



Л. Н. СТОЛОВИЧ

**Максимилиан Волошин
в контексте истории русской философии
(К 130-летию со дня рождения М. А. Волошина)**

В философских энциклопедиях, энциклопедических справочниках и словарях нет статей, посвященных Максимилиану Волошину. О его философских воззрениях не говорится и в изданиях по истории русской философии. Правомерна ли проблема, обозначенная в заглавии этого текста?

Вместе с тем, исследователи творчества Волошина, отмечая присутствующую ему многогранность, не могут не обратить внимания на то, что поэт-символист, автор множества акварелей, блестящий художественный критик и публицист был причастен и к философской мудрости. А. В. Лавров справедливо констатирует «блуждания духа» Волошина в религиозных сферах буддизма, католичества, масонства, оккультизма, теософии и антропософии, не говоря уже о каноническом православии, к которому он приходит в конце своей жизни. Наряду с религиозно-мистическими идеями и настроениями, «приоритет философских и историко-культурных интересов Волошина заметно сказался на его стихотворных произведениях»¹.

С другой стороны, в самой философии существуют не только *лого-рациональный стиль* и *стиль религиозно-мистический*, но также эстетическо-образный стиль изложения философских идей, благодаря которому в историю философской мысли включаются не только философские трактаты и богословские труды, но и «О природе вещей» Лукреция Кара, «Так говорил Заратустра» Ницше, романы Камю. Без *эстетическо-образного стиля* немислима русская философия, выраженная в романах Льва Толстого и Федора Достоевского, в стихах Державина и Пушкина, Баратынского и Тютчева. По моему убеждению, коктебельский мудрец находится в этом ряду.

Автор этих строк всецело разделяет убеждение Эриха Соловьева, который полагает, что «творчество М. А. Волошина принадлежит не только истории русской живописи и поэзии, эссеистики и художественной критики», но он «глубоко убежден, что это одна из интереснейших

(к сожалению, по сей день профессионально непрочитанных) страниц в отечественной философии. Особенно значимы в этом смысле стихи Волошина. Они не просто философски весомы, что подмечено уже давно. Многие из них представляют собой законченные и оптимальные экспликации философских смыслов, которые обедняются и тускнеют при всякой попытке их комментаторского пересказа на языке философской прозы». Притом, конечно же, «было бы очевидным преувеличением квалифицировать Максимилиана Волошина как крупного философа первой трети XX в., подтягивая его к калибру Бергсона или Джемса, Лосского или Франка. Вместе с тем, я отваживаюсь утверждать, — отмечает Э. Соловьев, — что это фигура философски уникальная и что в ее уникальности содержится зерно долгосрочной влиятельности».

По мнению Э. Соловьева, уникальность Волошина в понимании человека и его жизненного мира может быть определена понятием *космоперсонализм*. Автор статьи относит Волошина к традиции русского космизма. Но он полагает, что «Волошин был *«белой вороной» русского космизма*», поскольку «именно стих Волошина раскрывает неповторимый, ни одному другому русскому космисту не свойственный философский мотив. Это мотив *предвечного, космически заданного индивидуального «Я»*». Для Волошина «индивидуальность человека имеет высочайшее, космическое достоинство»².

Не оспаривая предложенный Э. Соловьевым подход к поиску философского эквивалента поэтического творчества Волошина, я хотел бы вписать его философские воззрения в целостный контекст истории русской философской мысли.

Философская культура М. Волошина

Предваряя попытку определить место Волошина в русской философии, хотелось бы обратить внимание на то, что он обладал большой философской культурой. Философская литература — важная составляющая его библиотеки. Книжки несут следы внимательного чтения, как, например, «*Sub specie aeternitatis. Опыты философские и литературные (1900–1907 гг.)*» (СПб., 1907) Н. А. Бердяева. Некоторые книги подарены и надписаны авторами, как ряд трудов П. А. Флоренского³, книга «*Философия свободы*» (М., Путь, 1911) Н. А. Бердяева, книга Г. Г. Шпета «*Внутренняя форма слова. (Этюды и вариации на темы Гумбольдта)*» (М., ГАХН, 1927)⁴ и др. Волошин лично знал большинство русских философов первых двух десятилетий XX в. Он встречался с Н. А. Бердяевым, С. Н. Булгаковым, П. А. Флоренским, Л. И. Шестовым, М. О. Гершензоном, П. И. Новгородцевым, Г. Г. Шпетом, А. В. Луначарским, не говоря уже о Вячеславе Иванове и Андрее

Белом — символистскими «единоверцами» Волошина, которые по праву включены в историю русской философии.

