

ROMAN SZUBIN

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

## МИРОВОЙ ЧЕЛОВЕК — МИФ ИЛИ КОНЦЕПТ? К ОБРАЗУ ВСЕЧЕЛОВЕКА В ТВОРЧЕСТВЕ МИХАИЛА ПРИШВИНА

Весь человек во всей его глубине и высотой от земли и до неба.

Михаил Пришвин<sup>1</sup>

1. Данная статья посвящена изучению концепта соборной личности, составляющей наряду с идеями всеединства и софиологии концептуальную основу русского самосознания. Тема соборной личности восходит, в частности, к слову-символу *всечеловек*, введенному в оборот Федором Михайловичем Достоевским в знаменитой *Речи о Пушкине* в качестве иллюстрации идеи о всемирном и всечеловеческом, исключительном характере русского народа и русского поэта Александра Пушкина<sup>2</sup>. В творчестве Михаила Михайловича Пришвина (1873—1954) встречается двойник понятия всечеловек — *Весьчеловек*. Впервые появившееся в такой графической форме в повести *Неодетая весна* (1940) это образование под разными вариантами — сам человек, весь человек, все человечество, единство всего человека, единый человек, всюдный человек, мировой человек, Личность всего Космоса, Весь-человек, Весь человек — и в различных смысловых модуляциях сопутствует автору на протяжении всего творчества, более всего проявляясь в дневниках. В данной статье будут

<sup>1</sup> М. Пришвин, *Дневники. 1942–1943*, Новый хронограф, Москва 2012, с. 562.

<sup>2</sup> Ф. Достоевский, *Пушкин (очерк)* // *Полное собрание сочинений*, т. 26, Наука, Ленинград 1984, с. 147.

освещены вопросы происхождения и развития образа Всегочеловека, а также его концептуального наполнения.

2. В филологии проблематика соборной личности имеет свою традицию. В те же тридцатые и сороковые годы, в политическом плане связанные с установлением диктатуры личности и тоталитарного режима, в научном дискурсе эта тема разрабатывается Михаилом Бахтиным и Алексеем Ухтомским (идея доминанты на Другое лицо и понятие макросубъект, аналогичное Всемучеловеку), обратившим внимание на метод Пришвина: «...растворение всего своего для себя и сосредоточение всего на живом-другом (на встреченной реальности, на встреченном человеке)»<sup>3</sup>. А вслед за Михаилом Бахтиным, описавшим микро- и макрокосмическое единство в категории гротескного, родового, народного, двутелого тела<sup>4</sup> (ср. «память надындивидуального тела»<sup>5</sup>), исследования родового тела в русской философии в наше время предпринимает Натан Тамарченко<sup>6</sup>. Русский герменевт Вардан Айрапетян, привлекая мифологему первочеловека, о котором Владимир Топоров писал, что он — «‘все-тело’, вне которого ничего нет или, если и есть, то находится в густой его тени»<sup>7</sup>, реконструирует мирового человека по русским пословицам. Остановимся на этом понятии подробнее.

Посредством понятия мирового человека описывается явление, которое в чистом виде можно встретить в мифологии: это первочеловек, «антропоморфизированная модель мира», объясняющая «изоморфизм макрокосма и микрокосма»<sup>8</sup>. В рус-

<sup>3</sup> А. Ухтомский, *Интуиция совести: Письма. Записные книжки. Заметки на полях*, Петербургский писатель, Санкт-Петербург 1996, с. 297.

<sup>4</sup> М. Бахтин, *Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса* // того же, *Собрание сочинений в семи томах*, т. 4 (II), Языки славянских культур, Москва 2010, с. 36 и сл.

<sup>5</sup> М. Бахтин, *<К вопросам самосознания и самооценки...>*, // там же, т. 5, Русские словари, Москва 1997, с. 78.

<sup>6</sup> Н. Тамарченко, *Категории самосознания и «родового тела» у Бахтина, Андрея Белого и Фридриха Ницше* // W. Szczukin (ред.), *Bachtin, Europa, wiek dwudziesty*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006, с. 55–64.

<sup>7</sup> В.Н. Топоров, *Из статьи «Флейта водосточных труб и флейта-позвоночник (внутренний и внешний контексты)»* // того же, *Мировое дерево: Универсальные знаковые комплексы*, т. 1, Рукописные памятники Древней Руси, Москва 2010, с. 441.

<sup>8</sup> В.Н. Топоров, *Первочеловек* // *Мифы народов мира*, т. 2, Советская энциклопедия, Москва 1992, с. 300.

ской культуре, сохраняющей живые связи с архаичными формами бытия, образ первочеловека откладывается в сказках, фразеологии и паремии, прорывается в сферу метафизики (идея единства человека и бога вне церкви; софиология), публицистики (*всечеловек* Достоевского). В герменевтике Айрапетяна понятие мирового человека — уже имеет статус герменевмы (толкующего слова) и направлено на реабилитацию собирательной личности (мировой человек, он же народ, есть «хозяин языка») и одновременно на преодоление позиции изолированного, частного говорящего в сосюрловской лингвистике. Так, архаичное понимание слова мир ‘все люди, община, сходка; согласие’<sup>9</sup> является основой для реконструкции образа мирового человека в пословице «Мир — велик человек»: «Никто в отдельности, но все как один, могучий мировой человек пословицы ‘Мир — велик человек’ [...]»<sup>10</sup>. Фразеологизм все как один (человек) хранит следы единого человека в языке, что отлично чувствует Пришвин, воспроизводя своего Всегочеловека по той же формуле, что и Айрапетян: «Человек этот, во-первых, должен быть Весь-человек как одно лицо, и каждое лицо было как Весь-человек»<sup>11</sup>; «и человек будет один, и всё будет как один человек»<sup>12</sup> и т.д.

