

Тема Голгофы в поэтической эсхатологии С. А. Есенина: историко-литературный контекст*

Голгофа – один из смыслообразующих концептов культуры начала XX в., когда светлое будущее, иначе – преображение мира представлялось философами и мистиками, богословами и поэтами в эсхатологической перспективе через акт распятия и искупления. Тема Голгофы находится в центре революционной поэзии таких ярких представителей различных поэтических школ того периода как С. А. Есенин, В. В. Маяковский, Андрей Белый, Н. А. Клюев. Рассмотрение данной темы в творчестве Есенина 1917–1919 гг. в широком историко-литературном контексте, в диалоге с поэтами-современниками и во взаимодействии с различными философскими и религиозными учениями позволяет более полно представить всю многозначность и многоплановость его образов и в то же время выделить индивидуальные черты его поэтики.

Ключевые слова: Голгофа, голгофизм, поэтика, маленькие поэмы, С. А. Есенин, Христос, Распятие.

Концепт Голгофы лежит в основе различных религиозных учений и философских построений начала XX в., повсеместно фигурирует в революционных агитационных материалах, при этом в каждом частном случае получает различное наполнение. Объединяющим смысловым ядром для различных контекстов воспроизведения этого концепта является эсхатологическое представление о некоем этапе «распятия – искупления», который необходимо пройти как стране (миру), так и каждому индивидууму в отдельности на пороге грядущей трансформации мира.

Личная причастность к акту грядущего преображения человечества представлялась возможной в мистическом, метафизическом смысле и в

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект №14-18-02709) и в ИМЛИ РАН.

⁹ Летопись жизни и творчества С.А.Есенина: В 5 т. (7 кн.) / Ин-т мировой лит. РАН. Т. 4 / Гл. ред. и сост. Н. И. Шубникова-Гусева. Сост. разд.: Л. Г. Голубева, М. В. Скороходов, Н. М. Солобай, С. И. Субботин, Н. Г. Юсов, Ю. Б. Юшкин. Отв. ред. – М. В. Скороходов. Науч. и общая ред. – С. И. Субботин. М.: ИМЛИ РАН, 2010. С. 392.

¹⁰ Пастернак Б. Собр. соч.: В 5 т. Т. 1. С. 244.

¹¹ А. Белый возвратится в Советскую Россию в 1923 г.

¹² Брик Л. Ю. Чужие стихи. Глава из «Воспоминаний» // В. Маяковский в воспоминаниях современников / Примеч. Н. В. Реформатской; Вступ. ст. З. С. Паперного. [М.]: Гос. изд-во худож. лит., 1963. М., 1963. С. 353.

¹³ Асеев Н. Н. Советская поэзия за шесть лет // Вопр. лит. 1967. № 10. С. 181.

¹⁴ Эренбург И. Портреты русских поэтов / Подгот. изд. А. И. Рубашкина. СПб.: Наука, 2002. С. 173.

¹⁵ Там же. С. 174.

¹⁶ Пастернак Б. Собр. соч.: В 5 т. Т. 1. С. 244–245.

¹⁷ Шаламов В. Собр. соч.: В 6 т. Т. 4. С. 590.

¹⁸ Пастернак Б. Собр. соч.: В 5 т. Т. 1. С. 244.

¹⁹ Шаламов В. Собр. соч.: В 6 т. Т. 5. С. 96.

²⁰ Пастернак Б. Собр. соч.: В 5 т. Т. 1. С. 688.

²¹ Там же.

²² Есенин С. Полн. собр. соч.: В 7 т. (9 кн.) / Ин-т мировой лит. РАН / Гл. ред. Ю. Л. Прокушев. Т. 4 / Сост., подгот. текстов и коммент.: С. П. Кошечкин, Н. Г. Юсов. Науч. ред. – Л. Д. Громова. М.: Наука; Голос. 1997. С. 422. Далее указанный том цитируется в тексте в квадратных скобках с указанием страницы.

²³ Летопись жизни и творчества С. А. Есенина. Т. 4. С. 435.

²⁴ Там же. С. 435.

²⁵ Есенин С. Полн. собр. соч.: В 7 т. (9 кн.) / Ин-т мировой лит. РАН / Гл. ред. Ю. Л. Прокушев. Т. 5 / Сост. и коммент.: А. Н. Захаров, С. П. Кошечкин, Е. А. Самоделова, С. И. Субботин, Н. Г. Юсов. Науч. ред. – Ю. Л. Прокушев. М.: Наука – Голос. 1997. . 227. Далее указанный том цитируется в тексте в квадратных скобках с указанием страницы. С

²⁶ Вержбицкий Н. Встречи с Есениным: Воспоминания. Тбилиси: Заря Востока, 1961. С. 76.

²⁷ Там же. С. 77.

²⁸ Оксёнов Инн. Четвертый том Есенина // Красная газета. Веч. вып. Л., 1927. 13 мая. № 126.

²⁹ Есенин С. Полн. собр. соч.: В 7 т. (9 кн.) / Ин-т мировой лит. РАН / Гл. ред. Ю. Л. Прокушев. Т. 6 / Сост. и общ. ред. – С. И. Субботин. Подгот. текстов и текстологич. коммент.: Е. А. Самоделова, С. И. Субботин. Реальный коммент.: А. Н. Захаров, С. П. Кошечкин, С. С. Куняев, Г. Маквей, Ю. А. Паркаев, Ю. Л. Прокушев, Т. К. Савченко, М. В. Скороходов, С. И. Субботин, Н. И. Шубникова-Гусева, Н. Г. Юсов. Науч. ред. Л. Д. Громова и Ю. Л. Прокушев. М.: Наука – Голос. 1999. С. 116.

³⁰ Пастернак Б. Собр. соч.: В 5 т. Т. 1. С. 226.

³¹ Там же. Т. 4. С. 331.

³² Есенин С. Полн. собр. соч.: В 7 т. (9 кн.) / Ин-т мировой лит. РАН / Гл. ред. Ю. Л. Прокушев. Т. 1 / Сост. и коммент. – А. А. Козловский. Науч. ред. – А. М. Ушаков. М.: Наука; Голос. 1995. С. 161. Далее указанный том цитируется в тексте в квадратных скобках с указанием страницы.

³³ Красная новь. 1924. № 4. С. 138.

общественном служении. В разного толка оккультных объединениях «искупление» и «жертва», приобщение к всемирной Голгофе осмысливались мистически. Практиковались различные ритуалы. Например, Евгений Иванов вспоминает о радении у поэта Н. М. Минского, где участники собрания пускали кровь у некрещеного еврея, имитировавшего крестную жертву, добавляли эту кровь в вино и пили¹. «Постижение Голгофы» через «пропятие» являлось главной духовной целью адептов популярного в то время антропософского учения. В то же время в сектах староверов, течениях «голгофских христиан» и в некоторых кругах революционеров мистические устремления соединялись с жертвенностью, понимавшейся практически буквально, как готовность на любые физические страдания и даже как фанатичная жажда их во имя личного спасения и преображения мира.

