

Философия земли М.М. Пришвина в контексте экотеологии

Е. Ю. Кнорре (Константинова)

Елена Юрьевна Кнорре (Константинова), кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Института мировой литературы им. А. М. Горького Российской академии наук. 121069, Москва, ул. Поварская, д. 25а; доцент кафедры философии и религиоведения Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. 127051, Москва, Лихов переулок, д. 6, стр. 1. E-mail: Lena12pk@yandex.ru

Аннотация. В статье реконструируется идея хозяйствования на земле в экофилософии Михаила Пришвина. Впервые проводятся параллели философии земли у Пришвина с трансцендентализмом Г. Торо, эколитурикой Т. Горичевой, эсхатологической проблематикой в экотеологии Дж. Хотта. Мотив сокрытой по грехам от человека земли коррелирует у Пришвина с мифом о Невидимом граде Китеже, ушедшем под воду, источниками которого являются учение Аврелия Августина о Граде Божием и граде земном, платоновский миф о пещере, идея возвращения падшей Софии к миру в Боге (Благобытию) в философии В. Соловьева. Миф об утраченной райской земле прочитывается Пришвиным в контексте критики рационально-позитивистского мировоззрения механистической цивилизации, определяющей отношение к земле, природе в целом как неживому объекту, подчиненному воле человека. Человечеству, делящему землю на враждующие части во время войн и революций, перекраивающему пространство земли в проектах мелиорации 1920–1930-х годов, противопоставляется хозяйственное поведение Адама, русского Парсифаля, собирательного героя Пришвина, в свете «родственно-го внимания» «любви раз-личающей» выявляющего имени твари, «воскрешающего из числа» «Россию личную», землю, ушедшую под воду. Делается вывод о том, что идея хозяйственного поведения на земле как различающего внимания, отношения к земле как совокупности лиц, «сообществу творения», восстанавливающего утраченное целое разноликого космоса, Вescьчеловека, предложена Пришвиным как альтернатива объектному мышлению, не различающему «лиц», воспринимающему землю утилитарно, как свое владение, что сближает христианский персонализм Пришвина с традицией духовного сопротивления обезличивающей цивилизации в русской и зарубежной экофилософии XIX–XX веков.

Ключевые слова: М. Пришвин, Г. Торо, Т. Горичева, Дж. Хот, романтизм, трансцендентализм, христианская экология, экотеология, эколитурика, Парсифаль, Вescьчеловек, космическая евхаристия, христианский персонализм

DOI: 10.22394/2500-1809-2024-9-3-73-91

<...> мы осели на земле и позабыли о небе.
Мы восприняли христианство
лишь как улучшенное землеустройство.
На этом свете мы выстроили
себе фамильный особняк,
а для того света — фамильный склеп.

Г. Торо

Живем не нынче только на этом клочке земли,
а жили и будем жить вечно там, во всем.

Л. Толстой

Теперь от «мира» осталось
«мы» маленькое,
обывательское,
община современная есть крестьянская,
а не христианская.

М. Пришвин

Тема восприятия человеком Земли как космического целого, «живого личного космоса», ставшая одним из источников современного экологического мышления, возникает в русской философии XX века как ответ позитивизму, «механизации мира»¹, объектному мышлению в культуре и науке, продолжая традицию критики утилитарного отношения к земле и природе в целом в светском богословии XIX века — Н. Федорова, Ф. Достоевского, В. Соловьева, а также критики утилитарной цивилизации в немецком и американском романтизме (Ф. Шеллинг, Новалис, Г. Торо и др.). Традиция духовного сопротивления обезличивающей цивилизации, когда «механический взгляд на мир», лишив вещи смысла, сделал всю вселенную бесстыдно-прозрачной» (Горичева, 2015: 285), продолжается в творчестве философов-китежан, христианских персоналистов — А. Мейера, М. Бахтина, А. Ухтомского, в трудах последователей Н. Федорова — космистов А. Горского, Н. Сетницкого, В. Муравьева, в панпсихизме Д. Андреева.

Поиск путей спасения в мире «обезлюдивших цифр» (Юнгер), в век «поставы» (Хайдеггер) — ключевая интуиция и лесной сотеариологии Михаила Пришвина (Кнорре, 2023). В его творчестве проявляется своеобразная философия «Китежа советского времени» (Кнорре, 2019, 2021), когда утопизму больших проектов, теоретическому мышлению, пропускающему личность, вычисляющему «Среднее Должное», противопоставляется опыт живой тропы, практика творческого поведения, своеобразный опыт освоения Земли и ее пространств, поиск иных форм хозяйствования на земле.

В исследовательской литературе экологические аспекты мышления Пришвина только обозначены и требуют дальнейшей разработки (Кнорре, 2023; Козырев, 2023). И хотя основные моменты космической философии Пришвина описаны в работах С. Г. Семеновой (Семенова, 2021), Э. Я. Холодовой (Холодова, 2000), Е. Ю. Кнор-

1. См. подробнее о возникновении понятия «механизация мира» (Вальтер Ратенау) в книге: (Михайловский, 2024: 12); а также манифест одного из представителей философии жизни — «Человек и Земля» члена мюнхенского кружка «космистов» Людвига Клагеса (1913) (Михайловский, 2024: 11, 106).

ре (Константиновой), выявлены пересечения с немецкой романтической традицией Новалиса, М. Хайдеггера, Э. Юнгера (Кнорре, 2019, 2023), на данный момент не обозначены ключевые сюжеты о земле, сближающие персонализм Пришвина с религиозно-экологическим разворотом мышления в творчестве Г. Торо, как одного из предтеч энвайронментализма и экологизма XX века, определяющие близость Пришвина современной экотеологии Т. Горичевой и Дж. Хота.

Какое понимание земли открывает нам опыт Пришвина?

Е. Ю. Кнорре
(Константинова)
Философия земли
М.М. Пришвина
в контексте
экотеологии

Земля — сокровенная кладовая: от трансцендентализма Торо к персонализму Пришвина.

Миф о земле как сокрытой «завесой бытия» полноте Божьего мира, града Невидимого, — ключевой мотив мифопоэтики Пришвина, источниками которого являются учение Аврелия Августина о граде земном и Граде Божием, платоновский миф о сокрытой стеной теней «истинной земле», соловьевский софийный миф о восхождении падшей Софии (творения) к Благобытию, миру в Боге (Кнорре, 2019: 24).

Философия всеединства, лежащая в основе представления о природе как сокрытой кладовой, отсылает к идее Ф. Шеллинга о сокрытой Душе мира, которую открывает странствующий герой Новалиса, Генрих фон Офтердинген, обретя способность вновь чувствовать живую связь с мирозданием — утраченную способность говорить на языке птиц и деревьев (Кнорре, 2019: 242-245).