Айрапетян устанавливает триадическую систему соотношений трех типов идентичностей: бога<sup>13</sup>, людей и индивида (в терминологии автора *Толкуя слово* — мирянина), которым соответствуют три вида инакости (единств): «единичная самость каждого, единая дружность всех и единственная чуждость бога»<sup>14</sup> (выделено нами — Р.Ш.). Мировой человек по принципу *все как один* наиболее полно проявляется в категории дружности. Именно речь объединяет всех говорящих, делает

<sup>9</sup> См. В. Даль, *Толковый словарь живого великорусского языка*, <http://slovar-dalja.net/word.php?wordid=15824> (15.05.2017); М. Фасмер, *Этимологический словарь русского языка*, т. 2, Прогресс, Москва 1986, с. 626.

<sup>10</sup> В. Айрапетян, *Толкуя слово. Опыт герменевтики по-русски*, Институт философии, теологии и истории св. Фомы, Москва 2011, д422. Здесь и далее вместо страницы будет указано буквенно-цифровое наименование цитируемого фрагмента.

<sup>11</sup> М.М. Пришвин, *Дневники 1938–1939*, Росток, Санкт-Петербург 2010, с. 32

<sup>12</sup> Там же, с. 178.

<sup>13</sup> Айрапетян последовательно употребляет слово «бог» с маленькой буквы, чтобы отделить свое герменевтическое видение от христианских теологем Бога-Творца и Бога-Спасителя.

<sup>14</sup> В. Айрапетян, *Толкуя слово...*, д563.

их «говорящим мировым человеком», так как мировой человек — это прежде всего «говорящее человечество в его вечно значимых нетолкуемых толкующих словах»<sup>15</sup>, полагает Айрапетян вслед за философом Ойгеном Розештоком-Хюсси, ярким представителем философии диалога. Во фрагменте *Люди*, «я» и бог собирательность мирового человека уравнивается бытием бога и наличием отдельной представительной индивидуальности: «А бог тот иной, чьим 'всевидящим оком' я открываю, что я сам десятый, что я как другие и без меня вы не все (выделено нами — Р.Ш.). Благодаря богу я вхожу в людей, народ, мир, а мировой человек входит в меня, так с каждым мирянином»<sup>16</sup>. «Вхождение» мирового человека в мирянина происходит не в ритуале и медитации, а в результате естественного роста, созревания человека, преодоления «ребяческого чувства собственной исключительности», раскрытия самосознания и включения себя в мир людей. Ср.: «Каждый сам для себя иной по отношению ко всем другим людям, а чтобы включить себя в счет нам нужно увидеть себя со стороны [...] с точки зрения иного и для меня и для других»<sup>17</sup>.

**3.** Говоря о концепции сверхличности у Михаила Михайловича Пришвина, следует отметить два очень сильных и противоположно направленных фактора идентичности: личностный аспект восприятия мира и принятие «общего дела»: «Во мне живут и борются два человека, общественник и личник, и в борьбе между собой создают третье — это мои произведения»<sup>18</sup>. Этот конфликт на протяжении всей жизни разрешался в различных категориях: «хочется» и «надо», «ребенок» и «отец», «гениальная личность» и «плазма» (масса) народа, «средний человек», а также в концепции «родственного внимания», «родственной связи» человека и природы. И хотя Пришвин осознает, что «общественник» и «личник» находятся в непримиримом конфликте, он прикладывает все усилия, чтобы объединить эти расходящиеся тенденции в некоем единстве, создает собственную

<sup>15</sup> Там же, д142.

<sup>16</sup> Там же, б1276.

<sup>17</sup> Там же, б12. См. отдельно идею «включения себя в счёт» в кн.: В. Айрапетян, *Толкование на анекдот про 'девятих людей' (АТ 1280)*, Языки славянских культур, Москва 2010.

<sup>18</sup> М.М. Пришвин, *Дневники. 1942–1943...*, с. 541.

диалектику части и целого, которую удобно будет назвать диалектикой «я» и «всех».

Эта борьба отразилась на своеобразном писательском поведении. Если в дореволюционный период увлечения марксизмом, народничеством, ницшеанством, теорией пола Розанова, старообрядчеством, сектантством, светским сектантством — декадансом носили эстетический, произвольный характер, то после революции жизнь со всей беспощадностью ставила задачу освоить большевизм, сталинизм, коллективизацию, индустриальное строительство, всеобщую мобилизацию, массовые смерти на войне. И в поведении писателя можно усмотреть динамику колебания от яростной защиты личностного начала («хочется») до приспособления к тем явлениям, когда личность убывает в пользу «общего дела» и «надо». От беспощадной критики революции Пришвин приходит к тому, что на вершине своей зрелости, в 1948 году, пишет роман *Осударева дорога*, в котором на примере первой стройки Гулага 1932 года — Беломорско-Балтийского канала, осуществленного силами политических и уголовных заключенных, откровенно пытается оправдать коммунизм с его «принуждением» и массовыми жертвами<sup>19</sup>. В дневниках периода коллективизации и борьбы с «единоличниками» (запись 2 марта 1932) мы можем прочесть и такие призывы: «И вот задача каждого из нас — научиться так выносить ‘чистку’, чтобы чувствовать не внешнюю боль, а радость внутреннего роста»<sup>20</sup>. Сочетание приспособления к диктатуре власти с поиском внутренней свободы можно определить, вслед за Алексеем Варламовым, как позицию «своеобразного пришвинского не конформизма»<sup>21</sup>.

