

## Мистическая историософия Велимира Хлебникова

О. В. Самылов<sup>1</sup>, Т. И. Симоненко<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Петербургский государственный университет путей сообщения Императора Александра I, Российская Федерация, 190031, Санкт-Петербург, Московский пр., д. 9

<sup>2</sup> Санкт-Петербургский государственный университет, Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 7–9

**Для цитирования:** Самылов О. В., Симоненко Т. И. Мистическая историософия Велимира Хлебникова // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. 2019. Т. 35. Вып. 3. С. 507–518. <https://doi.org/10.21638/spbu17.2019.310>

В статье рассматривается мистическая историософия Велимира Хлебникова как форма русской историософской мысли. Анализируются религиозно-философские и историко-культурные предпосылки формирования концепции историзма в русском мистицизме начала XX в. Особое внимание обращено на «Доски судьбы», собрание записей и наблюдений, общим предметом которых являются открытые Хлебниковым универсальные законы времени. В статье сформулированы общие принципы оценки как мистической историософии Хлебникова, так и других попыток мистико-окультурного освоения принципа историзма. Прогресс в науках о человеке, в культурной антропологии позволяет сравнительно легко увидеть ограниченность такого рода попыток и обнаружить их некоторые исходные установки, воспроизводимые по умолчанию. Когда эти установки остаются без внимания, мистический историзм не только воспроизводится вновь и вновь в той или иной форме, но и закономерно находит своих почитателей. В частности, речь идет об идее «универсального мифа», которая долгое время была притягательным ориентиром для антропологии и других гуманитарных наук. Современные антропологические теории (например, М. Годелье), усматривают в таком конструировании универсального мифа воспроизводство старого спекулятивного идеализма в новых формах этнологии и психоанализа. Поскольку современное состояние отечественной культуры характеризуется отклонениями от научного и философского историзма (различные варианты фолк-истории, «новая хронология» А. Фоменко, конспирологические теории и т. п.), то анализ истоков русского мистического историзма приобретает закономерную актуальность. Сделан вывод о необходимости изучения русского историософского мистицизма для более глубокого понимания принципа историзма и особенностей его восприятия в России.

*Ключевые слова:* история, историософия, мистицизм, время, миф.

Обращение человеческого разума к истории связывается по преимуществу со строгим научным познанием, а историзм как принцип формируется в сфере научной деятельности. Из этого общего правила все же имеются и некоторые исключения. Особого внимания заслуживают попытки освоения принципа историзма средствами мистико-окультурного дискурса. Постигание истории как таковой, ее направленности, ее смысла в этом случае становится исключительной привилегией

обладателей некоего тайного, эзотерического знания, недоступного широкой публике. Мистическое освоение истории оказывается особенно популярным в период становления исторического знания, когда историография еще не оформилась в «строгую» науку. Одним из самых первых сочинений такого специфического жанра является книга Фабра д'Оливье «Философическая история человеческого рода», вышедшая в свет в 1824 г. В этой книге, небольшой по размеру, был раскрыт целый ряд тем, которые позже становятся чуть ли не обязательными у большинства мистиков и оккультистов: эзотерическая интерпретация Библии, гипотеза о существовании в доисторическое время всемирной империи Рама, акцент на особой роли Египта в качестве источника тайных знаний и т. д. [1].

Если появление подобных мистических попыток освоения истории становится нередким и даже закономерным, то они неизбежно дают о себе знать и в России, что характеризуется, по меньшей мере, двумя особенностями. Во-первых, интерес в отечественной культуре к мистическому историзму проявляется сравнительно поздно — в начале XX столетия. Во-вторых, мистико-оккультные интерпретации историзма несут на себе явный след внешнего влияния со стороны теософских («тайная доктрина» Е. П. Блаватской) и антропософских (Р. Штайнер) учений, которые именно в это время становятся известными образованной публике России. Так, например, исследование поэтики романов Андрея Белого («Петербург», «Москва») и историософских поэм М. Волошина («Путиами Каина») с необходимостью вынуждает констатировать влияние западного оккультизма [2, с. 83–91; 3].

Весьма любопытными являются образцы мистического историзма, которые сравнительно легко можно найти в сочинениях Велимира Хлебникова. Разумеется, и у него можно обнаружить внешние влияния, но они всегда имеют либо опосредованный, либо синтетически-синкретический характер, что позволяет говорить в данном случае об оригинальности его концепций и интерпретаций. И если современное состояние отечественной культуры отмечено очевидными девиациями от научного и философского историзма (в ряду которых различные варианты фолкхистори, «новая хронология» А. Фоменко, конспирологические теории и т. п.), то анализ истоков русского мистического историзма приобретает закономерную актуальность.

