

**РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ НАУЧНОЙ ИНФОРМАЦИИ
ПО ОБЩЕСТВЕННЫМ НАУКАМ
СЕКЦИЯ ЯЗЫКА И ЛИТЕРАТУРЫ РАН**

**ЛИТЕРАТУРОВЕДЧЕСКИЙ
ЖУРНАЛ**

**МАТЕРИАЛЫ XII МЕЖДУНАРОДНЫХ НАУЧНЫХ ЧТЕНИЙ
памяти Н.Ф. ФЁДОРОВА**

№ 29

Издаётся с 1993 г.



**МОСКВА
2011**

ББК 83
Л 64

Главный редактор

А.Н. Николюкин – д-р филол. наук

Редакция:

Е.А. Цурганова – канд. филол. наук,
Т.Г. Юрченко (ответственный секретарь)

Редакционный совет:

В.В. Агеносов – д-р филол. наук, *М.А. Айвазян* – канд. филол. наук, *В.Н. Аношина* – д-р филол. наук, *П.П. Апрышко* – канд. филос. наук, *И.Л. Волгин* – д-р филол. наук, *И.Л. Галинская* – д-р филол. наук, *Н.В. Королёва* – д-р филол. наук, *О.А. Коростелёв* – канд. филол. наук, *Т.Н. Красавченко* – д-р филол. наук, *Б.А. Ланин* – д-р филол. наук, *А.Е. Махов* – д-р филол. наук, *А.Н. Сенкевич* – д-р филол. наук, *В.Д. Сквозников* – д-р филол. наук, *Л.В. Скворцов* – д-р филос. наук, *В.М. Толмачёв* – д-р филол. наук, *А.И. Чагин* – д-р филол. наук, *Е.П. Челышев* – академик РАН

Л 64 **Литературоведческий журнал № 29: Материалы XII Международных научных чтений памяти Н.Ф. Фёдорова / РАН.** Отд-ние ист.-филол. наук. Секция языка и лит., ИНИОН; Гл. ред. Николюкин А.Н. – М.: ИНИОН, 2011. – 380 с. – ISSN 2073-5561

В журнале публикуются научные статьи по истории отечественной и зарубежной литературы, по теории литературы, а также хроника литературной жизни и библиография по литературоведению.

Рукописи представляются в редакцию в печатном и электронном виде. К тексту статьи прилагаются: краткая аннотация на русском и английском языках и список ключевых слов, а также справка об авторе с указанием ученой степени, должности, места работы и контактной информации. Рукописи рецензируются. Плата с аспирантов за публикацию рукописей не взимается.

The Journal of Literary History publishes articles and essays on the history of Russian and world literature, theory of poetry, as well as literary chronicle and bibliography.

The manuscripts are reviewed. The articles by post-graduates are published gratis.

В номере публикуются избранные материалы конференции, посвященной русскому мыслителю-утописту Н.Ф. Фёдорову (1829–1903). В конференции приняли участие известные отечественные философы и литературоведы. Анализируются идеи Фёдорова, вызывавшие большой интерес у русских писателей.

Журнал входит в систему elibrary.ru

ББК 83

© Литературоведческий журнал, 2011. Научное издание
© ИНИОН РАН, 2011

ISSN 2073-5561

СОДЕРЖАНИЕ

Материалы XII Международных научных чтений памяти Н.Ф. Фёдорова

Предисловие	5
С.Г. Семёнова. Два вестника будущего: Николай Фёдоров и Пьер Тейяр де Шарден	7
В.В. Варава. Неприятие смерти – основа нравственного сознания: Опыт русской философии.....	27
В. Меденица. Религиозный смысл искусства.....	42
Иерей Стефан (Домусчи). Легкомысле как нравственный выбор (в контексте русской философии XIX–XX вв.)	51
Б.Ф. Егоров. Тема бессмертия до Фёдорова (И.М. Ястребцов в 1830-х годах) и после него (Ю.М. Лотман в 1990-х годах).....	64
С.И. Скороходова. Экзистенциальные мотивы в творчестве славянофилов и «Философия общего дела» Фёдорова	74
А.Г. Гачева. Лев Толстой и Фёдоров: Спор о смысле и назначении христианства	90
Н.Н. Смирнова. Тема личного бессмертия в творчестве М.О. Гершензона.....	113
С.А. Кибальник. Мотивы «Философии общего дела» в романе С.С. Заяицкого «Жизнеописание Степана Александровича Лососинова»	120
Е.Ю. Константинова. Идея творческого воздействия на мир в дневниках М.М. Пришвина 1926–1929 гг. в контексте диалога с Н. Фёдоровым и А. Горским	129

<i>Д.С. Московская. Фёдоров и Анциферов:</i>	
Преемственность идей.....	148
<i>Т.П. Крашенинникова. Э. Голлербах: «Фёдорова стыдно</i>	
не знать»	169
<i>Л.Л. Шестакова. Понятие музея в философии Фёдорова:</i>	
Лингвистический аспект	178
<i>М. Мильчарек. Образ Памира в философии Фёдорова.....</i>	191
<i>Е.А. Папкова. Идеи Фёдорова в мировоззрении</i>	
и творчестве Вс. Иванова	196
<i>Т. Омата. Фёдоров в Японии: К истории первого перевода</i>	
сочинений философа на японский язык	207

К 300-летию рождения М.В. Ломоносова

<i>С.Н. Травников, Л.А. Ольшевская. «Лавровы вьются</i>	
там венцы» (Поэтика «Оды на взятие Хотина»	
М.В. Ломоносова)	213
<i>В.И. Аннушкин. Задачи освоения и изучения</i>	
«Краткого руководства к красноречию»	236
<i>В.Л. Коровин. Ломоносов в поэме С.С. Боброва «Херсонида»:</i>	
К вопросу о «научной поэзии»	250

История литературы

<i>A.С. Курилов. Горький и Вечерний рабочий литературный</i>	
университет (ВРЛУ)	259

