**Надежда Дождикова**

**Чем был недоволен Берлиоз?**

**О романе М. А. Булгакова «Мастер и Маргарита» и «проблеме Христа»**

**Опубликовано в журнале:**[**«Нева» 2009, №7**](http://magazines.russ.ru/neva/2009/7/)



*Надежда Александровна Дождикова* — доцент Санкт-Петербургской академии театрального искусства (преподает историю русской литературы). Публиковала литературоведческие статьи в сборниках трудов научных конференций СПБГУ, в сборнике трудов Пушкинского дома (ИРЛИ), в “Вестнике РХГИ”.

Чем был недоволен Берлиоз? О романе М. А. Булгакова “Мастер и Маргарита” и “проблеме Христа”

В сцене на Патриарших прудах, открывающей роман “Мастер и Маргарита”, внимание современного читателя чаще всего привлекает фигура Воланда, с появления которого и начинается все самое интересное.

Но само появление Воланда и его последующий рассказ о Понтии Пилате и Иешуа спровоцированы беседой крупного литературного чиновника Берлиоза и пролетарского поэта Бездомного. Без нее не могли бы состояться не только повествование Воланда и роман Мастера, но и роман самого М. А. Булгакова. Беседа литераторов представляет собой, по сути, двойную смысловую завязку как древнего, так и современного сюжетов романа и касается некоторых главных тем идеологической борьбы 1920-х годов.

Как известно, содержанием беседы литераторов является критика Берлиозом заказанной Ивану Бездомному антирелигиозной поэмы об Иисусе Христе. О самой поэме сказано довольно кратко: “Иисус у него получился, ну, совершенно живой, некогда существовавший Иисус, только, правда, снабженный всеми отрицательными чертами Иисус”. Берлиоз же именно в допущении “некогда существовавшего Иисуса” усматривает главную методологическую ошибку автора. В современных прочтениях романа этот персонаж, как правило, предстает выразителем общих мест официальной атеистической пропаганды 1920–1930-х годов, утверждавшей мифологическую теорию происхождения христианства.

Смысл этой сцены как будто бы ясен. Между тем в беседе литераторов отражена уже забытая сейчас, но совершенно очевидная для современников, особенно таких пристрастных современников, как М. Булгаков, драматургия антирелигиозной борьбы 1920-х годов, завершившейся в основном к концу десятилетия. Более того, беседа точно указывает на разрешение главных коллизий этой борьбы, обусловленных столкновением различных подходов к решению так называемой “проблемы Христа”.

Понятие “проблема Христа” или “проблема Иисуса”, введенное в научный обиход еще на рубеже XIX–XX веков немецкой либеральной теологией, было широко распространено в советской атеистической прессе и теоретических дискуссиях 1920-х годов. Оно обозначило главный нерв всей антирелигиозной кампании эпохи. Это прекрасно понимали как ее непосредственные участники, так и не вовлеченные в нее современники. Решалась “проблема Христа” на нескольких уровнях одновременно. С одной стороны, она оказывалась чрезвычайно важной в формировании научной атеистической доктрины как основы мировоззрения нового мира. С другой — она же была одной из самых популярных тем антирелигиозного агитпропа. Очевидно, поэма Бездомного как раз и представляла собой одно из решений “проблемы Христа” в сатирической литературе своего времени. Попробуем, несмотря на достаточно краткое изложение сути поэмы в романе, реконструировать ее методологические предпосылки и ее контекст, чтобы представить, насколько она соответствовала тактике и стратегии советского безбожия тех лет.

Известно, что власть отводила художественной литературе важную роль в деле борьбы с “религиозными предрассудками”, о чем свидетельствуют многочисленные партийные документы 1920-х годов. Но в них же мы видим постоянные сетования на низкое качество антирелигиозной художественной литературы. И в конце десятилетия этот вопрос сохранял свою остроту: на II Всесоюзном съезде Союза воинствующих безбожников в 1929 году о слабости этой литературы говорили сами литераторы. Так, М. Горький, выступая на открытии съезда, отмечал недопустимость в литературе “грубых средств” в борьбе с религией.

Но именно “грубые средства” преобладали в богоборческой литературе, имевшей ернический и откровенно пародийный характер. Массовыми тиражами выходили “антирелигиозные сборники”, “антипасхальные сборники” с преобладанием анекдотов, частушек, стихов и скетчей антицерковной и в целом антихристианской направленности. В них нередко включались и тексты, прославлявшие идеологов нового мира в травестированной богослужебной форме (об уровне таких переделок свидетельствуют, например, слова из “Акафиста Марксу”: “Радуйся капитализма по швам трещению, / Радуйся по всем странам рабочих волнению, / Радуйся, о Марксе, великий чудотворче!”). Создавались антирелигиозные пьесы для любительской постановки в клубах безбожников — например, широко известная в середине 1920-х годов пьеса Я. Резвушкина “Суд над богом”. “Безбожные песенники”, как авторские, так и коллективные, регулярно публиковали различные версии “Гимна безбожников”, который — в духе времени — предлагалось исполнять на мотив “Интернационала”. Вот характерный пример зачина такого гимна, сочиненного С. Городецким, некогда певцом Ярилы и опоэтизированного древнеславянского язычества: “Долой с земли свободной бога! / Долой насилье лжи и тьмы! / Наука — верная дорога, / И только ей поверим мы. / Долой поповские вериги! / Конфуций, Моисей, Аллах, / Христос и все творцы религий / У нас не числятся в богах”. Стремительно нарастал поток пародийных переделок Священного Писания, чаще всего стилизованных под раёшник, содержавших резко отрицательное изображение Иисуса Христа. Нередки были и заостренно-кощунственные обыгрывания евангельского сюжета, например, “благовещенские частушки” в “Безбожном песеннике” 1927 года, выполненные в духе псевдонародной “Гавриилиады”.

Развенчание евангельского образа Иисуса Христа в сатирической литературе того времени, помимо соответствия законам жанра, опиралось еще и на целую традицию очернительства Христа, достаточно полно представленную в советской печати 1920-х годов как переводными, так и отечественными авторами. Эта очернительская традиция была хорошо известна современникам и, безусловно, М. Булгакову. В трактовке личности Иисуса Христа она неизменно выдвигала на первый план два основных мотива — душевной болезни, сопряженной с галлюцинациями, и обмана. Так, например, в пародийных переложениях Евангелия у ряда западных авторов, неоднократно издававшихся в советской России в 1920-е годы, главный герой подавался то как персонаж грубый и злой, обманувший своих последователей мнимой смертью на кресте (Э. Даенсон. “О боге и черте”), то как честолюбивый мечтатель, психически неустойчивый, страдавший манией величия и также обманувший свое окружение (Г. Эферот. “Библия безбожника”) и т. п. Наиболее знаменитой иностранной книгой такого рода было “Занимательное евангелие” французского богоборца Л. Таксиля, дававшее крайне непривлекательные образы Иисуса и учеников, безумцев и обманщиков одновременно.