Мистическую историософию Хлебникова можно реконструировать по многим произведениям поэта, но центральная роль, без сомнения, принадлежит «Доскам судьбы» — собранию записей и наблюдений, общим предметом которых являются законы времени, открытие которых приписывает себе автор. Можно сказать, что перед читателем раскрывается нумерологическое учение, главной областью применения которого является история человечества. Во многих поэтических произведениях Хлебникова можно обнаружить ссылки на довольно сложные арифметические соотношения, которые без обращения к «Доскам судьбы» остались бы, скорее всего, непонятными читателю. В «Досках судьбы» мы встречаем наиболее полно изложенные математические расчеты и формулы, однако в этих рассуждениях математика чаще всего соединяется с поэтическими метафорами, заменяющими необходимые комментарии. «Время обращения второго спутника Сатурна равно 32 часам 53 минутам 7 секундам:  $O_2 = (48^2 \cdot 3 + (2^3 + 2) 48 + 7)2^{3+3} \Gamma$ , где  $\Gamma$  — год речи [ $\frac{1}{4}$  сек]. Эта простота времен, соединяющих звезды и человеческую речь, указывает, что молния меры, молния измерения непрерывно соединяет все концы все-

ленной, не зная перегородок наук, в одном великом действии взаимной укладки величин» [4, с. 24].

Сам Хлебников описывает открытие своего закона времени («взаимной укладки величин») следующим образом: «Я понял, что время построено на степенях двух и трех, наименьших четных и нечетных чисел. Я понял, что повторное умножение само на себя двоек и троек есть истинная природа времени» [4, с. 11]. Таким образом, открытый Хлебниковым закон выражается в пропорциональном соотношении многочленов двоек и троек. «Там, где раньше были глухие степи времени, вдруг выросли стройные многочлены, построенные на тройке и двойке, и мое сознание походило на сознание путника, перед которым вдруг выступили зубчатые башни и стены никому неизвестного города... Я не выдумывал эти законы: я просто брал живые величины времени, стараясь раздеться донага от существующих учений, и смотрел, по какому закону эти величины переходят одна в другую, и строил уравнения, опираясь на опыт» [4, с. 12].

В «Досках судьбы» Хлебников приводит примеры, подтверждающие закон действующих в истории многочленов, производных от степеней двоек и троек: «День битвы при Мукдене 26.II.1905, когда было остановлено движение русских на восток, начатое взятием Искера дружиной Ермака, был через  $3^{10} + 3^{10} = 2 \cdot 3^{10}$  после взятия Искера 26.X.1581 г... Взят Царьград в 1453 г., турки положили предел древнегреческому тяготению на восток. Но это событие, гибель греческой столицы, произошло через  $4 \cdot 3^{11}$  после 487 г. до Р.Хр., когда разбив персов, греки хлынули на восток» [4, с. 14].

Очевидно, что Хлебников руководствовался весьма специфическим представлением о соотношении научного и художественного познания. Многие исследователи сходятся во мнении, что научное знание отличается точностью и определенностью, оно опирается на верифицируемые факты и оперирует строгими дефинициями, тогда как для художественного познания такие строгие дефиниции необязательны, оно характеризуется полисемантической и использованием метафор, представляющих собой недопустимый с точки зрения науки перенос свойств одного предмета на другой. При этом Хлебников исходит из синкретической целостности художественного и научного знания и из представления, что искусство интуитивно находит те решения, которые затем, при помощи науки, реализуются на практике: «Но разве не был за тысячелетия до воздухоплавания сказочный ковер-самолет? Греки Дедала за два тысячелетия? Капитан Немо плавал под водой в романе Жюль Верна за полстолетия до мощной битвы немцев при Фарерских островах» [5, с. 102]. Искусство раскрывает природу человека и свойственные ей потребности, наука находит способы удовлетворения этих потребностей. Исходя из такого соотношения научного и художественного познания Хлебников приходит к выводу, что в настоящее время (в начале XX столетия) самой острой проблемой человечества является обретение власти над временем, и знаменитый роман Г. Уэллса, как и многие другие, более поздние фантастические произведения, указывает на неотложный характер решения данной проблемы.

Нельзя не заметить, что и такой определяющий для научного мышления принцип, как соотношение необходимого и случайного, интерпретируется Хлебниковым весьма своеобразно. Мысль Хлебникова нередко воспроизводит архаическую ментальность, для которой любая случайность предстает как знак скрытой необхо-

