соединяя двух индивидов. Если похоть определяется как низменная (в сравнении с мечом, голодом, болезнью) казнь, то эрос – телесное ощущение трансцендентного, дарованное человеку благо. Похоть, напротив, связана с насилием, подавлением одного другим. В романе на судьбах Марии и Аннушки можно проследить, как похоть в женщине рождается из насилия, а на судьбе Веры Копосовой – как похоть рождает насилие: муж Веры, Андрей, умирает после того, как узнал об измене жены и дочери. Эрос как проявление чувства трансцендентного присущ Тасе и Пелагее. Связь Дана с Ма-

рией и Верой не ведет к расширению их сознания, лишь дарует неземное удовольствие.

Связь Дана и Таси представляет в романе «третий вариант любви, не телесный и не аскетический» (с. 161), напоминающий божественную любовь, поскольку «Тася, увидела его библейский облик» (с. 154). Возникновение этого чувства в романе сопутствует образам весны и лета, начала жизни, и соотносится с идеей созидания и плодородия: «...и деревья по сторонам, точно роженицы...» (с. 155). Появление Таси в романе подчеркивается символикой ягод, плодов (Пелагея в финальной притче будет ассоциироваться с образом яблока, что усиливает ее связь с библейской Евой). Тася собирает ягоды, когда встречается с Даном, впоследствии все их встречи происходят в природном, идиллическом пространстве. Их любовь органична, связана не с социумом, а с универсальным, метафизическим бытием. Поэтому в отношениях Дана и Таси нет телесности, их встречи однообразны, время исчезает вместе с земной изменчивостью. Повествователь определяет метафизику такой любви как «третье», эрос, который случился единственный раз за всю историю, в том числе и библейскую. Повествователь приводит пример из Ветхого Завета, как жители Содома искали «третьего» в телесных извращениях, в то время как высшее наслаждение метафизично.

Однако отношения Дана и Таси недолги – метафизика эроса ушла с первым поцелуем, поскольку и Дан, как телесное существо, подвержен третьей казни – похоти, в отличие от невинной Таси. Предчувствуя конец бестелесных отношений, Дан хочет уберечь Тасю от казни похотью: «Может, в следующем свидании захочется им с Тасей еще большего разнообразия, и тогда третья казнь Господня, которой хотела подвергнуться с ним блудница-мать, могла обрушиться и на нежную, чистую дочь ее...» (с. 173). В пятой притче сообщается, что Тася живет обычной жизнью: вышла замуж за шофера, родила детей, утратила чистоту души, за которую ее полюбил Дан. То, что Тася погрузилась в частную жизнь, не несет отрицательной семантики, но то, что она не узнала в младшем брате Андрее черты его отца Дана, свидетельствует об утрате ощущения метафизического мира. Есть этому и фабульное обоснование: смерть отца, разрушение семейного счастья при появлении Дана объясняет выбор Тасей земного и человеческого вместо непонятого божественного. Отец был против ее связи с Даном, по его оценке греховной. Страдания отца стали критерием выбора для Таси земного и родового (национального), а не высшего и чужого «по крови»: «Не от еврея продолжит она род Копосовых... Русский это будет род» (с. 178). В ней проступила Ева в ее непослушании Богу: «...Тася знала, что будет верная желаниям мертвого отца, в то время как желаниям живого отца верна не была...» (Там же).

Нельзя назвать верным однозначное толкование эроса как исключительно негативной, осуждаемой автором романа чувственной стихии Е. Тихомировой, которая отождествляет похоть и эрос: «В лучшем случае, любовь оказывается нужна, чтобы безнадежно мелкие, “постыдно ничтожные” перед Богом люди, встав на эту ступеньку, дотянуть до неба, прикоснулись к Вечному... запачкав его» [Тихомирова, 1992, с. 224]. Думается, Горенштейн обнаруживает антиномичность эроса: в земном, ничтожном проявляется потенциальная возможность ощутить сверхтелесное, выйти, пусть кратковременно, за пределы земной реальности. Поэтому Горенштейн неоднократно возвращался к этой проблематике в своем творчестве, например, она стала центральной темой романа «Чок-чок» (1987).