Мотив земли как кладовой появляется и у американского философа-романтика Г. Торо (1817—1862), в творчестве которого своеобразно преломляется трансцендентализм Р. У. Эмерсона, где, как и у Пришвина, сочетается оптика натуралиста и философа-неоплатоника, восприятие земли как материи, противоположности духовному миру («вещество смерти и разложения») (Покровский, 1989: 85) и одновременно ностальгия по утраченному сакральному чувству земли, восприятию земледелия как «священного занятия» (Торо, 1962: 107).

Путь Торо — это путь горожанина, который уходит в лес, чтобы пережить опыт подлинной жизни, вернуть человеку ощущение земли как части сакрального целого Природы, дома Божия. Философия ухода из города у Торо, как отмечает Н. Покровский, — это «не уход в сельскую общину, “на землю”, в архаику, а уход в себя на фоне девственной природы» (Покровский, Никулин, 2023: 143). Однако причиной ухода в природу становится не мизантропия и отрицание ценности человеческого общения, романтическое противопоставление непонимающему тебя обществу. Случай Торо демонстрирует ценность не одиночества, но уединения, «где твоим партнером, собеседником и наставником выступает природа»,

и если «одиночество — это чисто городской феномен, где ты находишься в бесконечном конфликте с окружающим миром. Одиночество всегда конфликтно и разрушительно», то «уединение может быть продуктивным» (Покровский, Никулин, 2023: 150). Как отмечает Покровский, «Уолденская утопия и уолденский эксперимент лишь по внешней форме антисоциальны. “Думаю, что я люблю общество не менее большинства людей <...> Я от природы не отшельник...” — писал Торо. <...> Уходя в лес, философ во все не отрицал тем самым социальный опыт и социальную природу человека. Он хотел одного: коренной переделки сознания человека, очищения его от превратных форм общественной идеологии» (Покровский, 1989: 158).

В книге «Уолден, или Жизнь в лесу» (1854) Земля предстает как часть сакральной кладовой природы, живого органического целого, которое нужно не использовать, а познавать, вкапываясь вглубь холмов, открывать «правду неба» — «сокровенную суть вещей» (через природу познавать мир как творение Божие): «Ум человеческий — острый тесак, он находит путь к сокровенной сути вещей. <...> В моей голове есть и руки, и ноги. Я чувствую, что в ней сосредоточены все мои способности. Инстинкт говорит мне, что это орган, предназначенный рыть в глубину, как рыльце и передние лапы некоторых животных; я хотел бы врыться им в эти холмы. Мне кажется, что где-то здесь залегает богатейшая жила; я сужу об этом по волшебному ореховому прутику и встающему туману; здесь-то я и начну копать» (Торо, 1962: 65).

Эта интуиция диалога с землей, «Природой» как живым целым, Божьим творением, проникнутым его замыслом и путями, звучит у Торо как ответ современному городу, хозяйствованию соседних фермеров, для которых земля только свой надел, источник накопления материальных благ. Утрата сакрального отношения к земле как к живому лицу, Матери, Церере, в понимании античного космоса, удручает Торо: «<...> земледелие было некогда священным занятием, а мы занимаемся им с кощунственной поспешностью и небрежностью и с единственной целью: чтобы усадьбы и урожаи были побольше. У нас нет торжественных церемоний и праздников урожая, которые напоминали бы земледельцу о святости его дела и позволяли выразить благоговейное к нему отношение <...> фермера больше всего прельщают премии и выпивка. Не Церере и не Земному Юпитеру приносит он жертвы, а скорее Плутону, властителю ада» (Там же: 107-108).

Фермеры, жизнь которых наблюдает Торо, воспринимают землю как собственность, забывая, что вся земля — возделываемый высшими силами сад, который не принадлежит только человеку: «Себялюбие, стяжательство и гнусная привычка, от которой никто из нас не свободен, — считать землю прежде всего собственностью или средством накопления — уродуют наши пейзажи, унижают земледельческий труд и обрекают фермера на жалкое прозяба-

ние. К Природе он относится, как грабитель. Катон говорит, что плоды земледельческого труда особенно праведны и чисты <...>, а у Варрона сказано, что древние римляне “звали землю Матерью, или Церерой, и считали жизнь земледельцев самой праведной и полезной, а их самих — единственными потомками царя Сатурна”. Мы склонны забывать, что солнце равно светит на возделанные поля, на прерии и на леса. <...> Пред лицом его вся земля — возделанный сад. Будем же пользоваться его светом и теплом доверчиво и великодушно (Там же: 108).

Утилитарному отношению к земле Торо противопоставляет восприятие земледельческого труда как священного, как особой формы взаимодействия с природой: не хищнического использования, но творческого возделывания ее. Не стяжая блага на земле, истинный земледелец отдает часть урожая, жертвуя небу. Земледельческий труд понимается как священнодействие, где есть и свое жертвоприношение Богу — разделение трапезы со всем населением полей и благодарение высшим силам за урожай. Дары земли в его понимании есть не только плоды человеческого труда, но и Божья милость всей твари, населяющей округу: «Что из того, что я купил семена бобов, а осенью собрал их? Поле, которое я так долго созерцал, не мне одному обязано урожаем; высшие силы поили его влагой и заставляли зеленеть. Не мне и собирать весь урожай. Разве суркам тоже не принадлежит в нем доля?» (Там же: 108).

В этом нестяжательстве земных благ Торо видит христианское отношение к земле, не понятое современным ему обществом фермеров, которые воспринимают землю как средство накопления богатств, стремясь собрать побольше урожая со своего надела: «<...> мы осели на земле и позабыли о небе. Мы восприняли христианство лишь как улучшенное землеустройство. На этом свете мы выстроили себе фамильный особняк, а для того света — фамильный склеп» (Там же: 26).

Христианское хозяйствование на земле заключается в особом аскетизме созерцания и внимания: в смирении и удивлении, возделывании и благодарении, где плодом становится надежда проросшего зерна — духовное обетование Бога о будущем преображенном мире — «новый лес и луг иной»², которого чаёт душа странника-Торо: «Пшеничный колос <...> не должен быть единственной надеждой земледельцев, ибо он вынашивает не одни только зерна <...> Тогда нам не придется бояться неурожая. Отчего бы нам не радоваться также и сорнякам? Ведь их зерна — житница птиц. Не так уж важно, чтобы урожай наполнил закрома фермера. Истинный земледелец должен жить без тревог — ведь не заботится же белка о том, чтобы каштаны непременно каждый год урождались <...> пусть не притязает на весь урожай своих полей и прино-

2. Торо пишет о своем странствии как пути «в новый лес и в луг иной», цитируя Джона Мильтона «Лицидас», песнь 1 (Торо, 1962: 113).

сит мысленно в жертву не только первые, но и последние их плоды» (Там же: 108).