димости. Случайность оказывается той формой необходимости, которая либо пока еще не познана человеком, либо вообще не может быть познана. Поэтому в поэтическом и мистическом мировоззрении Хлебникова вообще не остается места для случайного, так как оно всегда оказывается лишь формой закономерности. Но сама эта скрытая за случайностью закономерность далеко не всегда оказывается линейной связью явлений, действующей от одной причины к одному следствию. Нередко Хлебников понимает скрытую закономерность, связывающую ряд явлений, как пересечение, переплетение независимых друг от друга цепочек причинно-следственных связей. Такое понимание закономерности как «взаимной укладки величин» частично может быть раскрыто с помощью распространенного в некоторых современных психологических учениях понятия синхроничности. Один из возможных вариантов раскрытия содержания этого понятия можно обнаружить у К. Г. Юнга [6, с. 194–307], который был убежден, что в природе помимо причинно-следственных связей между явлениями существуют смысловые связи. И если причина и следствие разделены во времени, то смысловая связь между явлениями чаще всего раскрывается в событиях, происходящих одновременно. В рамках такой интерпретации если два события не связаны явной причинно-следственной связью, но происходят одновременно, то они имеют некую общую причину, коренящуюся в изменениях единого мирового целого. Переживание осмысленности таких событий, собственное, главным образом, для художественных, мифологических и религиозных форм постижения мира, оказывается первым, но весьма важным шагом на пути познания мирового целого. Постигание мира как целостности предполагает отказ от характерного для современного научного знания противопоставления природы и истории, что позволяет Хлебникову при осмыслении исторических событий обращаться, например, к циклам солнечной активности или к природным катаклизмам.

Но поскольку Хлебников смысловую связь обнаруживает чаще всего не в синхронных явлениях, а в событиях, разделенных столетиями или даже тысячелетиями, то его мистический историзм не исчерпывается включением категории синхроничности. Он допускает антитезу идее о едином мировом целом, универсуме — представление о реальности как мультиверсе, множестве миров, каждый из которых в сознании Хлебникова мог становиться исходной точкой «здесь и теперь». (Любопытно, что и поэтическое имя Виктора Хлебникова «Велимир» может быть истолковано как «многомирие», т. е. мультиверс.) Множество миров можно представить в качестве ветвей мультиверса, для которых характерны свои собственные причинно-следственные связи, отсутствующие в других ветвях. Но между ветвями вполне возможно взаимодействие, которое как раз и проявляется во «взаимной укладке величин», в склейке числовых пропорций. Феномены, не имеющие в данной ветви мультиверса единой причины, оказываются связанными друг с другом в этой склейке, и на материальном уровне эта связь обнаруживает себя в виде «беспричинных» возникновений и исчезновений феноменов, а на духовном уровне — в виде предвидений, инсайтов, пророчеств и т. п. [7].

Модель мультиверса, вполне достоверная в качестве математической модели, предполагает предельно широкую трактовку принципа всеобщей связи всех явлений. В качестве примера такой широкой трактовки можно привести упоминаемые еще в статьях 1913 г. «квазисемантические множители»: «Двойственность, раздел

древнего мира на Г и Р (Греция и Рим) в новом веке имеет русских и германцев (немцев). Здесь Г и Р древнее, чем страны. Это не есть игра случая. “Рок” имеет двойное значение судьбы и языка. Первый звук, в отличие от других, есть проволока, русло токов судьбы» [8, с. 289]. Это же соотношение звуков Г и Р Хлебников видит и в неслучайном повторении первых букв названий стран и фамилий царских династий: Русь, Россия — Рюриковичи, Романовы; Германия — Габсбурги, Гогенцоллерны. Закономерности исторического развития человечества раскрываются у Хлебникова не только в цепочках причинно-следственных связей, но и в подобных семантических и фонетических ассоциациях. И если для историков такое свободное толкование законов истории представляется а priori неприемлемым, то в среде представителей естественных наук можно встретить утверждения, что многие прозрения Хлебникова подтверждаются данными современного естествознания или, по меньшей мере, им не противоречат [9; 10].

Открытые Хлебниковым законы времени имеют универсальный характер и распространяются на всю реальность в целом: «Если существуют чистые законы времени, то они должны управлять всем, что протекает во времени, безразлично, будет ли это душа Гоголя, “Евгений Онегин” Пушкина, светила солнечного мира, сдвиги земной коры и страшная смена царства змей царством людей...» [11, с. 178–179]. Отметим, что в западноевропейской интеллектуальной традиции принцип историзма с самого начала предполагал противопоставление природы и истории. Однако для Хлебникова такое противопоставление указывает лишь на ограниченность интеллекта современного человека, которому «доступно знание дерева и ствола рока (земля, солнце, затмение), но недоступно знание листвы судеб: войн, поколений, государств, законов отдельного “Я”» [12, с. 83].

Кроме того, законы времени Хлебникова в равной мере релевантны и научному знанию, и религиозному мировоззрению. Религия и наука шли своими несхожими путями к открытию этих законов. «Учение о добре и зле... грядущем возмездии, — это были желания говорить о *времени*, не имея меры, некоторого аршина. Итак, лицо времени писалось словами на старых холстах Корана, Вед, Доброй Вести и других учений. Здесь, в чистых законах времени, то же великое лицо набрасывается кистью числа...» [11, с. 171]. Отсюда характерные для Хлебникова выражения «счет бога», «измерение бога», «богомеры», «Коран чисел» и др. После открытия законов времени и религия, и наука будут преобразованы в некую универсальную форму знания.