Отношения Дана и Пелагеи изначально носили характер родительских, он спас ее во время немецкой оккупации, забрав ее от женщины, которая не хотела видеть смерти своего дитя. Так Дан спасает (а не наказывает, как следует из его миссии) человека, полагая, что это связано со спасением избранного народа. Он называет приемную дочь именем Руфина: в Танахе это имя принадлежит прапаматери царя

Давида, на иврите значит «насыщение». Двойной смысл слова подчеркивается в романе сопоставлением двух попыток спасения: в первой притче Дан пытался спасти подаванием хлеба русскую девочку Марию, будущую грешницу, и она не взяла хлеб под давлением внушенных ей антисемитских представлений о чужом еврее. Руфину же Дан не только спасает, но и возвращает. То, что она окажется славянкой, носителем искомых языческих представлений о мире, соединяется с духовной иудейской традицией Дана. Важна ситуация, когда отец проявился в своих земных качествах: Руфь противится его связи с Верой, чувствуя, что отец подвержен похоти. Узнав о свиданиях Дана с Тасей, она в злобе и обиде на отца убегает в лес. Без покровительства отца она становится уязвимой для зла (попытка Павлова ее изнасиловать), но божественное провидение спасает ее – медведица пугает насильника. Так божественное является Руфи в национальном выражении – не в метафизических ощущениях, а в природном существе. Поскольку в Руфи нет власти примитивных желаний, ей даровано откровение метафизического, не проявленного в природном мире: к ней приходит сон, посланный для осознания своего пророческого дара, то есть способности воспринимать и передавать метафизическое знание. Это знание позволяет ей понять влияние Дана: «Как Елисей получил дух от пророка Ильи, так и Пелагея *получила дух* (курсив наш. – А. П.) от отца своего Антихриста. И Павлов тому способствовал» (с. 282). Не собственные преступления, а опасность греха и чудесное спасение выводят Руфь к изменению сознания и открывают ей Бога.

В четвертой притче романа Дан и Пелагея достигают абсолютного понимания, бытовые формы их взаимодействия, как и словесное общение, редуцированы повествователем, что подчеркивает их психодуховную связь: «...отец и дочь мало друг с другом говорили, но более друг на друга смотрели, и был в их взгляде общий свет и общая улыбка... <...> ...Пелагея знала, о чем он молчит» (с. 202). Посредником духовного понимания и восхождения к божественным смыслам становится текст Библии, который Пелагея читает вслух.

Будучи земными существами, они закрепляют духовную связь телесно ради наследования божественного знания в человеческом роде. В пятой притче Пелагее тридцать лет, она красива, привлекает мужчин и должна исполнить божественный закон продолжения рода. Эстетизация телесной красоты связана с мотивом цветения природы: запах яблок в романе сопровождает Пелагею, намекая на миссию прародителей плодить род человеческий даже в земном греховном мире. Миссия Пелагеи – рожать телесную жизнь, чтобы насыщать ее духовным знанием.

Она даже готова помогать Савелию в его опасных, основанных на сомнениях в Боге, опытах по рождению «философского человека» не только без воли Бога, но и обходя законы природы (в колбе). Она дает ему кровь для алхимических опытов. В духе иудаизма Пелагея помогает Савелию не только для того, чтобы он отдалился от власти своих телесных желаний, но и для того, чтобы он пережил опыт отдаления от Бога, когда появляется возможность возникновения поиска метафизики не в умозрительных построениях, но в духовной интуиции.