Характерно, что версия безумия Иисуса, в истории европейской мысли восходящая к “Антихристу” Ф. Ницше, в такого рода разоблачениях утрачивала всякий романтический призвук “высокой болезни” и превращалась в сугубо клиническую картину сумасшествия. В этом качестве она привлекала даже специалистов в области психиатрии. В 1927 году в одном из выпусков “Клинического архива гениальности и одаренности” было опубликовано изложение работы французского врача А. Бине-Сангле “Безумие Иисуса” (в советском издании озаглавленное “Иисус Христос как тип душевнобольного”), в которой развивалась тема наследственной психофизической патологии основателя христианства и обусловленной этим выморочности самого учения. Иисус и его ученики трактовались как параноики, страдавшие навязчивыми галлюцинациями.

Самой ранней и в то же время одой из самых свирепых публикаций советских авторов явилась статья И. А. Шпицберга “Религиозная язва” (1919 год). В ней автор, обыгрывая те же мотивы безумия и обмана, изобразил чудовищную и подробную клиническую картину психической и физической дегенерации Иисуса и всей его семьи, отмеченных печатью вырождения и хронического алкоголизма. Следует отметить, что и в дальнейшем у советских авторов, видимо, сознательно или бессознательно проецировавших на объект своих разоблачений особенности отечественных недугов, алкоголизм являлся обязательной составляющей душевной болезни Иисуса.

В целом тот неблаговидный персонаж, который возникал у западных и советских очернителей Христа, заключал в себе такую гремучую смесь качеств, как религиозный фанатизм и алкоголизм, склонность к политической интриге и обману, честолюбие, мания величия и паранойя. Образ этот, при всей грубой тенденциозности и карикатурности, имел объективные, вряд ли осознававшиеся его авторами соответствия в эпохе в том новом типе руководителей человечества, который возникал в это время. Метафизический аспект этой ситуации точнее всего может быть выражен словами апостола: “Бог поругаем не бывает. Что посеет человек, то и пожнет” (Галат. 6:7).

Даже в художественной литературе тех лет, обращавшейся к евангельскому сюжету, мотивы безумия и обмана играли существенную роль в построении образа главного героя. Такие произведения, при общей критической оценке Иисуса-человека, могли порождать двойственное восприятие этого образа и даже определенное сочувствие к нему. Например, в пьесах А. Иркутова “Иисус Назареянин” и С. Чевкина “Иешуа Ганоцри. Беспристрастное открытие истины”, опубликованных в 1922 году, двойственность главного персонажа обусловлена его самообманом и связанным с этим невольным обманом своих учеников. У Иркутова это “александрийский философ”, слабый и мечтательный, не имеющий сил следовать собственным принципам. У Чевкина (в его пьесе часто видят один из литературных источников древних глав “Мастера и Маргариты” или, по крайней мере, имени персонажа, хотя, строго говоря, такая форма имени нередко появлялась в 1920-е годы в переводных работах критиков Евангелия) Иисус — “демагог-неудачник”, жертва самовнушения, убедивший себя в своем богосыновстве. Причем в обоих произведениях герой наделен чертами психической неуравновешенности, а у Иркутова — даже явных психофизических отклонений. Характерно, что отношение Пилата к главному герою в том и другом случае строится сходным образом: Пилат видит в нем человека невиновного, но безумного (у Иркутова Пилат прямо называет его “безумным философом” и “только мечтателем”).

Эти особенности трактовки образа Иисуса в пропагандистской и художественной литературе эпохи М. Булгаков обыграет затем в ершалаимских главах романа — в последовательной смене реакций Пилата на странного преступника: “лгун”, “притворяющийся сумасшедшим”, “безумный преступник”, “явно сумасшедший человек”, “бродячий юродивый”. В них как будто суммированы основные пункты обвинений Иисуса в разоблачительной литературе 1920-х годов. Предположение о лживости и притворстве Иешуа возникает в романе на уровне первоначального его восприятия Пилатом, а все последующие характеристики арестованного как безумного уже не отражают действительного отношения к нему прокуратора. Когда на обвинение в призывах разрушить храм Иешуа спрашивает: “Разве я похож на слабоумного?” — и прокуратор отвечает: “О да, ты не похож на слабоумного”, эти слова оказываются адресованы и современным Булгакову критикам Евангелия. Сумасшествие Иешуа выносится Пилатом на уровень официальных определений, имевших целью его освобождение. Окончательная формула, которой Пилат собирается разрушить обвинение, такова: “...игемон разобрал дело бродячего философа Иешуа, по кличке Га-Ноцри, и состава преступления в нем не нашел... Бродячий философ оказался душевнобольным... Вследствие этого смертный приговор… прокуратор не утверждает...” И в разговоре с Каифой, когда Пилат пытается переиграть его, он характеризует Иешуа как “явно сумасшедшего человека”. К такому полемическому цитированию определенных штампов антихристианской литературы своего времени Булгаков прибегает неоднократно и в московских главах “Мастера и Маргариты”, проецируя тему душевной болезни и галлюцинаций на разных представителей советского мира, и прежде всего на самих богоборцев.

На фоне очернительской традиции 1920-х годов поэма Ивана Бездомного представляется не исключением, а скорее одним из “лучших” произведений в этом роде. Исследователи романа в числе наиболее возможных прототипов поэта Бездомного не раз называли Д. Бедного, произведения которого регулярно публиковались в богоборческой периодике и считались образцом для подражания. Заказ на “одемьянивание” антирелигиозной художественной литературы, предварявший в области прикладной идеологии прагматические установки РАППа, сохранялся на протяжении всех 1920-х годов. Бедному принадлежал самый знаменитый антирелигиозный памфлет того времени — поэма “Новый завет без изъяна евангелиста Демьяна” (1925 год). Именно это сочинение как ни одно другое произведение эпохи может рассматриваться в качестве прообраза поэмы Бездомного. Оно было построено как “Евангелие от Иуды” — по словам автора, “единственного честного человека” в новозаветной истории. Это далеко не единичный, хотя один из самых одиозных случай интерпретации в искусстве XX века евангельского сюжета с позиции именно этого персонажа. Автор его, как и булгаковский Иванушка, очертил “главное действующее лицо… очень черными красками”: герой его поэмы не только вырожденец, развратник и горький пьяница, но и циничный обманщик, а евангельские чудеса — просто игры пьяного сознания учеников. Одновременно с раскрытием “истинной правды” об Иисусе Бедный объявлял своей целью и разоблачение прозвучавшей две тысячи лет назад “вздорной” проповеди, имеющей “вредный классовый характер”.