Земля как часть большого космического целого Природы скрывает другое изобилие, иные богатства — знание о божественном устройстве вселенной, которое как удочкой пытается уловить герой Торо, нащупывая льняные нити³ — связи всего сущего: «<...> длинная льняная нить соединяла меня с таинственными ночными рыбами, обитавшими на глубине 40 футов <...> я тащил по пруду 60 футов лесы, временами ощущая в ней легкое подергивание <...> Это очень странное чувство — особенно темной ночью, когда уносишься мыслями в беспредельный космос, — ощутить вдруг этот слабый рывок, прерывающий твои грезы и снова соединяющий тебя с Природой. Казалось, я мог бы забросить удилище не только вниз, но и вверх, в воздух, почти такой же темный. И я как бы ловил двух рыб на один крючок» (Там же: 114).

Уединение Торо действительно продуктивно: уходя от общества людей, он открывает подлинную общность — ощущение родственной связи всех существ во вселенной, где его друзьями становятся озера, которых он зовет по имени (Уолден, Флинтлов пруд, Белый пруд), приходящие к его дому животные, окружающие его растения: «Никогда еще я не чувствовал себя одиноким, никогда не бывал подавлен чувством одиночества <...> Среди этих мыслей, под шум тихого дождя, я внезапно ощутил — в падении дождевых капель, в каждом звуке и каждом предмете вокруг дома — нечто бесконечно дружественное, и это меня поддержало <...> Каждая сосновая игла наливалась симпатией и предлагала мне свою дружбу. Я так явственно ощутил нечто родственное даже в тех аспектах природы, которые принято называть мрачными и дикими, так ясно понял, что ближайшим кровным моим родичем не обязательно должен быть человек и сосед, что отныне не буду чувствовать себя чужим ни в какой глуши (Там же: 87).

Это сакральное знание о родственности всех частей мира Торо, подобно Новалису, пытается передать людям, что делает его опыт социальным, открывает людям иные формы хозяйствования во вселенной, сострадательное внимание к земле, к Природе и ее обитателям, самоопределение человека как части большого «сообщества творения». Схожие принципы отношения к природе сформулируют позже М. Пришвин в своей концепции «родственного внимания»,

3. См. мотив ткачества у Гете, который позже воспроизводит Пришвин через метафору пряжи Богородицы, покрывающей землю, а также в своем представлении о связи всего сущего в сердце мудреца (см.: «Мудрец знает закон природы и закон бунта человеческого, где рвется человеческий нерв, штопает обыкновенными льняными нитками связи» (Пришвин, 1994: 248). Мотив трансцендирования за пределы своего «я» («уширить себя до всего сущего»), понимание религии как связи себя со всем сущим, звучит и у С. Дурьлина (см.: Кнорре, 2019).

космисты А. Горский и В. Муравьев в идее вселенской литургии, современные экотеологи Т. Горичева, Р. Бокхэм, Дж. Хот и др.⁴

Диалектика земли как материи смерти («вещество смерти и разложения») (Покровский, 1989: 85), скрывающей в своей толще и благодатные плоды — тайны мироздания, является основой и мифопоэтики М. Пришвина. Тема слепоты человека, заключенного в пещеру собственного «эго», созерцающего мир теней, заслоняющий подлинный целостный мир, «истинную землю»⁵, становится оптикой восприятия Пришвиным катастрофических событий XX века.

С одной стороны, земля у Пришвина — это «мертвая материя», «завеса числа», «завеса мира», «толща катастрофы», скрывающая разноликий живой мир Божий. И здесь символика земли созвучна у Пришвина платоновскому мифу в творчестве его современников, философов-космистов Горского и Муравьева, где ослепленный человек подобен Вию, глаза которого засыпаны землей, а человечество, ведомое Софией, восходит к Благобытию, сквозь «толщу ничто и хаоса», хаотическую тьму («вечной тьмы-матери»): «Мы все еще лишнем косяглазы и подслеповаты. Нас, как Вия, засыпала еще черная толща земли» (Горский, 2018: 436).

Трагедию современного человека Пришвин видит в теоретическом, пропускающем «живую личность» мышлении. Человек не чувствует себя частью большого целого Земли. Утрата священного отношения к земле, когда «пастушечье время» (Пришвин, 2007: 23)⁶ сменилось временем обезличенных машин, делящим мир как мертвый объект, становится, по Пришвину, причиной «мировой катастрофы» — войн и революций: «Так ясно и почему мы мучимся над разрешением мировой задачи и не можем ее разрешить: просто мы не живем полной жизнью, не причащаемся ее постижению собственным подвигом» (Там же: 163).

Миф о Китеже — Невидимом Божьем граде, «истинной земле», Пустыне девы Февронии⁷, собирающей вокруг себя тварь Божию, становится оптикой восприятия Пришвиным отчуждения современного ему человечества от земли, «близкой реальности»⁸ Божьего мира. Целостная райская земля, Божий град, стала невидимой для людей, зрение которых закрыто «завесой бытия», «кровавой завесой мира», «кащевой цепью» объектного восприятия человека, растения, зверя. Земля у Пришвина — это ждущая внима-

4. См. подробнее: Vaukham, 2020.

5. См. об «истинной земле» в диалоге Платона «Федон».

6. См.: «В пастушечье время, когда жили по солнцу, по месяцу, по звездам, до того эти неизменные в своем беге светила обживал человек, что солнце, звезды, месяц были ему как родные, и чувство он к ним имел личное, такое далекое от нас чувство, из которого рождались слова: “Солнце, остановись!”» (Пришвин, 2007: 23).

7. См. также главу «Пустыня» в поэме Пришвина «Фацелия» (1940).

8. См. о понятии «близкая реальность» (антитеза утопии) в статье В. Хализева (Хализев, 1998).

ния человека цветущая пустыня (пустынь), против которой согрешил человек⁹, разделивший «имение Божие» братоубийственными войнами и революцией, продолжающий делить землю и ее существо во время преобразовательных проектов 1920–1930-х годов (в повести «Журавлиная родина» звучит мотив затопления болота ради построения гидроэлектростанции, что может стать причиной гибели реликтовой водоросли Клавдофоры), арифметически вычислять «Должное»¹⁰, разделяя мир во время Второй мировой войны.

Во время Первой мировой войны Пришвин пишет об оскудении внимания современного человека к многоликой жизни земли, когда «пустыня закрыла и лицо свое, и голос ее умолк для всех, кто проходит ее без всей полноты крестного труда и страдания. Желтой зеленью и голубыми цветочками светящиеся орошенные льны не говорят теперь сердцу обыкновенно, по-старому живущего человека о возможности обыкновенного счастья здесь, на земле» (Пришвин, 2007: 204). Тема земли, которая ждет внимающего ее голосу человека, появляется и в годы Второй мировой войны — 12 июля 1943 г.: «земля вся напряженно ждет нашего внимания, стоит чуть-чуть принудить себя, всмотреться, и сейчас же увидишь гриб или ягоду, или след какой-нибудь птицы, зверушки» (Пришвин, 2012: 526).