Волошин не получил специального философского образования, но его философская образованность очевидна при чтении того, что он написал. Ему были хорошо знакомы учение Пифагора и диалоги Платона, труды Плотина и Порфирия, Лукреция и стоиков⁵, Гоббса и Руссо, Шопенгауэра и Ницше, Бергсона и Шпенглера, Вл. Соловьева и Р. Штейнера. Не берусь утверждать, штудировал ли Волошин сочинения Канта, но знакомство с его философией без упоминания его имени можно обнаружить в 7-м разделе поэмы «Космос» (из цикла поэм «Путями Каина»).

Рассматривая М. Волошина в контексте русской философии, нельзя не отметить его благоговейное отношение к Вл. Соловьеву, который был не только крупнейшим русским философом, оказавшим основополагающее влияние на развитие русской философии, но и представлялся предшественником русского символизма в поэзии.

В автобиографии он называет 1900 г., «стык двух столетий», годом своего «духовного рождения», знаменующегося прочтением «Трех разговоров» Владимира Соловьева и его «Письма о конце Всемирной Истории»⁶. Статью Вл. Соловьева «Судьба Пушкина» (1987) Волошин ставит в ряд с «проницательными исследованиями о смысле судьбы»⁷. Волошин неоднократно ссылается на труды Вл. Соловьева. Он цитирует в статье «Пророки и мстители. Предвестия великой революции» (1906) его стихотворение «Панмонголизм. Хоть имя дико, / Но мне ласкает слух оно...», заканчивающееся словами:

И третий Рим лежит во прахе,
А уж четвертому не быть.

(«Лики», 190–191)

В стихотворении «Я мысленно вхожу в ваш кабинет...» (Р. М. Хин) нарисован портрет философа-поэта:

Но более глубоко
Волнует эхо здесь звучавших слов...
К вам приходил Владимир Соловьев,
И голова библейского пророка —
К ней шел бы крест, верблюжий мех у чресл —
Склонялась на обшивку этих кресл.

(177–178)

В поэме «Россия», говоря о «русских грамотах на благородство», поэт называет четыре имени: «Пушкин, Тютчев, Герцен, Соловьев» (303).

И все же Волошин не принадлежал к непосредственно соловьевскому направлению русской философии, как Е. Н. Трубецкой (его книга «Мирозерцание Владимира Соловьева» имеется в коктебельской библиотеке), С. Н. Булгаков, П. А. Флоренский.

Волошин — непримиримый противник материализма:
Материалист ощупывал руками
Не вещество, а тень своей мечты.

(301)

Его ориентация на идеализм несомненна. Но, если так можно сказать, идеализм идеализму рознь. Волошинский идеализм был своеобразен. Волошин был верующим человеком. По его словам, безверье — злейшая из вер (см. 335). Однако, как отмечалось выше, религиозность Волошина была многогранна. В стихотворении «Четверть века (1900–1925)» он писал:

Было... все было... так полно, так много,
Больше, чем сердце может вместить:
И золотые ковчеги религий,
И сумасшедшие тромбы идей...

(361)

К канонам православия в конце жизни, когда икона «Владимирская богоматерь» явила «Светлый Лик Премудрости-Софии», «а в грядущем — Лик самой России» (396), он пришел, пройдя через поклонение католику Франциску Ассизскому, староверам-раскольникам протопопу Аввакуму и иноку Епифанию, через масонство, теософию и антропософию. Но ему была чужда «религиозная истерия», комком которой была «вся наша революция» (302).