Казалось бы, поэма Ивана Бездомного, за которой явно просматривается “Новый завет…” Д. Бедного, вполне соответствовала стандартам антирелигиозного агитпропа 1920-х годов и должна была удовлетворять требованиям его вождей. Так ли уж необходимо было переписывать ее заново, на чем настаивает Берлиоз? Вот здесь и возникает одна из основных коллизий в истории раннего советского богоборчества, разрешение которой точно зафиксировано в романе М. Булгакова.

Дело в том, что Бедный являлся постоянным автором известнейшего в 1920-е годы богоборческого журнала “Безбожник у станка”, основанного Московским комитетом РКП(б) в 1923 году. Руководили журналом люди решительного образа мыслей и действий — такие, как его главный редактор, старая большевичка М. М. Костеловская, в годы гражданской войны занимавшаяся продразверсткой, а затем возглавлявшая политотдел второй армии Восточного фронта. В качестве генеральной линии антирелигиозной борьбы “Безбожник у станка” выдвинул тактику “разрушения” религии через разоблачение ее враждебной классовой природы. Суть ее была кратко выражена в программной статье редактора, опубликованной в “Правде” в марте 1923 года: “Чем резче с религией — тем лучше. Чем сильнее мы будем бить — тем скорее добьем”. О резкости тона и сугубо классовом подходе журнала свидетельствовала надпись на обложке второго номера: “Пора рассеять туман, который буржуазия на нас напустила. Долой эту сволочь — эту религию”. При общей антирелигиозной направленности журнала (в нем публиковались сатирические материалы против ислама, буддизма, иудаизма) антихристианская составляющая занимала в нем первое место. Путь “разрушения” религии предполагал жесткое, издевательски-шаржированное обращение прежде всего с христианскими темами и образами. Христианство подавалось исключительно как идеология ханжества, лицемерия, двурушничества, даже — фашизма. Карикатурный Иисус Христос (рисунки Д. Моора, заведующего художественной частью журнала) регулярно появлялся на страницах “Безбожника у станка”, то благословляя жандармов на арест участников маевки, то разъезжая на танке впереди армии мирового империализма и т. п. В ряде номеров за 1924 год Иисус Христос представал в образе “Великого Соглашателя”, который сначала отговаривал рабочих от забастовки, затем давал платком знак к расстрелу рабочей демонстрации, после чего закрывал убитым глаза, организовывал общество помощи пострадавшим от расстрела и т. д.

Полный комплект номеров “Безбожника у станка” именно за этот, 1924 год и приобрел М. А. Булгаков, посетивший редакцию журнала в начале января 1925 года. О впечатлении писателя свидетельствует его дневниковая запись от 5 января 1925 года: “Иисуса Христа изображают в виде негодяя и мошенника, именно его… Этому преступлению нет цены”. Кстати, в современных комментариях к роману “Мастер и Маргарита” “Безбожник у станка” постоянно отождествляется с журналом “Безбожник”, который начал издаваться конкурирующей организацией “Союз безбожников” несколько позже, с января 1925 года. Эта путаница происходит оттого, что сам Булгаков в дневнике называет журнал “Безбожником”. Действительно, первые его номера за 1923 год вышли под таким названием, лишь позже руководство журнала добавило “у станка”, подчеркнув этим классовый, пролетарский характер издания. Могло вводить в заблуждение и оформление обложки журнала: от идущей через всю страницу крупной надписи “Безбожник” сбоку и по косой мелкими буквами напечатано “у станка”, что без пристального разглядывания почти не заметно.

Авторы “Безбожника у станка” крайне нетерпимо относились ко всякому сочувственному упоминанию имени Христа, даже в далеком Евангелию контексте. Характерен резкий выпад одного из сотрудников журнала, С. И. Полидорова, против В. Д. Бонч-Бруевича, сравнившего как-то в одном из своих выступлений раненого Ленина с распятым Христом. Выражая негодование по этому поводу, Полидоров писал о том, что коммунисты, позволяющие себе такие аналогии, “не видят, что образы бога, Будды, Христа вовсе не красивы... Это мираж, созданный буржуазией для обмана. Они не видят, как безобразны эти образы”.

Раскрытие “безобразности этих образов” и стало основой агитационно-пропагандистского творчества авторов “Безбожника у станка”. В этом смысле поэма Д. Бедного была, безусловно, “станковым” произведением и полностью находилась в русле его антирелигиозной политики.

Но у тактики “разрушения религии” были очень серьезные противники — прежде всего в лице Союза безбожников и его главного руководителя Ем. Ярославского. Союз безбожников (оформился в августе 1924 года как Общество друзей газеты “Безбожник”, с 1926 года — Союз безбожников, с 1929 года — Союз воинствующих безбожников, в 1947 году на его основе возникло общество “Знание”) был одним из главных координаторов антирелигиозной кампании в стране и сыграл выдающуюся роль в определении ее стратегии и тактики. Ем. Ярославский являлся, в сущности, одним из основных творцов антирелигиозной политики новой власти. С первых советских лет он возглавлял Комиссию при ЦК партии по проведению декрета об отделении церкви от государства, в 1920-е годы играл ведущую роль в Антирелигиозной комиссии при Агитпропе ЦК РКП(б) и т. п. Несмотря на то, что созданный им союз всегда назывался “общественной антирелигиозной организацией”, Ярославский рассматривал его в качестве главного инструмента государства в антирелигиозной переделке сознания общества и формировании научной атеистической доктрины. Вот эта забота о научности атеизма определила основную идеологическую интригу антирелигиозной борьбы 1920-х годов.