Обрисованная нами проблема личности в сознании Пришвина показывает, что для писателя была показательна в целом бинарная система: я и люди; я и все. Очевидно, что «бог» как трансцендентальный центр отсутствует в размышлениях писателя. В дневниковых рассуждениях разных лет Бог имманентно связывается с личным писательским даром, с культурной жизнью народа, со «всеми людьми», Всемчеловеком. Причем под

<sup>19</sup> Более подробно эта тема исследуется в нашей статье *Проблема представительной личности в романе Михаила Пришвина «Осударева дорога» (к образу мирового человека)* // «Филологос» 2017, № 2, с. 79–85.

<sup>20</sup> М.М. Пришвин, *Дневники. 1932–1935. Книга восьмая*, Росток, Санкт-Петербург 2009, с. 73.

<sup>21</sup> А. Варламов, *Пришвин*, Молодая гвардия, Москва 2003, с. 272.

«я» понимается не всякое индивидуальное сознание, а как раз творческое, реализованное в слове, в пределе — пришвинское самосознание. Поэтому примирение между «болью» утраты индивидуальности и «радостью» внутренней свободы Пришвин находит в словесном творчестве, а единственную форму осуществления личности полагает в литературе.

Согласно Варламову, понятие личности у Пришвина соответствовало его «иерархическому сознанию»<sup>22</sup>, оно не исключало, а совмещало соборность/собираемость и индивидуальность. В то же время мы наблюдаем, что в мысли Пришвина постепенно абсолютизировались самость творческой личности и чуждость коллективного начала. В какой-то степени Пришвин стремился освоить и приблизить к себе то, что изначально воспринималось как иное и отчужденное (но не чужое: соборность народа, частью которой он себя осознавал), и пожертвовать тем, что было тоже иным, но сокровенно близким — «я» и свободой индивидуального произвола («хочется»). Именно в этих пределах и рассмотрим попытку Пришвина создать дискурс дружости Всего- или Единого человека.

**4.** Первый серьезный опыт встречи с соборными формами происходит в первый период творчества, когда совершается путешествие в Выгорецию (на Карельском полуострове), в старообрядческие поселения. Затем этнографические интересы и собирание фольклорных форм приводят писателя в Петербург, где находилась хлыстовская община «Начало века». Вообще до революции русская творческая интеллигенция находилась под очевидным влиянием сектантства, черпала в сектантстве не только вдохновение для поэтического творчества, но и формировала мессианские и революционные убеждения (Блок, Мережковский, Горький). В частности, хлыстовство (и скопчество) осуществляло радикализацию коллективной жизни, сочетая «мистическую жизнь с коллективной моторной практикой»<sup>23</sup>. Тотальная организация общины — «корабля», плывущего среди людей-«рабов»; представления о коллективном спасении в экстатических «радениях» (иногда заканчивающихся свальным грехом); призывы раствориться в «коллективном теле», «бро-

<sup>22</sup> Там же, с. 315.

<sup>23</sup> А. Эткинд, *Хлыст: секты, литература и революция*, Новое литературное обозрение, Москва 2013, с. 46.

ситься в чан народа», «спаять людей в одно личное существо творчески здесь, на земле»<sup>24</sup>; тезис об умалении индивидуального тела «ты больше я» и другой тезис «я — Бог», применяемый не к богу, а к руководителю секты («богородице», «христу», «кормицику») — все эти тенденции диктовали «не идеал равенства, взаимных уступок и всеобщего альтруизма, а напротив, подчинение лидеру и слияние членов общины в едином теле»<sup>25</sup>.

Это понимал и Пришвин; и хотя тотальное подавление личного начала было неприемлемо, периферийные, раскольничьи формы единения составляли для него «жгучую сердцевину» народной жизни<sup>26</sup>. В повестях 1909 и 1912 годов *У стен града невидимого* (*Светлое озеро*) и *Никон Староколенный* внимательно исследуется тоска народа по единой церкви, единой правде, единому сердцу<sup>27</sup>, еще встречается старообрядческое истолкование Ноя как «единого человека», на котором «весь мир держится»<sup>28</sup>, и образ Адама в качестве коллективного «я»: «Мы тоже Адам»<sup>29</sup>.

Уже после революции Пришвин пережил глубокий кризис (об этом повесть *Мирская чаша* 1922 года). Отныне прямыми наследниками сектантского мышления Пришвин считал большевиков. Созданное ими царство интернационала, СССР как «семья народов», навязанная коллективная порука и доносительство, колхозы и лагеря упорно напоминают хлыстовский чан, в котором «варится» и преобразуется человечество: «Вообще партия большевиков есть секта, в этом слове виден и разрыв с космосом, с универсалом, это лишь партия, это лишь секта и в то же время 'интернационал', как претензия на универсальность»<sup>30</sup>. В отношении же хлыстовского всеобщего спасения у писателя также не оставалось иллюзий: сектантская форма всеединства, или глобализации, стала представлять собой, если воспользоваться определением Анджея де Лазари, локальную, «объеди-

<sup>24</sup> М.М. Пришвин, *Дневники. 1914–1917. Книга первая*, Московский рабочий, Москва 1991, с. 254.