Мотив сокрытой от человека земли как разноликой цветущей райской пустыни, прообразе Китежа девы Февронии, рифмуется с образом «атомной пустыни», которой обернулась земля забывшему ее человеку¹¹: «13 июля 1950. <...> нас, детей, учили верить в науку и эту веру называли прогрессом и всякое хорошее дело на свете называли прогрессивным <...> Лев Толстой поколебал нашу веру, а вскоре и все мы сами увидели в делах, что научные и технические открытия не всегда непременно повышают уровень нашего нравственного сознания. Так мало-помалу мы дошли и до атомной пустыни, расколовшей человечество на два враждеб-

9. См. рассказ С. Н. Дурылина «Грех Земле» (1919) (Резниченко, 2017).

10. См.: «Ужасная идея “большой войны” заключалась в том, чтобы миллионами истраченных жизней современных людей создать вечное благополучие будущих людей всего мира... Ужасная идея рождалась не как рождается вся жизнь на земле, в муках, а выходила из спокойного вычисления Среднего посредством арифметической пропорции: среднего несуществующего, которое должно существовать. В этом Должном, выведенном арифметически, и состояла ужасная идея, собравшая над городами самолеты, нагруженные зажигательными и фугасными бомбами» (Пришвин, 2012: 534).

11. Мотив превращения земли в душе странника появляется еще в ранних дневниках: земля как мертвый минерал может обернуться родной, если человек внутренне изменился — обратил к земле родственное внимание: «<...> ноги идут по чужой минеральной земле, а в душе родная, настоящая, бесконечно большая земля <...> С той радостью я шел совсем как-то в ином измерении» (Пришвин, 2007: 647–648).

ных лагеря <...> если так дальше идти и влагать свою веру в прогресс, то можно даже и всю планету взорвать» (Пришвин, 2016: 149).

Отвечая на вопрос о путях спасения человека в механистическом мире «числа», Пришвин обращается к соловьевскому мифу о распаде и восстановлении когда-то целостного многоликого мира — распавшегося во грехе розни Восьчеловека: «Нравственная пустыня объяла человечество, <...> может быть, и не раз в истории нашей планеты такая страшная пустыня подбиралась к душе человека <...> когда-то очень давно, в незапамятные времена на земле не было ни животных, ни растений, а жил только человек в полном единстве себя самого и во множестве лиц, как и теперь. <...> подошла к душе великого единого человека пустыня еще более страшная, чем теперь, и в душе чистого единого человека начался панический страх. Тогда от ужаса кто-то закричал и сразу же обратился в суслика, кто-то залаял и побежал шакалом, кто-то прыгнул и полетел птичкой или зайцем побежал, и кто-то в безумье остановился и остался на месте расти деревом, и так возникла природа в распаде единого человека. Среди всех падших существ, составляющих так называемый мир природы, не было человека, и в то же время он был в каждом живом существе» (Пришвин, 2016: 149).

Завершается притча о распаде целого описанием путей спасения — собирания распавшегося в сердце преодолевшего страх человека, который расколдует мертвую материю, в свете любви-различающей воскресит утраченные лица зверей и людей: «Страх был причиной распада, и кто больше боялся, тот стал жертвой, кто меньше — стал хищником, а кто ничего не боялся, тот, понимая человеческое начало в каждом живом существе, стал собирать всех в прежнее единство» (Там же).

Как распавшегося Восьчеловека Пришвин изображает и современное ему человечество, поглощенное жаждой накопления, стремящееся поделить землю на отдельные наделы, не видя целого. Усадьба «Лысые горы», упомянутая в дневниках Первой мировой войны, становится частью сюжета о распавшемся имении — доме Божиим («[Лысые горы] — делили имение во время войны. Отличный сюжет: дележ имения, дележ всей земли» (Пришвин, 2007: 126)). Пришвин рассказывает историю матери, имение которой после ее смерти поделили дети, утратив его прежнюю целостность: «<...> каждый на своем клочке стал хозяйствовать с утра до вечера. Имение, разделенное, по-прежнему было имение, каждая часть его жила теперь отдельно <...> Каждый из участников думал теперь не о всем имении и не о ближних своих, а только о себе самом, вокруг своей усадьбы насаживая отдельный сад, и когда приходили гости в эти отдельные усадьбы, они не узнавали прежнего места, прежнего имения. И чувство большого имения совсем утратилось — стали хутора. Никто не думал, не знал, что он служит одному общему имению» (Там же: 347).

В дневниках 1914 года звучит близкое Торо различие христианского отношения к земле, плоды которой принадлежат всей твари, и крестьянского, обывательского восприятия земли как собственности, средства накопления личного богатства, что создает конфликт хозяйственного индивидуализма, с одной стороны, и разбойного желания завладеть имением брата своего, с другой, ставший причиной черного передела, высвобождения энергии братоубийственной Гражданской войны: «На этой земле, нищей, раздробленной на мельчайшие полоски, вырос чудесный христианский цветок, имя ему “Мир” (“Mir”)» (Пришвин, 2007: 5); «Теперь от “мира” осталось “мы” маленькое, обывательское, община современная есть крестьянская, а не христианская. В этом споре маленьких “я”, составляющих обывательский “мир”, есть особое острое “я”, как стремление быть во что бы то ни стало свободным; на этой почве вырастает с одной стороны “я” Каиново — хозяйственный индивидуализм, кулачество, и [с другой —] “я” разбойниче — хулиганство» (Там же: 6).

Во время Гражданской войны Пришвин расширяет символический смысл образа утраченного родного имения Хрущево: личная утрата обретает параллель с потерянным общим домом, «Россией личною», невидимой теперь общей землею, градом Китежем, ушедшим под воду, сокрытым от людей по грехам их. О. А. Богданова пишет «о произошедшем в огне революции 1917 года разрыве понятий “земля” и “народ”, которые в русской культуре практически отождествлялись в течение столетий» (Богданова, 2017: 448). В поэме «Цвет и крест» Пришвин сравнивает Россию с неустроенным имением, а стремящиеся к переделу земли государства Европы — с крестьянскими наделами, которые также пытаются расширить свои владения, вызвав мировой передел: «Вот, — показывал я, — огромное неустроенное имение Россия, возле него маленькие, как наши крестьянские наделы, лежат государства Европы, и им так же хочется земли, они так же ждут выхода из своего положения, как наши крестьянские хозяйства <...> Я всегда думала, — сказала матушка, — что война бывает из-за земли» (Пришвин, 2004: 144). Россия как большое имение — это, по Пришвину, непонятое народом «колоссальное наследство»: «Большевики разорвали завещание, спутали все расчеты и вызвали мировой передел» (Там же: 114-115).

