

А.А. Чевтаев
A.A. Chevtaev

**«МОНГОЛЬСКИЙ» КОД АДАМИЗМА
 И «ИСТОРИОСОФСКИЕ» СМЫСЛЫ В ПОЭТИКЕ
 СТИХОТВОРЕНИЯ М.А. ЗЕНКЕВИЧА «ДВЕ КРОВИ»**

**THE "MONGOLIAN" CODE OF ADAMISM
 AND "HISTORIOSOPHICAL" MEANINGS IN THE POETICS
 OF M.A. ZENKEVICH'S POEM "TWO BLOODS"**

В статье рассматривается специфика адамистического миропонимания М.А. Зенкевича в аспекте его «историософских» воззрений, носящих достаточно условный характер. В первой книге стихов «Дикая порфира» (1912) поэт концептуализирует представления о материи как об основе всех сущностных проявлений бытия. Осмысление реалий и событий мировой истории в зенкевичевском творчестве определяется степенью их причастности к тварным первоисточкам мироздания. Среди различных историко-культурных кодов адамизма, репрезентирующих причастность человека (нового Адама) тайнам природного первородства, особенно значимым видится «монгольский» миф о вхождении природы в антропологию. «Монгольский» вектор смыслообразования и его «историософская» семантика особенно четко проявляются в стихотворении Зенкевича «Две крови». Анализ данного поэтического текста показывает, что «монгольский» код адамизма в творческой концепции Зенкевича оказывается направленным на представление истории как пути к постижению природно-материальных первоисточков бытия. Изображение нашествия монголов на Русь, проблематизируя социокультурное взаимодействие России и степного Востока, продуцирует погружение лирического субъекта в процесс восстановления «темного родства» человека с первоматерией. Поэтому «историософия» Зенкевича обнаруживает два смысловых измерения – историко-культурное и природно-онтологическое. В историческом плане соединение двух идентичностей («русской» и «монгольской») обуславливает ментальное своеобразие субъектного «мы», сознающего свою этническую гибридность и внутреннее противоборство духовного и телесного начал. В области онтологии спор «двух кровей» предстает залогом прозрения материально-стихийных первооснов мироздания, и поэтому «историософской» сущностью человеческого самодвижения в бытии оказывается возвращение человека к адамистической первозданности мироздания. Делается вывод, что «историософская» концепция Зенкевича в книге стихов «Дикая порфира» утверждает движение к адамистическим основаниям бытия и провозглашает торжество природного «биологизма» над иллюзорными (культурно-возвышенными) притязаниями человеческого «я» быть «венцом творения». Стихотворение «Две крови» эксплицирует «историософскую» мысль о неизбежности проявления природы в бытийном

самоосуществлении человечества и потому превращает миф о материи в пролегомены к подлинному самоопределению человечества.

Ключевые слова: М. Зенкевич, адамизм, лирический субъект, мифопоэтика, символика крови, сюжетостроение, художественная «историософия».

The article examines the specifics of M.A. Zenkevich's adamistic worldview in terms of his "historiosophical" views, which are rather conventional in nature. In the first book of poetry "Wild Porphyry" (1912) the poet conceptualizes ideas about matter as the basis of all essential manifestations of existence. The understanding of the realities and events of world history in Zenkevich's work is determined by the degree of their involvement in the created origins of the universe. Among the various historical and cultural codes of adamism, representing the involvement of man (the new Adam) in the mysteries of natural primogeniture, the "Mongolian" myth of the entry of nature into anthropology is particularly significant. The "Mongolian" vector of semantic formation and its "historiosophical" semantics are especially clearly manifested in Zenkevich's poem "Two Bloods". The analysis of this poetic text shows that the "Mongolian" code of adamism in Zenkevich's creative concept turns out to be aimed at presenting history as a way to comprehend the natural and material origins of being. The image of the Mongol invasion of Russia, problematizing the socio-cultural interaction of Russia and the steppe East, produces the immersion of the lyrical subject in the process of restoring the "dark kinship" of man with the primordial material. Therefore, Zenkevich's "historiosophy" reveals two semantic dimensions – historical-cultural and natural-ontological. Historically, the combination of two identities ("Russian" and "Mongolian") determines the mental uniqueness of the subjective "we", which is aware of its ethnic hybridity and the internal confrontation of spiritual and bodily principles. In the field of ontology, the dispute of the "two bloodlines" appears to be the key to insight into the material and elemental foundations of the universe, and therefore the "historiosophical" essence of human self-movement in existence is the return of man to the adamistic primordial nature of the universe. The conclusion is drawn that Zenkevich's "historiosophical" concept in the book of poems "Wild Porphyry" asserts the movement towards the adamistic foundations of existence and proclaims the triumph of natural "biologism" over the illusory (culturally sublime) claims of the human self to be the "crown of creation". The poem "Two Bloods" explicates the "historiosophical" idea of the inevitability of the manifestation of nature in the existential self-realization of mankind and therefore turns the myth of matter into a prolegomena to the true self-determination of mankind.

Key words: M. Zenkevich, adamism, lyrical subject, mythopoetics, symbolics of blood, plot-building, artistic "historiosophy".

DOI: 10.24888/2079-2638-2025-66-3-18-30

В критическом отклике на первую книгу стихов М.А. Зенкевича «Дикая порфира» (1912), Вяч.И. Иванов определил сущность художественного мировидения молодого поэта как переживание «восторга и ужаса» перед мощью мировой материи (ср.: «Зенкевич пленился Материей, и ей ужаснулся» [6, 44]). Такое понимание концептуальных основ зенкевичевской ранней поэтики, ставшее исходным для ее последующих рецепций, высвечивает онтологический фундамент акмеистических воззрений Зенкевича. Именно материальная первозданность универсума, проступающая в различных природно-эмпирических феноменах бытия и обуславливающая развитие миропорядка, осознается поэтом в качестве источника витальных сил, который обеспечивает органическую целостность всего сущего. Поэтому магистральной интенцией лирического субъекта Зенкевича, определяющей логику его рефлексивной самоактуализации в конструируемом

поэтическом мире, является постижение астрономических, геологических, палеонтологических, биологических и антропологических проявлений *prima materia* и уяснение глубинных связей человеческого «я» с бытийными (материальными) первоисточниками мироздания.

