

Гуманитарная — наука в России — Перелом 1917 года

экзистенциальное измерение



Коллектив авторов
Гуманитарная наука в
России и перелом 1917 года.
Экзистенциальное измерение

Текст предоставлен правообладателем

http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=24607065

Гуманитарная наука в России и перелом 1917 года: экзистенциальное измерение / под ред. О. А. Довгополовой,; Алетеия; Санкт-Петербург; 2017

ISBN 978-5-906910-50-9

Аннотация

В книге представлен результат совместного труда группы ученых из Беларуси, Болгарии, Германии, Италии, России, США, Украины и Узбекистана, предпринявших попытку разработать исследовательскую оптику, позволяющую анализировать реакцию представителя академического сообщества на слом эволюционного движения истории – «экзистенциальный жест» гуманитария в рушащемся мире. Судьбы представителей российского академического сообщества первой трети XX столетия представляют для такого исследования особый интерес. Каждый из описанных «кейсов» – реализация выбора конкретного человека в ситуации, когда нет ни рецептов, ни гарантий, ни даже готового способа интерпретации

происходящего. Книга адресована историкам гуманитарной мысли, студентам и аспирантам философских, исторических и филологических факультетов.

Содержание

Попытка предисловия: страницы путеводителя растерянных	6
В сердце циклона: путь сквозь революцию	14
Образы бунта в творчестве М. Пришвина и В. Розанова: елецкий текст	14
Государство	22
Царь	27
Литература	31
Максимилиан Волошин: мистическое измерение истории	34
1. Объяснение терминологии	34
2. Волошин и традиция тайного знания	39
Конец ознакомительного фрагмента.	44

Гуманитарная наука в России и перелом 1917 года: экзистенциальное измерение

Редакционная коллегия:

Е.В. Абдуллаев, О. А. Довгополова, А. А. Каменских (отв.
ред.)

Рецензенты:

доктор философских наук *Д. Б. Бирюков*

доктор философских наук *В.М. Лурье*

доктор философских наук *В. И. Повилайтис*

историк русской философии и общественной мысли XX
века *В.М. Кейдан*

Попытка предисловия: страницы путеводителя растерянных

Когда мы задумываемся о событиях, изменивших судьбы целых государств, нам легко оперировать «большими величинами». Неудивительно – ведь кажется, что нигде воля огромных масс людей не становится столь очевидной, чем в описании революций, завоевательных войн, социальных потрясений. Четкие очертания приобретают как волевые усилия побеждающего сообщества, так и катастрофическое разрушение мира тех, кто не смог вписаться в новые контуры вселенной. Чем дальше от нас событие, тем больше искушение видеть именно «большие величины» – ведь иначе невозможно понять, что происходило с каждой отдельной точкой меняющегося пространства. Вопрос о собственном поведении в ситуации цивилизационного слома для честного перед собой человека, как правило, не возникает – невозможно рассчитать собственный выбор в ситуации, которую мы принципиально не способны пережить. Не возникает до тех пор, пока не появляется ощущение приближения чего-то, возможно, совершенно иного по природе, но сопоставимого по масштабам. Это ощущение меняет оптику восприятия далекой эпохи – вопросы, которые определяют ситуацию нашей современности, влекут за собой и то, о чем мы вопроша-

ем прошлое. Когда теряешься в попытке осознать, что происходящее вокруг значит именно *для меня*, становится предельно ясно, что другие люди уже вглядывались в мир вокруг себя в поисках ответа. И эти люди много лет назад свой выбор осуществили. Нам сегодня видно, к чему этот выбор привел – иногда это история успеха, иногда – катастрофической ошибки. Эпоха перелома не дает воспользоваться «рецептом», тут человек действует на свой страх и риск, руководствуясь некими предельно значимыми для себя ориентирами. Понять, что именно заставило его сделать тот или иной выбор – тот еще интеллектуальный квест. Особенно если пытаешься найти ответ на собственный вопрос, заданный из собственного времени.

Авторы этой книги в разное время задали себе именно эти вопросы. Сконцентрировав взгляд на переломе 1917 года, несколько гуманитариев из разных стран попытались увидеть разные варианты «экзистенциального жеста» представителей академического гуманитарного знания и художественного пространства. В августе 2015 в пермском филиале национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» эти теоретики смогли поделиться результатами своих поисков. Международный научно-образовательный семинар «Гуманитарная наука в России и перелом 1917 г.: экзистенциальное измерение» открыл некое общее поле мысли, позволившее создать общий текст, представленный в этой книге. Исследовательская группа имела

уже опыт анализа феномена «человека исторического» (в августе 2014 года мы собирались в Перми на научно-образовательном семинаре «Человеческое измерение времени», а ранее – на трех семинарах «Эсхатос: философия истории в предчувствии конца истории» в Одессе: все названные мероприятия организовывались авторами этих строк). Постановка вопросов в том виде, в котором они представлены в данном издании, не была бы возможна вне опыта работы в рамках «Краковских встреч», ежегодных конференций по русской философии, организуемых под руководством профессора Университета Иоанна Павла II (Краков, Польша), сестры Терезы Оболевич.

Какова была цель нашего совместного поиска? Мы попытались разработать ту методологическую оптику, которая позволяет анализировать реакцию представителя академического сообщества на слом эволюционного движения истории.

Экзистенциальный жест человека в этой ситуации в значительной мере определяется историчностью его мышления и необходимостью преобразовывать сложившиеся представления о собственной роли в истории под влиянием не зависящих от него обстоятельств. С предельной ясностью варианты подобной реализации экзистенциального жеста раскрываются в контексте жизненного выбора представителей академической среды. Принадлежность к гуманитарному академическому пространству предполагает осознание значимо-

сти традиции и одновременно тренированность критического мышления (таким образом, человек не может «автоматически» принимать предложенные обстоятельства и неизбежно рефлексировать по поводу их исторической значимости). Ситуация первой четверти XX века оказывается предельно продуктивной для изучения интересующего нас экзистенциального жеста¹, ибо первые значимые сломы академической традиции произошли именно в это время – первый в 1914 (начало первой мировой войны) и 1917 (дата, значимая в первую очередь для российской университетской жизни). При этом те социальные трансформации, которые стали причиной указанных сломов, воспринимались современниками не как «катастрофа» или случайное сочетание событий, а как действительное творение истории, ориентированное на создание принципиально нового общества (вне зависимости от оценки происходящего).