По Пришвину, разрушение индивидуального, разбойного «я», домика «эго» открывает путь к Божьему Домостроительству: «Надо бы условиться, что *ego* означает *ego* и индивидуальность, которая есть домик личности, сознающей себя во всех и во всем, так что эгоизм (национализм) означает бытие на земле — это одно состояние, и совершенно другое состояние вне этого домика, то есть духовное» (Пришвин, 1994: 276). 22 апреля 1918 года Пришвин пишет: «Мушкетеры отняли у меня все, и землю полевую, и пастбище, и даже сад, я сижу в своем доме, как в тюрьме <...> Три дня я очень горевал

и весны для меня не было, хотя солнце светило богатое, весеннее. Оно было для меня будто черное» (Там же: 65). Преодолевая внутренний бунт, сожаление о своем наделе земли как утраченной собственности, Пришвин вспоминает о земле как мире Божьем, солнце которого встает надо всеми (ср. у Торо: «Мы склонны забывать, что солнце равно светит на возделанные поля, на прерии и на леса. <...> Пред лицом его вся земля — возделанный сад» (Торо, 1962: 108)). Откровение земли как большого сада, принадлежащего всем живым существам, звучит как разрешение внутреннего конфликта в душе alter ego автора и в дневниках Пришвина: «<...> “Неужели же солнце, и звезды, и весеннюю траву-цветы любил я только потому, что солнце и звезды светили мне на моей собственной земле и травы-цветы росли в моем собственном саду?” Утром я почувствовал, что в сердце моем восходит богатое солнце, открыл ставню, и солнце мое встречается с солнцем небесным: так мне стало радостно, так весело. Я напился чаю, взял железную лопату и стал в чужом саду раскапывать яблоньки» (Пришвин, 1994: 65).

В дневниках и повестях Пришвина появляется мотив ухода из городской цивилизации как возвращения к подлинному бытию, откровения кладовой природы, «живого личного космоса», где человек чувствует родственную связь с животными и растениями. Как и Торо, Пришвина упрекали в антисоциальности его творчества. Вместе с тем его «уход в лес» приносит иное осмысление социальности — понимание всего тварного мира как сообщества, в котором свое место занимает и человек — новый Адам, дающий имена твари, спасающий мир «из числа», возвращающий распавшийся после грехопадения мир к Богу.

С. Семенова отмечает, что «бергсоновский *homo faber* стал для Пришвина ключом к пониманию глубинной общности капитализма и социализма: это один ущербный путь развития, исповедующий пафос механизации и рационализации жизни» (Семенова, 2021: 436), стремящийся, по Пришвину, «подчинить себе все живое, растворить в механике живую индивидуальность и превратить мир в громадную фабрику» (Пришвин, 1995: 222).

В «Мирской чаше», посвященной переделу земли во время событий революции и Гражданской войны, Пришвин описывает притчу о двух братьях как двух человеческих типах, разделившихся на жителя деревни и жителя города. «Окончательный мужик», лицо которого как «восходящее тесто в деже», «живущий животно-природной жизнью» (Семенова, 2021: 437), и брат, который ушел из дому, его «сердце не чувствует красоту, плечи сильные, голова математическая, в очках и плешивая, это человек механизации мира, окончательный интеллигент: *homo faber*» (Пришвин, 2004: 398). Главный герой повести — учитель Алпатов — «чувствует себя представителем третьего вектора развития, творчески преодолевающего человеческую природу, причем — на путях органических, не механических, он между этих “братьев”

как сцепщик между двумя прущими навстречу вагонами — вот-вот сплющат, <...> “без меня на земле останется одна математика и тесто в деже” (Семенова, 2021: 437).

Герои Пришвина — это не «мужик в деже» и не «интеллигент в очках», чья голова «математическая». Его герои — горожане-отшельники, ушедшие в лес — юродивые странники, выпадающие из социальных связей мира «числа», открывающие пути к иной общности — многоединому целому цветущей земли, целостного космоса как града Божия. Среди этих героев и прапорщик, бывший в мирное время бухгалтером, отказавшийся застрелить лошадь, так как она посмотрела на него «человечьими глазами»; это и прапорщик-химик, который во время Русско-японской войны, покинув поле боя, ушел в леса Маньчжурии, где, преодолев войну в душе, открыл вместе с китайцем Лувеном чудесный плод земли — заветный корень жизни женьшень. Это инженер-мелиоратор Алпатов, который, отказавшись осушать болото ради жизни водоросли Клавдофоры, оказывается в конфликте с идеологией прогресса, государственными планами мелиорации — перекраивания земель с целью улучшения жизни людей, игнорирующими при этом голоса других существ, которые могут погибнуть.

Собирательный образ будущего человека — Адама, «русско-го Парсифаля» (Кнорре, 2019: 171), учителя-краеведа Алпатова, «воскрешающего из числа»¹² распавшийся мир, свидетельствует во время Гражданской войны идеал христианского хозяйствования на земле. В мире, где одна частица суши давит другую, мир поделен на «красных» и «белых», а человек вместо лица «другого» видит мундир, герой Пришвина учит детей краеведению — в свете «родственного внимания» «любви различающей» выявлять имена растений, животных, пригорков и рек.

Кульминацией сюжета собирания распавшейся земли, Весь-человека, становится образ восстановления связей всех существ в природе — пряжи Богородицы: «Не просто даются имена и животным, и растениям, все обживает и очеловечивается, даже всякий камень обжитый имеет свое отдельное имя. 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, был и сказ, песенку, и над всеми земными именами поставим святое имя Богородицы: это она прядёт пряжу на всех зайцев, лисиц и куниц» (Пришвин, 2004: 374-375). Человеку, обращенному к земле в свете любви различающей, кладовая природы открывает разноликий собор твари, возвращенный рай: «<...> и свет солнца в душе человека есть любовь раз-

12. См.: «И я раб обезьяний, раб, ожидающий воскресения себя из числа» (Пришвин, 2004: 374).

личающая. В согласии с солнцем, с любовью и светом мы можем войти так в природу, что возле муравейника скажем имя знакомого, и тот муравей отложит дела и на минуточку выбежит поздороваться» (Пришвин, 2004: 375). «И тогда весной, когда высоко поднимутся травы, украшенные изображением солнца, мы встретим мир природы новым и прекрасным и, как первые люди в раю, будем давать любимым животным, растениям, камням свои имена» (Пришвин, 2004: 375).

От персонализма Пришвина — к экотеологии Т. Горичевой и Дж. Хота

Критика мышления, видящего землю как мертвый объект, механическое сочетание чисел вместо органического целого «имен» сближает персонализм Пришвина с критикой механистической, обезличенной цивилизации в философских размышлениях М. Хайдеггера и Э. Юнгера. Как и у Пришвина, в знаменитом эссе Юнгера «Уход в лес» (1951) появляется мотив пустыни как пространства «обезлюдевших цифр» — стены материального, сокрывшей земное изобилие тварного мира. Зов проселочной дороги, который не слышит современный человек, слух которого оглушен грохотом машин, появляется и в эссе Хайдеггера «Проселок» (1949).