«Духовное брожение» охватывало и интеллигенцию, и крестьянство, и частично даже духовенство. Писатели, художники, мыслители являлись одновременно участниками различных обществ и собраний: состояли в антропософском обществе, принимали участие в философско-религиозных собраниях в Петербурге, входили в тесное общение с сектантами и старообрядцами, приобщаясь к их духовным практикам, состояли в революционных партиях или поддерживали их.

«Духовные дети Достоевского», как очень точно назвал свое поколение Д. С. Мережковский, охваченные ощущением эсхатологического рубежа, искали выход и в мистических ритуалах, и в революционной деятельности, которая многими понималась мистически.

В революционной поэзии также находит отражение весь комплекс религиозных, мистических и социалистических идей, в центре которых стоит тема голгофского страдания и искупления человечества. При этом эсхатологические образы и мотивы по-разному воплощаются в творчестве поэтов в связи с особенностями их индивидуального стиля и мировосприятия.

Отождествление лирического героя с Христом, мотив сораспятия с Ним, восхождения на Голгофу мы видим во многих произведениях С. А. Есенина революционного периода – маленьких поэмах «Ус», «Товарищ», «Сельский часослов» и др.

Круг общения и интересов Есенина, как известно, был чрезвычайно широк, что позволяет литературоведам проводить исследования, посвященные взаимодействию поэта с современниками и философско-рели-

гиозными учениями, выявляя все новые коннотации его образов. Есенин был тесно связан и с партией левых эсеров – в поэтических сборниках «Скифы», выпущенных издательством «Революционный социализм», печатались его произведения; и с антропософским обществом – общался с одним из главных его идеологов в России Андреем Белым; и с духовным учением «хлыстов» – через Н. А. Клюева; и с философией «голгофских христиан». В поэзии Есенина тема Голгофы, Страшного суда, грядущего Преображения и Третьего Завета вбирает в себя широкий спектр смыслов, которыми наделяла их современная ему культура. Это делает необходимым учитывать при исследовании образов маленьких поэмов, творческого мышления поэта периода 1917–1919 гг. различные источники его поэзии.

Большую роль в творческом осмыслении Есениным революционных событий, естественно, играла философия самого революционного движения, прежде всего партии левых эсеров. Факты, характеризующие отношения Есенина с революционерами, приведены в книге Я. В. Леонтьева «“Скифы” русской революции». По признанию историка, слова *Голгофа*, *голгофизм* постоянно звучали в революционной литературе, в особенности в периодических изданиях левых эсеров, являя собой символы революционной борьбы. Неологизм *голгофизм*, означающий жертвенные настроения в рядах революционеров, связывается с личностью М. А. Спиридоновой, идейным и духовным лидером ПЛСР: «В то время в рядах левых С.-Р. было настроение, которое М. А. Спиридонова <...> очень хорошо характеризует одним словом “голгофизм” – своеобразное жертвенное настроение, принести себя в жертву на алтарь революции»². Леонтьев отмечает «эсхатологическую революционность» партии и называет ее представителей «политическими поэтами». Спиридонова была уверена, что популярность большевиков в массах лишь временная, поскольку у них «нет религиозного энтузиазма». По воспоминаниям И. М. Левина, она говорила, «что не верит в революцию <...> без участия в ней Бога»³.

Вопрос об истоках религиозности эсеров неоднозначен. Как пишет К. Н. Морозов, в отличие от большевиков у них не существовало единой духовно-идейной программы: «ПСР <...> как известно, славилась свободой мнений вообще и в частности широчайшей свободой философского мировоззрения»⁴. В то же время исследователь замечает: «Образ

Христа, взошедшего на Голгофу ради “униженных и оскорбленных”, весьма часто встречается в рефлексии многих эсеров (особенно террористов), анализирующих или объясняющих мотивы своего прихода в революцию. Инстинктивное или вполне осознанное желание связать воедино ценности социализма с ценностями народного мироощущения, пронизанного влиянием православия, возникало поэтому вполне логично»⁵.

Религиозная составляющая играла большую роль в революционной пропаганде среди крестьянства. Особенно успешно шла пропаганда среди сектантов, исконно относившихся к церкви и государству радикально. Эта сторона их революционной деятельности рассматривается в книге А. М. Эткинды «Хлыст». Однако внимание к религии отнюдь не ограничивалось лишь попытками привлечь часть раскольников: «Многолетний опыт пропаганды убеждал революционеров в эффективности апелляции к укоренившимся в мирозерцании народа и переплетенным с некоторыми догмами православия чувству социальной справедливости, поиску “правды-истины” и “правды-справедливости”, идеям социального равенства и неприятия богатства как вещи “неправедной”, “греховной”. Весьма удачно перекликалась необходимость личной жертвы в борьбе за светлое будущее, за “земной рай” для всех (чреватой лишениями и даже гибелью в ссылках, на каторге или виселице) с понятной для русского народа необходимостью “пострадать за мир”, “за всех”. Выбор этого пути уподоблял данного человека Христу, взошедшему на Голгофу за счастье всех людей, принесшего своеобразную искупительную жертву. Подобные образы были понятны и близки не только простому люду, но и интеллигенции <...>. Крайне интересны воспоминания А. А. Биценко о М. А. Беневской (прямо ее имя она не называла) во время их совместного пребывания в Мальцевской каторжной женской тюрьме. М. А. Беневская прибыла на каторгу с крестом, с Библией и со своим “собственным” мирозерцанием <...>. “Надо отдавать самое дорогое за други своя – душу свою. Я и отдала самое дорогое: фактом убийства человека поступаю своим нравственным чувством”»⁶.

Морозов приводит случай, характеризующий восприятие религиозной пропаганды крестьянством и понимание им высоких духовных целей революции: «Примечателен ответ крестьянина-эсера Е. К. Голобородько, отказавшегося целовать перед казнью крест. Он заявил, что

предпочитает сам нести крест, чем его лобызать и сказал священнику: “Вы же, попы, предпочитаете носить этот крест на брюхе, а не на плечах, как делал Христос. Идите же, – нам говорить не о чем”»⁷.

Большую роль в революционном движении, как его религиозные вдохновители, сыграли, с одной стороны, Д. С. Мережковский и З. Н. Гиппиус, а с другой – течение «голгофских христиан», действовавшие практически параллельно, независимо друг от друга с начала XX в.

