

УДК 2-12 (470) «1920/1930»

Константинова Е. Ю.

ИМЛИ им. Горького РАН (Москва)

**ПОИСК ИДЕАЛЬНОЙ ОБЩНОСТИ
В РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОМ ДИСКУРСЕ И ЭСТЕТИКЕ
1920-1930-Х ГОДОВ: ДНЕВНИКИ М.М. ПРИШВИНА И
РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ 1920-1930-Х ГОДОВ**

E. Konstantinova

A.M. Gorky Institute of World Literature (Moscow)

**FINDING THE IDEAL COMMUNITY IN RELIGIOUS-PHILOSOPHICAL
DISCOURSE AND ESTHETICS OF 1920-1930S: M. PRISHVIN'S DIARIES
AND RELIGIOUS-PHILOSOPHICAL THOUGHT OF 1920-1930S**

Аннотация. Работа предполагает выявление комплекса значений понятий «община», «коммуна», «коллектив», «экклезия» в философском дискурсе и эстетике 1920-1930-х годов на материале анализа диалога М.М. Пришвина и А.А. Мейера, Н.Ф. Фёдорова, А.К. Горского, Н. Сетницкого. Основной предмет изучения – образная система и философские идеи в дневниках и художественных произведениях М.М. Пришвина 1920-1930-х гг., философские работы А.А. Мейера, Н.Ф. Фёдорова, А.К. Горского, Н.А. Сетницкого.

Ключевые слова: дневник, общность, коммуна, экклезия, личность, природа, преображение.

Abstract. The paper deals with identification of the complex meaning of “community”, “commune”, “collective”, “Ecclesia” in philosophical discourse and aesthetics 1920-1930s on the material analysis of the dialogue between M. Prishvin and A. Meier, N. Fedorov, A. Gorky, N. Setnitsky. The main object of the study is a system of images and philosophical ideas in diaries and artworks of M. Prishvin in 1920-1930s, philosophical works of A. Meier, N. Fedorov, A. Gorky, N. Setnitsky.

Keywords: diary, community, commune, Ecclesia, the person, the nature, transformation.

Дневники и художественные произведения М.М. Пришвина являются уникальным зеркалом эпохи 1920-1930-х годов. В тексте Дневника органично сочетаются философские размышления автора, художественное осмысление действительности и документальное отражение исторической реальности России начала XX вв. и первых послереволюционных десятилетий.

Первые десятилетия после революции оказались наполнены различными интуициями поиска образа идеального общества. Можно сказать, что идея «общины», «целого», коллектива в литературно-философском дискурсе и эстетике 1920-1930-х годов становится фокусом преломления основных интуиций: каждое из направлений русской мысли в этот период по-своему отвечало на вопрос об идеальной общности. С одной стороны – это официальная идеология (марксизм), образ целого, идеального общежития людей оказывался здесь более важным, нежели чем отдельная человеческая личность. Вместе с тем, в ту же эпоху 1920-х годов в русской литературе и философии нарастает сопротивление различным генерализациям, подавляющим личность. Так, например, идея поглощения личности целым, растворения живого Я в унифицированном рае идеального государства будущего воплощается в антиутопии Замятина «Мы». Однако выход из такой критической ситуации оказывался часто

© Константинова Е.Ю., 2011.

разрушительным. Такова реакция экзистенциальной литературы русского зарубежья¹, в которой сопротивление давлению целого приводит человека к ощущению «заброшенности», безпорности существования в мире и, как следствие, – к ощущению Безбожия мира и «разорванности» как принципа мироздания.

Однако, с другой стороны, то же противостояние тоталитарному целому воплотилось в иной традиции философского мышления – в христианском персонализме А.А. Мейера, в представлении о личной реальности последователей Н. Федорова – А.К. Горского и Н.А. Сетницкого. Поиски идеальной модели социалистического государства в рамках христианского идеала развивались также и в философии русского зарубежья (журнал «Новый град» и философский кружок новгородцев, куда входил и участник кружка Мейера в Москве, Г. Федотов). В отличие от экзистенциальной традиции, эти течения пытались скорректировать и восполнить агрессивный волюнтаризм официальной советской идеологии: представление о целом здесь не отрицалось, но осмыслялось иначе: идея коммуны соотносится с образом идеальной общины, осмысляемой уже в религиозном контексте как образ будущего Царства Божия.