Мотив пустыни, подступившей к душе современного человека, появившийся в дневниках Пришвина, звучит и в экотеологии Татьяны Горичевой, где она ставит проблему хозяйствования человека на земле, роли человека в космосе как творения Божиим, говорит о литургическом отношении к земле. Продолжая критику утилитарного, инструментального отношения к земле, Горичева пишет об утрате сакрального восприятия Земли как собора твари: «Человек, который должен был бы возделывать Божий сад и давать имена животным, призван был быть священником для всей твари. Но получилось нечто на священство совсем не похожее. Человек превратился в хищника и потребителя. С позиции ограниченного и утилитарного сознания была уничтожена тайна творения. “Я мыслю, следовательно, существую» — вот что пришло на место сада. Пустыня убогой и субъективной мысли “ни о чем”» (Горичева, 2015: 257). «Мы подменили Евангелие Декартом — именно в его философии произошло радикальное деление на человеческое и животное, с тех пор животное стало для нас какой-то нечувствующей машиной» (Там же: 256). Критикуя идею господства человека над природой, подчинения и использование земли и живых существ, дурную бесконечность накопления и потребления, философ напоминает о ценностях внимания человека к твари, удивления перед творением Божиим и благодарения за плоды земли.

Специальный раздел в своей книге «О священном безумии» Горичева посвящает философии земли. В споре со светской эко-

логией, считающей, что христианство не стремится заботиться о земной жизни, предпочитая ее будущей жизни после смерти, философ обосновывает идею христианской экологии, обращаясь к русской религиозной философии (богословию мирян — русской *Laientheologie* XIX столетия, по определению о. Павла Хондзинского (Хондзинский, 2016) — А. Хомякова, Ф. Достоевского, Н. Федорова, Вл. Соловьева, к идее присутствия Бога в творении, сотрудничества человека и Бога в возделывании земли — «плоти мира», идее творения как «святой плоти» в философии русского религиозного Ренессанса (Д. Мережковский, Н. Бердяев, С. Булгаков и др.). К этому направлению экологической мысли близок и христианский персонализм Пришвина с его интерпретацией вселенской литургии как священства в мире будущего человека, нового Адама, в свете родственного внимания собирающего распавшееся многоединое тело земли, Вещьчеловека. Идея Вещьчеловека Пришвина прочитывается и в символе космического прачеловека, который, как отмечает Горичева, «перешел и в христианство» (Горичева, 2015: 268): «Непосредственно точкой соприкосновения была космология Стои, где мир — видимое тело невидимого Бога, а Бог — невидимая душа видимого мира <...> Развертывается космическая литургия, Христос становится главой, а вселенная Его телом, единство мироздания выявляет себя как единство одного человека, космического Адама. Об этом писали и Бальтазар и Мольтманн» (Там же: 268).

Отношение к миру в свете родственного внимания у Пришвина близко литургико-органическому пониманию целого земли в христианской экологии Горичевой: «Механическому взгляду на природу православие противопоставляет взгляд литургико-органический. Механическое мировоззрение — это отдельные атомы. Это целое, как сумма атомов. Православно-энергетический взгляд иной: в начале было отношение, а не вещь» (Горичева, 2015: 261). Разворачивая понятие эколитургии, Горичева развивает идеи «внехрамовой литургии» в русской религиозной философии Н. Федорова и С. Булгакова, обращается к теме «вселенской мессы» в богословии Тейяра де Шардена (Гачева, 2021), «космической литургии» в трудах о. Павла Евдокимова, к идее активного созерцания природы, «космологии общения» в трудах Оливье Клемана.

Идея сакрального отношения к земле, понимающего землю не только как пространство смерти и распада, место временного пребывания человеческого духа, но как возделываемое человеком творение Божие, развивается и в эссе теолога Ричарда Бокхэма «Быть человеком в сообществе творения. Библейская перспектива» (Bauckham, 2020). Раскрывая идею христианского отношения к земле, Бокхэм критикует декартовскую и бэконовскую традицию Нового времени, представляющую природу как объект «господства» и «покорения», противопоставляет ей теорию «Божественного повеления», где речь идет об ответственной заботе человека о тво-

рении Божиим, о том, что человек — часть «сообщества творения» («Community of Creation»), развивает идею уважительного общения всех существ во вселенной.

Близкое философии природы Михаила Пришвина и христианской экологии Татьяны Горичевой, развивающих экологические идеи христианского персонализма и русского религиозного космизма, и то направление экотеологии, которое «основывается на идее участия Творца в жизни творения, что в интерпретации лютеранского богослова Нильса Хентрика Греггерсона определяется как “глубокое воплощение”» (Кнорре, Кнорре, 2022: 160). В эссе теолога Джона Ф. Хота «Незавершенное таинство творения. Христианская вера и обетование, заложенное в природе» осуществляется попытка внести в экотеологию ракурс эсхатологии. Христианские богословы, по мнению Хота, определяют экологическое значение таких религиозных добродетелей, как «смирение, сострадание, воздержание, справедливость, благодарность и надежда», «находят новый смысл в духовности, основанной на доктрине воплощенного присутствия Бога в физическом мире» (Кнорре, Кнорре, 2022: 161; Naught, 2020: 166). По мнению Джона Хота, современная экотеология не учитывает эсхатологическую значимость священного писания, не рассматривает «библейскую тему о том, что вся вселенная, а не только человеческая история, является выражением божественного обетования, открытого для будущего, в котором все творение подлежит обновлению» (Кнорре, Кнорре, 2022: 161; Naught, 2020: 167).

Как Н. Федоров и Вл. Соловьев, развивающие идею продолжающегося творения, Джон Хот противопоставляет эсхатологии апокалиптических пророчеств «разрушения физической вселенной» «подлинно эсхатологическую веру», которая «поощряет открытость божественному обетованию о грядущем свершении»: «Вселенная все еще может иметь будущее обновленного творения и “более полного бытия”. Эсхатологическая вера страстно надеется, что приход “царства Божьего” и ниспослание Святого Духа обновят лицо земли. Она включает в себя убеждение в том, что первоначальное творение Бога (*creatio originalis*) продолжается даже сейчас (*creatio continua*) и что оно достигнет завершения только в будущем (*creatio nova*), но христианской теологии еще предстоит сделать эсхатологическую веру самой сердцевинной экологической морали» (Кнорре, Кнорре, 2022: 161; Naught, 2020: 169).

Е. Ю. Кнорре
(Константинова)
Философия земли
М.М. Пришвина
в контексте
экотеологии

Библиография

- Богданова О. А. (2017). Новые референции концепта «земля» в русской литературе революционных лет (1917–1920-е) // *Studia Slavica Academiae Scientiarum Hungaricae*.
Гачева А. Г. (2021). «Вселенская месса» П. Тейяра и «внехрамовая литургия» Ф. М. Достоевского и русских религиозных мыслителей // *Философические письма. Русско-европейский диалог*. Т. 4. № 3. С. 98-129.