<sup>25</sup> Там же, с. 211.

<sup>26</sup> См. А. Варламов, *Пришвин...*, с. 143.

<sup>27</sup> М.М. Пришвин, *Собрание сочинений*, т. 1, Художественная литература, Москва 1982, с. 424.

<sup>28</sup> Там же, с. 481.

<sup>29</sup> Там же, с. 618.

<sup>30</sup> М.М. Пришвин, *Дневники. 1918–1919. Книга вторая*, Московский рабочий, Москва 1994, с. 327.

ненную' изоляцию в вере и мировоззрении во имя будущего спасения человечества»<sup>31</sup>.

5. В дневнике 1944 года Пришвин возвращается к наблюдению сорокалетней давности: «мысль о “едином человеке” мелькнула мне в 1907 году при взгляде на Надвоицкий водопад»<sup>32</sup>. И действительно, описание онежских водопадов (падунов) на Выг-озере в первой повести *В краю непуганых птиц* (1907) занимает воображение писателя, он ищет формы для выражения своей мысли, и поначалу форма эта типично литературная, приводящая на память стихи Гавриила Державина *Водопад*: «И не знаешь, чему дивиться, — божественной ли красоте водопада, или не менее божественным словам бывшего олонецкого губернатора (Державина — Р.Ш.), из которых каждое есть алмаз»<sup>33</sup>. В описании «гула, хаоса», «массы сцепленных частиц», танцующих «столбиков пены», падунов, живущих «какою-то бесконечно сложной собственной жизнью»<sup>34</sup>, трудно пока усмотреть основные черты будущего образа Всегочеловека. Но книга заканчивается возвращением автора в Санкт-Петербург и «ошеломляющим движением и шумом Невского проспекта». В динамичном финале, оттеняющем неспешное повествование, образ водопада наслаивается на оживленную улицу, воспетую Гоголем: «Так же и тут... Гул и хаос! Темная масса спешит, бежит, движется вперед и назад, перебирается из стороны в сторону между беспрерывно мчавшимися экипажами и исчезает в переулках»<sup>35</sup>. А в людском потоке этой улицы-реки начинают угадываться черты «гигантского существа»:

Это не толпа, это не отдельные люди. Это глубина души одного гигантского существа, похожего на человека (выделено нами — Р.Ш.). Мелькают, сменяются его желания, стремления, ощущения. Но само неведомое существо спокойно шагает вперед и вперед<sup>36</sup>.

Это упоминание и есть первый образ мирового человека в творчестве Пришвина. Отсюда можно проложить две главные

<sup>31</sup> А. де Лазари, *Всечеловечность* // А. де Лазари (ред.), *Idee w Rosji. Leksykon rosyjsko-polski-angielski*, т. 4, Ibidem, Łódź 2001, с. 86.

<sup>32</sup> М.М. Пришвин, *Дневники. 1944–1945*, Новый хронограф, Москва 2013, с. 103.

<sup>33</sup> М.М. Пришвин, *Собрание сочинений...*, т. 1, с. 52.

<sup>34</sup> Там же, с. 69.

<sup>35</sup> Там же, с. 180.

<sup>36</sup> Там же.



линии развития образа по всему корпусу текстов: связанные с водопадом и дорогой и, соответственно, с двумя типами Всегочеловека.

6. Тип Всечеловека, связанный с мотивом дороги, динамичен, историчен, социален, в нем ощущается ритм и движение («ход всего человека»), намечается направление; он проявляется в природе, на массовой стройке, в лесу, на улице, в городе, в метро — во внешних символах массового скопления людей. Он протяжен во времени и окрашивается приметамы того или иного периода: коллективизации, индустриального строительства, войны.

Так, людской поток Невского проспекта обнаруживается в образе тропинки в *Кащеевой цепи* (1927), ср.: «Я не на корабле плыву, а лесной тропинкой иду в свое отечество, и тропа моя выбита босыми ногами многих людей»<sup>37</sup>. А тропинка, проложенная невидимыми людьми, приводит к другим магистралям, в частности к «конвейеру московской улицы», уже из 1934 года. На полутора страницах своего дневника писатель описывает, как движение улицы, запруженной транспортом и пешеходами, неожиданно останавливается — трамвай переехал человека, «живое, личное». В этой борьбе символов частного и всеобщего проигрывает отдельная жизнь и торжествует всеобщее: поток времени, цепь людей, жизнь в планетарном измерении:

И ты, человек, бери пример с этого трамвая, уверься окончательно, что другой человек после тебя непременно будет жить, хотя бы для этого ему пришлось проехать так по тебе, что все кости твои в коже твоей слеглись, как в мешке. Выбрось вон из головы самую мысль о сопоставлении личного твоего мира с тем существом, кто идет после тебя: тот человек как трамвай, он должен идти, на том сходится весь мир, что он должен жить<sup>38</sup> (выделено нами — Р.Ш.).