“Научность” стала одним из ключевых слов в выступлениях вождей и в партийных постановлениях уже в первые советские годы. Даже в практике боевой агитации, пользовавшейся языком плаката, регулярно, как заклинание, повторялась мысль о необходимости “доказывать ненаучность и вред религиозного мировоззрения”. Предельно абсолютизированная в сознании советских богоборцев, категория научности приобрела характер своеобразной религиозной доминанты нового мировоззрения. О религиозной природе советского богоборчества немало написано отечественными историками и философами. Еще в 1920-е годы они увидели в складывавшейся идеологии советского атеизма, материализма и социализма характер новой религиозной системы. Н. А. Бердяев в своей известной работе “Истоки и смысл русского коммунизма” обратил внимание на то, что советские атеисты во многом были наследниками русской радикальной интеллигенции XIX века, выработавшей “идолопоклонническое” отношение к науке. Впрочем, в этой ставке на научность откликнулся не только опыт дореволюционного русского материализма. Антирелигиозники 1920-х годов по-своему продолжали некоторые традиции европейского просветительского рационализма и были даже не первыми в своей эпохе: еще в 1906 году зоологом Э. Геккелем был основан так называемый Немецкий союз монистов, чей проект предполагал создание нового научного мировоззрения, монизма, свободного от христианской догматики и оставляющего от христианства только “общечеловеческие ценности”. Правда, Геккель предлагал монизм в качестве универсальной религии, опирающейся на науку. Советские атеисты пошли значительно дальше, хотя явно заимствовали у немецких коллег некоторые формы публичного развенчания христианства. Можно предположить, что знаменитые диспуты 1920-х годов о Христе (в частности, между Луначарским и обновленческим митрополитом Введенским) были во многом подсказаны публичными диспутами по вопросу “Жил ли Христос?”, устраивавшимися немецкими монистами в начале XX века. Конечно, советские идеологи, используя любой ценный для них опыт, опирались прежде всего на классиков марксизма, которые указывали на неправильность одних только сатирических методов борьбы с христианством и необходимость именно научного его преодоления.

Путь научного преодоления христианства с самого начала был связан с тем или иным решением “проблемы Христа”. Несмотря на то, что сатирической агитпропаганде всегда придавалось большое значение, с позиции “научности” она представлялась уже совершенно недостаточной. Как формулировал один из вождей антирелигиозной кампании И. И. Скворцов-Степанов в своей установочной книге 1923 года “Задачи и методы антирелигиозной пропаганды”, “начинать надо с агитационного захвата, продолжать пропагандистским углублением, подниматься все выше, идти все глубже”. В свете этой искомой “высоты” и одновременно “глубины” тактика “Безбожника у станка” не могла удовлетворять решению главной задачи.

Именно Союз безбожников во главе с Ярославским претендовал на подлинно научное решение проблем религии вообще и “проблемы Христа” в частности. В полемике с “Безбожником у станка”, длившейся почти все 20-е годы, Ярославский регулярно обвинял руководство журнала в том, что в стремлении “стукнуть по черепу” оно игнорирует необходимость научных методов борьбы. Образцом научного подхода и выдержанного тона он считал редактируемый им самим журнал “Безбожник”, издававшийся Союзом безбожников. На самом деле это мало соответствовало реальной практике “Безбожника”, не сторонившегося лубочной сатиры. В нем нередки были карикатурные изображения Иисуса Христа (например, в пенсне — в рисунках М. Черемных, что вполне могло быть и прямым цитированием стиля “Безбожника у станка”, где “бог-отец” всегда изображался в очках)*.* Так или иначе, столкновение линии Ярославского и “Безбожника у станка” представляло собой один из главных сюжетов в споре различных антирелигиозных стратегий 1920-х годов.

Но как же сам Ярославский и другие идеологи атеизма понимали научное решение “проблемы Христа”? Поиск такого решения оказывался далеко не простым делом. Он определял еще один драматический сюжет богоборческих междоусобий 1920-х годов.

Необходимость выбора научной методологии ставила отечественных деятелей перед лицом двух известных традиций, сложившихся в европейской рационалистической критике христианства к началу XX века. В советской атеистической литературе тех лет они получили названия “исторической школы” и “мифологической школы”. Каждая школа предлагала свою модель научного решения “проблемы Христа”, которые для краткости можно обозначить понятиями “исторический Иисус” и “мифический Иисус”.

Первая модель вырастала из опыта критического изучения библейских текстов и истории раннего христианства научным протестантским богословием XIX века, которое впоследствии стало называться либеральным богословием. Оно стремилось освободить историческую основу евангельского повествования от мифологических наслоений и тем самым создать предпосылки “разумной” веры. Наиболее известным представителем этой традиции был Д. Ф. Штраус. Его “Жизнь Иисуса” (1835 год, в русском переводе издана в 1907 году), наряду с одноименной работой Э. Ренана, стала одной из самых знаменитых книг XIX века. Штраус подверг критике многие евангельские свидетельства о Христе, убирая из них все “нерациональное” — то, что “шокирует” сознание современного европейца. Отвергая евангельский образ Христа, он попытался рассмотреть жизнь Иисуса в том “масштабе, который применяется вообще ко всякой человеческой биографии”. Либеральные теологи рубежа XIX–XX веков именно отделение “исторического Иисуса” от “Христа веры” считали главной заслугой своей школы. В начале XX века эта “профессорская религия” (С. Булгаков), уже хорошо известная и в России, пользовалась всеми привилегиями научности и объективности, заметно повлияв впоследствии на гуманистическое культурное сознание Европы. Между прочим, работа Штрауса, как и научное богословие в целом, получили признание у самих основоположников марксизма: Ф. Энгельс восторженно отзывался о критическом методе Штрауса, а К. Маркс считал эту традицию наиболее ценной во всей (!) немецкой философии. Не случайно “начитанный” Берлиоз в романе Булгакова прибегает в разговоре с Воландом к авторитету Штрауса. И впоследствии советские историки связывали “Жизнь Иисуса” с формированием марксистского учения о происхождении христианства.