- Горичева Т. (2015). О священном безумии. Христианство в современном мире: философское эссе / Ред.-сост. Т. И. Ковалькова. СПб.: Алетейя.
- Горский А. (2018). Огромный очерк // Горский А. К. Сочинения и письма. В 2 кн. Книга 1 / Вступ. ст., сост., подгот. текста, коммент. А. Г. Гачевой. М.: ИМЛИ РАН.
- Кнорре Е. Ю. (2019). Сюжет «пути в Невидимый град» в творчестве М. М. Пришвина 1900–1930-х гг. Дисс. ... канд. филол. наук (10.01.01). М.: ИМЛИ РАН.
- Кнорре Е. Ю. (2021). «Китеж советского времени»: образ «небесной коммуны» в «усадебном мифе» М. М. Пришвина (на материале дневника писателя 1920–1950 гг.) // Усадьба реальная — усадьба литературная: векторы творческого преобразования / Сост. и отв. ред. О. А. Богданова. Сер. «Русская усадьба в мировом контексте. Вып. 6». М.: ИМЛИ РАН, «Мелихово». С. 205–217.
- Кнорре Е. Ю. (2023). «Ушедший в Лес» в поисках «кладовой солнца»: философия спасения Михаила Пришвина // Вопросы философии. № 11. С. 16–22.
- Кнорре Е. Ю., Кнорре Б. К. (2022). «Принести исцеление нашей израненной планете»: от экотеологии к метаэтике. Рец. на: Ecotheology: a Christian Conversation / Kiara A. Jorgenson, Alan G. Padgett, ed. Grand Rapids: Eerdmans, 2020. 240 p.) // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. Вып. 104. С. 157–162.
- Козырев А. П. (2023). Взросление духа. О некоторых философских истоках экологического мышления М. М. Пришвина // Вопросы философии. № 11. С. 10–15.
- Михайловский А. (2024). Маятник модерна. Дискуссии о технике в Германии. М.: Академический проект.
- Покровский Н. Е., Никулин А. М. (2023). «Происходит и будет происходить территориальное переформатирование сельских пространств» // Крестьяноведение. Т. 8. № 2. С. 140–158.
- Покровский Н. Е. (1989). Генри Торо. М.: Мысль.
- Пришвин М. М. (2007). Дневники 1914–1917 гг. / Подгот. текста Л. А. Рязановой, Я. З. Гришиной; коммент. Я. З. Гришиной, В. Ю. Гришина. СПб.: ООО «Изд-во “Росток”».
- Пришвин М. М. (1994). Дневники 1918–1919 гг. / Коммент. Я. З. Гришиной, В. Ю. Гришина. М.: Московский рабочий.
- Пришвин М. М. (2004). Цвет и крест. Неизвестные произведения 1906–1924 годов / Сост., вступ. ст., подгот. текста и коммент. В. А. Фатеева. СПб.: Росток.
- Пришвин М. М. (2012). Дневники. 1940–1941 / Подг. текста Я. З. Гришиной, А. В. Киселевой, Л. А. Рязановой; коммент. Я. З. Гришиной. М.: РОССПЭН.
- Пришвин М. М. (2016). Дневники. 1950–1951 / Подгот. текста Я. З. Гришиной, Л. А. Рязановой; коммент. Я. З. Гришиной. СПб.: ООО «Изд-во “Росток”».
- Резниченко А. И. (2017). «Погубил Челованьицё Хрёстное...»: Рассказ С. Н. Дурылина «Грех Земле» (1919), его история, контексты и интерпретации // Христианское чтение. № 1. С. 189–211.
- Семенова С. Г. (2021). Русская поэзия и проза 1920–1930-х годов. Поэтика — Видение мира — Философия. М.: ИМЛИ РАН, «Наследие».
- Торо Г. Д. (1962). «Уолден, или Жизнь в лесу». М.: Издательство Академии наук СССР.
- Хализев В. (1998). Нравственная философия Ухтомского // Новый мир. № 2.
- Холодова З. Я. (2000). Художественное мышление М. М. Пришвина: Содержание, структура, контекст. Дисс. ... д-ра фил. наук (10.01.01). Иваново: 2000.
- Хондзинский П., прот. (2016). «Церковь не есть академия»: Русское внеакадемическое богословие XIX века. М.: Изд-во ПСТГУ.
- Haught J. (2020). The unfinished sacrament of creation: christian faith and the promise of nater // Ecotheology: A Christian Conversation / Ed. by A. K. Jorgenson, A. G. Padgett. Grand Rapids: Eerdmans. P. 165–203.
- Vauckham R. (2020). “Being human in the community of creation a biblical perspective” // Ecotheology: A Christian Conversation / Kiara A. Jorgenson, Alan G. Padgett (ed.). Grand Rapids: Eerdmans. P. 15–66.

Elena Yu. Knorre (Konstantinova), PhD (Philology), Senior Researcher, A. M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences; Associate Professor, Department of Philosophy and Religious Studies, Orthodox Saint Tikhon University for the Humanities, Povarskaya St., 25a, Moscow, 121069, Russia.
E-mail: Lena12pk@yandex.ru

Е. Ю. Кнорре
(Константинова)
Философия земли
М.М. Пришвина
в контексте
экологии

Abstract. The article reconstructs the idea of land management in the ecophilosophy of Mikhail Prishvin. For the first time, the author shows parallels between Prishvin's philosophy of land and H. Thoreau's transcendentalism, T. Goricheva's ecoliturg and eschatological issues in J. Haught's ecotheology. Prishvin's motif of land hidden for man's sins correlates with the myth of the Invisible City of Kitezh, which went under water. Such ideas were borrowed from the teaching of Aurelius Augustine about the City of God and the earthly city, Plato's myth of the cave, and the return of fallen Sophia to the world in God (Blissful Being) in the philosophy of V. Solovyov. Prishvin uses the myth of the lost paradise land to criticize the rational-positivist worldview of the mechanistic civilization as based on the idea of earth and nature as inanimate objects subordinated to the will of man. Prishvin contrasts humanity that divides land into conflicting parts during wars and revolutions or reshapes it through land reclamation projects of the 1920s and 1930s with the economic behavior of Adam, the Russian Parsifal, Prishvin's collective hero, who, in the light of "family attention" of "distinguishing love", reveals the name of the creature "resurrecting from among" "the personal Russia" as the land that once went under water. The author concludes that the idea of economic behavior on land as distinguishing attention and the perception of land as a community of people, "community of creation" that restores the lost whole of the multifaced cosmos, the Whole Man, was proposed by Prishvin as an alternative to the objective thinking that does not distinguish "faces" and perceives land utilitarianly, as its possession. Thus, Prishvin's Christian personalism is close to the tradition of spiritual resistance to a depersonalizing civilization in the Russian and foreign ecophilosophy of the 19th–20th centuries.