Мережковский и Гиппиус осознанно пытались воздействовать на лидеров правых эсеров, их замысел заключался в том, чтобы создать своеобразную религиозно-революционную организацию в форме «ордена» при ПСР. Эту идею они пытались реализовать при помощи и поддержке лидеров политической партии И. И. Фондаминского и Б. В. Савинкова, с которыми у них сложились долгие и тесные отношения. Свои идеи Мережковский манифестировал в статье «Революция и религия». «Как далеко заходили в своих планах создатели “нового религиозного сознания”? Что ими делалось реально? М. С. Шагинян, бывшая в ту пору юным адептом их “новой церкви”, вспоминала: “Единственное реальное дело у Мережковских была организованная Зиной при существовавшем в Петербурге «Религиозно-философском обществе» «христианская секция». Она была задумана как место подбора и единения душевно-духовно схожих людей, стоящих на платформе «религиозной революции». Платформа эта объединяла на убеждении, что без бога нельзя создать революцию. Бог, идея вечного, абсолютного Добра, завещанного человечеству распятым на кресте Спасителем, создают такую форму общества, где не будет условности, лжи и фальши, несправедливости и насилия, потому что все эти вещи преходящи и нереальны, а все безбожные революции, строившие общество без идеи бога, обречены были на зло и на гибель”. <...> На заседаниях “христианской секции”, собиравшейся конспиративно, присутствовали самые разные люди: и интеллигенты, и рабочие, “прошедшие через 1905 год; были даже из демонстрантов Девятого января, участники похода к Зимнему, к «царю за правдой», и оставшиеся в живых после расстрела”. На этих заседаниях звучали доклады, подобные тому, который сделала в присутствии 17 человек М. С. Шагинян, – “Религия и свобода”, где она доказывала, что “только верующий в бога, сливаясь с ним в этой своей вере, действует и чувствует (может действовать и чувствовать!) абсо-

лотно свободно, потому что полностью совпадает с намерениями и делами бога на земле»⁸.

Гиппиус писала: «Определенно, обще, я могу сказать вам следующее: ведь вся наша идея покоится на исчерпывающих двух заповедях, равноценных и составляющих как бы одну, ту, в которой “весь закон и пророки”: заповедь “о Боге” и “о ближних”... И до сих пор, везде, всегда – разорвана эта единая заповедь... До такой степени они разорваны и в истории – и в каждой душе человеческой, что иногда ужас берет, и кажется (соблазн!), что их даже и нельзя соединить. А между тем – без соединения – нет ни настоящей религии, ни настоящей общественности, и даже нет настоящей личности, ибо даже у того, кто религиозен и общественен, – у того эти два качества помещаются в разных углах души, – точно в нем две души; в личности нет единства. Дел же религиозно-общественных, действительно и сознательно таковых, – кажется еще не было; *rouge précis* можно сказать: не было сознательной религиозно-революционной организации и, пожалуй, не мыслилась “христианская революция” или “революционное христовство”»⁹. Большой успех в революционном движении имело течение «голгофских христиан», выступивших на революционную арену вслед за Мережковскими. Руководителями и идейными вдохновителями «голгофских христиан» были перешедший в старообрядчество епископ Михаил Семёнов и протоиерей Валентин Свенцицкий. Они успешно вели пропаганду среди рабочих, многие из которых, несмотря на участие в революционных событиях, продолжали верить в Бога. Весьма примечательна личность епископа Михаила Семёнова, «неистового епископа», как назвал его епископ Арсений (Стадницкий), который, сделав успешную карьеру в православной церкви и имея поддержку высоких иерархов, довольно неожиданно сначала переходит к революционной борьбе, затем в старообрядческую церковь, а впоследствии и в старообрядчестве ему отказывается в служении за его деятельность.

«Голгофские христиане настаивали на том, что не являются ни религиозной сектой, ни политической партией, но представляют собой народное движение. По сути дела, они видели себя родоначальниками новой мировой религии, ответвляющейся прямо от первоначального христианства, чтобы отвечать революционным условиям современности»¹⁰; «христианство в понимании Валентина Свенцицкого было окрашено народ-

ничеством, почвенничеством. Вот и сам Достоевский, как считал Свенцицкий, верил в народную правду, в то, что религиозное чувство живет только в простом народе. Народ – вор, пьяница, груб и неразвит, но он в страданиях и в терпении сердцем познал живого Христа»¹¹.

Изо всех поэтических произведений Есенина 1918–1921 гг. формула христианского социализма ярче всего выражена в поэме Есенина «Товарищ». «Товарищ Иисус» сходит с иконы, чтобы помочь Мартину в борьбе «за волю, за равенство, за труд» и гибнет на Марсовом поле. Здесь поэт буквально раскрывает революционный образ Голгофы. Мартин и Иисус в поэме неразрывно связаны между собой. В эпизоде шествия на Марсово поле они идут «рука с рукою», их мечты «о вечном, вольном роке», «обоим нежит вежды февральский ветерок». О сакральном единстве персонажей говорит символическая параллель Мать – отец. Земной отец Мартина имеет черты Небесного Отца: он дает Мартину «хлеб насущный». Напротив, Мать Иисуса после убийства Ее Сына обретает земные черты. Мартин возвращается домой, туда, «где осталась мать», то есть он заменит ей сына. Похожий сюжет характерен для поэмы «Ус», написанной вслед за «Товарищем» и вошедшей вместе с ним в раздел «Стихослов» второго сборника «Скифы». В. В. Сиповский так прокомментировал поэму: «Казак отправился в поход сражаться за казацкую волю и, сидя на коне, “смотрел Иисусом” – и был убит. Это убийство Христа революцией характерно для Есенина»¹². После убийства Иисуса в поэме Есенина с Марином творится что-то ужасное и необъяснимое: он «ползает по полу», «кто-то душит его, палит огнем»¹³. Как и в маленькой поэме «Сельский часослов», лирический герой оказывается неразделен с Христом и сораспинается ему, испытывая на себе его мучения. Иконописный образ Спасителя в доме Мартина, сюжет оказания благодатной помощи герою по его молитвам показывает, что в основе творческого мышления автора лежат православные духовные традиции. Таким образом, именно исконная народная православная культура оказывается в поэме Есенина духовным истоком революции.

Социально-революционные мотивы, тему праведности бедных и угнетенных несут образы ветхозаветных пророков Исаяи, Амоса и Иеремии в маленьких поэмах и стихотворениях революционного периода.

В «Ключах Марии» Есенин приводит неточную цитату из книги Амоса: «“Я не царь и не царский сын, – я пастух, а говорить меня научили

звезды”, – пишет пророк Амос»¹⁴. В Библии фраза звучит так: «Я не пророк и не сын пророка; я был пастух и собирал сикоморы». В «Сельском часослове» она получает такую вариацию:

*Пастухи пустыни –
Что мы знаем?..
Только ведь приходское
училище
Я кончил,
Только знаю Библию да сказки,
Только знаю, что поет овес при ветре...¹⁵*

В обличениях пророка Амоса говорится о том, что прегрешения израильского народа заключаются в притеснении бедных, в наличии социального неравенства и несправедливости. У пророка Амоса слова «нищий» и «праведник» являются синонимами (Ам. 2: 6). «Здесь впервые появляются два библейских понятия: “бедные” и “кроткие” <...>. Впоследствии в псалмах очень часто слово “бедный” будет синонимом “праведного”»¹⁶. Грозных обличительных речей в адрес тех, кто пирует и роскошествует, полна и книга пророка Иеремии. Так же как и Амос, он буквально уравнивает бедность и праведность.