Поэтому после помощи Савелию Пелагея понимает, что путь к метафизике лежит через грех, она осознает божественную волю в том, чтобы соединиться с Даном телесно во имя продления духа в ребенке. Обосновывая необходимость грехопадения, Пелагея вспоминает библейские сюжеты спасения дочерьми отцов, например, историю Лота, Фамари. Дочери Лота соблазнили отца, чтобы продолжить его род, Фамарь, невестка Иуды, положила начало колену Иудину, представ перед свекром блудницей и родив от него сыновей. Если Дан теряется, измеряя ситуацию земными мерками («Что же теперь будет?»), то Пелагея призывает к молчанию, принятию совершающегося как воплощения метафизического предназначения: рождения «сына-знамения» (с. 298), за которым последует расцвет

дома Данова на смену дома Давида, наследником которого был Христос. Соединение Пелагеи и Дана реализует и авторскую концепцию: путь к Богу заключается не только в приобщении к тексту Танаха, не только в интуиции метафизического, но и соединении различий земного: женского и мужского, плотского и трансцендентного.

Возможность интуиции метафизического связана не только с эросом, и не только Дан побуждает у персонажей ощущение высшей силы. При встрече с Васей, сыном Марии, в последней притче романа Дан открывает ему истинное происхождение. Но Вася интерпретирует как проклятие причастность к «презренному» народу. Аннушке (во второй притче) Дан передает право на проклятие немцев, и она произносит написанные слова, но не предполагает в этом исполнения божественной воли.

Между тем персонажи романа в бытовой реальности способны ощутить присутствие высшей силы в особых состояниях выхода к трансцендентному: в плаче (жалобе или раскаянии) и в страхе (осознании своей вины).

Плач как воззвание к божественному и как экстатическое состояние чувственного прозрения метафизического мира встречается в первой и второй притчах (плачи Марии и Аннушки). Плач в иудейской, христианской традициях имеет положительную семантику раскаяния в грехах [Забяко, 2008]. В «Притче о потерянном брате» чувство Бога у Марии возникает в природном пространстве – заснеженном поле, когда небо и земля сливаются в однородной белизне, «и движется среди всей этой белизны Мария черным убогим пятном. Если б могла Мария сама себя понимать, то именно сейчас ощутила б, до чего ж ее жизнь лишня в мире и до чего ж она портит красоту» (с. 53). Мария – блудница, но чувственность позволяет ей ощутить в природе метафизический смысл. Утрата координат (верха-низа, земли-неба, дороги) воспринимается как наказание, как доказательство малости человека перед природой и позволяет вспомнить о Боге. Страдание Марии – выражение метафизической интуиции в нерелигиозном человеке. Такую интерпретацию риторически декларирует повествователь, возводя конкретное к универсальному словами пророка Исая: «...Мария... возвысилась и достигла этим неразумным, но сердечным плачем утешения Господа, которое произнес он через пророка Исая: – Как утешает кого-либо мать его, так утешу Я вас... Без слов прочла она это наставление Господа и без разума поняла» (с. 54). Страдания физические и нравственные (потеря брата) побуждают понять ничтожность собственной свободы и ложность своей жизни. Но, пережив духовное откровение, «утешенная этим отпущенным ей драгоценным – Божьим плачем, – успокоенная, с облегченным сердцем» (Там же), Мария забывает о наличии иных ценностей, погружается в телесную жизнь не только ради выживания, но и в поисках наслаждений. И для нее это единственная возможность любви, соединения с другим человеком.

Иначе ощущение Бога приходит в «Притче о муках нечестивцев» к девочке Аннушке, сосланной в немецкое рабство. Аннушка награждается Божьим плачем несмотря на то, что повествователь обозначает ее как «нечестивую», что в Ветхом и Новом Заветах означает безбожника (ивр. *раша* – беззаконник; безбожник). Аннушка безразлична к смерти брата, выдает немцам еврейскую девочку Суламифь. Бог дарует Аннушке сон, в котором она видит смерть матери, осознает свое абсолютное одиночество, не только пребывание в плену, утрату матери и брата, телесных радостей после смерти мальчика. Во сне происходит контакт Аннушки с трансцендентным: «Это был тот самый Божий плач от сердца, которым Господь изредка награждает неразумных...» (Там же). Только после этого Аннушка исполняет проклятье, не понимая своей миссии. В этой сюжетной истории не состоялось преобразования сознания при выходе в метафизическое пространство. Аннушка детерминирована несвободой, трудом, голодом, и потому в ней не со-

храняется стремление к духовному. Нечестивец не прощен, но помилован правом исполнить проклятие нечестивой земле.