В книге стихов «Дикая порфира» моделируемый универсум характеризуется одновременно и онтологическим единством его материальной структуры, и предельной антиномичностью различных планов развертывания первозданной материи. Как указывает Л.Г. Кихней, в основании сюжетной организации данной поэтической книги находится «взаимодействие и противостояние трех миров: макромира (земли и космоса), "среднего мира" (человека) и "нижнего мира" (природно-биологического)», посредством которых устанавливается «"темное родство" человека с миром, в котором он обитает» [9, 27]. Такое «иерархическое» построение вселенной, включающее в себя природно-эмпирические элементы разных величин (от планетарно-космических до молекулярных), не только не исключает, но, напротив, предполагает бытийное уравнивание разнородных (про)явлений природы, так как все они порождаются единой первоматерией, обеспечивающей динамику их существования (ср.: «Ты дико-сумрачна и косна, / Хоть окрылил тебя Господь, – / Но как ярка, как кровеносна / Твоя железистая плоть! // И в таинствах земных религий / Миражем кровавых паров / Маячат вихревые сдвиги / Твоих кочующих миров» («Гимны к материи») [5, 44]). Созерцание многомерности и разветвленности форм воплощения материальной первозданности миропорядка и осознание неизбежной причастности человеческого микрокосма процессам и свершениям, определяющим развитие макрокосма, с одной стороны, обуславливают эмоционально-психологическое состояние «восторга и ужаса», в котором пребывает лирический субъект стихотворений «Дикой порфиры», а с другой – продуцируют субъектный поиск возможностей сопряжения биологического и духовного измерений антропологической данности «я».

Укорененность человека в материальную природу тварного мира и его способность рефлексивно постигать сущностные основания бытия, в равной степени сознаваемые и утверждаемые лирическим субъектом Зенкевича, свидетельствуют о принципиальной антиномичности поэтического универсума «Дикой порфиры». В зенкевичевской художественной антропологии телесное и духовное начала «предстают в отношениях единства и противостояния, где человек, с одной стороны, ее [природы] творение, с другой – он притязает на особое место ее соперника как творца особых, творческих миров» [25, 145]. Амбивалентность самополагания человеческого «я» в миропорядке определяется тем, что оно одновременно понимается и природно-эмпирическим результатом динамических метаморфоз развития материи, и той сознательно-созидательной волей, которая постоянно стремится вырваться из плена материальной тварности и превозмочь ее действие – хотя бы актом узнания и осознания ее неизбежности.

Дихотомия природного и духовного начал, сопряженная с абсолютизацией *prima materia* как онтологической основы и «двигателя» вселенских процессов на макро- и микроуровнях существования мира, обуславливает своеобразное «обоожествление» материальной первозданности универсума. Акцентирование естественно-научной и исторической фактологии в стихотворениях «Дикой порфиры», представая акмеистическим маркером творческого сознания Зенкевича, оказывается нацеленным не на уяснение сущности земного, «посюстороннего» измерения бытия, а, напротив, на постижение потусторонности, которая заявляет о себе посредством глубинного «зова» тварной первозданности. В этом проявляется существенное влияние на зенкевичевскую поэтику символистских миропредставлений. Переосмысляя версии русского символизма, представленные в творчестве В.Я. Брюсова и Вяч. Иванова, поэт-акмеист не столько их «преодолеывает», сколько трансформирует: на место брюсовского «панэстетизма» и ивановской «теологичности» как оснований мистического постижения сути бытия Зенкевич помещает «материальность» сущего. Очевидно, что в поэтике «Дикой порфиры»

первоматерия, во-первых, обладает трансцендентным статусом, а во-вторых, несмотря на ее эмпирические проявления, содержит онтологическую тайну (ср.: «О темное, утробное родство, / Зачем ползешь чудовищным последом / За светлым духом, чтоб разумным бредом / Вновь ожило все, что в пластах мертво?» [5, 32]). Соответственно, «научность» зенкевичевского мирообраза явно камуфлирует мистическое откровение о сущности бытия, в котором материя, не заменяя Бога-творца, предстает тотальной движущей силой тварности и потому не поддается всецело рационально-логическому постижению.

Утверждаемый в «Дикой порфире» культ материи свидетельствует о выведении ее за пределы «чистой» бытийной эмпирики и наделении свойствами онтологической парадигмы существования природного макрокосма и человеческого микрокосма. В этом проявляется специфика мифотворчества Зенкевича, предлагающего собственную версию сущности единства и расподобления миропорядка, то есть центральной проблемы художественно-эстетических и религиозно-философских исканий русского модернизма. Мифопоэтические стратегии в русской культуре начала XX века, обнаруживая принципиальную множественность их индивидуально-авторских осуществлений, в целом демонстрируют «парадоксальное сочленение <...> "панхронизма" с "атемпоральностью"», то есть утверждают представления о том, что «все, что на земле разделено временем, в вечности сходится в чистой одновременности существования» [18, 6]. В этом отношении реализуемая в зенкевической поэтике мифологизация материально-эмпирических движений мироздания вполне вписывается в общий контекст модернистских определений истоков, развития и результатов разворачивания универсума, постигаемого как единства природных, социальных, психологических и метафизических процессов и событий. Однако Зенкевич создает окказиональный миф – миф о материи, которая одновременно является и основой тварного мира, и источником его бытийного развития, и доминантой природного самополагания «я», и препятствием на пути к возвышенным стремлениям сознающего себя человеческого духа. Именно миф о материи, явленных в разных аспектах его реализации, определяет смысловую логику разворачивания первой книги стихов поэта «Дикая порфира».