Библиография

<i>За свободу! (Варшава, 1925). Регистрация литературных</i>	
материалов / Составление Т.Г. Петровой	
и О.А. Коростелёва	282
<i>Заметки Кота Ученого. Словарь русских писателей XVIII в.....</i>	374
<i>Памяти Виталия Дмитриевича Сквозникова (1929–2010)</i>	375
<i>Коротко об авторах</i>	377

МАТЕРИАЛЫ XII МЕЖДУНАРОДНЫХ НАУЧНЫХ ЧТЕНИЙ ПАМЯТИ Н.Ф. ФЁДОРОВА

ПРЕДИСЛОВИЕ

2–6 июня 2009 г. в Москве и г. Сасово Рязанской области прошли XII Международные научные чтения, посвященные 180-летию со дня рождения выдающегося деятеля отечественной философии и культуры Николая Федоровича Фёдорова (1829–1903). Знаменитый библиотекарь Румянцевского музея, «московский Сократ», как называли его современники, он оставил глубокий след в духовной истории России. Его «Философия общего дела» легла в фундамент ноосферной, космической мысли XX в. (К.Э. Циолковский, В.И. Вернадский, А.Л. Чижевский), оплодотворила искания деятелей русского религиозно-философского ренессанса, от Владимира Соловьёва до Сергия Булгакова и Николая Бердяева, оказала глубокое воздействие на вершинные явления русской литературы, на творчество Ф. Достоевского и Л. Толстого, В. Брюсова и В. Маяковского, Н. Клюева и В. Хлебникова, М. Горького и М. Пришвина, А. Платонова и Б. Пастернака.

По уже сложившейся традиции Чтения были организованы Российской государственной библиотекой в сотрудничестве с целям рядом образовательных и культурных учреждений Москвы: Институтом мировой литературы им. А.М. Горького РАН, философским факультетом Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова, Литературным институтом им. А.М. Горького, Музеем-библиотекой Н.Ф. Фёдорова при Центральной детской библиотеке № 124 ЦБС «Черемушки» и Краеведческим центром им. Н.Ф. Фёдорова при Сасовской городской библиотеке. В чтениях приняли участие более 200 ученых из России, стран ближнего и дальнего зарубежья: Японии, Польши, Сербии, Украины.

Впервые за всю историю чтений, насчитывающую уже более двадцати лет, они прошли не только в столице, но и на родине философа всеобщего дела, в Рязанской области. Программа выездной части Чтений включала в себя и научные слушания, и памятные акции. Так, 4 июня в г. Шацке была открыта памятная доска на здании школы, где с 1836 по 1842 г. учился Николай Фёдоров. 5 июня был освящен крест на месте церкви в с. Вялсы, где крестили мыслителя. А затем участники Чтений отправились в с. Ключи, рядом с которым находилась усадьба отца Фёдорова князя Павла Ивановича Гагарина. Они побывали на месте усадьбы, разрушенной в революционные годы, увидели гагаринские погреба, остатки прекрасного яблоневого сада и знаменитый дуб, рассеченный молнией. На поляне у этого дуба, современника Н.Ф. Фёдорова, состоялось обсуждение проекта создания в Ключах музея-заповедника, посвященного памяти мыслителя.

«Литературоведческий журнал» предлагает читателю избранные доклады, прозвучавшие как на пленарном заседании чтений в Российской государственной библиотеке, так и в рамках секции «Философия общего дела Н.Ф. Фёдорова и мировая культура», прошедшей 3 июня 2009 г. в стенах Института мировой литературы им. А.М. Горького РАН.

С.Г. Семёнова

ДВА ВЕСТНИКА БУДУЩЕГО: НИКОЛАЙ ФЁДОРОВ И ПЬЕР ТЕЙЯР ДЕ ШАРДЕН

Аннотация

Статья посвящена сравнительному анализу философских и богословских идей Фёдорова и французского ученого, философа, богослова П. Тейяра де Шардена. Представлены взгляды мыслителей на перспективы эволюции мира и человека, взаимодействие науки и христианства.

Semyonova S.G. Two messengers of future: Fyodorov and Pierre Teilhard de Chardin

The author compares the views of Fyodorov and the French scientist, philosopher and theologian P. Teilhard de Chardin on the evolution of the world and the human being, interaction between science and Christianity.

Ключевые слова: история идей, откровение, христианство, наука, эволюция, спасение.

Поговорим о двух, на мой взгляд, великих фигурах. Их можно назвать провозвестниками, *вестниками* миру наиболее точно уловленного ими вектора движения вперед человечества и мира к высшей природе, к новой бытийственной эре. Это – французский геолог, палеонтолог и антрополог, философ и богослов Пьер Тейяр де Шарден (1881–1955) и старше его на полвека Николай Фёдоров, наиболее глубоко и действенно объявший в своих идеях и проектах суть и конкретное содержание цели и задач активно-эволюционной эпохи Земли¹. Разные страны, время и условия существования обоих – но поразительные параллели во внутреннем членении этапов их жизни, вплоть до того, что умирают они в одном возрасте, 74 лет, как и появляются на свет поздней весной,

Тейяр – в мае, Фёдоров – в самом начале июня. Хотя Фёдоров не был членом монашеского ордена, как отец Тейяр, он совершенно для себя органично следовал тем же обетам добровольной бедности, целомудренной чистоты и служения людям. И главное – оба были убежденными апостолами *моноидеи*, располагавшей все огромное богатство их мысли и знания, прозрений и проектов по одному центральному нерву их учения. Их представление о мире, о задаче человека в нем, хотя и приходит к обоим как своего рода *откровение*, долго письменно не формулируется, постепенно созревая в их сознании и душе. В одном возрасте, примерно с 50 лет и уже до конца жизни, они создают основные свои работы, обреченные, во многом по цензурным условиям, оставаться в рукописях. Так что с ними знакомится лишь самый узкий круг, а их идеи распространяются главным образом в устной форме. Отсюда проистекли и общие последствия: кроме отдельных статей, главные сочинения оставались под спудом, вне широкого отклика, стимулирующей полемики, и оба писали все новые и новые варианты изложения своего учения, создав в последние десять лет жизни россыпь небольших работ натурфилософского и религиозного плана. Известность к ним приходит после посмертной публикации их сочинений, хотя уже при жизни многие знакомые с их мыслию люди, в том числе самые выдающиеся, признавали в них явление *несравненное и сверхценное* в истории человечества, которому еще только предстоит полное, широкое и практическое раскрытие в будущие времена.