Владимир Купченко очень хорошо показал то, что Волошин искал в теософии и в антропософском обществе и чем его воззрение отличалось от этих оккультных концепций: «А Сабашникова вновь обратила его мысли к теософии, — внимание которой к духовному миру отдельной личности как нельзя более соответствует поставленной им задаче. Начав перечитывать все книги Р. Штейнера, Волошин делится с Оболенской: «Каждое его слово чувствуешь обращенным лично к себе — и всегда о главном...» В другом письме к ней Максимилиан Александрович прослеживает свое отношение к теософии начиная с 1905 г., с первого знакомства с Доктором: «В словах его меня, прежде всего, поразило то, что это было широкое обоснование и обобщение тем отдельным мыслям, убеждениям, к которым я в то время сам пришел, но которые находились в полном противоречии с теми научными положениями, из которых я ис-

ходил. Этот первый год дал слишком много. Но потом начались борьба и протест. Протест больше против штейнеристов, в которых я видел людей, «изнасилованных истинами», чем против него самого... Потом было у меня все время тоже противопоставление оккультному познанию познания художественно-символического. Но в результате выходило, что я все же возвращался постоянно к его книгам и к его формулам». И далее: «Для него антропософия — «человекопознание — анатомия души и духа, т. е. выявление высшей мудрости, заложенной в формы жизни». В предыдущем «планетном цикле» земля выработала «ту мудрость, которую мы находим теперь повсюду в сочетаниях и соотношениях внешнего мира», — теперь же задачей земли является Любовь, «которая должна проникнуть все, как проникла уже Мудрость»⁸. По стихотворному тексту:

...человек рожден,
 Чтоб выплавить из мира
 Необходимости и Разума —
 Вселенную Свободы и Любви...

(194)

Это важное условие для превращения художника из Подмастерья в Мастера.

Сказанное выше дает основание, рассматривая воззрения Волошина в контексте истории русской философии, не считать их собственно религиозной философией, каковой, например, является философия С. Н. Булгакова и П. А. Флоренского, в которой философские проблемы переплетаются с богословскими. Н. К. Бонецкая один из разделов своей статьи «Максимилиан Волошин — поэт, мифотворец, маг (III)» озаглавила «Софийность мировоззрения Волошина». Вместе с тем, она справедливо отмечает: «М. Волошин собственно софиологом, т. е. создателем умозрительной концепции Софии, конечно же, не был: само имя Софии, насколько мне известно, в его сочинениях встречается лишь однажды — в стихотворении «Владимирская Богоматерь». Однако в его мировоззрении доминируют как раз почитание «вечной женственности» (и потому можно вновь вспомнить о волошинском гётеанстве) и, если так можно выразиться, некое эзотерическое вдохновение. О софийности волошинского творчества правомерно говорить в этом более общем смысле».

Волошин ценил личность и труды Флоренского. В творчестве Волошина можно обнаружить следы влияния автора «Столпа и утверждения истины», который по-своему разделял символистическое миропонимание⁹.

В тезисах «Смысл, цель и средства искусства» Волошин рассматривал «антиномизм» как основное средство человеческого сознания¹⁰. Он писал о том, что «человек верит, борется и мечтает среди извечных анти-

номий своей судьбы»¹¹. Немало «антиномий» запечатлено в его поэзии. Понятие «антиномизм» Волошин вводит вслед за Флоренским, который утверждал: «Для рассудка истина есть противоречие, и это противоречие делается явным, лишь только истина получает словесную формулировку. Каждое из противоречащих предложений содержится в суждении истины, и потому наличность каждого из них доказуема с одинаковою степенью убедительности, — с необходимостью. Тезис и антитезис вместе образуют выражение истины. Другими словами, истина есть антиномия, и не может не быть таковою»¹². Концепция антиномичности рассудочной истины своим истоком, несомненно, имеет учение об антиномиях рассудка и разума Канта, философская система которого в целом отвергается Флоренским и даже третируется. Само противостояние рассудка и разума Флоренский понимает иначе, чем Кант. Но и у Канта, и у Флоренского «антиномизм» представляет собой проявление диалектического мышления, имевшего истоки в античности. В неизданной статье «Опыт переоценки художественного значения Некрасова и Алексея Толстого» (1902) Волошин утверждал: «Противоречие мысли и дела — это вечные двигательные пункты в жизни человека...» (641). Есть основание предположить, что парадоксальные, антиномические формулировки в стихах и в прозе Волошина, фиксации «во всем гореньи / Противоречий, / Несовместимых / Для человеческой / Стесненной мысли» (203) также есть проявления диалектики, хотя само это слово он не употребляет:

В вашем мире я — прохожий,
Близкий всем, всему чужой.

(88);

Я свят грехом. Я смертью жив. В темнице
Свободен я. Бессилием могуч.
Лишенный крыл, и паренье ранен птице.