Второй тип Всечеловека, явленный в водопаде, статичен и метафизичен; он связан с актом самосознания и индивидуации: в водопаде человек узнает себя как часть мироздания. К этому образу писатель еще раз обращается в романе *Осударева дорога* (1948). По иронии судьбы прекрасные надвоицкие водопады при новом режиме подлежали уничтожению — водную

<sup>37</sup> М.М. Пришвин, *Собрание сочинений...*, т. 2, с. 480.

<sup>38</sup> М.М. Пришвин, *Дневники. 1932–1935...*, с. 153–154.

стихию следовало «запереть» при помощи плотины, чтобы ею управлять. Образ Всегочеловека в романе поставлен на службу новой идеологии, требующей массовой жертвы зеков во имя насильственного подвига самоотречения. Однако на уровне структуры художественного образа в романе различаются два типа Всегочеловека, бывший и новый; два водопадных голоса («звуки борьбы падающих струек») стараются перекричать друг друга. Один свободный, о нем в дневниках сказано: «Мне кажется, не люди, а водопад, Весь-человек переливается во всем своем разнообразии»<sup>39</sup>, а другой обладает чертами социалистического принуждения и «мерно», то есть однообразно, движется «вперед»: «весь человек идет все вперед и вперед...»<sup>40</sup>, — и проецируется на мотив дороги.

Образ водопада демонстрирует диалектику части и целого, выраженную символами капли и океана, ср.: «Слова мои [...] могут собраться в ручьи и прийти в океан жизни Всегочеловека»<sup>41</sup>; «[...] и моя капля (творческая) сливается со всем океаном, и она отвечает за океан, и сам океан отвечает за каплю: океан и капля — одно»<sup>42</sup>. В этой диалектике, по наблюдению Бориса Гройса, типичной для русской философии, совершается акт «преображения плоти»: «...т.е. и не Дух как субъект, и не материальный мир как объект, а нечто третье, что изнутри материально определяет их облик»<sup>43</sup>. Усилия Пришвина сближаются с метафизическими исканиями русской религиозной философии первой трети XX века, когда предпринимается попытка синтезировать человека и Бога в единой ипостаси Софии. В результате происходит синтез рода (родовых и собирательных структур) и личности, предполагающий архаизированную модель познания: макрокосм уравнивается с микрокосмом, объект приобретает свойства познающего субъекта, материя сопряжена с духом, а малый человек узнает себя в большом мировом человеке.

В 1933 году диалектика части и целого приобретает новое выражение: невидимый электрический ток и яркая искра, ср.:

<sup>39</sup> М.М. Пришвин, *Дневники 1938–1939...*, с. 327.

<sup>40</sup> М.М. Пришвин, *Собрание сочинений...*, т. 6, с. 213.

<sup>41</sup> М.М. Пришвин, *Дневники. 1923–1925. Книга четвертая*, Русская книга, Москва 1999, с. 312.

<sup>42</sup> М.М. Пришвин, *Дневники. 1936–1937*, Росток, Санкт-Петербург 2010, с. 430.

<sup>43</sup> Б. Гройс, *Поиск русской национальной идентичности // «Вопросы философии»* 1992, № 9, с. 58.

## МИРОВОЙ ЧЕЛОВЕК...

По-моему, как я понимаю это сейчас, есть два человека: один человек, все равно как электрический ток в прерывателе, является искрами; одна искорка мелькнет и ее уже нет, и уже другая светит, и так весь человек, как ток, распадается на искорки-личности — и я сам, тоже искорка-личность, смотрю на другого по себе и знаю его и чувствую как себя самого; глядя так на бесчисленные искры <зачеркнуто: личности>, я научаюсь их различать, и сущность человека мне является в его искре-личности. Человек в другом понимании нам не виден, как ток, бегущий по проволоке, и личности людей нам ценны не сами по себе, а лишь как переменчивое свойство текущего невидимо человека<sup>44</sup>.

А электричество, в свою очередь, вызывает химию; в 1943 году писатель обращается к образу ртути, распадающейся на капли-шарики, имеющие форму человека:

Ртуть, падая, разбивается на шарики крупные и дальше на мелкие, и самые мельчайшие разбить — все будут шарики. Так и человек разбивается на человечков, и человечек тоже на маленьких, малюсеньких человечков, и даже самая пыль человечины в каждой пылинке, если под микроскоп посмотреть, все будет иметь ту же форму человечка. И вот мнения об этой человеческой пыли расходятся: одни говорят, что эта пыль, как и всякая пыль, выметается веником, другие намерены пылевых человечков соединить в человека, подобно как мельчайшие шарики ртути сливаются и наполняют сосуды и как тоже капли воды, соединяясь, образуют океаны<sup>45</sup>.

7. Концептуально пришвинский Весьчеловек состоит из нескольких смысловых пластов, поэтому правомерно будет говорить о нескольких типах мирового человека.

I. Весьчеловек как творческая самость, как «я» писателя, ощущающего себя органической частью вселенной, а мир личностно освоенным. Личность постулируется как максимально собранная, мобилизованная, сосредоточенная в себе, слитая с собой, и здесь уместно пришвинское сравнение водителя, слитого со своей машиной, движущейся в потоке улицы-жизни: «человек становится волевой частью машины, замкнутой в цепь причин и следствий»<sup>46</sup>. Такой весьчеловек тяготеет к индивидуальному типу «всесторонней личности» (*L'uomo universal, universal man*), обнаруженной Якобом Буркхардтом в личностях Леонардо да Винчи и Альберти<sup>47</sup>. Здесь мировой человек образован, если

<sup>44</sup> М.М. Пришвин, *Дневники. 1932–1935...*, с. 323.