В третьей притче интуицией метафизического наделены и мужчины: Павлов, Андрей Копосов. Павлов, бывший фронтовик, одержимый похотью, способен почувствовать разлитый в природе духовный смысл, «слово»: «Когда случилось Павлову просыпаться подобным образом одиноким среди покоя, вдруг в первые минуты что-то непривычное являлось в нем, а что, понять не мог... он опять младенец... или чудилось адресованное лишь ему Слово, поскольку для каждого человека есть его личное Слово, и если он его не слышит, оно остается в мире неиспользованным...» (с. 166). Но Павлов мгновенно утрачивал это чувство, вспоминая о своих телесных желаниях. Этот эпизод подтверждает, что ощущение метафизики имманентно человеку, но человек отказывается от него, подчиняясь эгоистическим желаниям, земной жизни.

Через страх и ненависть к себе приходит к «национальному плачу» еврей Иволгин. В четвертой притче автор показывает, как подчинение государственной идеологии приводит к сознательной смене веры, отказу от рода, за что отступник получает не удовлетворение, а страх перед государством и людьми. Иволгин подменяет родовую метафизику советской идеологией и становится жертвой изменчивых социальных ценностей. Иволгин декларирует свое нееврейство, антисионизм, но наказывается советской властью как сионист. Иволгин ищет защиты у социальной власти, обращается не к Богу, а к главе Союза писателей Фадееву, в плаче он приближается к пониманию абсурда своей жизни: «...вдруг вздрогнул всеми членами своими, охватил руками холодный казенный металл и заплакал, как пьяный, о погубленной своей жизни» (с. 218). В «бессловесном плаче» он повторил проклятия пророка Иеремии: «Проклят день, в который я родился!..» (Там же). Как утверждает повествователь, через «национальный плач» он выразил «подлинную душу», постиг собственное ничтожество и понял неизбежность расплаты – не земной, а высшей: «с того осеннего рассвета, когда впервые по-еврейски заплакал Алексей Иосифович, что-то случилось с душой его, слег он и в постели стал ждать ареста» (с. 219). Временное приобщение к родовой памяти безрезультатно, Иволгин погружается в земной страх, и его случайно убивают на допросе за попытку заступничества, т. е. желание отстоять достоинство (при собственной трусости). Это существование в земной психологии, что также не соотносится ветхозаветным мировоззрением.

Позитивный личностный выход к метафизике через восстановление родового и национального в сознании представлен в четвертой притче романа в послевоенной истории семьи Кухаренко, которую отчасти можно соотнести с праведным семейством Пелагеи, Дана и их сына, Андрея Копосова. А целенаправленное познание метафизического мира определяет сюжетные ситуации пятой притчи романа («Притча о разбитой чаше»), посвященной концу 60-х гг. XX в. В центре коллизий – не только женский персонаж, Пелагея, но и персонажи-мужчины, поколение «сынов»: Андрей и Вася – сыновья Дана и славянских женщин, Савелий – сын Иволгина. Персонажи представляют разные пути движения к пониманию и интуиции метафизики.

Подчинение национальным мифам, активизировавшимся после кризиса советской идеологии, приводит к национально ограниченным ценностям, антисемитизму. Вася Коробков – студент литинститута, пишет стихи на «религиозную тематику», подчиняясь национальным идеям, исповедует православие (подрисовывает иконы Христа и Николая Угодника, хранит Евангелие). Узнав о своем еврейском происхождении от Дана, Вася испытывает отвращение к себе и, нарушая завет ценности жизни, убивает себя. Отсутствие обязательств перед жизнью проявлялись и до самоубийства в бытовой небрежности, что выдавалась за приоритеты духовной жизни: «Так ежедневной даровой закуской жил и Вася» (с. 242). Вася

себе, как русскому, приписывает миссию приближения к универсальным ценностям. При встрече с Даном, «впервые ощутив подлинную и единственную еврейскую вину перед павшим миром, имя которой Беззащитность» (с. 273), Вася не начинает «подлинную жизнь», а отказывается от жизни вообще. Ситуация наказания Васи имеет семантику уничтожения «гнилого семя Антихриста» подобно библейскому сюжету Исава и Иакова, проявляющему наличие антиномий в избранном народе.