Иное решение “проблемы Христа” предлагала мифологическая школа. В этом понятии советские историки объединяли совокупность сложившихся к началу XX века компаративистских методик, утверждавших чисто мифологическое толкование Нового Завета и всех его персонажей.Принципиальное отличие этой школы от исторической в глазах отечественных антирелигиозников определялось именно тем, что она объясняла происхождение христианства без “исторического Иисуса”. Начало мифологической школы советские историки с удовлетворением усматривали еще в эпохе Великой французской революции (Ш.-Ф. Дюпюи, впервые додумавшийся до объяснения евангельского сюжета через астральные мифы, и К.-Ф. Вольней, дополнивший это открытие идеей буддистских корней христианства). Бывшая долгое время маргинальной, мифологическая интерпретация Нового Завета во второй половине XIX века постепенно приобретала авторитет благодаря бурному развитию сравнительно-исторического изучения мифологии. На рубеже XIX–XX веков эта традиция начала конкурировать с исторической школой за право подлинно научного объяснения возникновения христианства. Синтезировал основные идеи мифологической школы немецкий философ А. Древс (его главная книга “Миф о Христе” впервые напечатана в Иене в 1910 году). Древс был одним из самых знаменитых критиков христианства начала XX века и, кстати, являлся членом Немецкого союза монистов: в рамках их программы неоднократно участвовал в диспутах о Христе, самый известный из которых, по свидетельству современников, состоялся в концертном зале Берлинского зоопарка. Строго говоря, он не был специалистом в истории религий. Дилетантизм и несамостоятельность его работ были подвергнуты уничтожающей критике со стороны многих ученых как на Западе, так и в России. Не создав собственной оригинальной теории, Древс явился собирателем и классификатором всего самого эффектного для рационалистического восприятия, что предложила мифологическая школа за время своего существования. Он много сделал для возникновения научной моды на мифологическую теорию в первые десятилетия XX века и в то же время для популяризации ее выводов в массовом сознании эпохи.

В первые десятилетия XX века дискуссии о личности Иисуса Христа вышли за пределы кабинетных штудий в сферу общественного внимания и журнальной полемики. С. Булгаков проницательно заметил в них своеобразное повторение *христологических* споров почти двухтысячелетней давности. А популярный в советской России французский мифолог П. Кушу выразил в книге “Закат бога” надежду на то, что решение все еще не разрешенной “проблемы Иисуса” станет одной из “великих задач” XX века.

Решение этой “великой задачи” и стало одним из основных направлений идеологического строительства в России 1920-х годов. В обсуждение проблем происхождения христианства включились известные деятели партии, а тема личности Иисуса Христа часто оказывалась главной в их публичных лекциях и диспутах для массовых аудиторий. Несмотря на то, что Ленин в основополагающей статье 1922 года “О значении воинствующего материализма” прямо указывал на необходимость “союза с „древсами“”, ориентация на историческую школу была довольно широко распространена в 1920-е годы — как среди рядовых активистов-безбожников, так и среди некоторых вождей антирелигиозной кампании. Даже в легальной советской печати того времени переиздавались труды некоторых западных либеральных богословов. Последнее не удивительно, поскольку сам “патриарх безбожников” И. И. Скворцов-Степанов считал их публикацию крайне полезной для научной атеистической пропаганды. Конечно, самой популярной и востребованной в советской России этих лет оказалась трактовка “исторического Иисуса” как социального реформатора, даже революционера и чуть ли не провозвестника революционного движения современной эпохи. Это мы видим в работах историка-марксиста Н. М. Никольского, американского епископа В. М. Брауна, представителя богословия “коммунистического христианства”, английского писателя Г. Уэллса, французского писателя-коммуниста А. Барбюса и др. Связь образа Христа с революцией нашла отражение и в художественной литературе эпохи — в стихотворении в прозе П. Буткова “Копье и гвозди” (1917 год), где Христос представлен символом революции, и в поэме А. Блока “Двенадцать”. В упоминавшихся выше пьесах С. Чевкина и А. Иркутова герой также связан с темой народного восстания.

Главным проводником леворадикальной версии “исторического Иисуса” в советской России был известный немецкий социал-демократ К. Каутский. Его книга “Происхождение христианства”, впервые опубликованная в России еще в 1900-е годы (правда, под другим названием), стала политическим бестселлером 1920-х годов и переиздавалась несколько раз. Каутский считал большую часть евангельских свидетельств позднейшим искажением истинного положения дел и усматривал суть первохристианства в движении беднейших пролетариев. Иисус у него представал вождем иудейского люмпен-пролетариата и основателем первой в мире коммунистической организации пролетариата, распятым за попытку социальной революции. В 1920-е годы идеи Каутского многими в советской России воспринимались как собственно научная точка зрения на вопрос о происхождении христианства с позиций исторического материализма. Они нашли поддержку у таких видных большевиков, как И. И. Скворцов-Степанов, В. Д. Бонч-Бруевич, А. В. Луначарский и другие. Пожалуй, Луначарский был самым известным их проводником в эти годы. Параллели между коммунизмом и ранним христианством были обычным приемом его лекционной работы, а в толковании жизни Иисуса он признавал и евангельские свидетельства, правда, с изъятием всего чудесного. Версия Иисуса-революционера нашла свое отражение даже в официальных документах тех лет. В специальных партийных циркулярах начала 1920-х годов по проведению антирелигиозной кампании агитаторам предлагалось указывать на “зародыши социализма” в раннем христианстве и рассматривать Христа как “первого социалиста и коммуниста”.

В пользу “исторического Иисуса” свидетельствовали и некоторые аспекты церковной политики новой власти, которая в 1920-е годы стремилась поддержать и контролировать обновленческое движение, расколовшее Русскую Православную церковь вскоре после октября 1917 года. Обновленческие идеологи, видевшие, как некогда деятели европейской Реформации, в исторической жизни церкви “порчу” великих истин раннего христианства, надеялись на реализацию этих истин в социальном переустройстве послереволюционной России. Стремясь опереться на советскую власть в борьбе с традиционной Церковью, они выступали с религиозным и нравственным оправданием Октябрьской революции и утверждали преемственность идеалов коммунизма по отношению к идеалам христианским. Обновленческому митрополиту А. Введенскому принадлежит знаменитая формула: “Марксизм… — Евангелие, перепечатанное атеистическим шрифтом”.

Конечно, вряд ли стоит преувеличивать возможность того, что “красный” Иисус, древний предтеча пролетарской революции в России, мог серьезно претендовать на роль одной из существенных идеологем в новом социально-классовом понимании истории. Даже в годы наиболее интенсивного “романа” обновленцев и советского государства власть видела в поддержке обновленческой “реформации” временную меру на пути освобождения трудящихся масс России от “религиозного дурмана”. Тем не менее прокоммунистическая реконструкция раннего христианства для части революционной интеллигенции и партийной элиты заключала в себе соблазнительные смыслы, которые, как казалось, могли бы примирить христианство и революцию.