Мифологизация материально-эмпирических истоков бытия в творческом сознании Зенкевича эксплицирует специфику его понимания адамизма. Адам как ветхозаветный персонаж, символическое воплощение Первочеловека и антропологический знак чаемого обновления человеческой природы является одной из ключевых мифологем акмеизма. При этом адамистическое видение миропорядка в авторских версиях поэтов-акмеистов оказывается различным. Как указывает А.В. Филатов, адамизм в акмеистической парадигме творчества обнаруживает два смысловых измерения: в широком понимании он мыслится «обращением к земной реальности и попытке взглянуть на нее незамутненным свежим взглядом», а в узком – предполагает «примитивизм, возвращение к древним, докультурным представлениям человека о мире, его единение с природой, выражавшееся в подчеркнутой натуралистичности, "звериности"» [26, 119]. Именно второе (при актуальности первого) видение адамизма реализуется в зенкевической «Дикой порфире». Так же, как и в акмеистической поэзии В.И. Нарбута и С.М. Городецкого, в стихах Зенкевича рубежа 1900-х – 1910-х гг. на первый план выдвигается предельный физиологизм и телесно-эмпирический натурализм образного ряда [12, 115], посредством которого постоянно акцентируется биологическая материальность тварного (животного и человеческого) бытия. Поэтому адамистическая основа творческого мировидения поэта характеризуется прежде всего актуализацией «темного родства» всего сущего с первоистоками материи, являющими подлинное основание любой эмпирики и каждого бытийного феномена.

Осмысляя материально-физическую логику развития мира в его природном измерении и тем самым экстраполируя адамизм на доисторическую динамику существования универсума, Зенкевич закономерно переходит к рефлексии над проявлениями первоматерии в контексте исторического развития мироздания. Центральная часть «Дикой порфиры», которая в рукописной версии книги выделяется в особый раздел «История» [5, 628–629], представляет поэтические изображения различных

историко-мифологических лиц или национально-культурных этапов становления человечества, эксплицирующих проступание природно-хтонической сущности материи в антропологической области развертывания бытия. Помещая в фокус субъектной точки зрения носителей царственной «порфиры», зенкевичевское лирическое «я» стремится подчеркнуть их «дикость», то есть вскрыть родство с природно-материальными первоисточниками тварности. Понимание акмеистического адамизма как торжества «темного» хаоса над «светлым» порядком, серьезно отделяющее Зенкевича от других акмеистов, продуцирует формирование и актуализацию широкого спектра смысловых кодов, посредством которых утверждается адамистический миф о материи. «Исторический» раздел «Дикой порфиры» позволяет выделить целый ряд структурно-семантических реализаций адамизма: «римскую», «зороастрийскую», «вавилонскую», «древнегреческую», «скандинавскую», «монгольскую», «древнерусскую». Каждый из таких кодов адамизма в общей концепции поэтической книги призван обнаружить и утвердить неизбежность родства человека с онтологической («хтонической») тайной материи. При этом, выстраивая адамистическую рефлексию над сущностью мировой истории, лирический субъект Зенкевича постоянно подчеркивает онтологический «зазор» между природно-эмпирическим и духовно-смысловым началами человеческого самополагания в историческом и вселенском аспектах бытия.

В предлагаемой статье мы обращаемся к аналитическому рассмотрению «монгольского» кода адамизма в поэтике «Дикой порфиры», посредством которого Зенкевич стремится вскрыть и утвердить глубинное родство материально-стихийных первооснов универсума и человеческого существования в контексте одного из трагичных и противоречивых периодов истории Руси. Монгольское нашествие на русские земли и его адамистические коннотации образуют сюжетно-тематический план стихотворения «Две крови» (1910), эксплицирующего зенкевичевскую рефлексию над онтологическими последствиями исторического соприкосновения древних русичей со степными народами. Сочетание структурно-семиотического и феноменологического подходов к анализу художественного текста позволяет уяснить специфику творческой интерпретации поэтом исторического материала и логику его интеграции в собственную мировоззренческую концепцию. При этом видится принципиально важным то, что актуализация «монгольского» семантического кода способствует смысловому сопряжению адамистического мифа о материи и «историософских» воззрений Зенкевича, которые, при всей условности их художественного воплощения [25], определяют и сущностные черты конструируемого поэтом универсума, и эсхатологический характер зенкевичевской мифопоэтики [11, 598]. Попытки представить и обосновать человека новой эпохи («нового Адама»), которые будет утверждаться Зенкевичем позднее (в неизданной книге «Под мясной багрянницей», включающей в себя стихи 1912–1918 гг. и в изданном сборнике «Пашня танков», 1921), очевидно требуют постижения скрытой природы человеческого «я» в его родстве с *prima materia* и в определении его исторических перспектив. Думается, что «монгольская» версия адамизма предстает именно таким опытом поэтического осмысления «историософии» посредством исторических реалий и их онтологических «следов» в человеческом настоящем.