Дневники Пришвина объединили в себе основные интуиции 1920 – 1930-х годов, в его дневниках обсуждаются и художественно преломляются различные представления эпохи, в связи с чем формируется и своеобразие писательской позиции Пришвина – противостояние времени и одновременно со-творчество с эпохой: на страницах дневника вызревает идеал коммуны и революции, однако понимаемый здесь в ином философском контексте, отличном от официальной идеологии России 1920-х годов. В работах исследователей (А. Варламов, С. Семёнова, Н. Дворцова, И. Новосёлова) рассматривались проблемы взаимодействия идей Пришвина

и религиозно-философских исканий эпохи, однако необходимым представляется прояснить взаимодействие образа коммуны и целого у Пришвина с контекстом подпольного мышительства, проследить линии сближения Пришвина в представлении о коммуне, целом, задачах революции, творчества личности с такими течениями эпохи, как русский космизм (Н. Фёдоров, А. Горский, Н. Сетницкий) и христианский персонализм (А. Мейер).

А. Варламов в своих работах описывает следующим образом позицию Пришвина в эти годы: это не диссидентство, не внутренняя эмиграция, не отрицание, не уход в леса, не конформизм, а творческое участие. В статьях С. Семёновой это отношение писателя к современной ему действительности оценивается как особая творческая позиция по выправлению зла – к добру, особое преломление и дополнение недостатков и конфликтов времени. Можно сказать, что это отношение Пришвина к действительности сближает его с участным восприятием жизни философов-китежан XX века.

Так, А.Н. Варламов [1], описывая особенность послереволюционного периода в творческой жизни Пришвина, подмечает такую черту его сознания: Пришвин противопоставил лес «не только городу и цивилизации, но всей советской жизни с её новой литературной богемой, нэпом, фининспекторами» [1, с. 212]. Можно вспомнить здесь и другое стремление Пришвина – уйти в поля, преодолев в себе книжную культуру символистов. «Последние русские символисты, даже те, которые брали материалы из русской этнографии и археологии (Ремизов), лишились восприятия действительной жизни и страшно мучились этим (Вяч. Иванов, Ремизов). Непосредственное чувство жизни своего народа совершенно их покинуло. И всегда символисты меня этим раздражали, и был я с ними, потому что натуралисты-народники были мне ещё дальше», – пишет Пришвин в дневнике 1921 года [4, с. 136] Можно сказать, что Пришвин противопоставляет поля, лес –

¹ Семенова С.Г. подробно рассматривает экзистенциальное мироощущение в литературе 1920-1930 гг.

«умной» культуре и в том, и в другой случае. Объединяет символистов «книжных» и советскую идеологию – в этом контексте – именно отвлечённость от жизни, идейное, рациональное восприятие, пропускающее живое, личное, подробности; произвол Я, не видящего Другого (художественный – в эстетике начала века, идеологический – в общественной психологии 1920-х годов).

Это движение от теоретического сознания к психологическому стало одним из определяющих в судьбе Пришвина. Этот факт биографии Пришвина освещают в своих исследованиях Н.П. Дворцова, А.Н. Варламов, С.Г. Семёнова. Можно сказать, что и в период революции, и в послереволюционный советский период пришвинская идея творчества звучала в споре именно с этими безличными тенденциями времени, культуры, одновременно такое единство критической оценки показывает и общность самой проблемы в сознании Пришвина – до революции и после неё: проблемы культурной оторванности русской интеллигенции от участного восприятия жизни.

Эта оторванность проявлялась и в новом религиозном сознании начала века, и в официальной идеологии 1920-х годов. В. Хализев, описывая эти общие черты того и другого периода русской истории, называет их, вслед за С. Булгаковым, «духовным футуризмом», проявлением утопического сознания, оторванности от реального участия в жизни: «В “будетлянском” русле — и идея социальной революции, и ницшеанская концепция сверхчеловека, и символистская программа преобразования человека в артиста, и идея (тоже упрочившаяся в символистском кругу) синкретического искусства, слившегося с жизнью, и биокосмический максимализм вкупе с культом машинной техники, и, наконец, “новое религиозное сознание” как “третьезаветное” христианство» [12].

Этой тенденции были противопоставлены искания таких русских философов, как А. Ухтомский, М. Бахтин, А. Мейер, которые, по словам Хализева, «основывались не на идее отчуждения от мира, столь характерной для

интеллектуальной среды нашего столетия (и для всего европейского Нового времени), а, напротив, на переживании и осознании живой ему причастности» [12]. Философов этого направления Хализев, вслед за В. Турбиным, называет «китежанами» XX века, продолжателями традиций С. Булгакова, С. и Е. Трубецких. Идеи этих философов одновременно перекликались и с размышлениями философов русского зарубежья (Н. Лосский, С. Гессен, В. Вейдле, Г. Федотов, Н. Арсеньев). Хализев также говорит о близости идей Н. Фёдорова и А. Ухтомского в той их части, где Н. Фёдоров говорит о развенчании отчуждающих тенденций времени, чувстве «родства», ценности личностного общения.