В этой ситуации с предельной резкостью перед человеком встает задача «перезапуска» собственного проекта жизни в контексте цивилизационного слома. Для гуманитария вопрос самоопределения в исторической ситуации оказывается вопросом выживания – методологическая позиция исследователя могла оказаться пропуском как к карьерным высотам, так и к социальной изоляции (в лучшем слу-

¹ Под «экзистенциальным жестом» мы понимаем реализацию жизненной стратегии в контексте иерархически наиболее значимых для данного человека ценностей.

чае). Реакция представителей академического пространства как носителей исторического сознания зачастую оказывается «несимметричной». Это чаще всего не политическая деятельность, но методологический выбор, оказывающийся экзистенциальным жестом человека в истории.

Несимметричные реакции интеллектуалов в ситуации обрушения привычного академического уклада кажутся провальными в контексте бурно развивавшихся политических событий. При этом внимательный взгляд на судьбы российских профессоров (и шире – «людей университета»), частично оказавшихся за рубежом, частично действовавших на родине, позволяет убедиться в существовании особой интеллектуальной позиции, являющейся адекватным выбором в ситуации политического взрыва. Убежденность в значимости критического мышления и исторической компетентности в построении политической идентичности создают ту особую экзистенциальную платформу, на которой избравшие её люди оказываются иногда более успешны с точки зрения влияния на «судьбы мира», чем проекты жизни «пламенных революционеров» или отважных воинов (примеры – участие Л.П. Карсавина в разработке основ современной литовской историографии и в целом – в создании литовского академического языка; сходную роль по отношению к болгарской гуманитарной науке сыграли работы П.М. Бицилли; можно вспомнить значимость работ Александра Койре, Георгия Вернадского, Александра Кожева для разработки про-

блем современной истории и социологии науки, значение П.А. Сорокина для американской социологии и философии истории).

Необходимость выстраивания индивидуальной жизненной позиции позволяет рассмотреть жизненные проекты российских интеллектуалов за рубежом и на родине как уникальные эксперименты, цели которых выходят далеко за пределы потребностей отдельного человека. Значимо рассмотреть как успешные, так и условно «провальные» проекты, чтобы обозначить данный жест максимально выпукло. Для организаторов семинара значимо соучастие в исследовании представителей тех академических традиций, частью которых стали российские гуманитарии-эмигранты.

Для современного представителя академического мира предлагаемая проблематика оказывается предельно актуальной. Мощные тектонические сдвиги геополитического характера, детектируемые в последние десятилетия, не позволяют нам выстраивать собственную жизненную позицию в контексте представлений об эволюционном развитии мира. Цивилизационная динамика ставит перед гуманитарием вопрос о его собственной ответственности за направленность развития мира, в котором он живет. В противном случае гуманигаристика оказывается бесполезной. Тщательный анализ экзистенциальных жестов людей, переживавших типологически сходную ситуацию, является, таким образом, значимым не только в теоретической, но и практической перспек-

тиве.

Авторы данной работы скорее ставят перед собой вопросы, нежели отвечают на них. Представляется, что взгляд в эту сторону приобретает с каждым годом всё большую актуальность, иногда – пугающую. Для организаторов проекта принципиально важным стал живой разговор единомышленников, в котором обозначились многие значимые моменты нашего общего поиска. Мы благодарим пермский филиал Высшей школы экономики за предоставление площадки и неоценимую поддержку в проведении семинара 2015 года. Без этой поддержки (зачастую не только административной, но и просто человечески-теплой) наше совместное усилие вряд ли дало бы те плоды, которыми мы с некоторым трепетом делимся в этой книге.

Несколько слов о структуре книги. Центральная тема нашего общего поиска – экзистенциальный жест гуманизма в рушащемся мире. Мы попытались разглядеть несколько штрихов на полотне, видимом в разломе времен и цивилизаций. Представить себе, как в это полотно вплелись несколько очень ярких нитей, взятых из общего «клубка», а после разбросанных по разным частям нового мира. Каждый из описанных нами «кейсов» – реализация выбора конкретного человека в ситуации, когда нет ни рецептов, ни гарантий, ни даже способа интерпретации происходящего. Здесь не может быть связного сюжета. Поэтому в основу структуры книги положен сугубо «внешний» критерий: один из разделов по-

священ пути, который проходит человек внутри революции; второй – жесту тех, кто принял решение остаться на родине после революции; третий – поиску своего места вне страны, где родился; в отдельный раздел мы выделили размышления вокруг фигуры Георгия Флоровского. Одни и те же имена могут оказаться в разных разделах – в зависимости от оптики рассмотрения. Колебания между решением выстроить книгу «по персоналиям» или «по проблемам» закончились компромиссным вариантом, в котором нам увиделась внутренняя логика. Эта книга – наш «оммаж», наша благодарность её героям. Тем людям, чьей помощи мы ищем в собственном мире, утрачивающем контуры.

Оксана Довгополова
Алексей Каменских

В сердце циклона: путь сквозь революцию

Образы бунта в творчестве М. Пришвина и В. Розанова: елецкий текст Александр Скиперских

Город Елец Орловской губернии. Елецкая мужская гимназия. 1889 год...

Данный пространственно-временной континуум стал общим для двух русских философов – Михаила Пришвина и Василия Розанова. Отношение к Ельцу как к городу для них могло совпадать – и для одного, и для другого, Елец не представлялся родным. Елец – скорее, точка, где должны быть реализованы некие жизненные стратегии. М. Пришвин приезжает в Елец учиться, а В. Розанов, наоборот, преподавать историю и географию.

Показательно, что в собственных текстах философам открывается разный Елец. И если для В. Розанова «домик в четыре окошечка, подле Введения» сразу вписывается в ре-

лигиозный этнопейзаж, то М. Пришвину из окон съёмной квартиры на углу Бабьего базара открывается дорога на Чернослободскую гору, как будто предвеляя странствия и скитания. Вид в окне, тщательно реконструируемый философами в автобиографической прозе и дневниках, кажется, определяют их эстетические и этические выборы. Данные выборы различны, а в каких-то случаях и прямо противоположны. В этом тексте мы попытаемся несколько подробнее остановиться на этих различиях в восприятии двух выдающихся современников, волею случая встретившихся в Ельце.