От общей характеристики учения Хлебникова о времени и об истории перейдем к его оценке. Прежде всего обратимся к проблеме установления роли метафоры в научном познании. Рассуждения Хлебникова о законах времени подразумевают утверждение, что метафора как таковая может определять содержание познавательной деятельности, ее направленность, цели и задачи. Но все же такое утверждение ни в коем случае нельзя принимать за нечто самоочевидное, оно нуждается в серьезных доказательствах, иначе рассуждения оказываются в ловушке давно известной логической ошибки *idem per idem*, когда в определение или доказательство скрытым образом вводится и сам доказываемый тезис. Кроме того, метафора представляет собой семантическую конструкцию, которая неразрывно связана со стихией языка, с его историческим и социокультурным своеобразием, и было бы безрассудством использовать эти особенности метафоры применитель-

но к языку научного познания, отличающемуся универсализмом. К сожалению, во многих отечественных исследованиях об этих особенностях метафоры забывают, и она безосновательно превращается в фиктивную детерминанту познавательного процесса. Обращение Хлебникова к метафорам может послужить прекрасным примером использования их эвристического потенциала.

Кроме того, заслуживает интереса особое внимание Хлебникова к циклам и циклическим закономерностям. Во времена Хлебникова теории циклического развития не были известны ни в науках об обществе, ни в естествознании. Циклические теории в геологии (циклы Штилле), климатологии (циклы Бонда, циклы Миланковича), экономике (циклы Кондратьева, циклы Шмихулы, циклы Жюгляра, циклы Китчина, циклы Кузнеця и т. д.) и других науках возникают в более поздние десятилетия. Пока эти учения не появились, циклами занимались лишь различного рода мистики и оккультисты, и в сочинениях Хлебникова вполне обоснованно усматривают следы их влияния [3]. Что касается отечественных авторов, то в качестве предшественника Хлебникова можно назвать лишь В. А. Мошкова, автора учения о циклической инволюции и вырождении человека [13], но рассуждения Хлебникова о циклах в истории природы и человечества отличаются гораздо более высоким и сложным уровнем. Вместе с тем упреки Хлебникову в неоригинальности его концепции циклического развития не лишены оснований [14].

Сформулируем общие принципы оценки как мистической историософии Хлебникова, так и любых иных попыток мистико-оккультного освоения принципа историзма. Дело в том, что определенный прогресс в науках о человеке, в частности в сфере культурной антропологии, позволяет сравнительно легко увидеть и определить ограниченность такого рода попыток, установить их некоторые исходные установки, воспроизводимые по умолчанию. Если же оставить эти установки вне поля познавательной деятельности, то мистический историзм будет не только воспроизводиться вновь и вновь в той или иной оболочке, но и закономерно находить своих почитателей (что и происходит в случае с «новой хронологией» и с различными конспирологическими теориями).

Упомянутый выше прогресс в науках о человеке связан в первую очередь со стремлением «включить» в известную всем историю то, что происходило с так называемыми «доисторическими народами». Это стремление закономерно порождает и попытки переписать древнюю историю, руководствуясь этнографией современных незападных народов. В целом — это стремление применить сравнительную антропологию к историографии и доказать значение культуры для понимания хода истории. Ключевой момент такого подхода заключается в анализе связи между событием и структурой. Речь идет о том, чтобы понять, как специфический порядок культуры «реагирует» на вторжение нового события. Эта реакция приводит к преобразованию порядка культуры посредством интеграции и адаптации к этому внешнему событию. Эти изменения характеризуют соответствующую структуру, что позволяет выделить различные исторические режимы. В современной культурной антропологии различают два идеальных типа, позволяющих понять производство и воспроизводство структур в рамках определенного порядка культуры и в ходе истории: «перформативную структуру» и «прескриптивную структуру». В первом случае структуры преобразуются в соответствии с событиями, и культура оказывается подверженной функциональной переоценке посредством влияния

новых практик. Во втором случае события оцениваются на основе того сходства, которое обнаруживается в них с уже созданной системой; в этом отношении ничего нового не происходит. В результате событие играет роль индикатора форм темпоральности и режимов историчности, так как знаменует собой «кризис времен». Данный подход приводит к осознанию того, что современные европейцы фактически ничего не знают о тех изменениях в доисторических обществах, которые имели место до контактов с европейцами. Важно подчеркнуть, что речь может идти о различных режимах восприятия события и различных способах понимания самого исторического. В этом отношении и мистическая историософия Хлебникова, и многие другие опыты мистико-окультиного освоения принципа историзма, несмотря на охотное обращение к «доисторическому» (например, к мифам об Атлантиде или Гиперборее и т. п.), остаются замкнутыми в границах европоцентризма, так как в этих опытах невольно воспроизводятся исключительно перформативные формы восприятия событий.