(182);

Дозволь не разлюбить врага
И брата не возненавидеть!

(198);

Из вихрей и противоборств возник
Мир осязаемых
И стойких равновесий.

(305);

Неверы очищают православье
Гоненьями и вскрытием мощей.

(302).

И разве не антиномичен Волошинский образ России в годы невероятных бед и страданий?

Мы погибаем, не умирая,
 Дух обнажаем до дна.
 Дивное диво — горит, не сгорая,
 Неопалимая Купина!

(243)

При всей символистической близости взглядов Волошина и Флоренского между ними имеется и существенное различие. Оно особенно очевидно проявляется в трактовке такого явления, как икона¹³. Для Флоренского «глубоко ложно то современное направление, по которому в иконописи надлежит видеть древнее художество, живопись...» «Иконопись есть метафизика бытия, — не отвлеченная метафизика, а конкретная. В то время как масляная живопись приспособлена передавать чувственную данность мира, а гравюра — его рассудочную схему, иконопись существует как наглядное явление метафизической сути ею изображаемого», — утверждает отец Павел. По его убеждению, предмет иконописи — «самая природа, Богозданный мир в его надмировой красоте. Изображаемое на иконе, все, во всех подробностях, не случайно и есть образ или отобраз <...> мира первообразного, горних, пренебесных сущностей¹⁴.

Иное осмысление иконы у Волошина. В статье «Чему учат иконы» (1914), являющейся откликом на «Выставку древнерусского искусства», на которой отреставрированные иконы предстали в своем первоначальном виде, автор декларирует непосредственно-эстетический подход к древнерусской живописи. Учитывая символику цвета, Волошин делает ряд выводов, связанных с психологическим воздействием иконной живописи. Считая, что «лиловый и синий появляются всюду в те эпохи, когда преобладает религиозное и мистическое чувство», он констатирует «почти полное отсутствие именно этих двух красок в русской живописи». По его заключению, «оно говорит о том, что мы имеем дело с очень простым, земным, радостным искусством, чуждым мистике и аскетизма». «Совпадая с греческой (имеется в виду византийской) гаммой в желтом и красном, славянская гамма заменяет черную зеленой. Зеленую же она подставляет всюду на место синей». На этом наблюдении строится утверждение о том, что «на место основного пессимизма греков подставляется цвет надежды, радость бытия» («Лики», 292, 293).

При этом Волошин не игнорирует канонический характер русской иконописи, на котором строится религиозное значение иконы. Но он отмечает, что «рядом с этой строгой канонической формой текла широкая

и свободная струя народного творчества». Соотношение традиционных канонических форм и живого творческого процесса рассматривается Волошиным как общеэстетическая закономерность: «В глубоких и органических проявлениях искусства всегда можно рассмотреть канонический ствол растения и свободное цветение индивидуального творчества на его ветвях» («Лики», 294).

Мировоззрение Волошина, не примыкая к религиозному течению русской философской мысли, было не связано и с традициями немецкой философии Шеллинга, Гегеля, Гуссерля, Канта и неокантианства, традициями, которой следовали некоторые русские мыслители. Он не без иронии писал об отвлеченных максимах неокантианства, с которыми Мариэтта Шагинян странно сочетала суры Корана¹⁵. Правда, влияние на него Ницше, Штейнера, Шпенглера несомненно.

В русской философии Волошин представляет в основном франкофильскую тенденцию, прежде всего французский символизм и философию Анри Бергсона. В своей поздней «Автобиографии», называя своих учителей, он отмечает, что учился «строю мысли — у Бергсона»¹⁶. Волошин не только читал книги Бергсона, но и слушал его лекции. Разделу своей статьи, посвященной Константину Богаевскому, «Исторический пейзаж», Волошин предпослал эпиграф из Бергсона: «Всюду, где есть хоть какая-то жизнь, существует некий регистр, где отмечается время» («Лики», 312). Бергсон инспирировал интерес Волошина к философскому осмыслению времени. В эссе «Аполлон и мышь» (1911) ощущение времени связывается с внутренней сферой «интуитивного сознания», а само время определяется как «вечность, напряженная и вечно движущаяся сфера внутренних интуитивных чувствований» («Лики», 100, 101)¹⁷.