Вообще, необходимо отметить, что этнопейзаж является некоей объективной данностью, подчиняя себе грезящего, мечтательного интеллектуала, и выступая для него некоей сдерживающей рамкой. Существование данных барьеров, в принципе, является неким проявлением власти, исподволь оказывающей влияние на общество, и приучая его к воспроизводству определённой модели поведения. В этом можно увидеть некую системность, потому как «господство над пространством и пребывающими на нём людьми посредством барьеров и всевозможных ограничений было признаком власти и гарантией безопасности» [4,474].

В полной мере это может распространяться и на фигуры В. Розанова и М. Пришвина, проявляющиеся для внимательного исследователя в обрамлении елецкого этнопейзажа. Елецкий этнопейзаж притягивал и взгляд И. Бунина, которому город откроется практически в одно и то же время с

периодом знакомства Розанова и Пришвина. Вспомним, как в «Жизни Арсеньева» религиозный этнопейзаж обусловливал языковой мир героя И. Бунина: «Там при въезде в него древний мужской монастырь... Чем ближе собор, тем звучнее, тяжелее, гуще и торжественнее гул соборного колокола» [5, 107–109].

Религиозный этнопейзаж пронизывает городской топографический паспорт вне зависимости от времени суток, или от времени года, вторгаясь в грёзу субъекта о местах родных и близких. Вот почему И. Бунин однажды напишет об особенностях елецкой погоды (не забывая, впрочем, разглядеть в снежных, метельных полчищах своих моральных соглядатаев): «Иногда по целым неделям несло непроглядными, азиатскими метелями, в которых чуть маячили городские колокольни» [5, 116].

Так уж вышло, что на елецкий текст В. Розанова и М. Пришвина накладывает свой отпечаток конфликт, произошедший между ними на одном из уроков географии. Конфликт был настолько серьёзен, что М. Пришвину пришлось пережить исключение из гимназии в марте 1889 года.

Вместе с тем, представляется довольно интересным, что география – розановский предмет, наверное, был едва ли ни самым интересным для Пришвина по сравнению с другими предметами. Об этом есть свидетельство писателя в автобиографической «Кашеевой цепи», когда он вспоминает, что в его кондуите «единицы стояли как ружья». «Знаешь, из те-

бя что-то выйдет», – слова, однажды сказанные Розановым – Пришвину на уроке географии [11, 66].

С этого момента, постепенно, М. Пришвин заставляет обращать внимание на себя, хотя стремление к защите собственного «я» отмечалось им и ранее: «С малолетства чувствовал в себе напор сил для борьбы за собственное имя» [11, 8]. В этом откровении скрывается довольно серьёзная претензия на способность отстаивания своего права формулировать смыслы. Здесь важен и публичный контекст – право на дискурс не может утверждаться вне этого контекста. Видимо, случай с В. Розановым как раз и представляет собой попытку поправа собственной исключительности, самости, индивидуальности.

В этом смысле Розанов и Пришвин представляются своеобразными максималистами. С той лишь разницей, что В. Розанов – консерватор противопоставляется М. Пришвину – марксисту. Мечтательный и богобоязненный Розанов – человеку действия – Пришвину, симпатизировавшему нарождавшимся в России левым течениям, ставившим под сомнение существовавший политический порядок. То, что для В. Розанова являлось своеобразной мечтой, вынашиваемой в течение всей жизни (созерцание ускользающего «Востока»), для М. Пришвина оказалось делом каких-то недель (прогремевшее на весь Елец бегство в Азию-Америку).

Безусловно, учитель не мог не оценить подобной дерзости своего ученика. Потаённый бунт В. Розанова во всех смыс-

лах проигрывает волевому акту молодого гимназиста. Сложно представить, что в дальнейшем со стороны В. Розанова не последовало каких-либо экивоков по этому поводу, тяжело переносившихся молодым Пришвиным. Можно согласиться с А. Варламовым, отмечавшим, что В. Розанов, как «автор журналов с противоположными политическими позициями, человек, взбаламутивший общественное сознание своими ни на что не похожими книгами, едва не отлученный от церкви горячий христианин и печальный христородец был по натуре великим подстрекателем и провокатором, и впечатлительный Курымушка вполне закономерно пал его жертвой» [6].

Переводя это на язык современной культуры, можно сказать, что Пришвину пришлось испытать на себе тонкие передёргивания и «маньеризм» Розанова – его своеобразный «троллинг». Кстати, в своих воспоминаниях на эту черту Розанова указывает и А. Белый: «При встрече меня он расхваливал – до неприличия, с приторностями, тотчас в спину ж из “Нового времени” крепко порою отплёвывал» [3, 480].

Здесь, вероятно, мы сталкиваемся с ситуацией противопоставления амбивалентности В. Розанова некоторой цельности М. Пришвина, выражающей его юношеский максимализм, не допускающий никакого обсуждения за спиной.

Стремление к бунту (демонстрации собственного «я») словно нарастает в Пришвине. После громкого бегства – ещё более скандальное отчисление из-за недвусмысленных

угроз гимназическому географу. Юный М. Пришвин как будто подтверждает серьёзность своих намерений, а также последовательность в достижении целей. Уже после отчисления М. Пришвина из гимназии, страхи В. Розанова за свою жизнь кажутся небезосновательными. С молодыми марксистами шутки плохи – В. Розанов интуитивно понимает серьёзность своего крамольного ученика.

Страхи Розанова очевидны, иначе он не делился бы ими с близкими и знакомыми, иначе ему не приходится покупать «трость для защиты от юного барича» [15, 200–201].

Так, в цикле «Смертное» (1913) Розанов упоминает о разговоре со своей невестой Варварой Дмитриевной Бутягиной весной 1889 года: «В Ельце кой-что мне грозило, и я между речей сказал ей, что куплю револьвер» [13, 54].