Исторические, историософские и мифологические репрезентации Монголии, Великой степи, восточных кочевых народов и их соприкосновения с русской действительностью образуют мощный пласт философско-публицистических и литературно-художественных рефлексий в произведениях русской словесности XIX–XX вв. В силу исторических и географических обстоятельств русские государственность, культура и жизненный уклад оказываются неразрывно связанными с «монгольским» Востоком, что продуцирует широкий спектр творческих осмыслений сущности взаимодействия Руси (России) и степных этносов. Как показывает обстоятельная работа В.В. Мароши, мифологизация Монголии и монголов обретает концептуальные черты на рубеже XIX–XX вв. под влиянием историософских воззрений Вл.С. Соловьева [15, 48]. «Монгольский»

миф в его положительных и отрицательных версиях, явленных в самосознании русского символизма и футуризма, становится одним из ключевых параметров русской художественной историософии XX века. При этом, помимо имагологической проблематики, то есть уяснения вопросов ценностной рецепции восточного «другого», литературная мифологизация степного Востока характеризуется попытками творчески концептуализировать природно-онтологическое движение мировой и русской истории. Это присуще и стихотворению Зенкевича «Две крови», в поэтике которого конфликт славянской Руси и монгольской Золотой Орды предстает не столько историческим явлением, сколько бытийным столкновением культуры и природы, и тем самым утверждает адамистическое торжество природно-стихийного начала над культурно-антропологическим.

Стремление Зенкевича к «историософскому» объяснению эксплицируемой в «Дикой порфире» «адамистической» модели универсума отвечает общему культурному контексту эпохи русского модернизма. В литературе рубежа XIX–XX вв. на первый план выдвигается интенсивный поиск ответов на вопросы о логике, цели и сущности исторического процесса. Обращение к историософской проблематике в той или иной степени свойственно литературно-художественным системам большинства поэтов и писателей Серебряного века русской культуры. При этом важно, что в модернистских художественных практиках историософия сопрягается не с социально-историческими закономерностями, а с мистическими откровениями об устройстве миропорядка. Модернизм исходит из представления о том, что «не социальные битвы составляют содержание истории, а извечная борьба двух абсолютных начал – Добра и Зла как метафизических величин, заложенных в неизменной природе вещей», и потому «историей движут предвечные, внеисторические силы» [2, 77]. Такое видение историософских смыслов бытия, обнаруживая различные авторские построения и версии, является парадигмальным основанием восприятия исторического процесса в культурном контексте 1890-х – 1920-х годов. Поэтому закономерно, что в зенкевичевской концепции адамизма, формирующейся под влиянием символизма и акмеизма, взгляд на историю и ее смысловое разворачивание характеризуется уяснением глубинного (внеисторического) механизма антропологического присутствия в мире. В «Дикой порфире» «двигателем» исторической логики развития бытия мыслится «темное родство» человека с природной первоматерией. Осознание причастности материально-биологическим первоисточкам определяется, во-первых, пробуждением тайного зова материи в человеческом «я» (ср.: «И в хоре солнц в эфирной тишине, / Вновь загремит твой голос величавый!» («Земля») [5, 49]), а во-вторых, степенью исторической близости и восприимчивости народов к онтологическим движениям природной «дикости».

В своем поиске онтологического основания исторических процессов Зенкевич существенно расходится в его определении и с учителями-символистами, и с собратьями-акмеистами. Не божественно-демонические первопричины и не культурная «прапамять», а действие первоматерии во всем многообразии ее витальных форм и обличий обуславливает развитие мировой истории. В зенкевичевской мифопоэтике материя наделяется статусом трансцендентной универсалии, которая, подобно пантеистическому божеству, пребывает во всем сущем и всему сущему является истоком и пределом. Пытаясь отыскать в исторических культурно-цивилизационных формациях народы, наиболее близкие к корневым истокам стихийно-хтонического бытия, поэт обнаруживает сущностные черты «материальной» метафизики в восточных степных этносах. Историческое влияние Востока на формирование на русский жизненный уклад осмысливается Зенкевичем как акт вторжения первоматерии в антропологическую бытийность славянских народов, который призван напомнить человеку о его витальных первоисточках.

Как показывают существующие исследования, «скифские», «монгольские» и «сибирские» мотивы в творчестве Зенкевича нацелены на концептуализацию торжества природной стихийности в человеческом бытии [19; 21]. При этом поэтическое осмысление Восточной степи и ее вторжения в славянский мир характеризуется попыткой уяснить

историческое схождение Руси и Востока. Нас же интересует именно «историософская» логика поэтической презентации онтологического контакта русского славянства и монгольской орды, посредством которой реализуется концепция зенкевичевского адамизма. Отметим, что интересующее нас стихотворение «Две крови» ранее не становилось объектом пристального рассмотрения, и именно в его поэтике наиболее отчетливо проявляется адамистическая «историософия» Зенкевича.

«Монгольский» семантический код задается поэтом в стихотворении «На Волге» (1910), в структуре «Дикой порфиры» предшествующем тексту «Две крови». Пространство Поволжья предстает здесь миром, в пейзаже которого запечатлено явление степных кочевников: «И войлоком на соли голой / Пестрели ярко города, / Где с диким гиканьем монголы / Пасли косматые стада» [5, 68]. Синтагматическое соединение знаков «дикое гиканье» и «косматые стада» семиотически определяет развертывание исторической рефлексии в книге стихов Зенкевича: человеческая природа соотнобразуется с природой животной. В исторической концепции поэта степное существование не отрывает человека от биологических ритмов бытия, но, напротив, ведет его к своеобразному природному («дикому») резонансу. Поэтому представляя монгольское вторжение в исконно русские земли в стихотворении «Две крови» зенкевичевский лирический субъект стремится уяснить онтологическую подоплеку и «историософский» результат соприкосновения Руси и Золотой Орды.

Итак, начальная точка сюжетостроения стихотворения «Две крови» экспозиционно представляет изображение повседневного жизненного уклада древних русичей и демонстрирует их вписанность в природные реалии земного миропорядка:

Любили мы свои низины,
Где мед тяжел и золотист,
Где над затоном легок свист
От взлета стаи лебединой

И, рыб пугая красноперых,
Мы, в срезанный тростник дыша,
С оружием затаясь в озерах,
Могли лежать средь камыша [5, 69].