Притом Волошин не просто повторяет Бергсона, но, отталкиваясь от него, стремится сам распутывать «сложный клубок символов» «Аполлона» и «мышь», олицетворяющих диалектику времени, сочетание вечности и мгновения («Лики», 100, 101). Волнующие его проблемы вечности, бесконечности, прошлого, будущего, мгновения отражены в цикле «Когда время останавливается» (1903–1905).

Быть заключенным в темнице мгновенья,
Мчаться в потоке струящихся дней.
В прошлом разомкнуты древние звенья,
В будущем смутные лики теней.
.....
Время свергается в вечном паденьи,
С временем падаю в пропасти я.
Сорваны цепи, оборваны звенья —
Смерть и Рожденье — вся нить бытия.

Волошинский вариант философии русского символизма

До сих пор у нас речь шла об источниках философских воззрений Волошина. По каково же его место в истории русской философии первой трети XX в.? Мне представляется, что оно определяется тем направлением, к которому он принадлежал в своем художественном творчестве, — *символизмом*, направлением, имевшим свою философско-мировоззренческую основу. В книге «История русской философии. Очерки» автор этих строк выделил в особый раздел *философию русского символизма*, в который включены концепции трех выдающихся теоретиков и художественных практиков русского символизма — *Дмитрия Мережковского, Вячеслава Иванова и Андрея Белого*. Есть все основания дополнить этот раздел именем *Максимилиана Волошина*.

Попробуем определить своеобразие его символистической философии. Для символизма Мережковского доминантным является причастность к так называемому «новому религиозному сознанию». Символ в его понимании не самодостаточен, он лишь — знак высшего, с точки зрения «нового религиозного сознания», религиозного начала — Ипостаси Святого Духа как последнего соединения Царства Отца с Царством Сына¹⁸.

Для Вячеслава Иванова важна мифологизация символа. Эллинский миф о Дионисе, дионисийский миф он считает мифом, оплодотворяющим символическое искусство. Притом дионисийский миф для Вяч. Иванова сопряжен с христианством в его варианте «нового религиозного сознания».

Андрей Белый создал оригинальную философскую концепцию символизма. Он получил как естественно-научное, так и собственно философское образование. Его символистические воззрения в наибольшей степени обоснованы философско-теоретически, опираясь на различные философские источники. Сам символизм он трактует как метафизику. А. Белый не раз отмечает религиозный характер своего символизма: «это новотворимое энергией символизма — религия, не имеющая ничего общего с миром традиционных религий». Вместе с тем, символизм в целом не сводится А. Белым только к религии. Философским же новаторством А. Белого является формула: *Символ есть ценность*. Он исходит в трактовке ценности из фрейбургской (или баденской) школы неокантианства. Однако А. Белый, разрабатывая понятие «ценность», стремится преодолеть его неокантианскую интерпретацию¹⁹.

Волошин, как Вяч. Иванов и А. Белый, принадлежал ко «второй волне» символистского движения в русской литературе. Он был очень хорошо знаком, а порой и дружен и с Вяч. Ивановым, и с А. Белым.

У них был единый «символ веры»: *вера в символ*. Многие связывало Волошина с Андреем Белым. Оба они были увлечены теософией и участвовали в антропософском движении. Вместе с тем, если источники философских воззрений А. Белого были немецкие, то у Волошина в основном — французские. Волошин был во многом солидарен с теоретическими взглядами Вяч. Иванова, хотя личные их отношения были далеко не простые. Их объединяла любовь к античности, но Вяч. Иванов из выделенных Ницше двух начал искусства — дионисического и аполлонического — был сторонником первого, тогда как Волошин стремился создать культ Аполлона. Помимо этого мифологическое мировосприятие давало возможность Вяч. Иванову отрешаться от «злобы дня», злобы и в прямом смысле. Поэтому его поэзия на редкость оптимистична, и он был исполнен веры в грядущую «мифологическую эпоху», несмотря на не принятую им современную действительность советской России. Однако Вяч. Иванову, как и А. Белому, не дано было, по счастью, видеть в полной мере те ужасы современности, очевидцем которых стал Волошин. <...>

В чем же было своеобразие философии символизма Волошина? Пытаясь ответить на этот вопрос, обратимся к его пониманию самого символа. Всякий символ предполагает двухплановость и даже многоплановость. Явление жизни или образ искусства, становящееся символом, есть знак чего-то другого. Это другое может быть символом чего-то третьего и т. п. Различные концепции символизма отличаются друг от друга трактовкой того, *знаком чего* является символ. Сопоставляя творчество Леонида Андреева и Федора Сологуба, Волошин писал в 1907 г.: «Быть символистом значит в обыденном явлении жизни провидеть вечное, провидеть одно из проявлений музыкальной гармонии мира.