В статьях А.Мейера, в актуализуемых в эти годы А.Горским и Н. Сетницким трудах Н. Фёдорова¹, в размышлениях о задачах имяславия в работах Горского и Сетницкого унифицирующим, нивелирующим личность концепциям общественного целого в официальной культуре противопоставляется иное творчество и иной идеал целого, общности. Прежде всего в центре этих концепций стояла идея личности: экклезия творческих личностей Мейера, личный космос Фёдорова, согласованные имена в целом, работа осознания в трудах Сетницкого и Горского. Идеи этих философов также преследовали похожую на коммунистическую цель – создание идеального коллектива на всей земле. Однако эта идея должна была осуществляться не путем революции социальной, которая изменяет лишь общественный строй, а в процессе религиозного творчества, которое строит особый коллектив – экклезию. Это идея личного целого, которое невозможно было найти в реальном социуме и в природном мире.

¹ В 1920-1930-е годы издаются следующие работы философов: А. Горский «Огромный очерк» (1924), А.К. Горский, Н.А. Сетницкий «Смертобожничество» (Харбин, 1926), А.К. Горский «Николай Фёдоров и современность» (Вып.1-4. Харбин, 1933), А.К. Горский «Перед лицом смерти. Лев Толстой и Н.Ф. Фёдоров» (Харбин, 1928), А.К. Горский «Рай на земле. К идеологии творчества Достоевского. Ф.М. Достоевский и Н.Ф. Фёдоров» (Харбин, 1929), Н.А. Сетницкий «Капиталистический строй в изображении Н. Фёдорова» (Харбин, 1926),

Проследим основные мотивы и идеи, раскрывающие представление об идеальной общности в философских концепциях данных авторов.

В концепции А. Мейера¹, по мнению исследователей, проявилась попытка совмещения коммунистического идеала и христианского². Мейер выстраивает свою концепцию возможных путей развития социальной жизни России. Так, критикуя «безвкусию социалистического мифотворчества», Мейер говорит о том, что задача, выдвинутая эпохой, не сводится к одному только обновлению общественных форм: «Мы стоим перед проблемой гораздо более глубокой, чем та, которую могла бы разрешить какая-либо политическая или «социальная» революция... нужен новый миф – свобода личного бытия... и именно на эту печать указывают или по крайней мере должны указывать мифы о новом человеке, о пролетариате, как зародыше будущего человечества» [3, с. 99]. Особенность исторического момента, по Мейеру, заключается в том, что человек стремится освободиться не столько от рабства конкретной общественно-политической системы, сколько осуществить более глобальный переворот – преодолевая стихийность социальной жизни, приобщиться к свободе личного бытия, «сделав общение людей общением *личностей*, а не частичек социального целого» [3, с. 99]. В коммунизме, по Мейеру, важна «не экономическая «форма», а скрытое за ней содержание жизни, иная жизнь, ощущаемая как жизнь в более тесном, братском, чистом общении» [3, с. 70].

Рисуя таким образом видение исторического момента, Мейер соединяет идеи социального и религиозного творчества. Идея чистого братского общения людей на земле объединяет, по его мнению, коммунистический идеал человеческой общности и христианскую идею царствия Божия. Именно христианство, по Мейеру, может ответить во всей полноте на этот запрос времени.

1 Мейер А.А. создал кружок «Воскресение» (1923-1928), издавал журнал «Свободные голоса».

2 Братство кружка Мейера первоначально называлось «Христос и свобода».

В самом христианстве, по Мейеру, заложен революционный дух, особое требование к земле. Движение христианства, по его мнению, совершило великую революцию, «ибо поднявшись над скованной законами землей, человек увидел пути к истинному утверждению личности в свободе» [3, с. 56-57]. В ожидании конечного переворота – второго Пришествия – люди готовились к встрече Грядущего, создавая особое Царство святых, которое «не должно быть только царством внутренним: оно предполагало новые формы общения между людьми» [3, с. 56-57].

Революционность христианства заключается, по Мейеру, в том, что оно радикальным образом выявляет различие между земными формами устройства общественной жизни людей и неким особым образом объединенного человечества, новой человеческой общностью – *экклезией*. Концепцию Мейера исследователи называют мистическим анархизмом, так как он противопоставляет государственным формам устройства общественной жизни – особый религиозный идеал общности. В своих работах Мейер противопоставляет религиозное творчество культуре, и в частности – культурным формам строительства общности в государстве. Мейер говорит о том, что в культуре царит дух индивидуалистического самоутверждения человека, идеал культуры, по Мейеру, – Сверхчеловек. В религиозном творчестве личное начало реализуется не через индивидуализацию и самоопорность, а через отклик Другому, другим «я». В религиозной общине, в противовес другим культурным формам общности, личность размыкается и определяется через обращенность к Ты.