<sup>45</sup> М.М. Пришвин, *Дневники. 1942–1943...*, 505–506.

<sup>46</sup> М.М. Пришвин, *Дневники. 1932–1935...*, с. 404.

<sup>47</sup> *Universal Man* // Ph.P. Wiener (ред.), *Dictionary of the History of Ideas: Studies of Selected Pivotal Ideas*, vol. 1–5, Charles Scribner's Sons, Volume IV, New York 1974, с. 438 и сл.

перефразировать Айрапетяна, по принципу «один как все»; и у Пришвина: «сам человек состоит из всего»<sup>48</sup>. Такого типа личность проявляется в момент единения творческих сил, воображения, вдохновения, а творческий инсайт зачастую подменяет интимную религиозность: «[...] Мои 'исследования' природы выходят все из потребности молиться, т.е. в данный момент собирать всего себя со всем миром в целое»<sup>49</sup>;

II. **Весь человек как Абсолют** (в терминологии Айрапетяна — в аспекте единственной чужести), как единое целое, имперсональное, надындивидуальное единство, как сумма частей, объединенных в целое: «[...] это не брызги, это весь водопад как одно существо. И эти тысячи людей — это не обрывки — это весь человек»<sup>50</sup>. Такой мировой человек сближается с категорией бога: «человек во времени не может быть собран [...] невозможно втиснуть *всего человека* во время, которое есть всегда наше время, и объявить этого, нашего, конечно, человека богом»<sup>51</sup>. Но как «сумма частей» все еще не целое, так и частные, личные аспекты жизни постоянно девальвируются на фоне единого и общего бытия мирового человека: «все личное мое неважно, а самое главное, общее, входящее в каждого человека, составляющее как бы всего человека [...]»<sup>52</sup>. Здесь пришевский **Весь человек** выступает демиургом соборного и коллективного мира, носителем абсолютной ценности «общего дела» и инициатором бесконечного умаления личностного начала. Наиболее полно этот тип всечеловека представлен в романе *Осударева дорога*.

III. **Весь человек как собирательная единая дружба** (по Айрапетяну), «все как один», проявляющийся в акте самосознания и в отношении к другому. Мировой человек может быть узнан как другой, в другом человеке. Здесь мы имеем дело с попыткой личностно освоить, приблизить к себе «чужое иное»: «И в этом мелькнувшем лице вдруг соберется и определится весь человек на улице, как единое существо [...]»<sup>53</sup>. **Весь человек**

<sup>48</sup> М.М. Пришвин, *Дневники 1938–1939...*, с. 333.

<sup>49</sup> М.М. Пришвин, *Дневники. 1926–1927. Книга пятая*, Русская книга, Москва 2003, с. 63.

<sup>50</sup> М.М. Пришвин, *Дневники. 1946–1947*, Новый хронограф, Москва 2013, с. 227.

<sup>51</sup> Там же, с. 190.

<sup>52</sup> Там же, с. 355.

<sup>53</sup> М.М. Пришвин, *Собрание сочинений...*, т. 6, с. 57.

## МИРОВОЙ ЧЕЛОВЕК...

в таком случае лишь «образ мечты о всеединстве свободных, братских личностей, включивших в себя всю преображенную природу и все земные поколения»<sup>54</sup>. Именно об этом измерении Всегочеловека пишет польский исследователь Фрацишек Апанович:

Пришвин тоже говорил о „соединении всего”, о „мы”, но он имел в виду не слияние в единую массу, в которой растворяется, уничтожается личность, а романтическую идею свободного соединения личности с другими личностями, и со своим народом, понимаемым тоже как личность, а через него — со всем миром, с космосом<sup>55</sup>.

Добавим, что узнавание абсолюта в отдельном лице составляет суть пришвинской идеи всеединства, имеющей характер антроподицеи — оправдания человека и человеческого сознания в качестве самоценной и свободной величины, чего, по мнению писателя, не хватает русской культуре, пронизанной дуальными отношениями (Рай–Ад, Бог–бесы, возвышение–падение).

IV. Наконец следует отметить отрицательное измерение Всегочеловека. Мы уже писали о бинарной системе, в которой отсутствует четко прописанная позиция трансцендентального бога. В связи с этим происходит имманентное замещение бога то художественно одаренной личностью, то коллективом, Всемчеловеком. Эту проблему Достоевский определил так: «Бог есть синтетическая личность народа, взятого с начала его и до конца»<sup>56</sup>, а Василий Розанов назвал «народобожием»<sup>57</sup>. Пришвин также обозначает эту проблему с опорой на Достоевского:

Чувство цельного (гармонического) человека или всего человека (собранного) есть, в конце концов, чувство хозяина, чувство богочеловека,

<sup>54</sup> С. Семенова, *Творчество идеала и творчество жизни в прозе Михаила Пришвина* // той же: *Метафизика русской литературы*, т. 2, ПоРог, Москва 2004, с. 157.

<sup>55</sup> F. Apanowicz, *Народная жертва. Образ революции в повести М. Пришвина Мирская чаша* // *Studia Rossica XII. Literatura rosyjska na rozdrożach XX w.*, Instytut Rusycystyki UW, Warszawa 2001, с. 34.