Восточнославянский образ жизни, осмысляемый в качестве истока русской национальной истории, свидетельствует о близости славян естественно-природному течению мировой истории, что в системе аксиологических координат «Дикой порфиры» является несомненно положительной чертой самоопределения народа. Древний русич – человек, живущий в согласии с окружающей его природой («низинами», «озерами», «камышом»), и его охотничьи стремления определяются сугубо природным контекстом исторического существования. Естественная самобытность славян видится ценностно возвышаемым «варварством», противоположным греческой (византийской) цивилизации, что акцентируется в третьей строфе стихотворения: «И греки по гремучим трубам / Не раз на варварскую бронь, / На черепа с косматым чубом / Метали трепетный огонь...» [5, 69]. Для лирического субъекта здесь принципиально важным оказывается тождество с изображаемым славянским народом в его историческом саморазвитии. Поэтому свою субъектность он выражает посредством лирического «мы», в семантике которого на первый план выдвигается его универсальность и всеобщность («множественная точка зрения и неопределенное число (множество): мы – люди, народ» [14, 26]). Субъектное «мы» – это именно древние русичи и носители их национальной идентичности, что семантически подчеркивается в финальной точке сюжетного развертывания текста. Родство с «озерно-низинным» миром и его фауной («стаей лебединой» и «красноперыми рыбами») и способность отважно противостоять цивилизованной Византии с ее «трепетным огнем»,

осознаются в качестве той природно-онтологической «почвы», на которую далее исторически и метафизически накладывается иная, подлинно «дикая» природность, проявляющая глубинные хтонические первоистoki бытия. Не «варварство» в его европейском понимании, а степная антропологическая стихия определяет глубинный ход истории и исторического самосознания человека.

В четвертой строфе обнаруживается движение восточно-степной человеческой массы, призванной реорганизовать естественно-гармоничный мир русской жизни:

Но между марганцем Урала
И Каспием пустырь ворот,
Лишь полая вода спадала,
Песком мостил монголам брод [5, 69].

Акцентированные здесь «врата народов», то есть природно-ландшафтный коридор, который соединяет степной Восток и культурный Запад и через который племена гуннов, скифов, монголов многократно вторгались в западную часть евразийского континента, предстают пейзажным знаком исторической неизбежности явления монгольских орд в славянском мире. «Песок», замещающий собой «полую воду», в пространственно-вещественной семиотике текста предстает знаком приближения «тяжелой» природности, способной раскрыть онтологическую тайну мира. Поэтому появление монголов в русском «универсуме» изображается посредством апокалиптической символики «пожара»: «И полз со скрипом одноколки / По рыхлому помету стад / Степных пожаров алый полог / За пыльным солнцем на закат» [5, 69]. С одной стороны, «рыхлый снег» как знак среднерусской климатической природы, а с другой – «пыльное солнце», влекущее стихийно-природные племена к «закату», то есть к торжеству природной материи и концу истории, образуют смысловой каркас самоопределения лирического субъекта, постигающего сущностный смысл монгольского вторжения в русские земли.

В изображении монголов проступает моральная семантика, так как явление хана Бытия, жестокого и неумолимого карателя непокорных русичей, очерчивается посредством «мертвенной» природы: «И прели мертвые, густые / Озера Золотой Орды, / Где у становища Батыя / Вершились ханские суды» [5, 69]. Суровые природно-ландшафтные координаты золотоордынского мира предопределяют роковой для завоеванных русичей итог ханских решений. При этом «густота» «мертвых озер» вполне коррелирует с характерным для зенкевичевской «Дикой порфиры» пейзажем, которому присуща «чувственная, кровавая, липкая достоверность» [29, 240]. Перцепция пейзажных реалий посредством эпитетов способствует интериоризации изображаемого пространства, и потому «мертвые, густые озера» предстают знаком сопряжения витального и морального начала в структуре миропорядка.

Смерть как явление, неизбежно вносимое в славянский мир монгольскими ордами, воплощается в сцене пиршественного торжества хтонически-природных сил:

И мы по телу рассосали,
Как застоявшийся нарыв,
Кровь орд, что весело плясали,
По трупам доски расстелив [5, 69].

Здесь лирический субъект акцентирует один из ранних эпизодов столкновения Руси и Золотой Орды, а именно фатальную для русичей битву на реке Калке 1223 года, в которой русское воинство потерпело поражение и которая стала точкой отсчета для последующего порабощения Руси монгольскими ханами. Батый, упомянутый в предыдущей строфе, тем самым оказывается следствием действия «степной» (природно-хтонической) силы, которая в полной мере проявила себя в первом и роковом для русских князей сражении

с золотоордынскими ордами. Семантически выделенная в сюжете стихотворения «веселая пляска» монголов на телах убиенных русских князей является фактом последствий сражения на Калке, который отчетливо зафиксирован в московских и новгородских летописях [16, 63; 17, 120] и который осмысливается как трагический эпизод в русской историографии XIX века, явно знакомой Зенкевичу⁴. В стихотворении актуализация данного исторического факта видится принципиально значимым параметром знаковой системы текста, так как пиршественная «пляска» на трупах побежденных врагов эксплицирует ту природно-хтоническую силу, носителями которой предстают степные народы и которая питается человеческой жестокостью и смертью, подчеркивая тщетность стремлений человека к разумному овладению природой. Монгольский пир на мертвых телах мыслится действием бытийных ритмов первоматерии, пробуждающей в человеческом «я» звериные инстинкты⁵ и жажду осязания кроваво-телесных основ существования⁶.