По Мейеру, общество в образе рода, народа, государства, подчиняясь принципу общности, не отвечает идее общины в её полноте, так как «само по себе общество не только не личность, но даже нечто враждебное личности»: «Община же преодолевает безличное общество, делающее индивидуума своим слугою, своим орудием, своею клеткой. Она стоит над обществом». «Община не

реализуется в этнографическом единстве народа, ни в государстве, как факте культуры. Она иной раз вступает даже в конфликт с народным и государственным единством, когда эти последние сами, так сказать, выключают себя из истинной общины» [3, с. 203]. Экклезиальное единство, по Мейеру, не имеет границ во времени и пространстве, это совершенно иная организация связей людей на земле:

«Община осуществляется не в какой-либо один отрезок времени, но существует как историческое единство, включая в себя и прошлое, и будущее. Членами её являются не только люди одной и той же эпохи, но и предки, и потомки их. Связь общинная, т. е. экклезиальная, есть связь, единящая людей разных веков; это единство сменяющих друг друга поколений» [3, с. 204].

Вместе с тем, эта экклезиальная общность не ищется Мейером в рамках ортодоксального христианства. Вслед за С. Трубецким и Н. Бердяевым, Мейер критикует современные конфессиональные сообщества, противопоставляя им идеал общности первых христианских общин. В истории и в современности Мейер, как и Бердяев, видит угасание религиозного духа творчества, обытовление религии, омертвление духа творческой экклезии в конфессиональных сообществах, вносящих идею власти в общину равных свободных творческих я: «Совершив величайшую революцию, христианство начало обращаться в бытовую религию» [3, с. 57] «Закон косности победил величайшую из революций. ...он внёс начало смерти в самую душу новой церкви. Началось то «угашение духа», которого так опасались общины святых. Ортодоксия сумела освятить языческую добродетель подчинения сильному. Повиновение авторитету сделалось теперь условием спасения. Роскошные храмы – эти надгробные памятники религии, как однажды выразился С. Трубецкой, стали наполняться послужными» [3, с. 57].

Задача современности, по Мейеру, – создание и воссоздание той идеальной общности, о которой говорили первые христиане, и дух

которой утрачен современным Мейеру христианством. Так, развивая идею Царствия на земле, Мейер сближает коммунистический идеал, строительство которого видит в современности, и религиозный идеал общности. По Мейеру, в этой идеальной земной общности святых – Царствии на земле – люди будут ждать последнего откровения. Выступающих против хилиастической идеи Царствия до второго Пришествия Мейер называет противниками живого мистического религиозного духа. Именно земной идеал коммунизма оказывается наиболее приближенным к идее экклезии активных творческих я: «На земные идеалы коммунизма многие смотрят как на полную противоположность потусторонним идеалам религии. В коммунизме видят какую-то религию земного счастья. Его поэтому считают несовместимым с той религиозной концепцией, для которой земля должна быть юдолью страданий. ...Упускают из виду различие, существующее между чисто гуманистическим идеалом земного счастья и коммунистическим царством правды, братской любви и светлой радости» [3, с. 70-71]. «Эти идеалы, по существу, непримиримы: первый требует только овладения силами природы, второй же предполагает преодоление зла, заложенного природою в человеке» [3, с. 71].

Христианство, по Мейеру, не отрекается от мира, а возвращается к нему, но уже в личном возрастании человека. Он подчёркивает, «что жертвенное и очистительное отречение не равнозначно отрицанию или равнодушию, для того чтобы научиться любить жизнь – даже и «посюстороннюю», нужно приобрести свободу от привязанности, от рабской «любви» к вещам и к миру...» [3, с. 417]. Мейер противопоставляет отрицанию мира участие, которое подразумевает ответственное делание и преображение: «Однако не игнорированием космоса добывалась свобода души, а участием, (исполнением) в творческих замыслах, космос ведущих, и в преодолении коснувшегося космоса зла. Естественно, что и общественное целое, в которое входит

отдельный человек, не игнорируется душой, а преобразуется ею и вместе с нею. Раскрыть эти творческие данные душа может и должна в мире» [3, с. 421]. Если человек культуры склонен овладевать природой и подчинять её себе, то созидание экклезиальной общности подразумевает не овладение, а обожение природы. Царствие строится изнутри мира, преобразуя его.