Савелий Иволгин в «Притче о болезни духа», друг и коллега Андрея по Литературному институту, идет путем интеллектуальной рефлексии, но замыкается в пространстве человеческой культуры, повторяя средневековую веру в открытие философского камня, объясняющего мироздание без участия Бога (алхимические учения повествователь сравнивает с «детскими играми», с. 267). Савелий в колбе создает аналог бытия и гомункулов, мужчину и женщину, с целью получения универсального знания. Тем самым он, с одной стороны, уподобляет себя творцу, с другой – повторяет фаустианский сюжет сделки с дьяволом. Этот сюжет и последующие разговоры с созданным Савелием «философским человеком» можно трактовать как сумасшествие героя, обретение метафизики внутри собственного сознания, а не в бытии. «Философский человек» излагает Савелию идеи доброты, христианства, во многом повторяющие риторику повествователя романа, он утверждает возможность единства мира, которую искал сам Савелий в алхимии, но колба с гомункулами взрывается. Савелий не может вместить рациональное ощущение Бога, которое излагает «философский человек»: «...мне кажется, что голова у меня стала маленькая, как булавочная головка, и через нее хотят продеть что-то очень большое» (с. 295). Но Савелий, отказавшись от своего отца-отступника, совершив ошибку, вступил на путь интеллектуального познания метафизических законов. Поэтому он под влиянием приятеля Андрея и пророчицы Пелагеи приобщается к природе, в которой проявляются и божественные смыслы.

История Андрея Копосова, сына Дана и Веры Копосовой, рожденного в грехе похоти, символизирует возможность продолжения праведной линии жизни согласно божественным установлениям. Андрей наравне с Даном и Пелагеей обладает ощущением метафизического мира, но, в отличие от божественного посланника и пророчицы, он приходит к пониманию сакральных законов самостоятельно, интеллектуальными размышлениями, сомнениями в познании Бога и искусства. Андрей растет застенчивым и болезненным ребенком, в семье его воспринимают как чужака. Он погружается в мир культуры, проводит дни в библиотеке, уходя от нелюбви людей, что обращает его к проверке альтернативных ценностей: от марксистских к христианским. Поступив в литинститут, он отказывается и от творчества, несмотря на то, что «научился получать от него счастье до слез» (с. 243). Творчество связано с той же самоуверенностью человека, что и социальные эксперименты, поскольку может удалить художника от истины к несубъективным смыслам и целям. Интерес к религии, становящейся модной в годы либерализации советского общества, приводит Андрея к разочарованию в христианстве. Он ищет опору для раскрытия смысла истории и ее соответствия замыслу Творца. Путь «духовного труженика» приводит Андрея к Библии, а затем к пониманию ее искажения в истории человечества, начиная от Евангелий. Так Андрей приближается к Ветхому Завету. Во время чтения о Моисеевых скрижалях Андрей, как пишет повествователь, «совершил вдруг восхождение за истиной куда-то вверх, в гору» (с. 239). Путь Андрея к познанию метафизического мира – путь интеллектуальный, но следующий этап его духовного движения – это проверка интеллекта чувством, интуицией.