Однако такой подход к решению “проблемы Христа” встречал серьезный отпор со стороны идеологов разного уровня, нетерпимых к христианству в целом и не принимавших никаких религиозно-политических компромиссов. Одним из самых яростных его противников был лидер Союза безбожников Ем. Ярославский, с неимоверным упорством продвигавший установку Ленина на “союз с „древсами“”. Союз безбожников, как и параллельное ему общество “Атеист” (организовано в 1921 году, с 1928 года состояло официально в ведении НКВД)*,* занимавшееся главным образом изданием антирелигиозной литературы и также ориентированное на мифологическую школу, с самого начала боролись за устранение из антирелигиозной пропаганды и теории атеизма всякой тени “исторического Иисуса”.

В сущности, Ярославский и его союз вели борьбу за научное преодоление христианства на два фронта, что с очевидностью обнаружилось на I съезде безбожников (апрель 1925 года), где “христологический” вопрос оказался одним из главных. Продолжая критику методов “кавалерийской атаки” на религию, принятых “Безбожником у станка”, руководство союза выступило и против сторонников исторической школы. Несмотря на поддержку прокоммунистической версии раннего христианства значительной частью рядовых делегатов и некоторыми высокопоставленными большевиками, организаторы съезда квалифицировали ее как соглашательство, в котором обвинялись не только видные партийцы, но и сам Каутский. Давление неистовых ревнителей из Союза безбожников и им подобных свидетельствовало о неизбежности поворота к мифологической школе.

Поставленный руководством союза на I съезде безбожников вопрос о широкой популяризации идей мифологической школы был успешно решен к началу 1930-х годов. Издательства “Безбожник” и “Атеист” выпустили колоссальное количество антирелигиозной пропагандистской и научной литературы, в которой борьба с “историческим Иисусом” вышла на первый план. По отчетам “Безбожника”, подготовленным к пятнадцатилетию государственного атеизма в СССР, количество названий книг по “проблеме Христа” значительно превышало списки по другим тематическим рубрикам. К концу десятилетия были изданы практически все известные представители мифологической школы на Западе. Примечательна однотипность заглавий большинства работ такого рода: “Существовал ли Иисус Христос?” Э. Мутье-Руссе, “Миф о Христе”, “Жил ли Христос?”, “Миф о деве Марии”, “Жил ли апостол Петр?” А. Древса, “Легенда об Иисусе” Г. Брандеса, “Неисторичность Иуды-предателя” Г. Шлегера, “Миф об Иуде” Д. Робертсона, “Исторический ли факт гонение на христиан при Нероне?” А. Немоевского и т. д., и т. п. В этой литературе отвергалась всякая историчность Предтечи, Богоматери, апостолов, суда Пилата (а иногда и самого Пилата), Голгофы. Этот идеологический контекст позволяет в полной мере оценить юмор Воланда: “...что же это у вас, чего ни хватишься, ничего нет!”. Свидетелями той эпохи знаменитая ныне фраза булгаковского персонажа должна была бы восприниматься как ироническое выражение самой сути научной теории, откровенно нацеленной на отрицание всякой исторической основы Евангелия.

У советских антирелигиозных издательств, популяризировавших западную мифологическую школу, были свои пристрастия и предметы гордости. Ведь, кроме таких дилетантов-энтузиастов мифологизма, как журналист Немоевский, врач Кушу, экономист Робертсон или литературный критик Брандес, они публиковали и авторитетных ученых в области сравнительной мифологии. Правление “Атеиста” своей особой заслугой считало многочисленные публикации Д. Фрезера. С именем последнего связан казус, характеризующий стиль работы советских антирелигиозных издательств с иностранными авторами-современниками. В феврале 1928 года сам Фрезер в письме на имя редакции “Атеиста” запретил использовать его произведения в целях пропаганды и обращаться к нему по поводу издания его переводов. Невзирая на это, “Атеист” продолжал активно публиковать труды Фрезера вопреки воле автора именно в качестве атеистической и антихристианской научно-пропагандистской литературы.

Конечно, исключительным было место А. Древса в практике советских антирелигиозных издательств. Признавая многие очевидные минусы его работ (например, научную несамостоятельность), отечественные издатели и в 1920-е годы, и впоследствии высоко оценивали их популяризаторские и пропагандистские достоинства. Действительно, в задачи Древса, в отличие от многих других западных мифологистов, входило не только обоснование христианства как метаморфозы язычества и научное доказательство “мифического Иисуса”, но и развенчание всяких позитивных смыслов этого образа. Советских строителей атеизма эта стратегия привлекала больше всего, так как проблема “религиозных пережитков” оказывалась трудноразрешимой. И в конце 1920-х годов в атеистической прессе, несмотря на ее в целом самоуверенный тон, нередко встречаем заявления такого рода: “В рабочем классе нашей страны сейчас заметно возросла безбожная зрелость… Наряду с этим мы имеем у значительной части пролетариата крепкую религиозность”. Поэтому необходимость “бороться с гипнозом мифа об Иисусе” продолжала сохранять свою остроту, а у Древса это получалось лучше, чем у многих других. Научно установленная неисторичность Иисуса и разрушение “ложного обаяния” “мифа о Христе” неизбежно должны были привести, по мысли Древса, к признанию завершенности всей прежней христианской истории и культуры и к необходимости их переоценки. Такой “конец мира”, безусловно, больше импонировал утопическому и нигилистическому сознанию идеологов научного атеизма 1920-х годов, чем допущение даже Иисуса-революционера в духе Каутского.