<sup>56</sup> Ф.М. Достоевский, *Бесы* // того же, *Полное собрание сочинений*, т. 10, Наука, Ленинград 1974, с. 198.

<sup>57</sup> См. В.В. Розанов, *О «народо»-божии как новой идее Максима Горького* // того же, *Собрание сочинений. Легенда о Великом инквизиторе Ф.М. Достоевского. Лит. очерки. О писательстве и писателях*, Республика, Москва 1996, с. 530–532.

но почему, каким образом это лучшее в каждом отдельном человеке обращается в человекобожескую секту («религию человекобога»)?<sup>58</sup>.

Безусловно, нерешенность этой проблемы оставляет печать двойственности на пришвинской концепции Всегочеловека, по, последний в «религии человекобога» обладает сектантским «изоляционным» глобализмом и говорит от имени «мы»: «Людям нужно пуп отрезать от неба, чтобы они были на земле и чтобы знали одно: Бог на земле»<sup>59</sup>.

**8.** Наконец отметим еще одну особенность пришвинского Всегочеловека. Для чего, собственно, интеллигенту-«личнику» необходимо родовое понятие мирового человека? Пришвин дает недвусмысленный ответ: благодаря Всемучеловеку отдельный человек из частности становится целым. Это происходит за счет узнавания себя как другого, способности вжиться и вчувствоваться в другого. При этом пришвинская герменевтика вчувствования (эмпатии) парадоксально проявилась в ситуации диалога человека с природой, «царством бесчеловечности» (*Осударева дорога*).

Так, в произведении *Глаза земли* (1953) «братом» именуется зверь, птица и даже насекомое. Крайне редко Весьчеловек узнается в другом человеке, как правило, малознакомом и случайном, а то вовсе незнакомом (см. *Фацелия, Жень-Шень*). Вспомним, что и ртутная капелька, о которой мы вспоминали ранее, напоминает человечка — но не человека, меру всех вещей. Пришвин заморожен открывшейся одновременно разницей в пропорциях между частью и целым и подобием части целому, а также ростом, совершаемым частью, чтобы стать целым. И можно добавить — дистанцией между человеком и не-человеком. В повестях *Неодетая весна* (1940) и *Кладовая солнца* (1945) в глазах собак Лады и Травки человек высматривает нечто большее, чем свое отражение:

А Лада в это же время, переноса свою любовь с ее какого-то Всегочеловека, большого, прекрасного, как будто пытается возвысить тебя в твоих собственных глазах. [...] Но я вам искренно передаю, как в этом случае было: такими глазами собака на меня поглядела, что казалось мне, Весьчеловек на меня поглядел<sup>60</sup>.

<sup>58</sup> М.М. Пришвин, *Дневники. 1946–1947...*, с. 190.

<sup>59</sup> М.М. Пришвин, *Собрание сочинений...*, т. 1, с. 791.

<sup>60</sup> М.М. Пришвин, *Собрание сочинений...*, т. 4, с. 253, 256.

Бывает, наклонишься в лесу к тихой заводи ручья и там, как в зеркале, увидишь — весь-то, весь человек, большой, прекрасный, как для Травки Антипыч, из-за твоей спины наклонился и тоже смотрится в заводь, как в зеркало. [...] Так вот точно, наверно, и Травке в каждом лице человека, как в зеркале, виднелся весь человек Антипыч...<sup>61</sup>.

В герменевтике Айрапетяна метафора зеркала (и глаз как «зеркала души») «показывает невидимое — возвращает мне мою дружость»<sup>62</sup>. Как бы вторя герменевту, замечает Пришвин в *Глазах земли*, что «собака в зеркале видит в себе другую собаку, но не себя», а любит «не одного меня, а всего человека»<sup>63</sup>.

В процитированных отрывках речь идет о человеческом отражении в зрачке, так называемом человекке в глазу. По-русски оно называется зенок, зеница, королёчек, угланчики, иванчики или мальчики в глазах, по-латыни *pupula/pupilla* (девочка и зрачок). У Вардана Айрапетяна есть несколько фрагментов, объясняющих иллюзию того, что «глаза — зеркало души» (ср. этимологическое единство слов зрачок — зеркало), и того, что в *человечках в глазу* мы видим «внутреннего человека»<sup>64</sup>.

Но интересно и то, что в *другом* Пришвин склонен был видеть не личность, равную себе, а «страдающую середину между сверхчеловеком и «подчеловеком»<sup>65</sup>, хотя среднее между всечеловеком и человекком — это не всегда личность. В каждом индивидууме со своим «Хочется», стабильно воспринимаемом в качестве части, Пришвин абсолютизирует «‘со-человека’, т.е. человека, действующего волей всего человека»<sup>66</sup>, который безупречным образом проявляется в «царстве бесчеловечности», в «Надо», по сути, там, где нет свободы делать то, что «хочется».

Этот вектор «бесчеловечности», «общего ума» природы, этот образ леса, исхоженный многими, но невидимыми, отсутствующими в настоящем людьми, служил Пришвину, по слову Айрапетяна, «зеркалом самосознания», путем к собственной творческой идентичности. В дневниковой записи от 12.07.1943 читаем об этом:

<sup>61</sup> М.М. Пришвин, *Собрание сочинений...*, т. 5, с. 248.