Достаточно подробно о произошедшей ситуации В. Розанов сообщает в письме к Н. Страхову от 21 марта 1889 года: «3-го дня и со мной случился казус: поставил я ученику 4-го класса, не умевшему показать на карте о. Цейлон, двойку. Он пошел на место, сел, а потом встал и говорит: “Если меня из-за географии оставят на 2-й год, я все равно не останусь в гимназии, и тогда с Вами расквитаюсь”, и еще что-то, я от волнения не расслышал: “Тогда меня в гимназии не будет – и Вас не будет”; поговорил и сел. Через несколько минут встает: “Я это сказал в раздражении, когда я раздражаюсь – никогда не могу себя сдерживать, и прошу у Вас извинения”» [15, 200–201]. Изложенные В. Розановым события

в данном письме практически в точности воспроизводятся и в докладной записке на имя директора гимназии, представленной ему днём ранее.

Чувствуется, что тема гимназиста Пришвина могла проявляться в диалогах В. Розанова с другими представителями философского и литературного сообщества. Так, в своём очерке «О понимании» А. Ремизов также пересказывает случившийся конфликт В. Розанова с его учеником [1,228–229].

Спор двух интеллектуалов уже был, так или иначе, раскрыт в научной, краеведческой и художественной литературе [7; 8 и др.]. Прогремевший на весь провинциальный Елец, конфликт В. Розанова и М. Пришвина остался в памяти ряда свидетелей и участников. В частности, в тексте «Главный доктор республики» советского драматурга С. Ласкина, посвящённого Н. Семашко, причиной конфликта выступает не совсем достойное для учителя поведение в отношении именно Н. Семашко – будущего Наркома здравоохранения СССР. В том же тексте М. Пришвин как бы вступает за своего гимназического друга, чем вызывает возмущение В. Розанова.

В этом очерке мы не претендуем на детальное описание конфликта, его точную хронологию и уточнение особенностей поведения сторон – это предполагало бы тщательные краеведческие штудии. Наша задача – попытаться рассмотреть данный конфликт как некую логическую точку пересе-

чения этических и эстетических мировоззренческих траекторий. Именно в данной точке могло быть актуализировано различие творческих и гражданских биографий интересующих нас фигур. Данный конфликт, казалось бы, претендующий на оценку в педагогическом контексте, на самом деле, имеет под собой несколько иные основания. Его, на наш взгляд, правильнее рассматривать в политическом контексте. Различие политических взглядов поспоривших интеллектуалов, постепенно доносящееся до нас в их текстах, отчасти, может служить неким доказательством выдвинутой нами гипотезы.

Как в современной России тема присоединения Крыма поляризует общественный дискурс, так и отмеченные нами темы не могли не вызывать у интересующих нас интеллектуалов справедливой рефлексии.

На наш взгляд, можно выделить две темы (государство и царь), подтверждающие политические несовпадения В. Розанова и М. Пришвина. Конечно, оценки государства и места царя могли даваться ими позже, чем произошёл данный конфликт. Тем не менее, вряд ли интересующие нас интеллектуалы могли с точностью до наоборот поменять свои представления о данных институтах. Богобоязненность Розанова, сочетающаяся с уважением государства, равно как и бунтарство Пришвина, его увлечения марксизмом, стремление стоять за собственную правду и отсутствие пиетета в отношении начальства – это тот «капитал», с которым интеллекту-

алы вошли в конфликт в Елецкой гимназии. Этот конфликт носил фундаментальный характер, раскрывая серьёзные различия, существовавшие между Розановым и Пришвиным.

Государство

Для Розанова, безусловно, государство представляет собой один из самых важных политических институтов. Политическое кредо писателя легко реконструируется по одному только дневниковому признанию 1914 г.: «Моё дело любить государя и повиноваться ему» [14, 200].

Государство – аппарат насилия и принуждения, и Розанов ни в коем случае не опровергает данный тезис. Несмотря на свою текучесть и парадоксальность, отношение к государству как к политическому институту у В. Розанова остаётся достаточно ровным. Сказалась, видимо, и определённая законопослушность В. Розанова, не решающегося оспаривать право государства на формулирование смыслов.

Показательна и оценка В. Розановым самого аппарата принуждения и его институтов. Речь идёт об армии, позиция которой по отношению к правящему классу, по сути дела, является одним из важнейших факторов политической легитимации власти. Несмотря на свойственную В. Розанову неровность в рассуждениях, общая линия остаётся неизменной. Офицеры должны служить государству, выступая его «телохранителями» в тех ситуациях, отмечает В. Розанов в

«Мимолётном», когда «несчастливые жители государства или «подобного отечества» находятся в состоянии постоянного желания восстать» [14, 409–410].

Показательно его высказывание и по поводу того, как должен вести себя офицер в ситуации измены: «Изменники поджуживают солдат не повиноваться, когда офицер пьян, когда офицер – трус. Хотя, “офицер” не может быть трус. Во всех подобных случаях пьяный или трусливый офицер должен расстрелять солдата и критика и тем – спасти отечество. Самому же – отправиться на гауптвахту» [14, 220].

Розанов – сторонник жёсткой руки. Его стиль хоть и предполагает некий «троллинг», насмешку, но, тем не менее, он полностью готов оправдать и авторитарный режим. Революционные схемы он не принимает. В них нет смысла, поскольку власть уже есть, и её следует терпеть. «Навести жерла на весь этот маскарад и озорство и испепелить всё... всех...», – вот какое должно быть решение всех политических карнавализаций [14, 222].

Что касается М. Пришвина, то у него, безусловно, трудно найти подобное послушание власти. Семья Пришвина была в меньшей степени богобоязненна, и формировавшая его характер среда также не была склонна к почитанию власти. Напротив, ближайшие родственники Пришвина испытывают стремление как-то менять существующий порядок вещей, ставя под сомнение государственное устройство России того времени.

Так, ближайшая родственница Пришвина Евдокия Николаевна, получив образование в Сорбонне, связывается с народовольческим «Черным переделом». После ликвидации организации она решает заняться просветительской деятельностью. Она уезжает в имение Пришвиных, где в деревне открывает школу, «на свои деньги купив столы, скамейки, сняв флигель в одном из имений Елецкого уезда» [6].

Педагогические опыты родственницы Пришвина сложно будет оценить позитивно. По странному стечению обстоятельств, либо по определённой предначертанности русской культуры, многие ее ученики как раз и становятся охранителями государственной машины. Вот отчего так грустно звучит ее признание в «Кашеевой цепи»: «Среди моих учеников уже есть два попа, семь диаконов, двенадцать полицейских» [19]. Вот так «в люди» выходят ученики сельских школ в России, создавая опору полицейской системе, усиливая репрессивную машину.