Мы знаем несколько важнейших вех в человеческой истории. К примеру, такие радикальные скачки, как изобретение огня или выход на рубеже IV тысячелетия до н.э. из эпохи дикости к первым древним цивилизациям... А из истории идей, религиозной, натурфилософской, этической рефлексии вспомним поразительный этап VII–III вв. до н.э., когда некий мощный порыв пробуждения человеческого самосознания, духовного и художественного самовыражения пронесся по земле – одновременно в различных ее областях. Тогда кристаллизуется богатейшая античная мысль, возникают восточные философско-этические и религиозные системы: индуизм, конфуцианство, даосизм, буддизм... Новая сейсмическая духовная волна пробегает в первые несколько веков новой эры в

связи с возникновением христианства, его распространением, богословием учителей Церкви...

И тут я хочу сразу же, минуя более мелкие, хотя и важнейшие периоды развития философской и художественной культуры, обратиться к принципиально новому слову в самоопределении человека, которое возникает в России второй половины XIX в. в учении всеобщего дела Фёдорова (и затем в отдельных своих гранях продумывается в русской религиозной философии конца XIX – первой половины XX в.). Недаром Владимир Соловьёв, сам из заглавных фигур этой плеяды мыслителей лично знавший Фёдорова и читавший еще в 1882 г. рукопись его первого пространного изложения своего учения, определил его как «первое движение вперед человеческого духа по пути Христову»². А прот. Сергий Булгаков услышал в глаголах русского вестника «первую молитву к Богу о воскресении, первый зов земли к небу о восстании умерших» и так выразил особое чувство светлой надежды перед лицом его явления: «И радостно думать, что в мире уже был Фёдоров со своим «проектом»»³.

За этим чувством стоит ощущение нового, решительного рывка человеческого духа в целом по пути, открытому Христом, по пути усыновления человека Богу, а сын в глубинно-библейском смысле – это тот, кто творит волю Отца, кто Его помощник и соработник. Никто так чутко и точно, как Фёдоров, не услышал Христову проповедь о Благой Вести всеобщего воскресения, выхода в новый эон преображенного бытия, в Царствие Небесное – при этом с важнейшим акцентом на активность самого человека в этом переходе. Краеугольным камнем, на котором Фёдоров возвел здание своего учения, было капитальное высказывание Иисуса о сути Его земной миссии до Воскресения (наряду с проповедью Царствия Божьего) – Его *делах*. А они, как мы знаем, касались преодоления болезнетворных, разрушительных, смертоносных начал бытия: исцеление больных, покорение природных стихий, воскрешение умерших. И указание на эти дела как на пример для уподобляющейся Ему деятельности человека было дано с полной ясностью: «Истинно, истинно говорю вам: верующий в Меня, дела, которые творю Я, и он сотворит и больше сих сотворит» (Ин. 14:12).

Главное откровение мыслителя *всеобщего дела*: человек должен стать орудием осуществления Божьей воли на Земле и во Вселенной, встать в позицию сознательно-любовной взаимности к Творцу. А Тот смерти не создавал, с равной благожелательностью относится ко всем людям (по известному сравнению из Нагорной проповеди, как солнце светит без выбора: и добрым, и злым), желает спасения всем, и Сам *доселе делает*, продолжает творить и поддерживать творение, ведя его ко всё большему совершенству... И тогда, по четкой мысли Фёдорова, исполнение Христова повеления: «Итак, будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» (Мф. 5:48) означает прежде всего уподобление творческой природе Бога.

Учение Фёдорова – многогранно, побуждает род людской на грандиозное онтологическое дело преобразования естества мира, которое обещается христианством. Для его реализации должен быть задействован как весь род людской, осознающий свое единство и общую бытийственную судьбу, так и все его сущностные силы, развитые за протекшее время его трудного, устроительно-творческого бытия на земле – в религии, науке, искусстве...

Основной вклад Тейяра де Шардена во всеобъемлющесинкретическое фёдоровское видение выхода человечества на новую ступень, к обожению, к достижению преображенного бессмертного статуса, включающего полный личностный состав всех поколений земных, – в научном и религиозно-христианском обосновании этапа *управляемой* эволюции. Французский ученый и мыслитель утверждал плодотворность взаимного обогащения науки и христианства. Самому религиозному откровению для обнаружения его животрепещущего смысла и задания людям необходимо подключать наиболее точные и глубокие результаты научного исследования Земли и Космоса, феномена жизни и сознания... Так, сам Тейяр в свете новой научной картины мира раскрыл глубины христологии, ее активно-эволюционные, синергические горизонты. Христианство не только морализует человеческую личность, но главное – имморталистическим и воскресительным ядром своего центрального обетования может дать столь необходимый «максимум возбуждения» сердцу, уму и воле, *активировать* эволюционно-восходящую работу каждого и рода людского в целом.

И Фёдоров и Тейяр основывали свое видение задач человека в мире на христианстве, первый – на его восточном, православном изводе, о. Тейяр – на западном, католическом, и оба выявляли мощный творчески-преобразовательный потенциал религии Христа. Путь человечеству уже был указан, но воистину завален массой неточных и неполных толкований, предрассудков, а то и извращений... Свое учение русский пророк утверждал на основополагающих евангельских положениях, на глубинном проникновении в основные христианские догматы, прежде всего – догматов о Троичности Бога, о двух природах во Христе, которые он раскрывал как заповеди, как образцы для человеческого устроения и действия. На тип Троицы, нераздельной и неслиянной, питаемой бесконечной любовью, а не на нынешнюю матрицу иерархического организма предлагал он ориентировать общество, взявшееся за богочеловеческое дело. А в гармоничном сочетании во Христе в период Его земного служения божественной и человеческой природ видел воодушевляющую перспективу для самой возможности сотрудничества этих двух естеств и бытийственных инстанций в едином великом онтологическом Предприятии.