Именно в этой точке сюжетного развертывания текста субъектное «мы» смещается к ключевой идеологии стихотворения, явленной в его заглавии. «Кровь орд», телесно-органически впитанная славянским миром посредством страдательного приобщения к смертоносной природной «дикости» монголов, предстает символом «оживания» в человеке *prima materia* и пробуждения в нем «красного гула» бытийных первоисточков⁷. В мифопоэтике символика «крови» реализует комплекс значений, так или иначе связанных с жизненными процессами в их глубинном протекании [13, 159] и потому универсально определяет неизбывную динамику витальности, преодолевающей рубежи смерти. Репрезентируя биологическую основу жизни, данный знак обыкновенно предстает воплощением «страсти, подвижности, энергии» [8, 231] и тем самым олицетворяет природную активность живого существа (животного и человека) в координатах эмпирической данности бытия. В книге Зенкевича «Дикая порфира» «кровь» является одним из константных мотивно-образных параметров утверждения концепции адамизма и характеризуется широким семантическим спектром [27]. При этом на первый план в зенкевичевской символике «крови» постоянно выдвигается значение медиальности, то есть телесно-биологического и духовно-метафизического соединителя человека и первоматерии. Соответственно, «кровь орд», исторически впитанная в славянскую плоть, маркирует онтологический поворот к восприятию «темного родства» с природой в ее первородной сути, обусловленный приобщением к жестокости, насилию и смерти.

Очевидно, что в стихотворении «Две крови» монголы исторически являют ту тотальную угрозу русскому миропорядку, на которую указывает Вл. Соловьев. Соловьевское стихотворение «Панмонголизм» (1894), являющееся своеобразным апокалиптическим манифестом поэта-философа [30, 72–73], оказывается истоком осмысления «восточной» экспансии в русской словесности рубежа XIX–XX вв. Провиденциально утверждая онтологическое порабощение Востоком Запада, к которому

⁴ Ср.: «Остервененные жестоком сопротивлением великодушного Мстислава Киевского, и вспомнив убиение своих Послов в нашем стане, Моголы изрубили всех Россиян, трех Князей задушили под досками, и сели пировать на их трупах!» [7, 487]; «<...> князя поверили, сдались и были задавлены – татары подложили их под доски, на которые сели обедать» [24, 663].

⁵ Отметим, что в статье-манифесте Н.С. Гумилева «Наследие символизма и акмеизм» (1913) одним из акмеистически-адамистических постулатов становится именно родство человека первобытно-естественному зверю: «Как адамисты, мы немного лесные звери и во всяком случае не отдадим того, что в нас есть звериного, в обмен на невращению» [4, 148].

⁶ Как справедливо отмечает П.А. Чеснялис, в «адамистическом» мире «Дикой порфиры» «место естественно-разумного человека, живущего в гармонии с природой, занимает "мясник"», и потому «образ "бойни" <...> проецируется <...> на все человеческое существование» [28, 103]. Это обнаруживается в сюжетостроении многих «исторических» стихотворений М. Зенкевича, таких как «Коммод», «Вавилон», «Валгалла», «Князь».

⁷ Ср.: «Не порывай со мной, как мать, кровавых уз, / Дай в танце бешеном твоей орбитной цепи / И крови красный гул и мозга жирный груз / Сложить к подножию твоих великолепий» [5, 55].

цивилизационно и культурно он относит и Россию, мыслитель поэтически утверждает: «Панмонголизм! Хоть слово дико, / Но мне ласкает слух оно, / Как бы предвестием великой / Судьбины божией полно. // <...> Пусть так! Орудий божьей кары / Запас еще не истощен. / Готовит новые удары / Рой пробудившихся племен» [23, 104]. Эти «новые удары» пробудившегося Востока по-разному осмысляются в творчестве многих поэтов Серебряного века (К.Д. Бальмонта, А. Белого, А.А. Блока, И.А. Бунина, Н.С. Гумилева, В. Хлебникова и др.). Соловьевское влияние сказывается и на адамистической концепции Зенкевича. Как указывает Н.А. Рогачева, в стихотворении «Две крови», во-первых, обнаруживается дихотомия «озерной» и «пустынной» витальности, а во-вторых, эксплицируется историософское видение панмонголизма, восходящее к идеям Вл. Соловьева [19, 52]. По мысли философа, Восток в его природных, бытовых и религиозно-мировоззренческих проявлениях являет собой катастрофическую перспективу («злую бездну» [22, 643]) для христианского человечества. Исходя из этих соловьевских суждений, Зенкевич меняет их сущностное понимание, так как для поэта первостепенным оказывается не культурный и религиозный аспект вторжения «восточного» мира в русскую (западную) реальность, а именно природно-первобытное проникновение «монгольской» «дикости» в телесно-биологическую самость славянского «я» на генетическом уровне. В этом отношении Зенкевич следует, скорее, не метафизическим размышлениям В. Соловьева, а его естественно-научным прогнозам. В статье «Враг с Востока» (1892) мыслитель указывает на природную опасность, порожденную восточным климатом и надвигающуюся на Россию: «нам <...> приходится еще встречать иного, особого восточного врага, более страшного. <...> На нас надвигается Средняя Азия стихийною силою своей пустыни, дышит на нас иссушающими восточными ветрами» [22, 480]. Природная угроза (пески пустыни) в соловьевском понимании делает уязвимыми русскую антропологию и ее социокультурное существование. В зенкевичевском же адамизме природные явления и стихии не угрожают человеку, а, напротив, напоминают ему о торжестве всеобъемлющей материи. Соответственно, эксплицируемый в стихотворении «Две крови» «панмонголизм», вырастая из соловьевских суждений, обнаруживает принципиально противоположные смыслы: «монгольский» мир, соединяясь с русской «кровью», открывает возможность вернуться к природно-материальному единству бытия и пробуждает в человеке чуткость к первородным ритмам творения.