Проблема восприятия государства тесным образом сообщается с проблемой восприятия религии, церкви как таковой. Церковь интегрирует государство, и, наоборот, государство интегрирует церковь. Здесь, среди поспоривших в Елецкой гимназии интеллектуалов, также сложно обнаружить консенсус. Государство свято и царь свят. Если для В. Розанова религия есть нечто свершившееся – готовый нарратив, то для М. Пришвина вера остаётся вопросом самостоятельного поиска. Именно с этим, видимо, связывается его

увлечение народным православием, сектами.

Конфликт В. Розанова и М. Пришвина в гимназии в Ельце проецируется как бы на сам город и на ощущение себя в нём каждой из сторон конфликта. Отсюда, наверное, и проистекает некая генеральная линия рассуждений о политике. Репрессивный елецкий текст прослеживается в оценках В. Розановым государства и политического порядка, равно, как и в самом факте возвращения «блудного сына» в то место, откуда ему пришлось уходить в поисках лучшей доли. Показательна дневниковая запись Пришвина от 13 октября 1919 года: «Сегодня я назначен учителем географии в ту самую гимназию, из которой бежал я мальчиком в Америку и потом был исключен учителем географии (ныне покойным) В. В. Розановым» [18]. По иронии судьбы, М. Пришвину придется оказаться в статусе своего бывшего обидчика, к которому, кстати, к этому времени он уже не испытывал неприязни. Даже, наоборот, был в каком-то смысле благодарен за преподнесённый урок.

С точки зрения некоторых авторов, опыт отношений Розанова и Пришвина «интересен не только тем, что оба защищали свое человеческое достоинство, и каждый из них был честен в своих действиях и помыслах. Это был опыт переживания образовательного события как культурного» [7]. Видимо, сторонам конфликта приходилось не раз реконструировать сам елецкий конфликт и пытаться его по-новому моделировать.

Изменение взгляда М. Пришвина на елецкий гимназический конфликт в каком-то смысле созвучно с репликой В. Розанова, брошенной М. Пришвину во время встречи в Петербурге: «Голубчик Пришвин, простите меня, только это пошло Вам на пользу» [8]. В. Розанова довольно часто могли третировать произошедшим конфликтом (А. Ремизов, Н. Страхов, возможно, даже и З. Гиппиус), да и постепенное взросление М. Пришвина, его появление в литературных и философских кругах столицы не могли не возвращать В. Розанова к елецкому тексту.

Возвращение в Елец М. Пришвина было показательным с точки зрения политической цикличности. Репрессивная государственная машина оказывается сильнее отдельно взятого характера, и со временем расправляется с человеческой гордостью и юношеским свободолюбием. Тем самым, подчёркивается некая всесильность политической власти, которая, по мнению Р. Барта, «гнездится в любом дискурсе, даже если он рождён в сфере безвластия» [2, 547]. Власть обладает онтологической природой – это понимает В. Розанов. Но, вместе с тем имеет место и диалектический двойник власти – сопротивление. И это прекрасно понимает М. Пришвин, всеми силами пытаясь ускользнуть к периферии политического пространства, где сигналы власти менее ощутимы.

Царь

Об уважительном отношении В. Розанова не только к государству, но и к фигуре царя свидетельствует хотя бы такое его высказывание: «Царь строил Россию, но и Россия строила царя. И как трудно поколебать Россию, так же трудно поколебать царя». Или: «Царь, что Солнышко: то сияет, то скроется. Так и день: то ясный, то хмурый» [14, 445].

Если для Розанова политический порядок, схватывающийся монархом и гарантирующийся им, кажется предписанным и неизменным, то для Пришвина здесь остаются определённые вопросы и недоумения. Царь – живой человек, поэтому он смертен. Вместе с остановкой жизни царя, вполне логично должно останавливаться сердце государства. Вспомним хотя бы фразу из «Кашеевой цепи»: «Царя убили, и опять стал царь, большой, с бородой».

Видимо, взгляды на фигуру царя двух интеллектуалов разнятся в силу диалектики «фундаментального» и «эпизодического». Царь для В. Розанова фундаментален, именно он центрирует политический порядок, пронизывая его своими предписаниями, имеющими силу высших законов. Что касается М. Пришвина, то царь для него – обычный смертный человек, обладающий телом, которому суждено постепенно утрачивать свою мощь и силу. Уход царя означает уход прежнего порядка, гарантом которого он являлся, а также

наступление периода некоторой неопределенности.

Рассматриваемое нами несоответствие между представлениями В. Розанова и М. Пришвина можно усилить обращением к тексту Э. Канторовича «Два тела короля», где тело короля оказывается двоичным – вечным в юридическом смысле (монаршее правление, законы, предписания и т. д.), и смертным в физическом смысле [18]. Смертность тела царя вовсе не означает юридическую смерть – институт престолонаследия моментально компенсирует внезапный уход монарха из жизни вступлением на престол нового. Таким образом, для Розанова актуально юридическое тело, для Пришвина – тело физическое.

Пришвин оказывается материалистичнее своего оппонента. В его текстах больше отсылок именно к природе, к сути вещей. Как справедливо отмечает Т.Я. Гринфельд: «Пришвин-материалист более доверяет естеству, прекрасное для него не только “энергия”, но и “сознание” растительного и животного царства... В.В. Розанов в понимании прекрасного – “антропоцентрист”, у М.М. Пришвина же природа эстетически равна человеку» [9, 32].

Государство и царь, отсюда, конструируются интеллектуалами в зависимости от того, как они центрируют самих себя в пространстве. И если у Розанова можно встретить: «Царь собрал Русь. Устроил Русь. Как мне ему не повиноваться. Я пыль» [9, 520], то для Пришвина более предпочтителен натуралистический и в каком-то смысле даже анархистский

взгляд на проблему власти и подчинения.

Для В. Розанова всё стекается к государству – его подвижный ум моментально политически оформляет практически любые рассуждения; у Пришвина, наоборот, рассуждения «убегают» от государства в сторону природы, в сторону натурального порядка вещей. Особенно актуально данное наблюдение для текстов последнего, созданных в уже зрелом возрасте: несмотря на свою относительную резкость и бескомпромиссность, М. Пришвин старается избегать оценки тех или иных политических событий и обсуждения конкретных политических персоналий.