Движение мира, по Мейеру, устремлено к личному бытию, и личность человека оказывается активной участницей этого творческого процесса уже сейчас, в своём земном существовании. Жизненность мира воплощена не столько в самой природе, сколько в устремлённости её к надприродному, личному существованию: «Дуализм – присущий христианской космологии, – есть один из важнейших моментов, и он сделал для нас мир живым не в пантеистическом или биологическом смысле, а в смысле причастности его нашей устремленности к личностному, духовному (истинно «живому») миру» [3, с. 421].

Идею постепенного вхождения земной общности к осуществлению идеала общности – в вечности, которое совершается уже самим Богом, находим в размышлениях об имяславии в трудах А. Горского и Н. Сетницкого, которые считали, что человек призван к творческому преодолению смерти, к работе над своей смертной природой, то есть направлен на созидание себя и общности вокруг по Евангельским принципам любви и со-гласия воле. Так, в своей работе «Смертобожничество» Горский и Сетницкий говорят о преобразующем человека внутреннем делании (умная молитва) и гармонизации молитвой (именем Божиим) внешнего мира, возделывании падшей природы, возведении ее молитвой и именем Божиим в иное, бессмертное, личное бытие. Изменение мира, по мнению философов, происходит в процессе действенного, преобразующего мир имяпомятия: «В таком действенном имяпомятии, через которое происходит совершаемое человеком по воле Божией полное благодатствование всего мира, нет и

не должно быть места никакой пассивности, никакому замутнению, растрению, распаду и смерти. Смертобожничеству в нём нет места и непосредственный вопрос, который становится вслед за имяславием, есть вопрос об имядействии, о переходе в дело» [11, с. 117]. Возделывание внутренней природы человека именем Божиим, по мысли Сетницкого, должно развернуться к возделыванию и преобразованию мира вокруг: «Выход имяславия из опыта уединённого монашеского делания молитвы Иисусовой и от самозамыкания в келейном умном делании требует постановки вопроса о вселенском деле» [11, с. 117-118]. Вместе с тем, идея вселенского дела подразумевает здесь и создание некоего идеального коллектива осуществления имени, именно в общине и через общину индивидуальность обретает личностное бытие: «Индивидуальное воплощение, индивидуальное создание органов осуществления имени во времени и пространстве чревато стихийными срывами и уклонениями... Сам по себе акт воплощения, рождения недостаточен. и только включение личности в коллектив ведёт к подлежащей её установке. Коллектив, надлежаще организованный, есть тот, кто в пределах конкретных условий определяет имя личности, ставит ей задачу и цель тем или иным её наименованием. В этом качестве наименование есть второе рождение. Смысл этого акта – гармонизация индивидуальных имён и связанных с ними действий, направление их в определенное русло, противодействие стихийным противоборствам разрозненных имен и обеспечение в коллективном опыте испытанного верного пути...» [11, с. 478]. Имяславие, по мысли Горского и Сетницкого, должно перейти в имядействие, спасающая сила которого охватывает и преобразует всю природу, не разделяя чистое и нечистое: «Имя Божие представляет совершенное и исполненное соединение слова и дела. Действенность имени Божия есть действенность всех органов осуществления Его, при котором ничто не извергается и не отделяется как нечистое... полное упразднение всякой

мнимости, раздвоенности и выделения. В отношении тела это такое Имя, которое создает тело, не подвергающееся разложению и распаду, в отношении общества – создающее объединение без гнета и без розни, а в отношении мира (природы) создающее полную гармонизацию и осознание всех природных процессов» [11, с. 478]. Вместе с тем, развивая идею причастности всего космоса Имени Божьему, Горский и Сетницкий говорят о том, что Имя Божие проявляется в мире постепенно, личностное бытие в Боге не дано миру, а задано ему как творческий процесс и долг человечества по его осуществлению и воплощению в со-работничестве человека и Бога: «Имя Божие для человека и общества в настоящий момент не есть что-либо данное и наличное, могущее быть открытым и угаданным. Оно может быть постигнуто лишь в меру действительного осуществления и достижения Его. Таким образом основной задачей имяславия становится создание гармонической системы органов осуществления имён человеческих и объединение их в имени Божьем. Имяславие, чтобы сохранить то, чего оно достигло, должно стать Имядействием». [11, с. 478]

Вопрос Пришвина об общности, об идеальной коммуне строится на грани природного, человеческого и Божеского.