Примечательно, что поэма-сказка Есенина «Исус младенец», в которой младенец Христос изображается в «крестьянском рае», была переиздана в 1921 г. в эсеровском издательстве «Скифы». Один из экземпляров первого издания (в артели художников «Сегодня») был подарен Есениным с авторской надписью журналисту эсеру П. А. Кузько в вечер их знакомства в начале 1918 г.¹⁷

В сборнике «Слово о культуре» С. Гордон писал о поэтах, примкнувших к «скифской» группе: «Революция для них – Голгофа: сквозь муки и страдания они предвидят светлый образ Спасителя. Революцию они переживают мистически, воплощая в ней свои религиозные чаяния. Творения их – сплошной апофеоз христианской веры в искупление через кровь и боль, за которым грядет Христос»¹⁸.

«Христос требует, чтобы каждый был как Он. Христово Христианство – великое распятие каждого. Христос – Бог живых, на земле хочет создать царство Свое», – пересказывал М. М. Пришвин учение «гольфистов», воспринятое в устном общении с Михаилом Семёновым¹⁹.

Концепция «Бога живых» получает отражение в «Ключах Марии» и поэме «Инония» («обещаю Вам град Инонию, где живет Божество живых» [II, 62]).

Отдельные аспекты темы Голгофы в творчестве Есенина можно раскрыть при рассмотрении его творческих диалогов с современниками. Безусловно, таких взаимовлияний можно найти множество. Однако в дискурсе данной темы оказываются наиболее важными диалоги с Белым, Клюевым и, как ни удивительно, с В. В. Маяковским. Что касается первых двух поэтов, известно, что для Есенина они были поэтическими наставниками. Фигура Маяковского также оказывается закономерной в этом ряду, несмотря на сложные отношения двух поэтов и отсутствие личных дружественных связей между ними. Маяковский всегда был поэтическим спутником Есенина, его имя неизменно ставилось рядом с есенинским в современной им критике и публицистике, а также в более поздних исследованиях литературоведов. Подробно об этом пишет Т. К. Савченко в книге «Есенин и русская литература XX века»²⁰. В сознании и читателей, и литературоведов утвердился взгляд на Есенина и Маяковского как поэтов-антиподов; критики их творчество, как правило, противопоставляют, хотя и отмечают явные взаимовлияния в их поэтике. Однако до сих пор остается малоизученной тема библейских реминисценций в поэзии Есенина и Маяковского. В этом отношении у поэтов оказывается много общего: и один, и другой, используя образы и мотивы Священного писания, творят свою собственную «библию». В основе композиции их революционного творчества лежат аналогичные творческие замыслы. Примечательно, что Б. Л. Пастернак, сопоставляя двух поэтов и определяя их собственное лирическое амплуа, именует Маяковского «голгофником»²¹.

Несмотря на то, что ни в письмах Есенина, ни в воспоминаниях о нем современников Маяковский никогда не упоминается как его учитель, именно обвинение в языковом фиглярстве в подражание Маяковскому часто звучит в рецензиях на маленькие поэмы. Автор одного из откликов отмечал: «Наши молодые поэты из футуристов друг перед другом щеголяют гиперболами. Маяковский наряжает облако в штаны. <...> Сергей Есенин не отстаёт от них, наоборот, старается перегнать: “До Египта раскорячу ноги [и т. д. – М. С.]” <...> Ну-ка, братцы, Маяковский, Каменский и прочие, чем вы теперь <...> убьете Есенина? Публика ждет оче-

редных гипербол»²². Н. И. Колоколов писал Д. Н. Семёновскому: «Кажется, Есенин начинает подражать... Маяковскому. Нелепый опыт! Я по своему ценю Маяковского, этого поэта-лешего, вносящего живописный хаос в парнасские сады, но видеть Есенина в роли его подражателя мне не хотелось бы. Впрочем, я все же надеюсь, что когда-нибудь Есенин вынырнет из того омула литературной дешевки, в который упал» [II, 348].

Как и Есенин, тему революционных событий и грядущего светлого будущего Маяковский облакает в «библейские формы». Причем, если употребление библейской и богослужебной лексики было в принципе свойственно пролетарским писателям, то двух названных поэтов отличает выстраивание своего поэтического метатекста в форме развития библейского сюжета.

Сопоставимы символические для революционного творчества обоих поэтов библейские персонажи. Тогда как у Есенина таковым является ветхозаветный пророк Иеремия, которому посвящается поэма «Инония» (эпиграф «пророку Иеремии» в «Инонии» получает семантику соавторства). У Маяковского аналогичной фигурой является новозаветный апостол Павел, именно его называют «тринадцатым апостолом». Ветхозаветный пророк Иеремия и новозаветный апостол Павел выделяются в истории Церкви, как ревнители веры, которых отличал страстный, огненный, неистовый характер.

Имплицитно в поэзии Маяковского присутствуют и аллюзии богослужебных текстов. Например, знаменитая фраза «Отечество славою, которое есть, но трижды – которое будет»²³ вполне очевидно содержит молитвенную формулу троекратного славения. В настоящее время в литературоведении существуют различные интерпретации библейских образов Маяковского – от богоискательства до богостроительства и богоборчества. Вопрос о значении библеизмов и библейских мотивов в творчестве Маяковского так же, как и Есенина, получал в работах различных литературоведов самые разнообразные, даже полярные оценки. Достаточно подробная библиография работ по этой теме представлена в одной из немногих диссертаций, посвященных этой теме, – «Библейские мотивы и образы в творчестве В. В. Маяковского 1912–1918 гг.» Д. Ю. Шалкова.

В главе «Семантика библейских аллюзий и реминисценций в лирических произведениях 1912–1916 годов и трагедии “Владимир Маяков-

ский”» автором диссертации «выявляется эстетическая роль и функциональная значимость художественной библеистики Маяковского». Шалков заключает: «Проблема лирического субъекта решается автором в христианско-жертвенном ключе. Взгляд на судьбу поэта-пророка в творчестве Маяковского аналогичен христианским концепциям кенозиса и Испытания, именно поэтому в художественную ткань его произведений органично входят мотивы жертвенности и распятия»²⁴.

Примечательна одна творческая параллель в творчестве Есенина и Маяковского, в которой высвечиваются различные отношения лирических героев поэтов с Христом и отличительные черты их мессианства. В поэме Есенина «Товарищ» Иисус выходит из иконы, идет с Мартином в рядах восставших и погибает на Марсовом поле. У Маяковского «Христос сбегает из иконы» в стихотворении 1913 г. «Несколько слов обо мне самом»:

*Я вижу, Христос из иконы бежал,
хитона оветренный край
целовала, плача, слякоть*²⁵.