Та роль, которая в мистической историософии Хлебникова отводится числу и его специфическому восприятию, является результатом воспроизведения древнего отношения к числу и связи этого отношения с разделением природы и истории, или, точнее, природы и цивилизации. Эта связь прекрасно осознавалась в учениях первых философских школ античности. Для пифагорейцев, философов-досократиков и Платона число или соотношение чисел — это не только средство выражения гармонии вселенной, но и ее сущность. Способность к мышлению числами, особенно в геометрии, — это главная способность человека и отличительный признак развитой цивилизации. Но зачем человеку эта способность при отсутствии нужды в календаре и в астрономических вычислениях, для которых календарь предназначен? Возможно, что детальное знакомство с огромным количеством видов растений и животных, а также с инструментами сохранения окружающей среды, в которой все виды, включая людей, могли процветать, отвергло использование чисел в качестве средства контроля. Для данного образа жизни сложная способность к вычислениям была, возможно, чем-то вроде забавы, так как прямое использование чисел едва ли могло приблизить к сформированной мифами духовной связи с жизненным целым.

Детальное измерение времени также часто считается признаком более высокого уровня цивилизованного существования человека. Линейное направление времени (Хлебников придерживается представления о линейном характере времени и, судя по всему, не подозревает о существовании других представлений), очевидно, принадлежит к более высокому уровню цивилизации, так как проследить эволюционный прогресс можно только основываясь на образе линейного времени. Этот образ может использоваться как в космологии, чтобы проследить возраст Вселенной, так и в истории, чтобы создать представление о главных событиях, случившихся с человечеством, с отдельными народами или личностями. Теперь время измеряется такими экстремальными величинами, как световые годы или наносекунды. Но могут ли эти техники измерения, претендующие на охват всего человеческого опыта, применяться к первоначальному времени существования первобытных людей? И если это невозможно, то не оторваны ли мы от более фундаментального восприятия времени, которое позволило бы нам интегрироваться с реальностью? На этой другой «шкале» времени великие события и духи пред-

ков могли бы переживать одновременно и как прошедшие, и как настоящие. Для некоторых первобытных народов будущее мыслится как находящееся «позади» себя, как уже случившееся. И дело не в том, что первобытные люди не имеют языка и концепций числа и времени. Скорее, они могут обладать опытом языка, числа и времени, который не разрывает единство человеческого сознания и природного жизненного мира, которому люди сопричастны.

В этом отношении принципиальное значение имеет пришедшее в европейскую интеллектуальную традицию вместе с Платоном разделение тела и чувственности, с одной стороны, и ума, или души, и сознания — с другой. Приращение тела как источника невежества и связывание его со всем первобытным, как и возвышение ума и связывание его с просвещением, — это основание не только для возникновения самой интеллектуальной культуры, выражающейся, в первую очередь, в постижении природы чисел и идей, но и для отделения полиса, города, от первобытной стихии природы. Известно, что у Платона идея блага как источника истины и реальности метафорически изображается как солнце, олицетворяющее свет и зрение (как физиологическое, так и интеллектуальное, т. е. умозрение). Попытка Хлебникова сочетать, с одной стороны, технику манипулирования числами и характерную для античности мистификацию числа, а с другой стороны — возвращение к утраченной целостности природы человека, является историческим анахронизмом.

Еще одним принципиально важным моментом мистической историософии Хлебникова является его стремление к созданию универсальной теории, которую, учитывая свойственное ей притязание на достижение единства научного знания, художественных и религиозных представлений, было бы точнее назвать «универсальным мифом». Дело в том, что идея «универсального мифа» долгое время была притягательным ориентиром для антропологии и других гуманитарных наук, и, вероятно, известна Хлебникову. Эта идея строилась на представлении, что мифы, принадлежащие к разным временам и разным культурам, могут дополнять и объяснять друг друга. Дополняющие друг друга мифы позволяют обнаружить что-то вроде универсальной теории, способной объяснить все символические запреты и рекомендации относительно того или иного предмета или поступка, встречающиеся в самых разных древних цивилизациях, в том числе и не подозревающих о существовании друг друга. Вопрос о том, когда и кем совершается такое дополнение, точнее, восполнение фактической односторонности мифа — неизвестным древним хранителем таящейся в мифах мудрости или нашим современником, оказавшимся благодаря эпохе тотальных коммуникаций способным с равной беспристрастностью воспринимать самые диковинные мифологические сюжеты, — далеко не так прост, как может показаться. Дело в том, что записанные или пересказанные мифы вторичны, производны, так как само возникновение мифов относится в большинстве случаев к дописьменной эпохе развития культуры. Но даже если не ставить под сомнение аутентичность мифологического сюжета, его принадлежность именно тому времени, о котором он свидетельствует, сопоставление этих сюжетов, их взаимное дополнение, может осуществить только тот субъект, которому эти сюжеты доступны.