Пройдя этап увлечения марксизмом в молодости, Пришвин и в более зрелые годы задумывается над идеей идеального социального устройства и с болью осмысляет реалии социального строительства в России 1920-х годов. Однако марксизм мыслится им теперь как теоретическое мышление, некие схемы, заслоняющие реальность. На смену теоретическому пришло психологическое восприятие, осмысление глубины нестроения и поиска гармоничного целого ищется теперь в религиозном контексте: в космическом масштабе, в эсхатологическом чувстве нарушенных связей и отношений человека и мира. Именно поэтому идеальная коммуна теперь – это образ не только социального целого, образ иного государства. Идеальную общность

Пришвин ищет не в культуре и конкретных формах её, а в религиозном понимании сменны парадигмы отношения к миру, к людям и природе: это идея собирания и связывания рассогласованных частей бытия, собирания из хаоса единства и из отчужденных частей – родственного целого, сострадания каждому существу в природе.

Строительству социалистической утопии, революционерам, живущим идеей будущего и пропускающим живые подробности настоящего, Пришвин противопоставляет религиозное творчество связей людей и существ в космическом целом. Культурное и естественное целое – рациональное (образ интеллигента в очках, движущегося против ветра, образ интеллигенции, чьё видение мира зашито ментальными схемами) или не просветлённое сознанием животное бытие (образ «мужика», лицо которого «как восходящее тесто в деже» [10, с. 398] – противопоставляется Пришвиным особому, родственному, личностному целому, которое даётся сочувствием, состраданием Другому, особой сердечной мыслью о мире.

В революционные годы описанию конфликтов социальной жизни страны противопоставлена в дневнике писателя внесоциальная радость в природе, в конце 1920-х годов природный дневник также противостоит социальности, в созерцании природы Пришвин находит тишину и гармонию. Вместе с тем, ещё в ранних дневниках он замечает особенность природы как целого – покорность высшей воле. Эту покорность Пришвин оценивает двояко, с одной стороны, это «закон улыбающейся тайны», которая смотрит на суету человеческих воль, желания индивидуумов выделиться и что-то противопоставить природе. Образу бунтующего, стремящегося к самоутверждению человечества Пришвин противопоставляет образ мудреца, который шьёт связи на месте бунтов человеческих: «Мудрец знает закон природы и закон бунта человеческого, где рвётся человеческий нерв, штопает обыкновенными льняными нитками связи» [9, с. 117]. В природе сущес-

тва покорны общей воле, и это, по Пришвину, иное название любви. Однако личности в таком целом нет. Для Пришвина же вместе с образом природы, покорной некоему в ней закону, гармонизирующему её целое, появляется образ личности, сам закон этого целого подвергающей сомнению. И именно поэтому, как противопоставление эго-волям социума, в дневниках 1918-1929 годов появляется уже не только утишенное в своей покорности циклическому закону (образы мерно жующих бычков, вереницы журавлей, покорных высшей воле) целое природы, но и образ Христа, образ автора, смотрящего с неба, поднимающего голубое знамя, образ Бога – существа «противозаконного и лицемерного» [8, с. 275].

Можно сказать, что в дневнике Пришвина жизнь противопоставляется теоретизму утопической идеи, книжности культуры, но вместе с тем сама реальная жизнь здесь, как и у Мейера, – это жизнь в духе: культуре противопоставлена не жизненность природы, а живая жизнь духа, понимаемая как личностное бытие.

В революционные годы Пришвин рассматривает проблему поиска идеальной общности в двух образах – чана и чаши. Идея коммуны в советской идеологии – это чан, в котором растворяется индивидуальность, ему противопоставлен образ евхаристической «мировой чаши», претворяющей индивидуальность в личность. Однако полемично представление Пришвина об идеальной общности и по отношению к современной ему церковной традиции. Пришвин сопоставляет революционеров и попов: и те, и другие разрывают Христа. Та общность, которую подразумевает церковь, не учитывает плоти, природы, мира, в ней осуществляется монашеский идеал по образу отца Ферапонта. В своей статье «В законе отчем» Пришвин говорит о соединении Ветхого и Нового завета, стремясь увидеть возможность соединения неба и земли, вслед за Розановым предлагая иной христианский путь. Та же идея разрыва в пути создания общности проявляется, по мнению Пришвина, и в иде-