Так вводится в роман история отношений Андрея и Пелагеи. Андрей – это сын Дана и Веры, не воспитанный в еврейской духовной традиции, но нашедший свой

путь к ней, к отцу, самостоятельно, по принципу отчуждения от общества, ложности социальных идеалов, императивов – как ложности и семейных отношений, в которых нет любви. Это приводит его к обусловленной случайными обстоятельствами встрече с Пелагеей. Пелагея – напротив, не родная дочь Дана, но воспитанная им. Андрей соединяет не только кровь отца, но Веры и Таси Копосовых, при встрече с Пелагеей в нем просыпается природное чувство духовного, которое является и в телесном (Вера), и в «третьей» (Тася) любви. Встреча с Пелагеей обозначается как «Божий промысел» (с. 250). Их знакомство сопровождается ситуацией молчания, т. е. внесловесного понимания, как и в отношениях Пелагеи и Дана.

Андрей встретил Пелагею в тот день, когда познал смысл Ветхого Завета. Это обретенное знание, подкрепленное чувством, интуицией метафизики получает проверку в споре, в котором Андрей смог защитить свои взгляды. Он, в отличие от Пелагеи, соединяющей архаическое чувство природы и веру в верховное существо, размышляет об истории в контексте русской религиозности. Это показано в сцене спора со страшим поколением, вынужденно утратившим и снова вернувшим православно-национальные ценности. В этой тенденции нет поиска, есть возвращение к официальной религиозности, превращение христианства в религию с «ширпотребовскими распытиями» (с. 261). Андрей понимает, что такая огосударственная «религия не спасет Россию в будущем, как не спас ее атеизм в прошлом. Нет от самого себя спасения, и перед самим собой человек беззащитен» (Там же).

Это понимание привело его к осознанию интимности религии – чувственного переживания метафизики, вопрошания Бога, чьи ответы человек оформляет в слова и идеи. В советской России после «оттепели» возвращается не жажда истин, а обрядовость, которая умертвляет понимание метафизики. Заветы Бога, закрепленные в сакральном тексте, связаны с переживанием земной жизни, поэтому они представляют выбор человека. Отрицание этого ведет к наказанию, и «религия будет главной опасностью в России» (с. 265).

В финальных монологах Дан отвечает на вопросы Андрея и Пелагеи о том, как связано подлинное христианство с иудаизмом до его трансформации в европейской культуре. Дан, воспринимая Христа как истинного иудея, считает ошибкой Христа призыв к смиренному отношению жертв к палачам, что обосновывает ненаказанность (оправдание) палачей. Дан оспаривает Христа (потому он Антихрист) и считает необходимым утверждение иудейского закона наказания палачей, грешников, гонителей и гонимых, устанавливая безусловную требовательность ко всем людям, равным в ответственности перед божественными заповедями.

После смерти Дана Андрей и Пелагея, как брат и сестра, продолжают растить сына Антихриста. Значимо, что они изображаются в символическом пространстве зимнего леса. Там, а не только за размышлениями над Библией, постигается сущность бытия. Понятые библейские истины проверяются природным универсумом и наоборот. Ощущение трансцендентного связано с чувством природного космоса, но оно противоположно языческому пантеизму. Бог сверхфизичен, но природа – в отличие от социального мира – продолжает следовать установлениям Творца, хотя сама по себе не является абсолютom. Напротив, существование исключительно в природном пространстве, язычество повествователь толкует как упрощение Бога, отрицание его трансцендентности. Сопряжение героев с природным пространством в финальной сцене важно как выход за пределы социума к бытию постоянно повторяющемуся. Слитность персонажей с природным космосом – это принятие мира в материальности, хранящей метафизическую необходимость. Через постижение природной материи возможен выход к метафизике: «...из низкого все свято вокруг, а из высокого ни солнца, которому поклонялись

солнцепоклонники, однако которому отказался поклоняться Авраам, ни неба... ни луны... ни безбрежного простора звезд, многоликой красотой своей отвлекших древнего человека от Единого, Сущего Бога» (с. 310).