«Все преходящее есть только символ» — поет хор духов в «Фаусте». Символ всегда переход от частного к общему.

Поэтому символизм неизбежно зиждется на реализме и не может существовать без опоры на него.

Здесь лишь одна дорога — от преходящего к вечному.

Все преходящее для поэта есть напоминание, и все обыденные реальности будничной жизни, просветленные напоминанием, становятся символами» («Лики», 445–446).

В статье «Сизеран об эстетике современности» (1904) Волошин отмечает, что «стиль — это ряд символов, исчерпывающих для нас содержание эпохи» («Лики», 180).

«Символ — читаем мы в эссе «Демоны разрушения и закона» (1908) — не что иное, как семя, в котором замкнут целый цикл истории человечества, целая эпоха, уже отошедшая, целый строй идей, уже пережитых, целая система познания, уже перешедшая в бессозна-

тельное. Эти семена умерших культур, развеянные по миру в виде знаков и символов, таят в себе законченные отпечатки огромных эпох. Отсюда та власть, которую символы имеют над человеческим духом. Истинное знание заключается в умении читать символы» («Лики», 166). Это объясняет, почему, например, «кулак стал символом насилия, а меч — символом справедливости» (там же). По наблюдению Н. В. Котрелева, Волошин занимал особое положение среди «младших» символистов — Вяч. Иванова, Андрея Белого, А. Блока — своим преимущественным интересом «к исторической феноменологии культуры» («Лики», 638).

...все явленья —
 Знаки,
 По которым ты вспоминаешь самого себя,
 И волокно за волокном собираешь
 Ткань духа своего, разобранного миром²⁰.

— утверждал Волошин в «Подмастерье» (1917) (193–194).

В отличие от П. Флоренского и Вяч. Иванова Волошин не усматривал в «символизируемом только нечто мистическое. Сам Волошин был не чужд мистицизма, но его мистицизм был, если так можно сказать, посясторонним. В письме А. М. Петровой, посланном в сентябре 1908 г., он писал, что мистицизм Вяч. Иванова «заставил меня отойти от мистицизма». И далее: «Теперь я глубоко понял, что для человека нет иного откровения, кроме того, что скрыто в каждом событии жизни, в каждом мгновеньи бытия. Что надо внимательно читать жизнь, не упуская ни одного извива ее. Что своего истинного «я» надо искать не во внутреннем созерцании, а в том, как преоблаждается в нас внешний мир. Я понял теперь глубокую и нежную любовь к жизни и в то же время отсутствие желаний, стесняющих свободное и широкое течение ее. Что все события надо встречать как радостных гостей, что не надо отказываться ни от какого действия, ни дурного, ни хорошего, чтобы не пропустить ни одной страницы»²¹.

<...>

Судьба России

В стихотворении «Четверть века (1900–1925)» (1927) Волошин итожит свою поэтическую и общественную деятельность в годы революции и гражданской войны:

В шквалах убийств, в исступленьи усобиц
 Я сохранял всеединство любви,
 Я заклинал твои судьбы, Россия,
 С углем на сердце, с кляпом во рту.

(362)

Судьбы России — центральная тема поэтического творчества Волошина этой поры — высшего достижения его поэзии, не утратившей актуального значения по сей день. Он стремился, по его словам, «видеть сущность народа сквозь текущее»²².

Судьбы России — была также центральной темой русской философской мысли. <...>

Как и профессиональные русские философы, Волошин стремится постигнуть в своей поэзии исторические истоки и причины трагической судьбы России после 1917 г. Он пишет «Написание о царях московских» (1919), поэму «Россия» (1924) и много стихотворений, в которых история Руси-России просматривается сквозь призму современности. Он убежден в том, что

Есть дух Истории — безликий и глухой,
что действует помимо нашей воли...

(302)

В стихотворении «Северовосток» (1920) поэт констатирует:

...судьба России —
Страшная, безумная судьба.