Для о. Тейяра христианство – религия восходящей ко все большему сознанию и совершенству эволюции. Христос – душа и мотор этой эволюции, Его действенное, направляющее *присутствие* обнаруживает идеальная, «радиальная» составляющая развития мира.

В своей устремленности к взаимопониманию разделенных сейчас – религиозно и культурно – фракций единого рода людского, оба умели восценить колоссальное богатство прозрений, индивидуальных склонений и даров различных религий. Как подчеркивал Фёдоров – во всех религиях более-менее проясненно запечатлен порыв к превозможению человеком своей нынешней природы: «Всякое религиозное учение, даже самое грубое языческое, есть *представление сверхчеловеческого*» (III, 291). И это представление у самого русского мыслителя уже обретает высшую свою ступень, как *теоантропическое*, как *теоантропоургия* (именно в такой греческой огласовке ввел Фёдоров центральное понятие русской религиозной философии: богочеловечество, синергическое взаимодействие Бога и человека, *богочеловекодействие*). Близкие мысли высказывал и Тейяр, добавляя к ценным

чертам различных религий и гуманистический активизм, воодушевленный идеей возвышения природы человека, правда, подчеркивая каждый раз их ограниченность и дефекты.

В своем учении всеобщего дела русский философ явил наиболее содержательно точный синтез мировых традиций, начиная с древнейших, которые он в себя вместили, осмыслил и перспективно раскрыл в свете высшего активно-христианского идеала: тут и по-гребальный дух древнеегипетской цивилизации с ее вещей интуицией необходимости сохранять тело, физический носитель личности, и первичный импульс к воскрешению и поискам бессмертия, запечатленный в шумерском «Эпосе о Гильгамеше», и китайский культ предков, первооснова всякой религии и будущего разворота активного христианства, встающего во главе планетарного Дела, и йогическая практическая устремленность к созданию бессмертного «алмазного тела» через управление духом материей....

Вместе с тем оба остро чувствовали религиозный и мировоззренческий кризис современного мира. «Религия приняла напутственный молебен, крестное знамение, полагаемое пред начатием дела за самое дело. <...> Только дело дает религии жизнь, душу, иначе она будет лишь словом, и притом словом суетным, а не Божьим делом» (II, 378); «Не имея общего дела, христианство стало индивидуализмом, т.е. спасением только личным, спасением врознь вместо общего спасения» (I, 379) «“Истинная” религия <...> должна узнаваться <...> по тому, что под ее влиянием и в ее свете мир в целом обретает предельную ясность для нашего разума и предельный интерес для нашей потребности в действии» (П. Тейяр де Шарден. «Введение в христианскую жизнь»)⁴.

Для Фёдорова и Тейяра человек – это *существо, еще находящееся в пути*, оно обременено природными слабостями, и самые вопиющие из них связаны с его болезненностью и смертностью, с ограничениями его физической природы, с исходящей отсюда несбалансированностью психики и глубинным трагизмом. И вместе как носитель разума, религиозного чувства и умозрения, творческой способности он среди других форм живого – потенциальный лидер в грядущем процессе перехода от *естественной эволюции*, бессознательно претерпеваемой всем сущим, к *автоэволюции*, предполагающей овладение движущими силами, «осью» эволю-

ции (Тейяр), к регуляции природы, внешней и внутренней (Фёдоров).

При этом логику природного процесса, восходящего ко все более сложным и психически углубленным формам, наиболее убедительно проследил и раскрыл именно французский ученый и мыслитель. В закономерности, открытой еще в 1851 г. американским геологом и биологом Джеймсом Дана и названной им цефализацией (все большее усложнение нервной системы, неуклонное развитие *мозговитости*, идущее в эволюции живых форм на главной ее магистрали), он усмотрел замечательную «нить Ариадны», которая дает человеку схему выхода в лабиринте эволюции, так сказать, в обе стороны: как к пониманию ее прошлого, так и к ее будущему.

Ибо основной познавательный принцип Тейяра таков: то, что обнаруживается в явном виде в такой развитой эволюционной форме, как человек, не может не содержаться изначально в предыдущих материальных формах бытия, вплоть до первичных и простейших, включая «беспредельно простирающуюся преджизнь» («Феномен человека») со своего рода *до-психизмом*. Существует внутренняя сторона вещей, движущая их развитием (ее Тейяр называет радиальной энергией). Глубинная эволюционная интенция, вектор к восхождению сознания и духа в лоне материи – это своего рода информационная, духовная программа, затканная в ткань универсума. Именно она указывает на направленность и смысл эволюционного разворачивания. И для Тейяра де Шардена это, по существу, основное доказательство бытия Божия, утверждающее его в видении космического Христа, Возглавителя и Водителя эволюции.

«С точки зрения основного видения мира оказывается, что эволюционизм и христианство, в сущности, совпадают»⁵. Тейяр де Шарден имеет здесь в виду направленную эволюцию – ко все более нервно изощренным, свободно-личностным и высшим духовным формам. Это тот «эволюционирующий персонализм», который соответствует христианской метафизике преодоления первородного греха, смерти, «нового неба и новой земли», преображения человека до обоженного ранга... Именно христианство более всего способно одухотворить «космический прогресс», внеся в него высшую цель воскрешения, бессмертия, обожения, по-

настоящему способную ответить на самые глубинно-интимные чаяния существа сознательного и чувствующего. А активно-эволюционное понимание будущего сознательного, творческого разворачивания развития мира самим родом людским выявляет богочеловеческий, синергический потенциал Христовой Вести, того, что Фёдоров называл активным христианством.

Фёдоров (как позднее Тейяр) видит три *субъекта* и «*предмета знания и дела*: (Бога, человека и природу, из которых человек является орудием божественного разума и сам становится разумом вселенной)» (I, 388). Он не раз повторяет, что в человеке природа приходит «в сознание, в понимание самой себя» (I, 389), как бы отращивает себе *голову*. То есть явление в мир человека, сознающего, разумного, чувствующего, – увенчание целой большой эволюционной чреды существ. Человек открывает новый сознательно-активный этап развития, и в нем он будет действовать в единстве с природой, мобилизуя ее собственные ресурсы и способы жизнетворения, данные ей на путях инстинкта (мимикрия, отращивание нужного органа и т.д.), которые сам он уже утерял в своем технически-орудийном отношении к миру.