Дополняя одни мифы другими, мы получаем связное и логически непротиворечивое объяснение символики того или иного предмета или поступка в целом, которое теперь можно распространить на каждый частный случай. Отсутствие



отдельных деталей этого универсального объяснения в конкретной религиозной форме можно объяснить неизбежными историко-культурными утратами, невозможностью сохранить традицию в первоизданном виде. В психоанализе, например в аналитической психологии К.Г. Юнга, резервуаром всех символических инстанций становится коллективное бессознательное, гарантирующее одновременно и сохранность мифа, и единство человеческой природы.

Современные антропологические теории (М. Годелье [15]) усматривают в таком конструировании универсального мифа и универсальной человеческой природы воспроизводство старого спекулятивного идеализма в новых формах этнологии и психоанализа. В «Святом семействе» К. Маркс утверждает, что «тайна спекулятивной конструкции» заключается в том, что определения реальных исторических форм, исходящие из изначально данного общего понятия, основаны на идеалистической мистификации. Из многочисленных действительных явлений образуется общее понятие и провозглашается субстанцией (например «плод» как субстанция груши, яблока, миндаля). В рамках такого подхода именно это общее понятие имеет истинное абсолютное бытие, между тем как различные конкретные явления — только кажущееся, видимое существование. Это общее понятие — абстракция (созданная посредством абсолютизации каких-то отдельных сторон действительности), но эта абстракция превращается в деятельную духовную сущность, порождающую многообразные разновидности конкретного, земного бытия. Для Маркса эта спекулятивная логика становится особенно опасной, когда он обращается к изучению стоимости. Хотя стоимость товара на самом деле является эквивалентом социально необходимого количества труда, потраченного на производство этого товара, но большинству людей представляется, что стоимость является субстанцией, распределенной в той или иной мере во всех конкретных товарах. Маркс называет такое положение дел персонификацией вещей и овеществлением отношений между людьми. И поскольку для характеристики этого товарного фетишизма Маркс использует выражение «религия повседневной жизни», то критика спекулятивных конструкций может быть распространена и на религиозные, и на мифологические представления. Общий подход формулируется следующим образом: «Конечно, много легче посредством анализа найти земное ядро туманных религиозных представлений, чем, наоборот, из данных отношений реальной жизни вывести соответствующие им религиозные формы. Последний метод есть единственно материалистический, а следовательно, единственно научный метод» [16, с. 294]. То, каким образом антропология конструировала субстанцию «единого мифа», ядро религиозных представлений, свидетельствует о том, что Маркс называет более легким подходом. Задача исследователя мифа, как ее представляет М. Годелье, гораздо сложнее — из отношений реальной жизни вывести соответствующие им религиозные формы.

М. Годелье согласен с Ж. Лаканом в том, что символическое, воображаемое и реальное образуют те три порядка, которые, вступая друг с другом в определенные отношения, образуют саму социальную реальность. Но любопытно, что он находит эту триаду уже у Маркса, допуская, правда, что «идеальное» можно перевести как «воображаемое». В работе «К критике политической экономии» мы встречаем следующее утверждение: «Как мера стоимости золото — лишь идеальные деньги и идеальное золото, как простое средство обращения оно есть сим-

волические деньги и символическое золото; но в своей простой металлической телесности золото есть деньги, или деньги — действительное золото» [17, с. 107]. Однако следует установить, даст ли нам доминирование символического над реальным возможность вывести из реальных отношений между людьми соответствующие им мифологические формы, или наоборот, такое доминирование неизбежно приведет нас к спекулятивным конструкциям, основанным в конечном счете на овеществлении этих реальных отношений. Согласно убеждению М. Годелье, необходимо принять обратный принцип — принцип приоритета воображаемого над символическим. Общества, а также эпохи, в течение которых эти общества существуют, различаются между собой в соответствии с тем, как люди представляют от отношения между собой и тем, что мы называем природой. Но воображаемое не может трансформироваться в социальное, оно не может выдумать «общество», существуя только «идеально». Оно должно «материализоваться» в конкретные отношения, которые принимают форму институтов и находят свое содержание в них, а также, разумеется, в символах, которые представляют их и заставляют их перекликаться друг с другом, общаться. «Материализуясь» в социальные отношения, воображаемое становится частью социальной реальности [15, с. 38]. В антропологии М. Годелье «именно из воображаемого рождаются верования и вместе с ними разделение на священное и светское, короче, рождается мир религиозного, магического, мир, основанный на двойной вере в то, что существуют невидимые существа и силы, которые следят за порядком в мироздании, и в то, что человек может воздействовать на них путем молитвы, жертвоприношения, сообразуя свое поведение с тем, что он воображает себе как их желания, их воля или их закон» [15, с. 38].