Key words: M. Prishvin, H. Thoreau, T. Goricheva, J. Haught, romanticism, transcendentalism, Christian ecology, ecotheology, ecoliturg, Parsifal, Whole-Man, cosmic Eucharist, Christian personalism

References

- Bauchham R. (2020) "Being human in the community of creation a biblical perspective. *Eco-theology: A Christian Conversation* (Ed. by A. K. Jorgenson, A. G. Padgett), Grand Rapids: Eerdmans, pp. 15–66.
- Bogdanova O. A. (2017) Novye referentsii kontsepta "zemlja" v russkoj literature revoljucionnyh let (1917–1920-e) [New references of the concept of "land" in the Russian literature of the revolutionary years (1917–1920s)]. *Studia Slavica Academiae Scientiarum Hungaricae*, vol. 62, no 2, pp. 247–258.
- Gacheva A. G. (2021) "Vselenskaja messa" P. Teilharda i "vnekhamovaja liturgija" F. M. Dostoevskogo i russkih religioznyh myslitelej ["Ecumenical mass" by P. Teilhard and "extra-temple liturgy" by F. M. Dostoevsky and Russian religious thinkers]. *Filosoficheskie Pisma. Russko-Evropejsky Dialog*, vol. 4, no 3, pp. 98–129.
- Goricheva T. (2015) *O svjashchennom bezumii. Khristianstvo v sovremennom mire: filosofskoe esse* [On Sacred Madness. Christianity in the Contemporary World: A Philosophical Essay] (Ed. by T. I. Kovalkova), Saint Petersburg: Aletheia.
- Gorsky A. (2018) *Ogromny ocherk* [A huge essay]. *Sochinenija i pisma v 2 kn. Kniga 1*. (Vstup. st., sost., podgot. teksta, komm. A. G. Gachevoj), Moscow: IMLI RAN.
- Khalizhev V. (1998) *Nravstvennaja filosofija Ukhtomskogo* [Moral philosophy of Ukhtomsky]. *Novy Mir*, no 2.

- Haught J. (2020) The unfinished sacrament of creation: Christian faith and the promise of Nater. *Ecotheology: A Christian Conversation* (Ed. by A. K. Jorgenson, A. G. Padgett), Grand Rapids: Eerdmans, pp. 165–203.
- Kholodova Z. Ja. (2000) *Khudozhestvennoe myshlenie M. M. Prishvina: Soderzhanie, struktura, kontekst* [Artistic Thinking of M. M. Prishvin: Content, Structure, Context] (PhD Thesis), Ivanovo.
- Khondzinsky P., archpriest (2016) *Tserkov ne est akademii: Russkoe vneakademicheskoe bogoslovie XIX veka* [The Church is Not an Academy: Russian Nonacademic Theology in the 19th Century], Moscow: Saint Tikhon's Orthodox University.
- Knorre E. Yu. (2023) "Ushedshy v les" v poiskah "kladovoj solntsa": filosofija spasenija Mikhaila Prishvina ["The one who went into the forest" in search of the "sun's storeroom": Mikhail Prishvin's philosophy of salvation]. *Voprosy Filosofii*, no 11, pp. 16–22.
- Knorre E. Yu., Knorre B. K. (2022) "Prinesti istselenie nashej izranennoj planete": ot ekoteologii k metaetike ["Bringing healing to our wounded planet": From ecotheology to metaethics]. *Vestnik PSTGU, Serija I: Bogoslovie. Filosofija. Religiovedenie*, vol. 104, pp. 157–162.
- Knorre E. Yu. (2019) *Syuzhet "puti v Nevidimy grad" v tvorchestve M. M. Prishvina 1900–1930-h gg.* [The Plot of the "Road to the Invisible City" in Prishvin's Works of the 1900s–1930s] (PhD Thesis), Moscow: IMLI RAN.
- Knorre E. Yu. (2021) "Kitez sovetskogo vremeni": obraz "nebesnoj kommuny" v "usadbnom mife" M. M. Prishvina (na materiale dnevnika pisatelya 1920–1950 gg.) ["Kitez of the Soviet era": The image of the "heavenly commune" in the "family estate myth" of M. M. Prishvin (based on the writer's diary of the 1920s–1950s)]. *Usadba realnaya — usadba literaturnaya: vektory tvorcheskogo preobrazheniya*, Moscow: IMLI RAN, pp. 205–217.
- Kozyrev A. P. (2023) Vzroslenie dukha. O nekotoryh filosofskih istokah ekologicheskogo myshlenija M. M. Prishvina [Spiritual growing up. On some philosophical sources of M. M. Prishvin's ecological thinking]. *Voprosy Filosofii*, no 11, pp. 10–15.
- Mikhajlovsky A. (2024) *Majatnik moderna. Diskussii o tekhnike v Germanii* [Pendulum of Modernity. Discussions on Technology in Germany], Moscow: Akademicheskij proekt.
- Pokrovsky N. E. (1989) *Henry Thoreau*, Moscow: Mysl.
- Pokrovsky N. E., Nikulin A. M. (2023) "Proiskhodit i budet proiskhodit territorialnoe pereformatirovanie selskih prostranstv" [Territorial reformatting of rural spaces is taking place and will continue to take place]. *Russian Peasant Studies*, vol. 8, no 2, pp. 140–158.
- Prishvin M. M. (1994) *Dnevnik 1918–1919 gg.* [Diaries of 1918–1919]. (Komm. Ya. Z. Grishinoy, V. Yu. Grishina), Moscow: Moskovskiy Rabochy.
- Prishvin M. M. (2004) *Tsvet i krest. Neizvestnye proizvedenija 1906–1924 godov* [Color and Cross. Unknown Works of 1906–1924]. (Sost., vstup. st., podgot. teksta i komm. V. A. Fateeva), Saint Peterburg: Rostok.
- Prishvin M. M. (2007) *Dnevnik 1914–1917 gg.* [Diaries of 1914–1917]. (Podgot. teksta L. A. Rjazanovoj, Ya. Z. Grishinoy; komm. Ya. Z. Grishinoy, V. Yu. Grishina), Saint Peterburg: Rostok.
- Prishvin M. M. (2012) *Dnevnik. 1940–1941* [Diaries of 1940–1941]. (Podgot. teksta Ya. Z. Grishinoy, A. V. Kiselevoj, L. A. Rjazanovoj; komm. Ya. Z. Grishinoy), Moscow: ROSSPEN.
- Prishvin M. M. (2016) *Dnevnik. 1950–1951* [Diaries of 1950–1951]. (Podgot. teksta Ya. Z. Grishinoy, L. A. Rjazanovoj; komm. Ya. Z. Grishinoy), Saint Peterburg: Rostok.
- Reznichenko A. I. (2017) "Pogubil chelovanyitsyo khryostnoe...": Rasskaz S. N. Durylina "Grekh Zemle" (1919), ego istorija, konteksty i interpretatsii ["He destroyed the humanity of Christ...": S. N. Durylin's story *Sin for the Earth* (1919), its history, contexts and interpretations]. *Khristianskie Chenija*, no 1, pp. 189–211.

- Semenova S. G. (2021) *Russkaja poezija i proza 1920-1930-h godov. Poetika — Videnie mira — Filosofija* [Russian Poetry and Prose of the 1920s–1930s. Poetics — World-view — Philosophy], Moscow: IMLI RAN, Nasledie.
- Thoreau H. D. (1962) *Walden, ili zhizn v lesu* [Walden, or Life in the Woods], Moscow: Izdatel'stvo AN SSSR.

Е. Ю. Кнорре
(*Константинова*)
Философия земли
М.М. Пришвина
в контексте
экологии