Природа начнет управлять «самой собой» через род людской, который есть та же природа, только пришедшая к сознанию» (I, 389). И должным, т.е. *нормальным*, отношением человека к природе является разумная ее регуляция, образцом которой может быть нервная система организма, управляющая, только уже вполне сознательно и контролируя, природным миром. «Природа в нас начинает не только сознавать себя, но и управлять собой». Причем, это управление касается как смертоносных, разрушительных стихий (землетрясений, ураганов, засух, наводнений и т.д.), так и организма самого человека: «...все при взаимной содействии будут физиками, химиками, механиками своих тел и психологами своих [душ], осуществляя в своих взаимных отношениях подобие точное Триединого существа, который не для нас только, но и через нас осуществляет это живое подобие» (III, 281).

В движении от жизни к сверхжизни, от сознания к сверхсознанию оба мыслителя видят широкий разворот радикальных в нем метаморфоз, того, что Фёдоров называл «психофизической регуляцией» его организма, а Тейяр де Шарден – совершенствованием и трансформацией нынешних его сил и возможностей. Каждый

последовательно новый уровень «бессознательно» восходящей магистральной линии эволюции, приведший к созданию человека, уже отличался как изменением морфологии нового возникающего существа этой чреды, усложнением материальной организации, ростом мозга (всего того, что Тейяр называл проявлением тангенциальной энергии), так и тесно с этим связанной новой утонченностью психизма, все большей динамикой сознания и духа... Только сейчас, на разумно-активной эволюционной стадии, эта трансформация получает направленное, осуществляемое сознанием, волей, творчеством качество, имея уже четкую цель обретения персонально бессмертного, обоженного статуса бытия.

Наши вестники будущего, особенно радикально Фёдоров, настаивают на новом типе, не столько технического развития, каким до сих пор шло человечество, сколько, так сказать, *органического прогресса*. Техника, расширяющая возможности человека через ему, его организму не принадлежащие искусственные приставки к его органам и членам, запирает его в цивилизации *протезной*, казалось бы, мощной, но глубинно лишь усиливающей органическую немощь ее создателя. В ней человек сам по себе по мере изощрения его технических *костылей* (дающих ему возможность бегать в автомашинах по дорогам, пересекать моря на кораблях, дышать в скафандрах на дне морском, летать на самолетах, выходить в космос на ракетах кораблях, быстренько соображать и собирать информацию при помощи компьютера и интернета...), остается все столь же ограниченным и несовершенным, фатально зависимым от своих механических помощников. Более того, физически хиреет, теряет былые натуральные навыки выживания, так что если представить себе катастрофу с его техносферой, то жизнь нынешнего урбанизированного человека ждет буквально массовая гибель, и весьма зловеще-эффектная...

Признавая за техникой важный этап в раскрытии сущностных сил человека, в овладении им новыми средами обитания, в производстве самых разнообразных машин и приборов, облегчающих труд и жизнь, открывших возможность глубинного исследования мира, Фёдоров в перспективе реализации всеобщего онтологического дела видел прежде всего переход к такой форме преобразования человеческого организма, которого пыталась достичь восточная йога, увы, без больших, нестируемых и широко

реализованных результатов. Речь идет об усвоении на сознательной стадии тех способов органогенеза, которыми инстинктивно обладает природа и ее твари. Человек должен обладать способностями, неотъемлемыми от него самого, включенными в творчески гибкий комплекс его нового организма («наше тело станет нашим делом»), организма, способного самому летать, бесконечно перемещаться, существовать в самых разных средах, изменять свои формы (обладать «полноорганныстью»), вбирать в себя мир и информацию несравненно глубже и адекватнее любой самой совершенной машины, обладать высшим сверхразумом, просветленным подсознанием и чуткой душой, перейти на новое *питание* (как его описывает Фёдоров это близко к тому, что позднее Вернадский определит как будущую автотрофность, *самопитание*, человечества – по типу растений, когда не уничтожается другая жизнь, а ткани строятся и поддерживаются лучистой энергией и элементарными веществами среды)...

Фёдоров проецирует организмическое преобразование человека в, так сказать, религиозно-эсхатологический предел или, точнее, творческое *беспределье*, совпадая, тем самым, с воззрением многих христианских богословов, видевших человеческое воскресенное тело, «тело духовное», радикально преображенное, способным изменять свою форму и облик. Тейяр говорит о работе над усовершенствованием организма человека более осторожно и сдержанно, усматривая тут (как, собственно, и Фёдоров) значительное поле деятельности для биологии, физиологии, медицины... Он представляет расширение возможностей человеческих органов чувств, которым становятся доступны пока еще закрытые для них области восприятия материи, ее форм, звуков и цветов... Видит новую ноосферную энергетику любви, когда это чувство в расширенно-претворенном качестве становится одной из главных сил как персонализации, так и созиания рода людского в единый сверхорганизм.

Выражая надежду «реализовать чаемое освобождение наших тел от их жесткого детерминизма, а наши души от их изоляции от других», Тейяр буквально высказывает фёдоровскую мысль о будущей «взаимной прозрачности»: «Издавна люди ищут способ воздействовать немедленно волей и проникать прямо внутренним взором в тела и души, которые их окружают» («Человеческая

энергия»⁶. Как и Тейяр, Фёдоров видел реализацию такой мечты на путях научного исследования, находя здесь поприще для новой преобразовательной психологии. Она обнаруживает точные соответствия между внутренним состоянием человека и его внешними выражениями себя, помогает «полному проявлению души во внешности» (I, 270), ликвидируя мучительный разрыв между *быть и казаться*, ложный стыд, ведя к узнаванию себя в других, способствуя созданию братски-любовного, «психократического» общества.