(273)

В гнете «веков свинцовых» он уравнивает «быль царей и явь большевиков»:

Что менялось? Знаки и возглавья.
Тот же ураган на всех путях:
В комиссарах — дурь самодержавья,
Взрывы революции в царях.

(274)

В поэме «Россия» содержатся парадоксальные формулы:

Великий Петр был первый большевик...

(299)

Земли российской первый коммунист —
Граф Алексей Андреич Аракчеев.

(297)

Дворянство было первым Р.К.П. —
Опричниною, гвардией, жандармом...

(299)

Такого рода переклички эпох самодержавия и большевиков имеются и в трудах Н. А. Бердяева. В его статье «Духи русской революции», опубликованной в сборнике «Из глубины» (1918), утверждается, что «многое старое, давно знакомое является лишь в новом обличье»²³. Правда, здесь речь идет в основном о пророческих образах зла и бесовства, запечатленных Гоголем, Достоевским и Л. Толстым. Волошин также еще в декабре 1917 г. в стихотворении «Трихины» (217) писал об исполнении в революции пророчества Достоевского. Н. А. Бердяев в книге «Истоки и смысл русского коммунизма», вышедшей на иностранных языках в 1937 г., а на русском только в 1955 г., высказал мысль, близкую к волошинской: «Коммунизм в период сталинизма не без основания может представляться продолжением дела Петра Великого»²⁴. Разумеется, Волошин мог знать издания 1918 г. Знал ли Н. А. Бердяев поэму Волошина «Россия», распространявшуюся в списках, вопрос открытый. Но совпадение мыслей поэта и философа о единой природе тоталитаризма в до- и послереволюционной России несомненно. Для Волошина, как и для Бердяева, неприятие тоталитаризма заключается, прежде всего, в том, что он враждебен человеческой личности.

Человек

В письме к А. М. Петровой от 27 октября 1917 г. содержатся такие слова Волошина: «Теории и расовые антипатии — это вещь переходящая и изменчивая, а человек есть ценность вечная и существующая сама по себе»²⁵. Идея самоценности человеческой личности проходит через все творчество Волошина и была принципом его жизни. Он имел право призывать поэтов: «В дни революции быть Человеком, а не Гражданином...» (348). Он сам был Человеком, который «делал все, чтоб братьям помешать / Себя губить, друг друга истреблять» (358).

Цикл его поэм «Путями Каина» имеет подзаголовок «Трагедия материальной культуры». Поэт показывает, что развитие материальной культуры представляло собой процесс порабощения человека: «Машина победила человека...» (322); «вещи помыкают человеком» (327); человечество пожрано Государством-Левиафаном и растворено в нем; люди уничтожают друг друга в войнах между народами и в гражданской войне («Кидались на своих, рубили, били, / Расстреливали, вешали, пытали...» — 330). Эта Человеческая Трагедия, написанная Волошиным, — поэтический образ того, что в философии было обозначено термином «отчуждение». Однако эта Трагедия у поэта ведет к своему катарсису. Мир не ограничивается трагедией материальной культуры. Человек способен исполнить заклинание поэта:

Так будь же сам вселенной и творцом.
Сознай себя божественным и вечным...

(337)

Стихотворение «Дом поэта» (1926) заканчивается таким утверждением Человека:

Весь трепет жизни всех веков и рас
Живет в тебе. Всегда. Теперь. Сейчас.

(359)

Иронична ли историософия Волошина? На мой взгляд, она иронична в меру ироничности самой истории, которую коктебельский мудрец чувствовал необычайно:

Мир познанный есть искажение мира,
И человек недаром осужден
В святилищах устраивать застенки,
Идеи обжигать на кирпичи,
Из вечных истин строить казематы...

Но притом:

Наш дух — междупланетная ракета,
Которая, взрываясь из себя,
Взвивается со дна времен, как пламя.

(355)

Творчество М. А. Волошина было художественным и философским осознанием социального кризиса первой четверти XX в. и катастрофических событий на его родине. Его стоическое противостояние «с углем на сердце, с кляпом во рту» всему враждебному человеческой личности, утверждение того, что «человек есть ценность вечная и существующая сама по себе», получило отклик в нашу переломную эпоху и обрело новую актуальность.

<2008>