Место Христа занимает герой стихотворения. Утверждая несостоятельность Бога, он выражает готовность взять на себя страдания человечества, свой «лик» вставляя в опустевшую икону. Герой Маяковского как бы дает отставку Христу, не могущему решить проблемы человечества. Евангельский сюжет об исцелении кровоточащей женщины, прикоснувшейся к краю хитона Господня, получает у Маяковского ироническую трактовку. «Карамазовский бунт», ощущение богооставленности приводит лирического героя Маяковского к богоотступничеству. В то же время именно кенотический образ Христа и его страданий во имя человечества становится в центре его революционных произведений, как это показывает в своей работе Шалков.

И лирический герой Есенина, и лирический герой Маяковского уподобляются Христу в своей жертвенности, готовности претерпеть страдания за человечество. Мотив Голгофы, Распятия, стоящий в центре революционной поэзии, объединяет революционную лирику двух авторов. Однако, если есенинский лирический герой идет с Христом «рука с рукою», сораспинается вместе с ним, то герой Маяковского становится вместо Христа, замещаая собой «божницу века». Развернутое художественное воплощение мессианства Маяковского получает в поэме «Человек».

Творческие взаимоотношения Есенина с Белым подробно освещены С. А. Серёгиной в диссертационной работе «Андрей Белый и Сергей Есенин: творческий диалог». Автор, проведя подробный анализ маленьких поэм Есенина, показывает, как преломляются в его текстах революционного периода концепты и символы антропософского учения. В частности, автор показывает, что в рассматриваемой нами теме Распятия в революционном творчестве Есенина находит отражение антропософский «посвятительный» миф. Теме Голгофы как этапу на пути к Преображению мира в творчестве Есенина, Белого и Клюева был посвящен доклад указанного исследователя «Символ распятия в художественном сознании А. Белого, Н. Клюева и С. Есенина». В нем Серёгина рассматривала данную тему в дискурсе символистской теории жизнетворчества.

Как и в революционном творчестве Есенина и Маяковского, у Белого мы также находим кенотический образ Христа, в предельном умалении. Страсти Господни и Распятие изображаются поэтом с реалистическими подробностями, что соответствует образу Христа в культуре эпохи, зафиксированному не только в литературных и философских произведениях начала XX в., но и в изобразительном искусстве. В революционной поэме Белого «Христос Воскресе», которая была опубликована в сборнике «Россия и Инония» издательства «Скифы» вместе с «Инонией» Есенина, Христос на Кресте изображен поэтом, как на картине Н. Н. Ге «Распятие»:

*Какое-то ужасное Оно,
С мотающимися перепутанными волосами*²⁶.

И. К. Языкова говорит об этой картине: «У Ге Христос не только некрасив. Он похож на бомжа, говоря сегодняшним языком. “Разве так можно?” – вопрошал зритель. “Не богохульство ли это?” – возмущалась критика»²⁷. Вполне вероятно, что на творческое сознание Белого действительно повлияла картина Ге, показ которой вызвал буквально взрыв негодования у современников. В восприятии художником Христа большую роль сыграла книга Э. Ренана «Жизнь Христа» – книга, в которой Христос описывается как реальное историческое лицо и изображается как провозвестник христианских социалистических идей. Поэтому воспроизведение именно этого образа в революционной поэме Белого оказывается закономерным.

Для Клюева, старшего наставника Есенина, тема принятия крестных страданий – одна из важнейших, смыслообразующих для его поэтики в целом, характеризующих лирического героя его поэзии и прозы, в т. ч. автобиографической. В период революции, как пишет Н. М. Солнцева, приводя одно из писем поэта, для него «Божья справедливость <...> как-то уже и не может обойтись без насилия. Такое приятие христианства и приведет Клюева сначала к голгофским христианам, а затем – к левым эсерам»²⁸. В статье «Черные дни (из письма крестьянина)» поэт писал о Спиридоновой, как о крестьянской богородице. «Так хлыстовство, политика и чистая идея Божьей правды и справедливости были замешаны Клюевым в одном чане»²⁹.

Поэтесса Л. Н. Столица в статье «О певце-брате» выделяет «голгофизм и раизм»³⁰ как два ведущих лейтмотива лирики Клюева. Поэт стремился «слить пасхальный звон храмов с красным звоном революции, страсто-терпца Христа пасхальных песнопений сблизить с самоотверженным героем революции»³¹.

Тема Голгофского Распятия с особенной силой актуализируется в клюевском цикле «Братские песни», который, по словам самого поэта, был написан для радений хлыстов. Как отмечает Эткинд, «внутреннее воспроизведение “Смерти крестной” считали условием духовного перерождения голгофские христиане и, конечно, хлысты»³². «Братские песни» были изданы в журнале «голгофистов» «Новая земля» в качестве «гимна голгофских христиан, поэтического пророчества их вероучения:

*За непреклонные врата
Лишь тот из смертных проникает,
На ком голгофского креста
Печать высокая сияет.*

Голгофские христиане в поэзии Николая Клюева становятся пастырями, поводырями, которые ведут людей к Свету»³³. Клюев был воспринят «голгофскими христианами» как духовный пророк из народа. Свенцицкий посвящает поэту восторженные слова: «“Песни” Николая Клюева – это пророческий гимн Голгофе»³⁴. Впрочем, хлысты воспринимались как носители духовной правды и В. И. Лениным, и в то же время символистами. В. И. Иванов, сопоставляя свои философские размышления и хлыстовское учение, находит, что «слова другие, правда та же»:

«Здесь тайна Второй Ипостаси, тайна Сына. “Семя не оживет, если не умрет”. Эти таинственные заветы кажутся мне начертанными на челе народа нашего, как его мистическое имя: “уподобление Христу” – энергия его энергий, живая душа его жизни <...>. Воспроизводя в своем полуслепом сознании <...> христианскую мистерию Смерти крестной, одного ждет он <...>. Он ждет и жаждет воскресения»³⁵. Такая духовная общность еще раз подчеркивает, по выражению И. В. Кондакова, наличие в начале XX в. «единого интегративного стиля русской культуры», когда «искусство одновременно было философией; философия – религией; религия – политикой, и все вместе сливалось в понятии индивидуального культурного творчества»³⁶.

Начиная с 1916 г., Клюев и Есенин находятся в постоянном поэтическом диалоге, что в ряде статей показывают С. И. Субботин, Л. А. Киселёва, О. Е. Воронова и другие исследователи. В 1917–1918 гг. Клюев некоторые свои произведения пишет как творческий ответ Есенину. Такими, по замечанию Субботина, являются поэмы «Медный кит» (написана вслед за «Инонией»), стихотворение Клюева «Товарищ» (как ответ на одноименную поэму Есенина)³⁷. Поэтическую эсхатологию Есенина и Клюева объединяет образ эсхатологического крестьянского рая, «образ будущего царства», Царствия Божьего на Земле. «В своих “Братских песнях” Николай Клюев пророчил бессмертие: под смоковничьи купы соберутся племена, воспоет хор небесный, жизни Царь Дариносимый воссядет вечерять с людьми-братьями – и человеку будет дарована вечность»³⁸. Аналогичный эсхатологический образ брачного пира (как известно, Есенин написал, а затем уничтожил поэму «Крестьянский пир»), где соберется «русское племя», мы видим в маленькой поэме «Отчарь»: «Всех зовешь ты на пир, / Тепля клич, как свечу» [II, 38].