Архитекторами бессмертья можно назвать обоих мыслителей. О том, что буквально каждая клеточка фёдоровской мысли проникнута этой целью, совершенно очевидно. Он был первым не просто мечтателем о личном бессмертии, а глубочайшим проективным философом цели тотальной, продуманной им во всех поворотах, от эволюционного, исторического, психологического до религиозного, философского и культурного... И обнимала у него эта идея и эта цель буквально весь род людской, связанный генетическими, более-менее дальними узами одной планетарной макросемьи. Смерть для него была по-христиански первым и «последним врагом», знаком нашего недостоинства, глубочайшей причиной зла в человеческой природе, то ли открытой, то ли скрытой неврастении, нередко выходящей в демонические и нигилистические эксцессы. При этом никакое гармоническое, «счастливое» общество, а тем более с дальней перспективой, построено быть не может на таком трагически-парадоксальном существе, который не просто смертен, как все в природе, но и сознает свою смертность, конечность того, что внутренне он понимает как нечто по природе своей потенциальное бесконечное – своей единственной и *драгоценной* личности.

Именно Фёдоров в своем «учении о воскрешении как воле Божией, а деле человеческом» поставил задачу соделать общее всем людям земли зло – смерть – предметом самого тщательного изучения, постепенного потеснения ее зловеще-царственных прав, вплоть до полного ее *истребления*. При этом в это «всеобщее дело» (единственное способное, хотя бы теоретически пока, объединить – без обычных разделений и фрагментаций, *наши-вации*, *за-против* – весь род людской, поголовно смертный) заглавной частью входит все то, что касается восстановления уже умерших.

Это и воспитание чувства любви к отцам и матерям, к нашим предкам, долга перед ушедшими поколениями, которые дали нам всё, от жизни до средств к ней, в виде всех цивилизационных достижений, и исследование посмертного состояния, научный поиск методик преображенного восстановления (некоторые из них сам Фёдоров промыслительно набросал как плод своей вещей интуиции).

Бессмертие без воскрешения невозможно, по Фёдорову, ни физически, ни нравственно: оно было бы «злою неправдою», ложно-гипотетическим торжеством некоего поколения бессмертных «богов», наслаждающихся на костях отцов и предков. *«Задача сынов человеческих – восстановление жизни, а не одно устранение смерти.* В этом – задача верного слуги, задача истинных сынов Бога-отцов, Бога Триединого, требующего от своих сынов подобия Себе, братства или многоединства» (II, 239). Идеи о достижении физического бессмертия, не включавшие в себя воскрешения, возникали не раз, и в разного рода оккультизме, и в Новое время, начиная с Кондорсе, да и сейчас достаточно распространены, чаще всего принимая практическую форму научных поисков радикального продления жизни, к тому же пока с явным сегрегационным уклоном (для отдельных весьма состоятельных и влиятельных счастливцев). И все эти идеи и поиски отмечены знаком секулярного индивидуалистического сознания. Не имея сердечно-религиозной подпитки, дающей достойный человека масштаб цели, они отлучены и от глубокого видения проблемы, которая не может быть изъята из законов эволюции жизни, требующих ее всецелого решения.

Тейяр де Шарден в своей христианско-эволюционной оптике доказывает абсолютную необходимость персонального бессмертия. Неизымаемое условие движения вперед, готовность людей работать на новый этап эволюции – в возможности найти в этом удовлетворение своих самых заветных личностных запросов. Уже в первой своей работе «Космическая жизнь», задуманной им как «интеллектуальное завещание» (еще бы, создавалась она весной 1916 г. в траншеях мировой войны, где каждая ее строчка могла стать последней), Тейяр предупреждает: никто из предполагаемых «тружеников Земли» не впряжется в эволюционное Дело, если конкретно его единственное и неповторимое «я» окажется в нем

«эфемерной ценностью», послужит лишь очередной передаточной станцией коллективного подъема. Как тут же пробегает и фёдоровское воскресительное прозрение – дух, реально вступающий в свои права управления материей, на вершине своих усилий приходит к такой дерзновенной реализации: «...мы сможем заставить ее (материю, природный закон. – С. С.) отступить, овладеть областями бессознательного и фатального и (кто знает?) всё оживить и восстановить»⁷. Без такой надежды, без рефлекса высшей, лично живо цепляющей цели, «цели полностью и неисчерпаемо притягательной», застопорится, а то и лопнет самое ответственное, внутренняя, ментально-психическая, волевая человеческая пружина «механизма новой эволюции» («Энергия эволюции»)⁸.

В одной из своих последних статей, написанных за четыре месяца до смерти «Барьер смерти и со-рефлексия» Тейяр еще раз утверждает этот *барьер* главным препятствием для настоящего вступления в эру сознательно-активной эволюции ее главного рефлектирующего агента – человека, наделенного ценнейшим, но и экзистенциально пока «несчастным» даром: знать свой неизбежный конец. И это «эволюционное уныние из-за смерти» только усугубляется по мере обострения личностного самосознания, так и «на сверхиндивидуальном уровне» развитого, планетизированного человечества. Для каждого «будущее останавливается <...> у стены, по видимости непроницаемой и непереходимой, у подножия которой, кажется, всякий поток жизни угасает и разбивается»⁹. Тогда-то и пронзает жало мучительного метафизического разочарования, и недаром там-сям со скрипом зубовым рождаются идеи и сценарии самоуничтожения жизни и сознания.

И Фёдорова, и Тейяра отличает *вера в человека*, и могло ли быть иначе при таком видении космической эволюции, когда он оказывается в ее авангарде, на его острие. Через человека идет разворачивание следующего этапа, в котором он, становясь сознательным орудием воли Божией, действует с помощью благодатных Божественных энергий. Да, его пока шарахает из стороны в сторону, он никак, по диагнозу Фёдорова, не выйдет из состояния *несовершеннолетия*. И показатель этого – прежде всего массовое непонимание своего предназначения и истинной цели жизни, нескончаемая взаимная борьба и соперничество, вечные интриги и козни, забавные и злые (в масштабе от межличностных до межго-

сударственных), растрата сил по пустякам, « страсть к мануфактурным игрушкам», вообще тяга к цивилизации игровой, утверждающей человека *играющего* как чуть ли не самый высокодорогой, эстетически-свободный тип... Продолжать можно долго, хотя, по чувству русского мыслителя, ему, этому шальному подростку, тут и *индульгенция*, возможность «камнистии» по незрелому возрасту – *не ведает, что творит* в своих ребяческих буйствах и метаниях...