але коммуны у революционеров. Этот идеал строится на страдании-жертве, которое отрывает человека от любви к настоящему ради будущего, замешано на злости к миру, на любви не к конкретному человеку, но к общему, связано с образом города. Образ Петербурга как город бунтов, построенный творческой волей Петра, противопоставит в дневниках революционных лет образу Китежа. Китеж, коммуна идеальная, связан у Пришвина с иным творческим человеческим действием. Образ идеального революционера на страницах дневников 1918-1928 годов – это образ инженера Алпатова. Его активность противопоставит агрессивному волюнтаризму гуманизма современности. Алпатов учитывает другое: отказывается уничтожать реликтовую водоросль, останавливая тем самым движение прогресса, не подчиняясь его поступательной логике, не учитывающей живую подробность жизнь, отдельное, малое её лицо, личность (водоросль как родственное человеку Ты в природе)

Таким образом, в образе целого для Пришвина становится важной идея личности, чего нет в природе, но нет и в социуме, где вместо личности – индивидуальности, строящие свои отношения на конфликте и вытеснении, культура и гуманизм её, утверждающий волю и достоинство человека, оказываются поддержкой лишь разрозненному, неродственному движению. Культурное творчество для Пришвина и гуманизм, связанный с ним, противопоставлены религиозному творчеству, в котором индивидуальность возводится до личности. При этом религиозная идея связей личностей в целом понимается здесь особым образом: соединение с другими строится не как слияние или растворение личностей в воле Творца (образ «я маленький» в ранних дневниках), а как умаление себя до видения другого, не подчинение и растворение в целом, а видение, понимание, идущее от личности к личности через родственное внимание к существам мира. Понимание и внимание становятся альтернативой безличной покорности и растворению воли (будь то целое природы или «чан» коммуны).

Умаление воли для понимания и видения – это и проявление личного, и путь сочетания личностей в целом, когда каждая личность оказывается ответственной и видящей другого, глазами своего я, но родственным взглядом, не стирающим автора и утверждающим я героя видения. Такое образующееся в творческом видении мы – это не «Мы» растворения и унификации (образ «Мы» в творчестве Замятина), а «Мы» некоей общности, образовавшейся в со-творчестве двух разных голосов.

Вместе с тем, в таком личном целом и таком принципе общения существ преодолевается и принцип вытеснения, который существует в природе и социуме – вытеснение слабого сильным в природе, вытеснение одного времени другим в человеческой идее прогресса, в стремлении к будущему, пропускающему настоящее. Устремленному вперед вектору прогресса Пришвин противопоставляет образ движения вспять, стяжания мира и собирания времени – прошлого, настоящего и будущего. Так, в дневнике 1922 года (запись от 20 декабря) Пришвин соотносит коммунизм и философию общего дела как два разнонаправленных вектора, продолжая в этом сравнении своё сопоставление двух родов творчества: основанного на любви и связи и противоположного ему, основанного на бунте и разрыве связей: «Учение Фёдорова — «философия общего дела» — есть тот же наш коммунизм, только устремлённый не в будущее, а в прошлое: там мы работали для счастья наших детей, здесь — для блаженства наших отцов. Одно движется ненавистью к прошлому, другое любовью и чувством утраты. Одно основано на идее прогресса (стремление молодости к лучшему: движение вперед, варварство), другое — на любовной связи с отцами (отец воскресает в сыне: культура, дело связи» [4, 288]. «Условием истинного творчества должна быть его органичность, то есть сознание творцом цельности, единства в происхождении мира, связи себя самого со всеми живыми и мертвыми. Это условие присутствия чувства общей жизни ...», — пишет Пришвин в дневнике 1930 года [9, с.

215]. Идея Пришвина – «вливать в революцию кровь отцов» — оказывается парадоксально символичной в этом контексте: революция — то, что движется новым, но её новые формы — создадутся, по Пришвину, кровью отцов — отцы, обращение к ним и создаст почву для революционного преобразования мира: «... и все так долго будут идти безлично, пока не явится лицо, которое в формальную идею социальной революции не вольёт кровь наших отцов, не откроет питание для идеи в дремлющих силах нашего прошлого» [7, с. 342].

С этой же интуицией собирания времени и собирания человека, личности связана эволюция другого образа — образа Китежа, который в дневниках 1920-х годов сочетается с образом Дома. Варламов объясняет подобную смену мотивов тем, что поиск Царствия в некоем удаленном времени и пространстве сменяется на поиск Царствия внутри души, здесь и сейчас.

С этим же образом Дома, как собирающего личность, связан образ спирали, творчество ищется не в дали, в отрешении от настоящего, а исходит теперь из себя — образ церкви, «в которой священником Я»: «...родина, над ней отечество, над отечеством творческие труды, над ними прямое любовное воздействие на людей и воскрешение отцов (церковь, в которой священником Я)» [5, с. 12].