Литературоведы отмечают сочетание в поэзии Клюева старообрядческих и православных «текстов»: аллюзии духовных стихов «хлыстов», образы и термины их духовных практик и в то же время реминисценции и цитаты из православных молитв и песнопений. Даже написание Второго лица Святой Троицы в «Братских песнях» Клюева инвариантно: «Исус» и «Иисус». Такое смешение православных и «хлыстовских» образов и символов, в чем, по всей видимости, сказалось влияние Клюева, обнаруживается в творчестве Есенина 1917–1918 гг. Например, старообрядческое и православное написание имени Христа – Исус и Иисус –

мы видим в поэме «Товарищ». Влияние «хлыстовской» идеологии на поэтическое сознание Есенина, безусловно, присутствовало. Как указывает Субботин, «на «сектантски-хлыстовскую» стихию поэмы «Инония» обратили внимание П. Н. Савицкий³⁹, М. Л. Слоним⁴⁰, А. С. Яценко⁴¹. Неоднократно отмечалось присутствие «хлыстовских» образов в «Ключах Марии». Воронова писала о наличии «хлыстовского» кода в стихотворении «Быть поэтом – это значит то же...». «Хлыстовские» коннотации расширяют смысловое поле поэтики Есенина и делают идеологию и духовные практики «хлыстов» одним из контекстов, необходимых для понимания поэзии Есенина революционного периода.

При этом Воронова справедливо отмечает, что «в отличие от Есенина определяющее влияние на формирование клюевского хронотопа оказали эзотерические пласты народной культуры <...>. Художественное пространство есенинской поэзии, на наш взгляд, в большей степени соответствует общенациональной духовной традиции. <...> Путь Есенина к освоению традиций русской храмовой культуры был глубоко самостоятельным, внутренне последовательным и оригинальным»⁴².

Исследование значения богослужебного текста и образов Священного Писания в поэзии Есенина революционного периода показывает, что его творческое мышление базируется на православном понимании эсхатологии, духовном наследии церковного Предания⁴³. В маленьких поэмах и стихотворениях Есенина 1917–1918 гг. эксплицируются неточные цитаты пасхальных и воскресных песнопений, Евангелий и паремий Страстной седмицы, образ кульминационного события литургии – пресуществления Святых Даров.

Так, например, четвертая часть маленькой поэмы «Октоих» начинается с восклицания: «Осанна в вышних!» Это песнопение поется хором во время Пресуществления Святых Даров на литургии верных и в песнопениях Недели Ваий. Неточная цитата из песнопения начинает маленькую поэму «Октоих» и в виде эпиграфа: «Гласом моим Пожру тя, Господи». Есенин указывает и источник цитаты подписью Ц. О. Ирмос воскресного канона утрени, который перефразирует в данном случае поэт, звучит так: «Пожру Ти со гласом хваления Господи, Церковь вопиет Ти, от бесовския крове очищися, ради милости от ребр Твоих истекшею Кровию». В этом ирмосе четвертого гласа, который призван про-

славить и раскрыть значение события Воскресения, получает актуализацию тема Крестных страданий Христа и связанная с ней тема Евхаристии.

В «Инонии» звучит восклицание:

*«Радуйся, Сионе,
Проливай свой свет!»*

[II, 68]

Образ торжествующего и радостного града Сиона запечатлен в древнейшей воскресной стихире на «Господи воззвах»: «Радуйся, Сионе Святый, мати церквей, Божие жилище: ты бо приял еси первый оставление грехов Воскресением», в стихире на стиховне в Неделю Ваий: «Радуйся и веселися граде Сионе, красуйся и радуйся Церкви Божия!» Тема Пасхи и Вербного Воскресения появляется в следующих строках «Инонии»: «Новый в небосклоне / Вызрел Назарет», «Новый на кобыле / Едет к миру Спас» [II, 68].

Тема Крестных Страданий и Воскресения – центральная тема воскресного всенощного богослужения и Божественной литургии – главных богослужений седмицы, где эта тема является как бы лейтмотивом всего богослужебного текста, воплощаясь в различных формах, жанрах и песнопениях. В воскресной службе шестого гласа на стиховне первой поется та самая стихира, которая звучит и в первый день Пасхи во время крестного хода перед пасхальной заутреней: «Воскресение Твое, Христе Спасе, ангели поют на небесах...»; «Воскресение Христово видевше...» – яркий пасхальный текст – стоит в центре воскресной утрени.

Насыщена семантика строки маленькой поэмы «Пришествие» «не в суд или во осуждение», выделенная автором графически. Вероятно, автор вводит эти слова в поэму, указывая на творческую взаимосвязь со стихотворением Белого «Да не в суд или во осуждение», именно Белому посвящена эта поэма. В этой строке сосредоточено все чувство трагедии Распятия «за всех и за вся», о котором говорится в предыдущих строках «Пришествия». Как известно, Есенин с особенным вниманием относился к этой строке, существует экземпляр книги, где он лично исправил ее в точности так, как она звучит на литургии, а именно перед принятием Святых Даров. Слова «не в суд или во осуждение» звучат от лица всех причащающихся и выражают осознание собственного недостойнства приступающих к Святым Дарам, дарованных Господом через его Распятие, и в то же время готовность нести Крест вместе с Господом.

В маленькой поэме «Преображение» поэтическое воплощение получает главный момент Божественной литургии – пресуществление Святых Даров. По свидетельствам современников, поэт был в восторге от этого своего образа: «И вдруг громко, сверкая глазами:

– Ты понимаешь: Господи, отелись! Да нет, ты пойми хорошенько: го-спо-ди, о-те-лись!.. Понял? ... “Пою и зываю: Господи – отелись!”»⁴⁴. «Поюще, вопиюще, зывающе и глаголюще», – этот возглас священника – кульминация литургии – часть евхаристической молитвы, в которой возносится благодарение Богу за спасительную жертву Христа и которая возглашается перед пресуществлением вина и хлеба в Тело и Кровь Христовы. Диакон во время произнесения четырех слов возгласа звездницей начертает в воздухе Крест.

В есенинском поэтическом образе Причастие выступает в виде тельца, как на иконе Святой Троицы Феофана Грека, которая находится в церкви Спаса Преображения в Новгороде Великом. Заметим, что Есенин пишет о новгородской иконописи в «Ключах Марии», что говорит об особом интересе поэта к ней. Это, конечно же, неслучайно. Для славянофильских исканий начала XX в. новгородская иконопись являлась ключом к пониманию Древней Руси. В 1913 г. Московский археологический институт устроил выставку древнерусского искусства, где люди увидели старые иконы, освобожденные от позднейших наслоений реставраторами. Открытие сокровищ иконописи стало одним из величайших событий в культуре XX в., вызвало всплеск интереса к древней иконописи, породило множество научных исследований и оказало влияние на стиль иконописи.