И Тейяр де Шарден, сам участник первого ожесточенного мирового кровопролития и свидетель второго, этого разверзания бездны новых ужасов и коллективного зла, не гипнотизируется ими и не испытывает отчаяния перед лицом «человеческого феномена», воспринимая его в «фёдоровских» терминах *нессовершеннолетнего* возраста его статуса, в духе *кризиса роста*. В своей вере в человека оба ведают столь неспешное в масштабах куцей человеческой жизни *большое историческое время*, в котором происходят действительно качественные сдвиги, как и вскрывают глубочайшие «смертные» корни зла в человеческой природе, знают и предлагают путь ее гармонизации.

Правда, Тейяр предупредил о гипотетической возможности своего рода онтологической забастовки (или бунта) со стороны существа, наделенного не только рефлексией, но и сознанием своей смертности, свернутой на себя самостью, и самое главное – свободой, а значит и свободой сказать не только *да*, но и *нет*: не хочу я участвовать в каком-то там преобразовании мира и себя, усиливаться, двигать эволюцию вперед, к духу. Меня вполне устраивает наезженная колея, не все время на ней ухабы и не так уж скоро полет в пропасть, по дороге немало и гладких мест, и красивых пейзажей, приятных приключений и удовольствий, азартной скачки, малых и немалых побед, почета и триумфа... «Бесконечной суетой на коротких дистанциях»¹⁰ назвал Тейяр де Шарден такую «человеческую колготню», образ которой так ярко представлен нам под микроскопом в бесцельном броуновом движении частиц.

С рефлексивного разума, в котором эволюция получает для себя зеркало самосознания, в природе и космосе появился субъект, способный «оценивать и критиковать» мир, жизнь, эволюцию, ее способы осуществления своих целей. И суть возможного «органи-

ческого кризиса эволюции» Тейяр определяет как «мир, увидевший себя посредством мышления и потому отрицающий самого себя»¹¹. Но все же такой плачевный вариант, который, конечно, необходимо представить себе теоретически-виртуально, тем более что окружающий нас человеческий *материал*, его расхожие ценности, уклад жизни может легко ввести в уныние, по умственному и сердечному убеждению обоих мыслителей, все же невозможен. И прежде всего в силу самой онтологии эволюционного восходящего движения (а в ней «человек незаменим» и его ответственность перед всей эволюцией решающая), в силу той уже возникшей полноты идеала, что обязательно включает в себя веру в, надежду на и работу над радикальным преодолением смерти для всего рода людского, а значит и изъятия из его плоти мучающей, отравляющей занозы, выхода из громкого или тихого отчаяния или разве что stoического героизма, рожденных неверием в возможность радикальной смены своей бытийственной природы и судьбы...

Оба вестника, каждый со своими склонениями, находят для себя мощный ресурс оптимизма в убеждении, что гигантское богочеловеческое, онтологическое дело должно и будет твориться *всем родом людским в целом*. Пожалуй, никто так глубоко, как Фёдоров, не представил *неродственность*, в которой существует мир, не просто как констатацию характера межличностных и общественных отношений, но как качество самого природно-космического порядка бытия (в христианских понятиях послегрехопадного), предполагающего взаимное стеснение и вытеснение, гибель и смерть. Он призывает к тщательному, повсеместному и всеобщему изучению причин небратства именно в таком тотальном развороте – с тем чтобы направить преобразовательное действие на их искоренение. Идеал его устроения жизни – высший проективный синтез семейно-родовой формы с обществом по типу Троицы. Стоики говорили о «всемирном гражданстве», Фёдоров – о «всечеловеческой семье», первое для русского мыслителя – всемирно лишь по пространству, второе к этому добавляет главное: временную, диахронную вертикаль родства всех землян по единым предкам.

Задачу «выковать целое из нашего множества»¹² Тейяр де Шарден, мыслитель и натуралист, видел как новое качественное проявление эволюционного закона усложнения. Возрастание соз-

нания переходит границу ассоциации, семейно-стадного объединения, как в мире животных, расширения связей с себе подобными у *животного общественного*, каким явился человек (род, племя, народ, цивилизация и мегацивилизация...), и выходит на уровень создания некоего единого коллективного организма. В основе этого грядущего срастания различных ветвей рода людского в единую филу, планетарный сверхорганизм Тейяр прослеживал органико-биологическую закономерность. В него нас вольно-невольно тащит эволюционная объективность – и мы с вами вполне уже свидетели достаточно уродливого осуществления этого процесса (так же глобализация). Тогда как развитое Тейяром ноосферное видение требовало совсем другого, разумного и целесообразного, отстраивания нового эволюционного этажа общеземной жизни и деятельности.

Неизбежный протест нашего индивидуального «я» (по крайней мере у тех слоев, где оно наиболее остро выражено) против такой устрашающей его общеземной тотализации погашается пониманием, что этот процесс по своему определению и сути включает в себя все большую персонализацию и одухотворение каждого сознательного элемента этой «суперкомбинации». Речь у Тейяра де Шардена идет о том, чтобы перейти от первой фазы «человеческой коллективизации», фазы как бы вынужденно-претерпеваемой, или точнее, объективно пробивающей себя (единий вид гомо сапиенса овладел всей планетой, создал достаточно сходные формы научно-технической, житейско-бытовой цивилизации...), к фазе *свободной*, направленной на единое онтологическое дело. На первой стадии *планетизация* – процесс противоречивый и дисгармоничный, ибо диктуется прежде всего интересами, корыстными страстями «мира сего», включает в себя те или иные тоталитарные или скрыто тоталитарные (в демократической оболочке) опыты устроения больших масс и целых регионов, а в своем «идеальном» проекте – и всего человечества, причем на началах дефектных, так или иначе селекционных: по расе, классу, избранному цивилизационному региону, «золотому миллиарду»... Вторая стадия предполагает уже точное попадание в эволюционную энтелинию: разум возник как сознательный агент дальнейшего продвижения, и его носитель всей своей *филой* объединяется в себе, созидая эволюционное орудие планетарного раз-

маха, когда «труженики Земли», свободно-добровольные деятели эволюции, на полную мощность включают энергии любви, солидарности, творчества новой природы...