В целом все эти рассуждения являются экспликацией известной формулы Гегеля «универсален только разум», который в «дофилософских» формах духа — мифологии, искусстве, религии — знает себя лишь в особенных, а не во всеобщих формах. Тот факт, что Хлебников оказался в плену ложной концепции «универсального мифа», едва ли объясняется его неосведомленностью в философских концепциях его времени и тем обстоятельством, что философское знание он ставил ниже математики. Увлечение «универсальным мифом» в той или иной мере переживают все гуманитарные науки XX столетия. Но это увлечение переносится в XXI в., в том числе и в «паранаучных» формах, и возвращение Хлебникова в конце XX столетия в качестве не столько поэта, сколько мистика, открывшего всеобщие законы времени, следует рассматривать как одну из форм воспроизводства «универсального мифа».

## Литература

1. Тухолка С. Философия истории. СПб.: Дамаск, 1999. 95 с.
2. Кузьмин Е. Оккультизм в «Corona astralis» Максимилиана Волошина // Апокриф. № 36. 2011. С. 83–91.
3. Силард Л. Герметизм и герменевтика. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2002. 328 с.
4. Хлебников В. Доски судьбы // В. Хлебников. Собр. произв. М.: ИМЛИ РАН, 2006. Т. 6/2. С. 8–72.
5. Хлебников В. Мысли и заметки. 1922 г. // Хлебников В. Собр. произв. М.: ИМЛИ РАН, 2006. Т. 6/2. С. 102–104.
6. Юнг К. Г. Синхроничность: акаузальный связующий принцип. М.; Киев: Рефл-бук; Ваклер, 1997. 320 с.

7. Лебедев Ю. А. «Доски судьбы» как «живородящая склейка» в эвереттическом мире Хлебникова // «Доски судьбы» Велимира Хлебникова: Текст и контексты. Статьи и материалы. М.: Три квадрата, 2008. С. 185–196.
8. Хлебников В. Разговор Олега и Казимира // Хлебников В. Собр. произв. М.: ИМЛИ РАН, 2006. Т. 6/1. С. 288–289.
9. Владимирский Б. М. «Числа» в творчестве Хлебникова: проблема автоколебательных циклов в социальных системах // Мир Велимира Хлебникова. М.: Языки русской культуры, 2000. С. 723–732.
10. Кузьменко В. Е. «Основной закон времени» Хлебникова в свете современных теорий коэволюции природы и общества // Мир Велимира Хлебникова. М.: Языки русской культуры, 2000. С. 733–756.
11. Хлебников В. Слово о числе и наоборот // Вопросы литературы. 1985. № 10. С. 169–190.
12. Хлебников В. БИТВЫ 1915–1917 гг. Новое УЧЕНИЕ о войне // Хлебников В. Собр. произв. М.: ИМЛИ РАН, 2006. Т. 6/1. С. 83–100.
13. Мошков В. А. Механика вырождения // Русская расовая теория до 1917 г. М.: Фэри-В 2004. С. 609–679.
14. Чеников И. В. Хлебников и современная циклистика // «Доски судьбы» Велимира Хлебникова: Текст и контексты. Статьи и материалы. М.: Три квадрата, 2008. С. 218–233.
15. Годелье М. Загадка дара. М.: Восточная литература. 2007. 295 с.
16. Маркс К. Капитал. М.: АСТ, 2001. Т. 1. 565 с.
17. Маркс К. К критике политической экономии // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. М.: Государственное изд-во политической литературы, 1959. Т. 13. С. 1–167.

Статья поступила в редакцию 13 декабря 2018 г.;  
рекомендована в печать 13 июня 2019 г.

#### Контактная информация:

Самылов Олег Валерьевич — д-р филос. наук, проф.; sam\_ol@mail.ru  
Симоненко Татьяна Ивановна — канд. филос. наук, доц.; ts@rusk.ru

### Mystical historiosophy of Velimir Khlebnikov

O. V. Samylov<sup>1</sup>, T. I. Simonenko<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Emperor Alexander I St. Petersburg state transport University,  
9, Moskovsky pr., St. Petersburg, 199031, Russian Federation

<sup>2</sup> St. Petersburg State University,  
7–9, Universitetskaya nab., St. Petersburg, 199034, Russian Federation

**For citation:** Samylov O. V., Simonenko T. I. Mystical historiosophy of Velimir Khlebnikov. *Vestnik of Saint Petersburg University. Philosophy and Conflict Studies*, 2019, vol. 35, issue 3, pp. 507–518. <https://doi.org/10.21638/spbu17.2019.310> (In Russian)

In this article the mystical historiosophy of Velimir Khlebnikov is considered as a form of Russian historiosophical thought. Religious, philosophical, historical and cultural prerequisites of formation of the concept of historicism in Russian mysticism of the beginning of the 20<sup>th</sup> century are analyzed. Special attention is paid to “Boards of Fate”, a collection of notes and observations about the universal laws of time discovered by Khlebnikov. In the article general principles are formulated of assessment of both the mystical historiosophy of Khlebnikov, and other attempts of mystic-occult development of the principle of historicism. Progress in the humanities and cultural anthropology makes it easy to see the limitation of such attempts and to establish some of their initial attitudes, reproduced by default. When these attitudes remain ignored, mystical historicism not only is reproduced in this or that form again and again, but also naturally finds admirers. In particular, we consider the idea of “the universal myth” which for a long time was an attractive reference point for anthropology and for other humanities.