Вместе с тем, такое нахождение целого рядом, ощущение родственности мира и возможности этой родственности там, где находишься ты (образы «я со всем миром», «я как все хорошие люди», идея поравнять всё общее и частное — любовь к человечеству, к Совнаркому, любовь матери к своему ребёнку) сближает интуицию Пришвина в её движении с участным сознанием, с пониманием революции как освобождения для видения мира в подробностях: «Положим, что мать любит своего ребёнка больше, чем Совнарком, а Ленину Совнарком близок как ребёнок матери, что же, по человечеству разве любовь Ленина святее, чем любовь матери? Нисколько. А Христос любит человечество. Разве любовь к человечеству святее, чем любовь матери к одному своему ребёнку? Тогда почему бы не

поравнять всё – и любовь к человечеству, и к Совнаркому, и к своему ребёнку? Почему бы большим и маленьким не сойтись в равенстве повседневной текучести. Почему отвлеченное свято, и там трагедия человека, а повседневное отдается комедии?» [6, с. 180]_«Я жажду истинной революции, я – чающий евангелия революции... Будет такое же возрождение общества, какое было со мной лично, когда сердце моё освободилось для любви к миру в его подробностях» [4, с. 191-192].

Варламов в своём исследовании говорит об особом этическом социализме Пришвина. Действительно, движение выравнивания большого и малого – это особая черта эволюции мышления Пришвина. Если реальная революция противопоставляет высокие идеалы будущего недостойному настоящему, то духовная, лицеродящая революция, по Пришвину, наоборот, уходит от абстракции общих идей к ощущению достоинства настоящего: человек обретает своё достоинство и личность в умалении сближения с подробностями повседневности. Для Пришвина самоопределение в общности и образование общности как таковой связано с преодолением архетипа гениальной отрешенности творческой личности, романтически противопоставленной миру и людям в своём гипертрофированном, иномирном индивидуализме. Для Пришвина в движении личности к религиозному творчеству важно движение умаления, которое рождает особое достоинство человека – быть равным с другими, быть внимательным к подробностям, быть причастным миру.

С другой стороны, родственность частей в целом подразумевает у Пришвина и осознание иерархии существ в целом как в большой семье, где есть постепенность и последовательность поколений, как в природе (Отец-водоросль), так и в обществе людей, в религии (идея о том, что религия Сына не может быть без религии Отца). Вместе с тем, идея целого у Пришвина связана и с образом истории, с идеей эволюции, осмысляемой им в

диалоге с концепциями Фёдорова и Вернадского. Пришвин считает, что личное начало частично есть уже и в природе, но в большей мере оно развивается в человеке, который, именуя безличный поток жизни, создаёт вокруг себя личную общность, именем Богородицы сочетает новые имена, родственным вниманием объединяет в новый собор твари: «Скажешь имя, и животное выходит из стада, а что из стада пришло, то имеет лицо отдельное, оттого что его вызвала из стада человеческая сила любви различающей, заложенная в имени. Будем же записывать имена деревень, животных, ручьев, камней, трав и под каждым именем писать миф, быль и сказ, песенку, и над всеми земными именами поставим святое имя Богородицы: это она прядёт пряжу на всех зайцев, лисиц и куниц» [10, с. 374-375].

ЛИТЕРАТУРА:

1. Варламов А.Н. Жизнь как творчество в дневнике и художественной прозе М.М. Пришвина: дисс. д. филол. наук.
2. Дворцова Н.П. М. Пришвин и его «вечные спутники» (Д. Мережковский, В. Розанов, А. Ремизов): Учебное пособие по спецкурсу. – Тюмень, 1995. – 125 с.
3. Мейер А. А. «Философские сочинения». – Paris, 1982. – 471с.
4. Пришвин М. М. Дневники 1920-1922. – М.,1995. – 332 с.
5. Пришвин М. М. Дневники 1923-1925. – М.,1999. – 416 с.
6. Пришвин М. М. Дневники 1926-1927. – М., 2003. – 592 с.
7. Пришвин М.М. Дневники 1928 - 1929. – М., 2004. – 544 с.
8. Пришвин М.М., Пришвина В.Д. Мы с тобой. Дневник любви. – М.,1996. – 351с.
9. Пришвин М.М. Собрание сочинений, т. 8 (дневники 1905 – 1954 года). – М., 1986. – 758 с.
10. Пришвин М.М. Цвет и крест. СПб, 2004. 608 с.
11. Сегницкий Н.А. Из истории философско-эстетической мысли 1920-1930-х гг. Выпуск 1. – М., 2003. – 624с.
12. Хализев В. Нравственная философия Ухтомского. // Новый мир, 1998, № 2. Электронная версия : <http://magazines.russ.ru/authors/h/halizev/>