Это различие мировоззренческих картин споривших между собой интеллектуалов во многом объясняет сам их конфликт и его истоки. Безусловно, противоречия между В. Розановым и М. Пришвиным не стоит понимать исключительно в контексте несовпадения восприятия ими политического. Можно предположить, что они вызваны и разницей в их темпераментах, в свою очередь, отразившихся на их творчестве, на манере письма. Относительно стройный текст М. Пришвина, обогащённый блистательными описаниями, противопоставляется «розановской клочковатости». Как отметил А. Синявский: «Розанов пишет не афоризмами, а клочками афоризмов, и сохраняет эту клочковатость мысли и стиля» [15, 181]. «Монументальность» писательской манеры противопоставляется «ртутной» всеядности журналиста – «идиотического унтера» на службе в печатном издании.

Правда, несмотря на различия в восприятии тех или иных феноменов (в частности, государства и царя), между философами могли существовать и сходства. Сходства, на наш взгляд, касаются определённых табуированных тем, которые в силу различных причин не всплывают в текстах интеллектуалов. Скажем, если В. Розанов не позволяет себе критиковать монарха, то в период советской государственности М. Пришвин также стороной обходит личности советских вождей. Подобная тактика интеллектуалов в своё время была довольно чётко определена И. Берлиным в эссе «Молчание в русской культуре». Действительно, разве пиетет, с которым Розанов относится к самодержавию и царю, в каком-то смысле не напоминает молчание Пришвина, практически не упоминавшего имя Сталина в своих текстах? Ни один, ни другой философ не смогли избежать участи быть молчащими. По справедливому замечанию А. Эткинда: «В советское время, лишённый возможности говорить о народе, Пришвин говорил уже только о природе» [17, 414].

В случае спора В. Розанова и М. Пришвина имеет значение культурный контекст, предопределяющий их поведение и выбор. Образ самого города, где было суждено им пересечься, его особый культурный ландшафт может стать довольно «говорящей» декорацией, определённым образом располагавшей их к «производству культуры». Действительно, «именно культурный контекст легитимирует бунт, артикулируя энергию бунтующего человека на тех или иных це-

лях. Именно с помощью культурного контекста можно приблизиться к пониманию содержания самого человеческого отказа, к структуре произнесённого бунтующим человеком: “нет”» [23, 18].

Таким образом, первый опыт знакомства интеллектуалов, состоявшийся в Ельце, был не совсем позитивным. На первый взгляд, имеющий очевидные педагогические формы конфликт учителя и ученика в каком-то смысле мог наполняться и их мировоззренческими различиями. Общественный резонанс, который получил этот конфликт, в любом случае, не мог быть капитализирован ни В. Розановым, ни М. Пришвиным. Но, с другой стороны, полученный ими опыт мог стать определённым шансом на искушение для двух этих творческих натур, всеми силами стремящихся доказать, как себе, так и другим, свою правоту.

Литература

1. Алексей Ремизов. Исследования и материалы / под ред. А.М. Грачёва. СПб.: Дмитрий Буланин, 1994. 286 с
2. Барт Р. Избранные работы. Семиотика. Поэтика / Пер. с фр.; сост., общ. ред. и вступ. ст. Г.К. Косикова. М.: Прогресс. Универс, 1989. 615 с.
3. Белый А. Начало века. Воспоминания. В 3-х кн. Кн. 2. / Ред кол.: В. Вацуро, Н. Гей, Г. Елизаветина и др. М.: Художественная литература, 1990. 687 с.

4. Боровски А. Религия, интеллигенция и власть (религиозные институты в пейзаже польских городов). / Интеллигенция в этноконфессиональном мире: пути выбора. М.: РГГУ, 2011. 600 с.

5. Бунин И. Жизнь Арсеньева. Повести и рассказы. М.: Правда, 1989. 608 с.

6. Варламов А. Пришвин, или Гений места // Октябрь. 2002. № 1. [Электронный ресурс. Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/october/2002/1/var.html>]

7. Воля Е. Культура как воспроизводство достоинства. Гимназическое достоинство, из мыслей об образовательной биографии. [Электронный ресурс. Режим доступа: <http://gefter.ru/archive/12985>]

8. Горлов В. П. Розанов и Пришвин [Электронный ресурс. Режим доступа: <http://prishvin.lit-info.ru/prishvin/about/gorlov-rozanov-i-prishvin.htm>]

9. Гринфельд Т.Я. В.В. Розанов и М.М. Пришвин: понимание прекрасного в природе // Розановские чтения. Материалы к республиканской научной конференции. Елец: Типография отдела печати и полиграфии Администрации Липецкой области, 1993. С. 31–32.

10. Пришвин М. Кашеева цепь. М.: Советская Россия, 1983. 496 с.

11. Пришвин М.М. Собрание сочинений в 8-ми томах. Т. 8. Дневники 1905–1954. М.: Художественная литература, 1986. 759 с.

12. Розанов В.В. Полное собрание «опавших листьев». Кн. 2: Смертное / Под ред. В.Г. Сукача. М.: Русский путь, 2004. 191 с.
13. Розанов В.В. Собрание сочинений. Когда начальство ушло... М.: Республика, 1997. 671 с.
14. Розанов В.В. Собрание сочинений. Литературные изгнанники: Н.Н. Страхов. К.Н. Леонтьев / Под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика, 2001. 478 с.
15. Синявский А. Опавшие листья Василия Васильевича Розанова. М.: Захаров, 1999. 317 с.
16. Скиперских А.В. Европейский и русский бунт: сходство и различие культурных контекстов // Известия высших учебных заведений. Поволжский регион. Общественные науки. 2014. № 1 (29). С. 15–21.
17. Эткинд А. Хлыст: секты, литература и революция. М.: Новое литературное обозрение, 2013. – 644 с.
18. Kantorowicz E. H. The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1957. 612 p.