Список литературы

- Аннинский Л.* Горенштейн: миры, кумиры, химеры // Вопросы литературы. 1993. № 1. С. 62–90.
- Бен-Шломо Й.* Представление о человеке, Философия истории // Введение в философию иудаизма. Иерусалим: Ассоциация «Тарбут», 1994. С. 75–87.
- Горенштейн Ф.* Псалом // Горенштейн Ф. Избр.: В 3 т. Т. 3. М.: Слово, 1993. С. 3–312.
- Доброхотов А. Л.* Метафизика // Философский энциклопедический словарь. М.: Сов. энцикл., 1989. С. 356–357.
- Забияко А. П.* Плач ритуальный // Энциклопедия религий. М.: Акад. проект: Гаудеамус, 2008. С. 965.
- Никифорович Г.* Иудео-христианство Фридриха Горенштейна // Знамя. 2011. № 9. С. 173–183.
- Рыбальченко Т. Л.* Библейский текст в тексте романа Ф. Горенштейна «Псалом» // Вестн. Том. гос. ун-та. Филология. 2013. № 3. С. 80–97.
- Синило Г. В.* Пророков книги // Религия: Энцикл. Минск: Книжный дом, 2007а. С. 694–695.
- Синило Г. В.* Хваления // Религия. Энцикл. Минск: Книжный дом, 2007б. С. 891–894.
- Суханов В. А.* Судьба славянских народов в проекции на ветхозаветную модель судьбы человечества в романе Ф. Горенштейна «Псалом» // Русскоязычная литература в контексте восточнославянской культуры: Сб. ст. по материалам междунар. интернет-конф. «Проблемы развития русскоязычной литературы и судьба восточнославянского культурного сообщества», Томск, 15–19 дек. 2006 г. Томск: Изд-во том. ун-та, 2007. С. 158–166.
- Тихомирова Е.* Эрос из подполья // Знамя. 1992. № 6. С. 220–228.
- Хазанов Б.* Одну Россию в мире вида // Октябрь. 1992. № 2. С. 115–119.
- Шиффман Л.* Пророчество // От текста к традиции. История иудаизма в эпоху второго храма и период Мишны и Талмуда. М.: Мост культуры, 2000. С. 33–35.

A. I. Pantuhina

*Tomsk State University
Tomsk, Russian Federation, alena.pantuhina@yandex.ru*

The metaphysical world in the consciousness of the characters of a novel «The Psalm» by F. Gorenstein

The paper considers the effect of the metaphysical, divine world on the historical context and a representation of a human within this context based on «The Psalm», a novel by F. Gorenstein.

The transcendental world is not described in the novel, but there is certain evidence of its ontological status. First, it is the divine messenger Dan – the Antichrist who is sent to Russia to correct the false course of the 20th-century history. Furthermore, Dan's and narrator's rhetoric correlates the conflicts and characters portrayed in the novel with the Biblical ones; it is also an indication of the metaphysical world. Another evidence is the characters' interaction with the metaphysical world through feeling and understanding of the divine in the form of irrational (in an altered state of consciousness – subsumed by Eros, fear or crying) and rational (through text and reflections) knowledge. The feeling of the metaphysical world is depicted in situations of irrational perception of the higher world as an awareness of own sinfulness, in the ecstatic situations of crying, fear, eros inherent to women, children and men who chose the false way of ex-

istence: Maria, Annushka, Vera, Ivolgin, Vasya. The understanding of the metaphysical foundations of being through the Biblical text is represented in the story of Andrew, Dan's son, and is further confirmed by feeling, intuition. The combination of feeling and understanding belongs to two characters in the novel – Pelagia and Dan, connected with metaphysical being: Dan is an envoy, and Pelagia is a prophetess. The generational criterion in the interpretation of character images is important as a reflection of the historical drift: the change of paradigm in public consciousness in the second half of the twentieth century, the return of people to the search for oversocial values. The younger generation in the novel is, on the one hand, the children of the sinners, victims of social ideas (Maria, Vera, Ivolgin), on the other hand, the children of Jews who knew the Old Testament (Vasya and Andrew are Dan's children, Saveliy is a Jew, the Ivolgin's son). However, their sense of kin is incomplete or distorted by the superiority of the national. The children do not atone the guilt of their ancestors (mothers, fathers and grandfathers). They are punished for their sins. The way to God for those characters is not Dan's influence; it is an independent way that connected Andrew, Saveliy with Dan and Pelageya. Thus, the situation of contact with the metaphysical world, as well as the creation of a righteous family in the plot of the novel (Pelageya, her son from Dan, Andrew), confirms the immanence of the divine in a man and indicates that the historical process may take the path of redemption following the disasters (executions) of the 20th century that are seen as an aftermath of demiurgic activity of the humanity.