<sup>62</sup> В. Айрапетян, *Толкуя слово...*, д58.

<sup>63</sup> М.М. Пришвин, *Собрание сочинений...*, т. 6, с. 342, 343.

<sup>64</sup> В. Айрапетян, *Толкуя слово...*, в444, в445; в446; б148.

<sup>65</sup> М.М. Пришвин, *Дневники. 1920–1922. Книга третья*, Московский рабочий, Москва 1995, с. 117.

<sup>66</sup> М.М. Пришвин, *Дневники. 1948–1949*, Новый хронограф, Москва 2014, с. 601.

Как не поймут до сих пор, что глядеть в природу — это значит глядеть в зеркало, где отражен человек, и не такой, каким мы его видим в меру свою и на той глубине, как видим себя, а Весь человек во всей его глубине и высотой от земли и до неба (выделено нами — Р.Ш.). <Приписка: Мы его не видим, он за нашей спиной, и когда оглядываемся — исчезает. Но перед нами в природе он весь, и по нему бродит, узнавая себя, наше «я». Вот когда встречается наше «я» с тем родным, что там отражается, то вдруг эта мелочь со стороны для себя становится целым открытием. Всю жизнь я мечтаю о том, чтобы найти какой-нибудь метод для таких открытий и всю естественную историю написать, как она нам открывается в отражениях всего человека, а не в меру способностей каждого><sup>67</sup>.

9. В заключение еще раз повторим основные выводы. Первое и самое важное — это то, что Пришвин, за редким исключением, не стремился идеализировать народ, отождествляя народ с Богом, но, представляя его в качестве соборной величины, выделял в нем адекватные хорошему укладу формы познания. Второе: образ Всегочеловека был предугадан в народных формах мировосприятия, подготовлен фразеологизмом «все как один человек», но к нему Пришвин пришел исходя из своих творческих установок, сочетавших литературную традицию и собственный взгляд на вещи, подверженный влиянию ницшеанской идеи о Сверхчеловеке. Третье: пришвинский Весьчеловек служит творческой идентичности, в которой индивидуация диалектически связана с собирательностью: от правила «все как один» к «Я» как части «всех» живых существ, природы, истории. Поэтому Весьчеловек Пришвина диалогичен по своей природе: он локализован в «царстве бесчеловечности», но отражен в самости, в «я»; соединяет собирательное и личное бытие. Четвертое: названный в статье Иванова-Разумника «великим Паном» Михаил Пришвин, вовсе и не был пантеистом по философскому мышлению, а посвятил творческие усилия антроподицее — созданию промежуточной сферы бытия между сугубо божественным измерением и человеком падшим, греховным, «низинным», той сферы, в которой каждый человек наделяется собственным лицом, словом, возможностью вчувствования в другого, но не растворяется ни в природе, ни в народе, ни в Боге.

<sup>67</sup> М.М. Пришвин, *Дневники. 1942–1943...*, с. 562.



## МИРОВОЙ ЧЕЛОВЕК...

Roman Szubin

### WSZECHŚWIATOWY CZŁOWIEK – MIT CZY KONCEPT? POSTAĆ WSZECHŚWIATOWEGO CZŁOWIEKA W TWÓRCZOŚCI MICHAŁA PRISZWINA

#### Streszczenie

Artykuł jest poświęcony badaniu konceptu Wszeczcłowieka (ros. всечеловек) w twórczości rosyjskiego pisarza Michaiła Priszwina. Idea wszechjedności, wszechludzkiej jedności jest właściwa rosyjskiej myśli filozoficznej i ukształtowała się jako postać-symbol „cały człowiek” (ros. Весьчеловек). Ten symbol rozpatrywany jest przez ścisły związek kolektywizmu, osobowości i indywidualizmu. Ponadto autor bada rozwój postaci we wszystkich tomach dzienników Priszwina oraz konceptualną zawartość symbolu. Autor porusza między innymi problem sekt (chłystów) i radykalizacji kolektywizmu w bolszewizmie. Jako metodę badawczą wykorzystuje główne tezy hermeneutyki Wardana Hayrapetyana dotyczące rosyjskiego folkloru i rosyjskiej samoświadomości. Pojęcie „cały człowiek” koreluje z hermeneumą „wszechświatowego człowieka”, która wskazuje na archaiczną ideę ocalenia.

Roman Szubin

### THE WORLD OF MAN – THE MYTH OR A CONCEPT? TO THE ALLMAN’S IMAGE IN MIKHAIL PRISHVIN’S CREATIVITY

#### Summary

Article is devoted to studying of a concept all-unity, all-man (rus. всеединство, всечеловек) in works of the Russian writer Mikhail Prishvin. The idea of All-unity, of unity common to all mankind peculiar to the Russian thought has found expression in a symbol *All-man* (rus. Весьчеловек). The image-symbol is considered through a ratio of collective forms and personalities, his language form, conceptual filling, development of an image in the case of diaries of Prishvin is investigated. In assing the author concerns a sectarianism problem in the Russian culture and radicalization of collective life at the beginning of the 20th century in the Bolshevism. As a method hermeneutical developments of Vardan Hayrapetyan in the field of the Russian folklore are attracted. The symbol of the “Allman” corresponds to a theme of a first-man and with hermeneum “the man of world” (“the world person”), embodying the archaic idea of rescue.