Отметим также, что, утверждая вторжение Востока в славянско-европейский мир как историческое и онтологическое насилие, Зенкевич вступает в полемику с символистской «историософией» Н. Гумилева, воплощенной в поэме «Северный Раджа» (1908) и определяющей восточную духовность в качестве основы ценностно-смыслового возвышения западного человека. В гумилевском понимании Восток способен даровать человечеству возможность творческого переосмысления бытия и тем облагородить духовно истощившуюся личность⁸. В зенкевичевском же универсуме не культурно-творческое мастерство и не сакрально-религиозное постижение божественного, а принятие природной телесности бытия оказывается подлинной ценностью, а потому восточные стихийность и необузданность, проникающие в славянскую кровь, предстают концептуальными маркерами зенкевичевского «адамизма».

«Кровь орд», телесно-биологически принятая лирическим «мы», в качестве глубинной витальной человеческой сущности, становится знаком преодоления исторических границ и ведет к ее постулированию в настоящем моменте времени. Поэтому лирический субъект констатирует онтологическое борение и срастание «двух кровей» как основы собственного бытия:

⁸ Ср.: «И древле мертвая страна / С ее нетронутою новою, / Как дева юная, пьяна / Своей великою любовью. // <...> Живет закон священной лжи / В картине, статуи, поэме – / Мечта великого Раджи, / Благословляемая всеми» [3, 208]).

Смирись же, дух, и будь бессилен,
Велению не прекословь:
То меж причудливых извилин
С тяжелой кровью спорит кровь... [5, 69]

Ментально-духовное начало («дух») предстает иллюзорной силой, которая не может противиться зову крови и «темному родству», а потому в метафизических и физиологических сплетениях мысли, чувства и тела торжествует последнее. При этом из «двух кровей» явно сильнее оказывается «тяжелая» («монгольская», «ордынская») «кровь», которая низводит духовные устремления человеческого «я» до его природно-стихийной эмпирики. Именно это сочетание славянской и монгольской «крови» определяет «историософские» смыслы стихотворения, так как оно преодолевает историческое время, сопрягается с настоящим и мыслится перспективой грядущего.

В творчестве акмеистов время в его категориально-онтологическом понимании уподобляется эону, который являет собой «некое "свернутое" время до сотворения мира, включающее в себя все события мировой истории, предстающие одновременно, в единой синхронической картине» [10, 197]. Эта акмеистическая установка на «сведение» различных временных измерений в одно смысловое целое обнаруживается и в стихотворениях Зенкевича, «который связь далекого прошлого и настоящего интерпретирует в духе концепции "эонического" времени» [10, 199]. Соединение «двух кровей» оказывается «схватыванием» темпоральности в ее «эоническом» изводе, и потому монгольское нашествие на Русь предстает не только рядом исторических событий, но и глубинным действием первоматерии, ощущаемым лирическим субъектом в его современности. Природа, вошедшая «тяжелой» кровью в «легкую» кровь, обуславливает осознание тождества между прошлым, настоящим и будущим, являющимися грани единого и незыблемого бытия

В финальной строфе лирическое «мы» эксплицирует свое природно-ментальное «возвращение» к историческим реалиям татаро-монгольского ига как акт торжества материально-биологических основ жизни над ее духовно-культурными проявлениями:

И стынет солончак от стужи,
И пышет зноем от жары,
И мы, как встарь, везем дары
На дальний дым, на рев верблюжий,
На пестроверхие шатры [5, 69–70].

Суровые реалии природного мира и обретающие вневременной статус золотоордынские становища символизируют извечность стихийной «дикости» и подчинение человека ее первородной «порфире». Актуализируемый здесь мотив повторения истории («как встарь») намечает «историософскую» перспективу онтологического возврата к *prima materia* как сущности мирового исторического процесса. Восстановление ценностно-смыслового единства прошлого и настоящего посредством «монгольского» мифа русской культуры оказывается родственным историософским прозрениям А. Блока в цикле «На поле Куликовом» (1908), в котором лирический герой, так же как и субъектное «мы» Зенкевича, в современности начала XX столетия наблюдает Куликовскую битву русского воинства с татаро-монгольской ордой (ср.: «Я слушаю рокоты сечи / И трубные крики татар, / Я вижу над Русью далече / Широкий и тихий пожар» [1, 172]). Однако если телеологией блоковского произведения является утверждение «мифа о "вечной" России, России кенотической, о Святой Руси» [20, 141], то в зенкевичевской «историософии» на первый план выдвигается миф о «дикой» материи, в котором базовая для русского самосознания антиномия «западное – восточное»

переводится в область адамистического пробуждения в человеке «темного» зова первобытной крови.

Итак, «монгольский» код адамизма, актуализируемый в книге стихов Зенкевича «Дикая порфира», оказывается нацеленным на представление истории как антропологического пути к постижению природно-материальных первоисточков становления универсума. В поэтике стихотворения «Две крови» изображение нашествия монголов на Русь, характеризующееся исторической и географической точностью, с одной стороны, проблематизирует социокультурное взаимодействие России и степного Востока, а с другой – продуцирует погружение зенкевичевского субъекта в процесс восстановления «темного родства» человека с первоматерией. Монгольское завоевание русских земель осмысливается здесь не как геополитический феномен или идеологическая проблема, а как онтологическое вторжение в упорядоченный древнерусский мир восточного хаоса. Степные кочевники, несмотря на насилие и смерть которые они несут поработаемым славянам, в концепции Зенкевича воплощают витальную энергию природно-стихийных сил первозданной материи. «Монгольская» антропология мыслится более мощной и жизнестойкой, так как она в большей степени соответствует природно-биологическим («диким») ритмам бытия и в ней отчетливее и действеннее проявляется хтоническая первобытность мироздания. Поэтому «тяжелая» (стихийная) кровь монголов подчиняет себе «легкую» (умеренную) кровь русичей и предстает «двигателем» исторического развития русской идентичности, инспирирующим адамистическое прозрение бытийных первоисточков в современном лирическом субъекту моменте существования.