В процессе выработки научного мировоззрения власть придавала большое значение подготовке собственных “безбожных кадров”, как это называлось на языке той эпохи. Это было тем более актуально, что еще совсем недавно, в начале 1920-х годов, приходилось выпускать специальные партийные постановления, обязывавшие зачастую невежественных агитаторов и пропагандистов тщательно знакомиться с вопросом. Не случайно Ярославский еще на ХII съезде РКП(б) (апрель 1924 года) пробивал решение об обязательном изучении и преподавании в учебных заведениях страны истории религий с упором на изучении мифологии. Ряд последовавших за I съездом безбожников партийных совещаний на высшем уровне окончательно утвердил эту линию союза. Правда, на пути формирования и привлечения научных кадров идеологи атеизма нередко были вынуждены преодолевать сопротивление академической науки. Так, например, в 1930 году руководство Союза безбожников обвинило ученых из Института философии при Комакадемии в “оппортунистическом” отношении к задачам “безбожного движения” как делу, недостойному науки. Тем не менее установка на научно-критическое рассмотрение истории раннего христианства, связанная с целевым опровержением историчности Иисуса, способствовала в дальнейшем не только появлению солидного штата специалистов по научному атеизму, но и развитию советского религиоведения и сравнительно-исторического изучения мифологии. Конечно, в 1920-е годы, в разгар борьбы с Иисусом Христом, на первый план вышли публикации ведущих идеологов атеизма. Одно из главных мест принадлежит здесь, бесспорно, Ем. Ярославскому. Помимо огромного количества статей, заметок установочного, агитационного и полемического характера, он опубликовал в 1920-е годы два сочинения с критикой Ветхого Завета (“Библия для верующих и неверующих” — 10 изданий в течение 20–30-х годов) и Нового Завета (“Как родятся, живут и умирают боги и богини” — 1924 год). В последней книге, являвшейся, по существу, конспектом работ представителей западной мифологической школы, он дал самый ранний образец советской идеологической компаративистики. В партийной прессе книга Ярославского получила высокую оценку, хотя в разгар полемики о генеральной линии она вызвала бурные возражения со стороны редколлегии “Безбожника у станка”. Главные противники Ярославского не раз выступали в печати с обвинениями в неэффективности его антирелигиозной политики, толкавшей марксистов, по их словам, “копаться в доисторических древностях”. Они резонно заявляли, что “языческие мифы” никогда не изучались марксистами и мало им известны. Основную методологическую ошибку его книги они видели вовсе не в ее компилятивности, а в том, что обилие в ней неизвестных и чуждых имен древних богов слишком “загромождает” сознание пролетариата. Действительно, для доказательства главной мысли о происхождении евангельского сюжета из арсенала языческого политеизма автор выстроил длинный ряд аналогий основных евангельских образов с персонажами многочисленных древних мифов. Особенно рассердило редколлегию “Безбожника у станка” привлечение таких совсем уж экзотических имен, как, например, латиноамериканский Вицлипуцли. Впоследствии М. Булгаков обыграет и этот эпизод в антирелигиозных распрях 1920-х годов в лекции “начитанного” Берлиоза, обращенной к пролетарскому поэту Бездомному.

Булгаковский Берлиоз, объясняя Ивану целиком вымышленный характер евангельской истории, воспроизводит вкратце тот фирменный набор мифических прототипов Иисуса Христа, от Озириса до пресловутого Вицлипуцли, который в 1920-е годы встречается у многих отечественных последователей мифологической школы, а в начале 1930-х годов он войдет и в первые антирелигиозные учебники. Узаконен же он впервые Ярославским в упомянутой выше книге 1924 года, ставшей своеобразным “родительским” текстом для советской мифологистики и теории научного атеизма. Заслуживает внимания в сцене беседы литераторов реакция Ивана Бездомного, для которого, как вскользь замечает автор, “все, сообщаемое редактором, являлось новостью”. Между тем современникам писателя упоминаемые Берлиозом божества древних религий были знакомы не понаслышке и не показались бы только теоретическим извлечением из научно-пропагандистской литературы. Они имели возможность не раз встретиться с ними на улицах советских городов — от Ростова-на-Дону до Краснококшайска (бывший Царевококшайск). В 1920-е годы власть активно поощряла — опять же не без влияния Ярославского — так называемые “антирелигиозные карнавалы”, которые устраивались в дни главных христианских праздников и представляли собой шествия ряженных в языческих богов. Нетрезвые комсомольцы в костюмах Озириса, Мардука и прочих (читай перечень Берлиоза), певшие разухабистые богохульственные частушки, останавливались перед православными храмами во время службы и устраивали свои пародийные представления. Советская пресса тех лет с удовлетворением отмечала “строго научный порядок” в этих маскарадах, демонстрировавших языческих предшественников Христа в соответствии с выкладками мифологической школы. Характерно, что Иванушка обнаруживает в данном случае не только свою пролетарскую невинность в хитросплетениях научной теории. Он явно не участвовал и в карнавалах, поскольку линия “Безбожника у станка”, с которой связан этот персонаж, отвергала полезность для пролетариата такого рода мероприятий.

Наряду с продвижением мифологической теории, во второй половине 1920-х годов происходила ревизия изданных ранее зарубежных и отечественных представителей исторической школы. Особенно резкой была переоценка взглядов Каутского — в официальной трактовке рубежа 1920–1930-х годов уже вполне “антимарксистских”. Эта критика подогревалась еще и некоторыми его резкими выступлениями в адрес социалистического эксперимента в СССР. Отныне Каутский, получивший некогда от Ленина прозвище “ренегата” (“Пролетарская революция и ренегат Каутский”, октябрь 1918 года), в советской прессе назывался не иначе как “социал-фашистом”. В последующие десятилетия всякие попытки сближения коммунизма и христианства уже трактовались, по определению Большой Советской энциклопедии, как “утонченные формы религиозного дурмана”.

Досталось и советским последователям Каутского — даже из числа руководителей антирелигиозной кампании. Особенно много упреков в свой адрес получал Луначарский. Впрочем, эволюция “христологических” взглядов наркома просвещения, как и других защитников “исторического Иисуса”, точно отражала формирование научного подхода к “проблеме Христа” во второй половине 1920-х годов. К концу десятилетия Луначарский — убежденный мифологист, в соответствии с новым марксистским каноном. Осенью 1927 года, на третьем диспуте с А. Введенским, посвященном готовившемуся изданию книги А. Барбюса “Иисус против Христа”, он выступил с превентивно-идеологической критикой авторской версии “исторического Иисуса”. К тому же он посчитал необходимым публично отречься и от “грехов молодости” — сближения христианства и коммунизма в своих ранних работах. А в выступлениях начала 1930-х годов Луначарский квалифицировал всякую симпатию даже к “легендарной тени” никогда не существовавшего Христа как “вещь компрометирующую”. Эта гибкость позиции Луначарского, хорошо известная современникам, интересно проявилась, например, еще в 1921 году в его переписке с Лениным по поводу издания монументального труда бывшего народовольца Н. А. Морозова “Христос”, одного из самых скандальных творений отечественной мифологической школы. В ответ на запрос Ленина, не читавшего рукописи, о характере сочинения Морозова и возможности его опубликования Луначарский, признавая заслуги автора перед делом революции, решительно отверг его работу как “совершенно сумасбродную вещь” и “окончательный абсурд”, который опозорит государственное издательство. Тем не менее Ленин, ввиду упорных обращений Морозова, настаивал на содействии Луначарского, и в конце концов через несколько месяцев нарком признал “чрезвычайно желательным и даже необходимым всемерно ускорить выпуск этой книги в свет”. Книга Морозова “Христос”, при содействии Луначарского, была выпущена в семи томах в государственном издательстве (ГИЗ, 1924–1932), ошеломив даже самых радикальных деятелей Союза безбожников.