Keywords: metaphysics, philosophical novel, history, Bible.

DOI 10.17223/18137083/60/8

References

- Anninskiy L. Gorenshteyn: miry, kumiry, khimery [Gorenshteyn: worlds, idols, chimeras]. *Voprosy literatury*. 1993, no. 1, pp. 62–90.
- Ben-Shlomo Y. Predstavlenie o cheloveke, Filosofiya istorii [The idea of a man, Philosophy of history]. In: *Vvedenie v filosofiyu iudaizma* [Introduction to the Philosophy of Judaism]. Jerusalem, Association “Tarbut”, 1994, pp. 75–87.
- Dobrokhotov A. Metafizika [Metaphysics]. In: *Filosofskiy entsiklopedicheskiy slovar'* [Encyclopedic dictionary of philosophy]. Moscow, Sovetskaya entsiklopediya, 1989, pp. 356–357.
- Gorenshteyn F. Psalom [Psalm]. In: Gorenshteyn F. *Izbr.: V 3 t. T. 3* [Selected Prose: in 3 vols. Vol. 3]. Moscow, Slovo, 1993, pp. 3–312.
- Khazanov B. Odnu Rossiyu v mire vidya [Seeing in the world nothing but Russia]. *Oktyabr'*. 1992, no. 2, pp. 115–119.
- Nikiforovich G. Iudeo-khristianstvo Fridrikha Gorenshteyna [Judeo-Christianity of Fridrikh Gorenshteyn]. *Znamya*. 2011, no. 9, pp. 173–183.
- Rybal'chenko T. Bibleyskiy tekst v tekste romana F. Gorenshteyna “Psalm” [Bible text in “Psalm” by F. Gorenstein]. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo Universiteta. Filologiya*. 2013, no. 3, pp. 80–97.
- Shiffman L. Prorochestvo [Prophecy]. In: *Ot teksta k traditsii. Istoriya iudaizma v epokhu vtorogo khrama i period Mishny i Talmuda* [From text to tradition. A history of second temple and Rabbinic Judaism]. Moscow, Most kul'tury, 2000, pp. 33–35.
- Sinilo G. Khvaleniya [Praises]. In: *Religiya: Entsiklopediya* [Religion: Encyclopedia]. Minsk, 2008, Knizhnyy Dom, pp. 891–894.
- Sinilo G. Prorokov knigi [Books of prophets]. In: *Religiya: Entsiklopediya* [Religion: Encyclopedia]. Minsk, 2008, Knizhnyy Dom, pp. 694–695.
- Sukhanov V. Sud'ba slavyanskikh narodov v proektsii na vetkhozavetnuyu model' sud'by chelovechestva v romane F. Gorenshteyna “Psalom” [The fate of the Slavic nation in the projection on the Old Testament's model of mankind's fate in F. Gorenstein's novel “The Psalm”]. In: *Problemy razvitiya russkoyazychnoy literatury i sud'ba vostochnoslavyanskogo kul'turnogo soobshchestva: Materialy mezhdunar. konf.* [Problems of Development of the Russian-language Literature and the Fate of the East Slavic Cultural Community: Materials of Intern. Conf.]. Tomsk, TGU, 2007, pp. 158–166.
- Tikhomirova E. Eros iz podpol'ya [Eros from the underground]. *Znamya*. 1992, no. 6, 220–228 pp.
- Zabiyako A. Plach ritual'nyy [Ritual crying]. In: *Entsiklopediya religiy* [Encyclopedia of religion]. Moscow, Akademicheskii proekt, Gaudeamus, 2008, p. 965.