Как видно, в стихотворении «Две крови» «историософия» Зенкевича обнаруживает два смысловых измерения – историко-культурное и природно-онтологическое. В историческом плане соединение двух идентичностей («равнинной» и «степной», «русской» и «монгольской») обуславливает ментальное своеобразие субъектного «мы», сознающего свою этническую гибридность и внутреннее противоборство духовного и телесного начал. В области онтологии спор «двух кровей» предстает залогом прозрения материально-стихийных первооснов мироздания, и поэтому «историософской» сущностью человеческого самодвижения в бытии оказывается возвращение человека к адамистической первозданности мироздания. Лирический субъект как «новый Адам», являющийся антропологическим идеалом зенкевичевского мирообраза, ощущает в себе ритмы «тяжелой» («степной») крови, посредством которой, во-первых, возрождаются реалии исторического нашествия монголов на Русь, а во-вторых, уясняется причастность современного человека бытийному всеединству материи. Соответственно, «историософская» концепция Зенкевича в книге стихов «Дикая порфира» репрезентирует движение к адамистическим основаниям бытия и утверждает метафизическое торжество природно-стихийного «биологизма» над иллюзорными (культурно-возвышенными) притязаниями человеческого «я» быть «венцом творения». Стихотворение «Две крови» утверждает «историософскую» мысль о неизбежности проявления природы в бытийном самоосуществлении человечества и потому превращает миф о материи в пролегомены к подлинному и многомерному самоопределению человеческого «я».

1. Блок А.А. Полное собрание сочинений и писем: в 20 т. М., 1997. Т. 3. Стихотворения. Книга третья (1907–1916).
2. Воскресенская М.А. Историософские воззрения творцов Серебряного века // Известия РГПУ им. А.И. Герцена. 2008. № 75. С. 74–81.
3. Гумилев Н.С. Полное собрание сочинений: в 10 т. М., 1998. Т. 1. Стихотворения. Поэмы (1902–1910).
4. Гумилев Н.С. Полное собрание сочинений: в 10 т. М., 2006. Т. 7. Статьи о литературе и искусстве. Обзоры. Рецензии.
5. Зенкевич М.А. Сказочная эра: Стихотворения. Повесть. Беллетристические мемуары. М., 1994.
6. Иванов Вяч.И. *Marginalia* // Труды и дни. 1912. № 4–5. С. 38–45.

7. Карамзин Н.М. История государства Российского: в 2 т. Т. 2–3. М., 1991.
8. Кирло Х. Словарь символов. 1000 статей о важнейших понятиях религии, литературы, архитектуры, истории. М., 2010.
9. Кихней Л.Г. Акмеизм: Миропонимание и поэтика. М., 2001.
10. Кихней Л.Г. К концепции времени в акмеизме // Анна Ахматова: эпоха, судьба, творчество. Крымский Ахматовский научный сборник. Вып. 9. Симферополь, 2011. С. 193–205.
11. Кихней Л.Г. Эсхатологические мифы В. Нарбута и М. Зенкевича // Кихней Л.Г. Под знаком акмеизма: Избранные статьи. М., 2017. С. 592–605.
12. Кихней Л.Г., Ламзина А.В. Специфика «рамочного текста» в книгах М.А. Зенкевича «Дикая порфира» и «Под мясной багрянницей» // Филологический класс. 2021. Т. 26. № 3. С. 112–124.
13. Купер Дж. Энциклопедия символов. М., 1995.
14. Малкина В.Я. Типология лирических субъектов // Новый филологический вестник. 2023. № 4 (67). С. 20–31.
15. Мароши В.В. «Монгольский миф» в русской литературе XX века // Вестник Томского государственного педагогического университета. 2003. № 1 (35). С. 48–54.
16. Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. М.; Л., 1950.
17. Полное собрание русских летописей. Т. 25. Московский летописный свод конца XV века. М.; Л., 1949.
18. Полонский В.В. Мифопоэтика и динамика жанра в русской литературе конца XIX – начала XX века. М., 2008.
19. Рогачева Н.А. Пространство Сибири в творчестве Михаила Зенкевича: философия и поэтика // Уральский исторический вестник. 2016. № 1 (50). С. 49–55.
20. Собенников А.С. Мифы русской литературы: история, поэт, Россия, народ. СПб., 2024.
21. Солина Е.М. Скифский текст в творчестве М.А. Зенкевича // В мире научных открытий. 2011. № 11.6 (23). С. 1806–1813.
22. Соловьев В.С. Сочинения: в 2 т. М., 1990. Т. 2.
23. Соловьев В.С. Стихотворения и шуточные пьесы. Л., 1974.
24. Соловьев С.М. История России с древнейших времен: в 15 кн. М., 1959. Кн. 1
25. Тырышкина Е.В. «Историософия» М. Зенкевича (на материале лирики 1910-х гг.) // Энергия травмы. Сборник научных статей. Гродно, 2023. С. 142–152.
26. Филатов А.В. Содержание понятия «адамизм» и состав адамического мифа Н.С. Гумилева // Stephanos. 2017. № 3 (23). С. 117–125.
27. Чевтаев А.А. «Темное родство» и «красный гул»: символика крови в адамистическом универсуме М.А. Зенкевича // Art Logos (искусство слова). 2025. № 2 (31). С. 53–73.
28. Чеснялис П.А. Эстетика и поэтика адамизма в ранней лирике В. Нарбута и М. Зенкевича. Дисс. ... канд. филол. наук. Новосибирск, 2015.
29. Эпштейн М.Н. «Природа, мир, тайник вселенной...»: Система пейзажных образов в русской поэзии. М., 1990.
30. Юрина Н.Г. Тема апокалипсиса в поэтическом творчестве Вл. Соловьева: романтико-идеалистическая и символистская традиции // Соловьевские исследования. 2012. № 3 (35). С. 67–81