Максимилиан Волошин: мистическое измерение истории

Евгений Кузьмин

В этом тексте вместе обсуждаются две темы, которые, как правило, невозможно соединить в рамках академических штудий. Однако они практически неразделимы у Волошина: это «политика» и история. Впрочем, как мы покажем, сам Волошин не считал свои рассуждения об актуальных проблемах и судьбах государств «политическими». Идея данной работы – соединить то, что соединяет сам Волошин. Он осознает окружающую действительность, включающую и текущие события, используя историческую информацию и предсказывая будущее. Спектр его идей и обсуждаемых им концепций чрезвычайно широк. Мы решили не останавливаться на каждой из них, что требует куда более обстоятельного исследования. В сущности, каждый из разделов нашего текста может быть значительно расширен. Для нас главное – дать ключи к пониманию истории у Волошина, отметить важнейшие проблемы, которые никогда раньше не поднимались.

1. Объяснение терминологии

За использованием терминов «мистицизм», «мистика»,

«мистическое» часто скрывают стремление избежать четких определений, сохранить недосказанность или создать атмосферу таинственности. Неоднозначность открывает неограниченные возможности для игры со смыслами, а это плохо для научной работы, где важна ясность. По этой причине следует начать с объяснений, что в данном тексте подразумевается под «мистическим».

Начнем с краткого исторического экскурса, который не является оригинальным, он лишь повторяет то, что можно вычитать во многочисленных энциклопедиях, либо в базовых работах по данному вопросу. Ведь обстоятельные изыскания могут нас увести в сторону, тем более, что предмет нас интересует лишь для объяснения термина. Ссылки же даются на первые и на самые известные работы.

Термин греческого происхождения и он имеет любопытную пред-историю [19]. Слово происходит от глагола *рюш*, что значит «закрывать», «скрывать». От него было образовано *рюсплкб^*, которое, в числе прочего, значит и «посвященный». Отсюда же термин «мистерии» (*μυστήριον*). Таким образом, корень был связан с ритуальными тайнами, хотя не всегда с ними и не всегда именно с ними. Но, начиная с александрийской школы,² наблюдается очень явная тенденция связывать термин с религиозными воззрениями.

² Под Александрийской школой принято подразумевать целый ряд направлений в философии, литературе, искусстве, богословии и науке, существовавших последовательно и параллельно в Александрии (Египет) с III в. до н. э. до VI в. н. э.

Под «мистическим» начинает пониматься нечто труднодостижимое, глубочайшая истина, нечто важнейшее в литургии, глубочайшее понимание или экспериментальное познание божественных вещей.

Термины «мистицизм», «мистика» как существительные, обозначающие некие направления, течения мысли или совокупность неких учений, появились сравнительно недавно, во Франции XVII века («la mystique») [20; 22, 266–267]. Если верить Мишелю де Серто, тогда «мистические тексты» возникли как класс, как некая категория. В другие страны термин пришел, очевидно, несколько позже. Например, в то же время в Британии использовался термин «мистическая теология», а термин «мистицизм» вошел в употребление лишь к сер. XVIII века [24].

Так или иначе, в кон. XVIII – нач. XIX веков термин входит в широчайший обиход. О мистике спорят теологи, пишут историки. Однако на современную традицию изучения мистики оказали влияние преимущественно авторы рубежа XIX и XX веков, а их непосредственные предшественники редко обсуждаются в научной литературе. Среди авторов этого времени стали считаться классиками такие, как Альбрехт Ричль (1822–1889), Адольф фон Гарнак (1851–1930), Уильям Ральф Индж (1860–1954), Эвелин Андерхил (1875–1941), Артур Эдвард Уэйт (1857–1942) и ряд других мыслителей. И хотя изучение мистики со времени написания их книг шагнуло далеко вперед, данных авторов можно считать

основателями современной традиции изучения проблемы.

Нетрудно заметить, что предмет «мистика» возник сравнительно недавно и проецировался на прошлое, в котором не было ничего, называемого «мистикой» тогда. Причем есть некий разрыв между временем появления термина в разных странах, а потом также между временем появления первых исследований и появлением влиятельных трудов по теме. Все это создало невероятный хаос в понимании предмета. Определения термина возникали вместе с теориями, сущность которых должно означать само слово. Можно сказать, его значение призвано обслуживать, описывать каждую отдельную теорию, обозначением которой он и призван быть. Выходит, слово меняет свое значение от книги к книге. Ведь каждый автор использует слово для обозначения интересующего его феномена.

Впрочем, обычно, хотя и не всегда, под «мистиками» подразумеваются те, кто пережил некий особый «мистической опыт», то есть испытал личные глубокие религиозные переживания. Под мистикой, мистицизмом, как правило, понимается опытное духовное знание, которое в западном своем проявлении ассоциируется с традицией, восходящей к Псевдо-Дионисию Ареопагиту (рубеж V и VI веков) и Августину Блаженному (354–430).

Мистика порой ассоциируется с оккультизмом. Но вряд ли их можно отождествить. Слово «оккультизм» происходит от латинского слова «тайный», «скрытый» («occultus»).

В эпоху Ренессанса скрытыми или оккультными свойствами называли то, что не обнаруживается органами чувств. Это, например, влияние планет, свойства камней, воздействие магнита [18; 21; 23]. В 1533 Генрих Корнелий Агриппа из Неттесгейма (1486–1535) опубликовал свою знаменитую книгу по магии «*De Occulta Philosophia*». Очевидно, она определила во многом судьбу термина, сделав его обозначением «тайноведенья», которое так или иначе связано с магической традицией.

Волошин увлекался внеконфессиональными религиозными феноменами, в первую очередь учениями Елены Петровны Блаватской (теософией) и Рудольфа Штейнера (антропософией), о чем речь еще пойдет далее. Но, как человек разносторонний, он проявлял любопытство к самым разным феноменам, которые часто и описывались в его время как «мистические» или «оккультные».

Для самого Волошина термины «мистика» и «оккультизм», как он сообщает в своих дневниках «История моей души»,³ взаимозаменяемы, это синонимы: «А оккультизм и мистика – это только латинское и греческое имя одного и того же» [5, 7/1:288]. Но что же это за «одно и то же»?

³ Заголовок, присвоенный Волошиным двум тетрадям, содержащим автобиографические материалы. Они издавались трижды. Первое издание имело очень много пропусков, можно сказать являлось публикацией отрывков – 3, 55–236. Во втором издании были пропущены записи бесед Волошина с В.И.Суриковым – 4. Полностью «История моей души» опубликована в собрании сочинений Волошина [5, 7/1: 143–362].