Следующая строка – «Звездами спеленай телицу-Русь» – эксплицирует, с одной стороны, практические действия при пресуществлении, а с другой стороны, символическое значение церковной утвари. Как известно, Агнец кладется под звездицу, которая символизирует одновременно Вифлеемскую звезду и Крест, на дискос, который символизирует, с одной стороны, Вифлеемские ясли, а с другой – Гроб Господень. Сверху звездица покрывается покровцами и воздухом, которые символизируют пелены Христа и плащаницу.

В евхаристической молитве, которую воспроизводит в своем поэтическом образе Есенин, сочетаются тексты Апокалипсиса, пророчества Исаяи и Евангелия, при этом в трансцендентальности Таинства совме-

щаются прошлое, настоящее и будущее, как уже совершившееся в вечности. Как пишет митрополит Илларион (Алфеев), «в сознании автора евхаристической молитвы совместились три события: видение ветхозаветным пророком Господа во славе, видение народом израильским Иисуса, грядущего на “вольную страсть”, и апокалиптическое видение апостола, прозревающего в эсхатологическую реальность вечного Царства Божия. Прошлое, настоящее и будущее совмещены в едином благодарении. Об этом совмещении временных перспектив свидетельствуют и слова: “Царство Твое даровал еси будущее”. Объектом благодарности является вся история человечества от сотворения мира вплоть до эсхатологического Царства Божия, которое воспринимается не как ожидаемое, а как уже дарованное»⁴⁵.

В форме молитвы передаются в поэзии Есенина покаянные мотивы, используются цитаты и аллюзии покаянных песнопений и псалмов, которые имеют особое значение для богослужений Великого поста. Мотив покаянных псалмов звучит в маленькой поэме «Сельский часослов» («О солнце, солнце, / <...> Зачерпни мою душу! / Вынь из кладезя мук / Страны моей» [IV, 172]), аллюзия из великопостной молитвы Ефрема Сирина – «Ей, Господи, Царю мой» – в поэме «Пришествие», цитата из проникновенного песнопения Великого поста (Пс. 136) «На реках вавилонских» – в поэме «Инония».

Можно говорить о пасхальном хронотопе как внутренней смысловой константе всего метатекста поэзии Есенина 1917–1919 гг. Тема Голгофы и Воскресения, раскрываемая с использованием реминисценций пасхальных, воскресных и великопостных песнопений, получает в поэтике Есенина литургическое звучание. Глубокое знакомство Есенина с поэзией и символикой богослужения происходило в детские и юношеские годы⁴⁶.

В поэтической эсхатологии Есенина, метатексте «есенинской библии», повествующей о Страшном суде и грядущем Царствии Божиим, важно выделить мотивы возвращения в Небесное Отечество и Небесного Града. В поэзии Есенина, как раннего, так и зрелого периода, эти мотивы связаны с эсхатологией как миропониманием Церкви. Наличие двух этих взаимосвязанных мотивов, доминирующих в поэтическом пространстве поэм, неоднократно отмечалось современниками поэта. Об «Иорданской голубице» писали: «По-прежнему зыскует он нездешних “неведомых пределов”. Неизменна его религиозная устремленность,

порыв к Божеству...»⁴⁷; «Он без всяких оговорок, вместе с церковным клиром, на радость всей черной и белой братии, уверяет, что на том свете куда лучше, чем здесь на земле»⁴⁸; «Зачем нам бороться за социализм, когда там на небе лучше, чем на земле у нас?»⁴⁹. В одной из критических статей об «Инонии» говорилось, что поэт подменяет «старый Китеж» новым «градом Инонией»⁵⁰. Действительно, в самом названии поэмы «Инония» заключена семантика принадлежности страны к иному миру.

Безусловно, истоком различных духовных и философских течений начала XX в. являлось прежде всего христианство. И учение об эсхатологии Церкви в целом согласуется с различными эсхатологическими представлениями, несмотря на имеющиеся в них отличия в трактовке грядущих эсхатологических событий. Тогда как в поэзии евангельские события Страстей Господних приобрели символическое значение этапа «распятия-искупления» на пути к Преображению мира, в эсхатологии Церкви Новый Завет воспринимается как эсхатологический образ грядущего Царствия Божия. Как пишет архимандрит Иов (Геча), «Новый Завет является также образом эсхатона, открывающегося, но еще не осуществленного Царствия Божия, восполнение которого остается в грядущем и участвовать в котором мы призваны после Второго пришествия Христа»⁵¹.

Рассмотрение концепта Голгофы в широком литературно-историческом контексте модернизма демонстрирует ту духовную эклектику, которая формировала единое пространство русской культуры в начале XX в., особенности функционирования этого концепта в различных субкультурах, сложность генезиса поэтических образов революционного периода, впитавших в себя всю амальгаму смыслов.

В исследовании творчества Есенина в творческих диалогах с современниками выявляются индивидуальные черты его поэтического мышления, образности и мировоззрения. В революционный период творчества, когда поэт оказывается в центре бурной культурной и политической жизни, проявляются те характерные черты есенинской поэзии, которые являются традиционными для русской национальной литературы, культуры, ментальности в целом. Это необыкновенная «отзывчивость» к различным культурам и мировоззрениям и в то же время способность сохранять и выражать то духовное сознание, которое было заложено в течение столетий православным христианством.

Примечания

¹ Эткинд А. М. Хлыст: Секты, литература и революция. М.: Новое литературное обозрение, 1998. С. 8–9.

² Цит по: Леонтьев Я. В. Скифы русской революции. М.: АИРО-XXI, 2007 С. 60.

³ Там же. С. 25.

⁴ Морозов К. Н. Поиски ответов на «проклятые вопросы» этики и богоискательство в эсеровской среде в межреволюционный период (июнь 1907 г. – февраль 1917 г.) // Интернет-журнал «Махаон», 1999. Март – апрель. № 2. Электронный ресурс. Режим доступа: http://history.machaon.ru/all/number_02/analiti4/1/index.html Дата обращения: 10.03.2015.

⁵ Там же.

⁶ Там же.

⁷ Там же.

⁸ Там же.

⁹ Там же.

¹⁰ Эткинд А. М. Хлыст. С. 250.

¹¹ Солнцева Н. М. Китежский павлин: Филологическая проза. Документы. Факты. Версии. М.: Скифы, 1992. С. 51.

¹² Ситовский В. Поэзия народа: пролетарская и крестьянская лирика наших дней. Пг.: Кн-во «Сетель» Е. В. Высоцкого, 1923. С. 116.