Modern anthropological theories (for example, M. Godelye), see in such construction of the universal myth the reproduction of old speculative idealism in new forms of ethnology and psychoanalysis. As the current state of domestic culture is characterized by deviations from scientific and philosophical historicism (various versions of folk history, “new chronology” of A. Fomenko, conspiracy theories, etc.), analysis of sources of Russian mystical historicism acquires natural relevance. A conclusion is made about the need to study Russian historiosophical mysticism for deeper understanding of the principle of historicism and of peculiarities of its perception in Russia.

*Keywords:* history, historiosophy, mysticism, time, myth.

## References

1. Tukholka, S. (1999), *Philosophy of history*, Damask Publ., St. Petersburg, 95 p. (In Russian)
2. Kuz'min, E. (2011), Occultism in “Corona astralis” by Maximilian Voloshin, *Apokrif*, no. 3, pp. 83–91. (In Russian)
3. Szilard, L. (2002), *Hermeticism and hermeneutics*, Ivana Limbakha Publ., St. Petersburg, 328 p. (In Russian)
4. Khlebnikov, V. (2006), Board of Fate, in Khlebnikov, V., *Sobranie proizvedenii*, vol. 6/2, IMLI RAN Publ., Moscow, pp. 8–72. (In Russian)
5. Khlebnikov, V. (2006), Thoughts and notes. 1922, in Khlebnikov, V. *Sobranie proizvedeni*, vol. 6/2, IMLI RAN Publ., Moscow, pp. 102–104. (In Russian)
6. Jung, C. G. (1997), *Synchronicity: acausal connecting principle*, Refl-Buk Publ., Wackler Publ., Moscow and Kiev, 320 p. (In Russian)
7. Lebedev, Yu. A. (2008), “Board of Fate” as “viviparous bonding” in the world meretrices Khlebnikov, in *Velimira Hlebnikov's “Board of Fate” Text and Contexts*, Tri kvadrata Publ., Moscow, pp. 185–196. (In Russian)
8. Khlebnikov, V. (2006), Conversation between Oleg and Kazimir, in Khlebnikov, V., *Sobranie proizvedenii*, vol. 6/1, IMLI RAN Publ., Moscow, pp. 288–289. (In Russian)
9. Vladimirkii, B. M. (2000), “Numbers” in the works of Khlebnikov: the problem of self-oscillation cycles in social systems, in *Mir Velimira Khlebnikova*, Iazyki russkoi kul'tury Publ., Moscow, pp. 723–732. (In Russian)
10. Kuz'menko, V. E. (2000), “The Basic law of time” of Khlebnikov in the light of modern theories of coevolution of nature and society, in *Mir Velimira Khlebnikova*, Iazyki russkoi kul'tury Publ., Moscow, pp. 733–756. (In Russian)
11. Khlebnikov, V. (1985), Word about the number and Vice versa, *Voprosy literatury*, no. 10, pp. 169–190. (In Russian)
12. Khlebnikov, V. (2006), Fightings of 1914–1917. New doctrine about war, in Khlebnikov, V., *Sobranie proizvedenii*, vol. 6/1, IMLI RAN Publ., Moscow, pp. 83–100. (In Russian)
13. Moshkov, V. A. (2004), Mechanics of degeneration, in *Russkaia rasovaia teoriia do 1917 g.*, Feri-V Publ., Moscow, pp. 609–679. (In Russian)
14. Chenikov, I. V. (2008), Khlebnikov and contemporary ciclística, in *Doski sud'by Velimira Hlebnikova: tekst i konteksty*, Tri kvadrata Publ., Moscow, pp. 218–233. (In Russian)
15. Godele, M. (2007), *Mystery gift*, Vostochnaia literatura Publ., Moscow, 295 p. (In Russian)
16. Marks, K. (2001), *Capital*, AST Publ., vol. 1, Moscow, 565 p. (In Russian)
17. Marks, K. (1959), To criticism of political economy, in Marks, K. and Engel's, F., *Sochineniia*, 2<sup>nd</sup> ed., vol. 13, Gosudarstvennoe izdatel'stvo politicheskoi literatury, Moscow, pp. 1–167. (In Russian)

Received: December 13, 2019

Accepted: June 13, 2019

## Author's information:

Oleg V. Samylov — Dr. Sci. in Philosophy, Professor; sam\_ol@mail.ru

Tatiana I. Simonenko — PhD, Associate Professor; ts@rusk.ru