Что именно Волошин подразумевает под «мистикой» и «окультизмом»? Наиболее внятное и полное объяснение можно найти в его статье «О теософии». Есть еще разрозненные свидетельства, в первую очередь в набросках к статье «Об оккультизме» [5, 6/2: 687–688], которые нет смысла обсуждать здесь, ввиду их согласия с указанной статьей, которая вполне ясно представляет «символ веры» автора. Итак в статье «О теософии»⁴ и в ряде других текстов Волошин говорит о существовании некоего «тайного знания», «окультизма». Оно отличается от научного мышления. Но два подхода к действительности не противостоят друг другу: «На конечных ступенях познания нет и не может быть противоречия между тем, что в настоящее время называется наукой, и оккультизмом». Их пути когда-то разошлись, что нашло свое выражение в различных предметах исследований. Наука занимается внешним миром, а «тайное знание» внутренним миром человека.

2. Волошин и традиция тайного знания

Максимилиана Александровича Волошина (1877–1932) трудно заподозрить в четком, последовательном, фанатичном или слепом следовании какой-либо традиции. Его отно-

⁴ Следует отметить, что статья, написанная в 1907, не публиковалась при жизни поэта. Впервые напечатана в 1990 году в журнале «Наука и религия» [6]. В собрании сочинений – 5, 6/2:236–246.

шение к формальному систематическому образованию было резко отрицательным. Сам он скверно учился в гимназии и не имел университетского диплома. В его дневниках, озаглавленных «История моей души» записано, например, со слов Вячеслава Иванова: ««Не проповедуй и не учи» – это единственная <запо-ведь>». Там же Волошин делает и еще более резкое утверждение: «Всякое учение – воспитание – это онанизм» [5, 7/1:161].

Ввиду обилия оккультных, мистических положений в самой основе идей Волошина оказывается вопрос о зависимости его от существующих систем. Иными словами, насколько он творчески и свободно относился к оккультным, или мистическим утверждениям, был готов к свободному с ними обращению? Насколько Волошин зависим от каких-то воспринятых извне догматов?

Круг чтения поэта был чрезвычайно широк, но основные идеи пропускались через учения Елены Петровны Блаватской (1831–1891) и особенно Рудольфа Штейнера (1861–1925). Нужно сказать, Волошин лично общался со Штейнером и всю свою жизнь признавал его своим учителем. Вот собственные слова поэта [5, 7/2:259]: «Затем мне довелось... и наконец в 1905 г. встретиться с Рудольфом Штейнером, человеком, которому я обязан больше, чем кому-либо, познанием самого себя». Дмитрий Кленовский в статье «Оккультные мотивы в русской поэзии нашего века» [9] написал: «А в отношении Максимилиана Волошина никаких сомнений на

этот счет не существует – он был сознательным и последовательным антропософом». В статье К. Азадовского и В. Купченко «У истоков русского штейнерианства» представлена более сложная картина духовных поисков Волошина [1]. Но цель этой публикации, кажется, – ознакомление с архивными материалами, имеющими отношение к проблеме. У нас же цель иная. Здесь важно не выявить влияние, которое очевидно, а легитимировать независимость оккультных, мистических воззрений Волошина.

В самом деле, несомненно вполне свободное, творческое обращение Волошина с текстами. Так в письме Ю.Л. Оболенской (15 ноября 1917 года) он пишет: «Теософское поучение дает отвлеченный остов понятий, а его надо принять в душу как зерно, вырастить в себе, собой его одеть» [5,10:721]. Похожее утверждение делается в другом письме Ю.Л. Оболенской (21–25 октября 1913 году) и относительно антропософии, хотя и с оговоркой про неправильное догматичное понимание учения: «Протест больше против штейнеристов, в которых я видел людей, «изнасилованных истинами», чем против него <Штейнера> самого. Не принимал я тоже и догматизма его последователей. У него самого нет его» [5,10:47].⁵ Как подмечает первая жена поэта и очень близкий к Р. Штейнеру человек Маргарита Сабашникова (1882–1973) в своих воспоминаниях, написан-

⁵ Ср. 5, 10:83. Здесь утверждается, что антропософы обычно менее догматичны, чем теософы.

ных по-немецки («Зеленая змея», «Die grüne Schlange»), Волошин брал из антропософии лишь то, что было близко лично ему [14, 251]. Переводчик Евгения Герцык (1878–1944) пишет в своих воспоминаниях [7, 79]:

Исторический анекдот, остроумное сопоставление, оккультная догадка – так всегда строила мысль Волошина и в те давние годы, и позже, в зрелые. Что ж – и на этом пути случаются находки. Вся эта французская пестрядь, рухнувшая на нас, только на первый взгляд мозаична – угадывался за ней свой, ничем не подсказанный Волошину опыт. Даром что он в то время облакался то в слова Клоделя, то в изречения из Бхагават Гиты по-французски.

И в другом месте [7, 84]:

Маргарита отесняла его: «Ах, Макс, ты все путаешь, все путаешь...» Он не сдавался: «Но как же, Амори, только из путаницы и выступает смысл».

Кажется, Волошин признает некое сходство подходов у себя с теософским и антропософским мировоззрением, которое само не тождественно какому-то строгому набору догм. Он настаивает на том, что мыслил в рамках этих учений еще до знакомства с ними. В «Истории моей души» есть такая запись, датированная 20 июля 1905 года: «Все теософские идеи, которые я узнаю теперь, были моими уже давно. Почти с детства, точно они были врождены» [5, 7/1:228]. Также и в письме того же года, адресованном Маргарите Сабашниковой (24 октября 1905), он выносит сходную мысль

из личных дневниковых записей в диалог с другим человеком [5, 11:633]: «Моя милая, милая Аморя <Маргарита Сабашникова>... Как странно согласно все то, что ты пишешь из слов St<einter'a> с тем, что мне всегда, с детства, мерещилось...» Через десять лет, в письме Оболенской, 19 мая 1915, он практически это повторяет: «...Я знаю, что и до встречи с антропософией мыслил исключительно в ее категориях и впредь буду мыслить не иначе» [5,10:349].⁶

⁶ Ср. 1, 154.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.