¹³ Есенин С. Полн. собр. соч.: В 7 т. (9 кн.) / Ин-т мировой лит. РАН / Гл. ред. Ю. Л. Прокушев. Т. 2 / Подгот. текстов и коммент. – С. И. Субботин. Науч. ред. – Ю. Л. Прокушев. М.: Наука; Голос. 1997. С. 34. Далее указанный том цитируется в тексте в квадратных скобках с указанием страницы.

¹⁴ Есенин С. Полн. собр. соч.: В 7 т. (9 кн.) / Ин-т мировой лит. РАН / Гл. ред. Ю. Л. Прокушев. Т. 5 / Сост. и коммент.: А. Н. Захаров, С. П. Кошечкин, Е. А. Самоделова, С. И. Субботин, Н. Г. Юсов. Науч. ред. – Ю. Л. Прокушев. М.: Наука – Голос. 1997. С. 189.

¹⁵ Есенин С. Полн. собр. соч.: В 7 т. (9 кн.) / Ин-т мировой лит. РАН / Гл. ред. Ю. Л. Прокушев. Т. 4 / Сост., подгот. текстов и коммент.: С. П. Кошечкин, Н. Г. Юсов. Науч. ред. – Л. Д. Громова. М.: Наука; Голос. 1997. С. 175. Далее указанный том цитируется в тексте в квадратных скобках с указанием страницы.

¹⁶ Мень А., прот. Исагогика. Курс по изучению Священного писания. Ветхий Завет. М.: Фонд им. А. Меня. Общедоступный православный университет, 2000. С. 325–326.

¹⁷ Об этой надписи см. также в статье К. П. Воронцова, публикуемой в данном сборнике.

¹⁸ Цит по: Леонтьев Я. В. Скифы русской революции. С. 10.

¹⁹ Эткинд А. М. Хлыст. С. 250.

²⁰ Савченко Т. К. Есенин и русская литература XX века. Москва: Русский мир, 2014. С. 176–202.

²¹ Там же. С. 183.

²² Цит. по: Субботин С. И. Комментарии [II, 34].

²³ Маяковский В. В. Полн. собр. соч.: В 13 т. Т. 8. М.: Гос. изд-во худож. лит., 1958. С. 313.

²⁴ Шалков Д. Ю. Библиейские мотивы и образы в творчестве В. В. Маяковского в 1912–1918 гг. Автореферат ... дисс. канд. филол. наук. Ставрополь, 2008. С. 10.

²⁵ Маяковский В. В. Полн. собр. соч.: В 20 т. Т. 1 / Ин-т мировой лит. РАН / Сост. и коммент.: Р. В. Дуганов, А. Т. Никитаев, А. П. Зименков, В. Н. Терёхина; отв. ред. – В. Н. Терёхина М.: Наука, 2013. С. 20.

²⁶ Россия и Инония. Берлин: Скифы, 1920. С. 40–41.

²⁷ Языкова И. К. Се человек. Образ Иисуса Христа в творчестве Николая Ге // Журнал «Решение». Электронный ресурс: <http://reshenie.vcc.ru/articleview/article/27304>. Дата обращения: 10.03.2015.

²⁸ Солнцева Н. М. Китежский павлин. С. 34.

²⁹ Там же.

³⁰ Столица Л. О певце-брате // Новое вино. 1912. Декабрь. № 1. С. 13–14.

³¹ Азадовский К. М. Жизнь Николая Клюева. СПб.: Звезда, 2002. С.158–159.

³² Эткинд А. М. Хлыст. С. 230.

³³ Солнцева Н. М. Китежский павлин. С. 59.

³⁴ Клюев Н. А. Братские песни: Кн. 2. М.: Новая земля, 1912. С. 3.

³⁵ Иванов Вяч. По звездам. Статьи и афоризмы. СПб.: Оры, 1909. С. 331.

³⁶ Кондаков И. В. Культура России: краткий очерк истории и теории. Уч. пособие. М.: Университет, 1998. С. 224.

³⁷ Субботин С. И. Комментарии [II, 302, 351].

³⁸ Солнцева Н. М. Китежский павлин. С. 45.

³⁹ Русская мысль, София. 1921. Кн. I/II. С. 224; подпись: Петроник.

⁴⁰ Воля России, Прага. 1921. 3 февр., № 119; подпись: М. Сл.

⁴¹ Русская книга, Берлин. 1921. Март. № 3. С. 10.

⁴² Воронова О. Е. Сергей Есенин и русская духовная культура. Рязань: Узорочье, 2002. С. 87–88.

⁴³ См.: Соловьёва М. А. Ветхозаветные пророчества и эсхатологические образы Нового Завета в лирике С. А. Есенина 1918–1919 гг. // Проблемы исторической поэтики. Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2014. Вып. 12: Евангельский текст в русской литературе XII–XXI веков: цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр. Вып. 9. С. 432–454.

⁴⁴ Орешиш П. В. Мое знакомство с Сергеем Есениным // С. А. Есенин в воспоминаниях современников: В 2 т. / Сост. и коммент. – А. А. Козловский. М.: Худож. лит., 1986. Т. 1. С. 265.

⁴⁵ Иов (Геча), архим. «Се Жених грядет в полнощи...» (Эсхатологический характер богослужений первых трех дней Страстной седмицы) // Материалы богословской конф. Русской Православной Церкви «Эсхатологическое учение Церкви» (Москва, 14–17 ноября 2005 г.). Электронный ресурс: Сайт Синодальной Библиейско-богословской комиссии РПЦ. <http://www.theolcom.ru/doc/day2.sect2.04.Getcha.pdf> Дата обращения: 10.03.2015.

⁴⁶ См.: Скороходов М. В. Спас-клепиковская учительская школа в биографии С. А. Есенина // С. А. Есенин и православие: Сб. статей о творчестве С. А. Есенина / Международный общественный Фонд единства православных народов; сост. В. А. Алексеев. М.: К единству!, 2011. С. 407–425; *Его же*. Школьные учебники истории дореволюционного периода как источник есенинских произведений // Современное есениноведение. 2012. № 23. С. 9–16; *Его же*. Ранняя биография С. А. Есенина // Современное есениноведение. 2013. № 25. С. 19–39.

⁴⁷ Своими путями, Прага. 1925. Май – июнь. № 6–7. С. 26. Цит. по: Субботин С. И. Комментарии [II, 361].

⁴⁸ Пролетарская культура. 1918. Сентябрь. № 4. С. 37; подпись: В. Г-ь. Цит. по: Субботин С. И. Комментарии [II, 338].

⁴⁹ Грядущее. 1918. Октябрь. № 7. С. 14. Цит. по: Субботин С. И. Комментарии [II, 339].

⁵⁰ Красная новь. 1924. Январь – февраль. № 1. С. 276–279. Цит. по: Субботин С. И. Комментарии [II, 361].

⁵¹ Иов (Геча), архим. «Се Жених грядет в полнощи...».