Окончательное решение “проблемы Христа” ознаменовал II Всесоюзный съезд воинствующих безбожников, состоявшийся в год “великого перелома”. Еще до открытия съезда (10 июня 1929 года) советская печать придавала ему политическое значение, он подавался как мероприятие общенародного, общегосударственного масштаба. В его работе принимали участие все ведущие идеологи — от Ярославского до Луначарского. Н. И. Бухарин в своем докладе в день открытия съезда, обозначая новый курс на “массовую выработку новых людей”, связывал его с всеобщей атеизацией страны, а Ярославский включал в этот процесс и создание новой этики, или, говоря его словами, “безбожной морали”. Главным итогом съезда по “христологическому” вопросу стало окончательное расставание с “атеистическим сюсюканьем” в толковании христианства и утверждение мифологической теории как подлинно научной основы атеистического мировоззрения нового советского человека. На этом же съезде была фактически завершена и борьба Союза безбожников с антинаучной позицией “Безбожника у станка”, да и с претензиями этого печатного органа на лидерство в антирелигиозной политике. Вскоре после съезда “Безбожник у станка” был соединен благодаря энергичным усилиям Ярославского с журналом “Безбожник”. Таким образом, II съезд безбожников ознаменовал победу антирелигиозной стратегии Союза безбожников как над “правыми оппортунистами” (каутскианская концепция), так и над “левыми загибщиками” (“Безбожник у станка”). Эта победа определила одну из важнейших методологий нового научного мировоззрения — всестороннее изучение язычества как универсального культурного кода, которое затем успешно осуществлялось в советской науке. А сам Ярославский сыграл в истории христианства — по крайней мере, в истории христианской России — роль своеобразного Юлиана Отступника, достигшего более значительных результатов, чем его далекий предшественник. Вклад Ярославского в разработку принципов научного мировоззрения удостоился высокой официальной оценки: в 1939 году он получил звание академика*,* несмотря на свое четырехклассное дореволюционное образование.

Разрешение “проблемы Христа” подавалось в антирелигиозной печати рубежа 1920–1930-х годов как свидетельство безусловного исторического превосходства советской России, ставшей первой и единственной страной с подлинно научным отношением к проблеме, в то время как на Западе все еще признавали факт исторического существования Иисуса Христа. После II съезда безбожников возникали попытки спроецировать мифологическую теорию и на иные религиозные традиции. Так, осенью 1930 года прошли дискуссии в Институте философии при Комакадемии по вопросу об историчности Мохаммеда, но в ходе прений пророка решено было оставить в истории: недостаточной оказалась аргументация в пользу мифической природы его образа. К слову, та же самая, которая совсем недавно послужила для опровержения “исторического Иисуса” (критика источников, критика реликвий, молчание века и т. д.).

Безусловно, булгаковский Берлиоз в значительной степени ориентирован на самого знаменитого антирелигиозника того времени. В ранних вариантах романа Берлиоз представлен редактором журнала “Богоборец”, что прямо отсылает к деятельности редактора “Безбожника”. Усиленная в последней редакции связь этого персонажа с художественной литературой не отменяет аллюзии на Ярославского, который некоторое время курировал от ЦК партии главный литературный журнал 1920-х годов “Красная новь”.

В целом речь Берлиоза, представляющая собой краткий конспект главных аргументов мифологической школы против Иисуса Христа, знаменует итоги бурной истории советского богоборчества 1920-х годов. Берлиоз не просто повторяет общие места агитпропа, он транслирует тот новый, научный подход к решению “проблемы Христа”, который утверждается с 1929 года на последующие десятилетия. В этом смысле его речь приобретает программное значение атеистического манифеста. В свете этого манифеста поэма Ивана Бездомного, при всех своих агитационно-разоблачительных достоинствах, уже никуда не годилась. Не только Иисус-революционер, ставший к концу 1920-х годов “классово вредным мифом”, но и “снабженный всеми отрицательными чертами Иисус” не соответствовали научной истине: “... главное не в том, каков был Иисус, плох ли, хорош ли, а в том, что Иисуса-то этого, как личности, вовсе не существовало на свете и... все рассказы о нем — простые выдумки, самый обыкновенный миф”.

Д. Бедный, ставший с 1925 года членом Союза безбожников и сотрудником журнала “Безбожник”, учел указания Ярославского. В отдельном издании своего “Нового завета...” он уже откорректировал методику разоблачения Иисуса Христа, изложив ее в послесловии к поэме. Сначала, по мысли автора, все же следовало раскрывать массам “омерзительность” человеческого облика Иисуса — его сочинение, отвечавшее требованиям агитационной сатиры “Безбожника у станка”, эту задачу решало. Но далее, и здесь он уже обращался к воплощению идей Союза безбожников, необходимо объяснять, что вообще не было в истории никакого Иисуса — “ни хорошего, ни плохого”. Поэтому в приложении к поэме Бедный поместил выдержки из сочинений Ем. Ярославского и А. Древса о недостоверности Евангелий и мифичности образа Христа. Построение разговора двух литераторов на Патриарших прудах отражает и это рассуждение Бедного, как бы повторяя в сжатом виде его программу борьбы с Иисусом Христом и свидетельствуя о ее удачном выполнении.

Разговор литераторов не случайно помещен автором в начале произведения. Роман М. Булгакова начинается, в сущности, с того радикального поворота в христианской истории человечества, смысл которого был выразительно сформулирован в опубликованном в 1930 году фундаментальном исследовании истории атеизма: “Иисус, как историческая личность, в настоящее время уже похоронен...”

Советская литература к этому событию отнеслась одобрительно. Представленная на II съезде безбожников, помимо Д. Бедного, выбранного в президиум, М. Горьким и В. Маяковским, она выразила полное согласие с установками Союза безбожников по “проблеме Христа”. Маяковский, между прочим, сокрушался в своем выступлении об отсутствии в советской литературе большого антирелигиозного романа, который он мог бы от лица этой литературы предъявить в качестве приветствия съезду. В то же время он предупреждал воинствующих безбожников и об опасности, исходящей от литературы,— о возможности появления “писателя-религиозника, который работает сознательно и работает все же религиозничая”. Как в воду глядел. М. А. Булгаков уже работал над своим последним романом. И, как представляется, это был осознанный ответ писателя на вызов времени.