В завершении несколько слов об *объеме спасения*: все или не все, останутся ли отверженные Царствия Небесного... Достижение обоженной природы для Фёдорова и Тейяра – это новая реальность, где Бог «всё во всем». Уподобляющийся Творцу бессмертный человек преодолевает природный порядок *последовательности* (каждое последующее вытесняет предыдущее), выходит в вечность *существования всего со всем*, в «безущербное блаженство», и, как выражался индийский мыслитель Шри Ауробиндо, близкий по мысли Фёдорову и Тейяру, в «безграничную интенсивность» восприятия и переживания существ и вещей, когда *все в каждом и каждое во всем* (реализованное всеединство); обретает способность к безграничному *божественному творчеству*.

Основываясь на впервые четко выраженной им идее условности апокалиптических пророчеств (они лишь угроза, а не роковой приговор роду людскому), Фёдоров вскрывает в глубине нравственной логики такого понятия, как *страшный*, разделяющий земных братьев и сестер, отцов и матерей *суд*, – скрытое всеобщее наказание: «Одни будут наказаны вечными муками, а другие – созерцанием этих мук» (II, 129). «Имманентное же воскресение необходимым условием поставляет подчинение человеческой воли воле Божественной, и при этом воскресении не может быть такой странности, как при трансцендентном, при коем воскрешение, т.е. избавление от всех зол, возвращение всех утрат, является карою» (I, 180). При взаимосвязанности всего и всех в мире (о чем говорил и Тейяр, и Шри Ауробиндо), «во всяком поступке виновен весь род человеческий (не забудем и о его еще незрело-несовершеннолетнем бытийственном возрасте, этом тотально смягчающем обстоятельстве, которое даже на кресте принимал в расчет Спаситель. – С. С.) <...> а потому высшая нравственность <...> требует спасения *всеобщего*» (II, 129).

Первый и во многом биографически решивший судьбу отца Тейяра его конфликт с орденом иезуитов, членом которого он был, был связан с дошедшей до римских властей его неопубликованной заметкой о первородном грехе. В этой работе и в ряде других он

космизирует это понятие, имея в виду ошибки, заходы в тупик, промахи и сбои, элементы распада и разрушения, неизбежные в эволюционном развитии в процессе его пробных нащупываний и поисков – от космогенеза до антропогенеза. «Первородный грех, узнаваемый и прослеживаемый в природе по своему следствию – смерти, нельзя отнести к определенному месту и времени. Он поражает и заражает <...> всю совокупность времени и пространства. Если в мире есть первородный грех, то он может быть в нем только повсюду и всегда...»¹³. (Аналогом так понимаемого первородного греха может быть фёдоровское понятие «неродственности», уходящее у него в корень нынешнего порядка природно-космического бытия.) А уже с появлением человека, первого сознательного «смертного», такой порядок вещей особенно чувствительно им переживается и оценивается в христианстве, этом «последнем из религиозных течений, исторически появившемся в мыслящих слоях ноосферы», как *греховный и падший*. Но эта «тenevaya сторона», «действие негативных сил “контрэволюции”» («Христос Эволюции»)¹⁴ покрываются Христовым воплощением, сознательным вектором к обретению сущим нового, неущербного, божественного типа бытия с деятельным участием самого рода людского в творческой трансформации мира.

Как каждый человек отягощен «воздействием всех прошлых, настоящих и будущих ошибок»¹⁵, нередко вовинуясь в тяжких, вовлечен во всеобщий «грех», так и Дело по преодолению этого вольного и невольного «первородного греха» пожирания, вытеснения, смерти, которое особенно глубоко и тщательно, теоретически и практически планировал Фёдоров, должно увенчаться всеобщим спасением. Облаченный в униформу ученого монаха-иезуита, Тейяр де Шарден был вынужден так или иначе считаться с жесткими аргументами оппонентов своей католической среды, стоявшей в этом вопросе на буквальной верности катехизической букве. Но все же для себя он, в конечном счете, решал его логически, эмоционально и эволюционно в духе объемлющем всех и каждого. Другой исход был противен и его сердцу, и самой сути его христианского эволюционизма, ценности «любой ничтожной частицы для конечного единства», необходимости «извлекать жизнь даже из самых смертоносных сил»¹⁶, трансформировать падшее, озлобленное, нечистое.

«Наши пороки лишь извращенные добродетели» (Фёдоров), они часто концентрируют в себе энергетически особенно мощный психический потенциал – изолировать и уничтожать злые силы, существа, людей значит терять его, вместо того чтобы перенаправить на дело благое. В евангельском сокровенном духе любви, прощения и искупления оба мыслителя звали преображать качества и свойства, а носителей этих качеств духовно и физически *излечивать* и присоединять к общему единству.

Единая душевная и интеллектуальная логика всеобщего спасения и рождает родство ее приверженцев. Прежде всего и Фёдорову, и Тейяру не могла быть близка догма воскресения, преображения и затем суда и сортировки рода людского как некоего катастрофического и почти одномоментного трансцендентного акта, лишь пассивно претерпеваемого так и не вышедшим из несовершеннолетия человечеством. Если этому акту что и предшествует, то лишь все большее разверзание карающих природных стихий и погрязание массово отпадающих от Бога людей в нечестии и кровавых распрях... В таком видении есть своя цельность, но в нем нет ни намека на восходящий характер эволюции, активное в ней участие самого человечества, *усыновленного* Богу. Для Фёдорова это лишь грозно-отрицательная, скорее всего педагогически-предупреждающая альтернатива разрешения конечных судеб сознательной жизни, так и не осознавшей своего предназначения быть «правящим разумом» Земли и соработником Богу.

Созидательный и благой вариант, отвечающий и эволюционным законам, и замыслу Божию о Своей твари, приоткрытым нам Христом, предполагает *постепенное* движение рода людского к высшему эону бытия, *органическое* вызревание и рост его начал в земном существовании (символически представленное в евангельских притчах о посеве и всходах, о горчичном зерне, о закваске...). Притом что в ходе всеобщего дела, через обуздание внешних стихий, психофизиологическую регуляцию, успешную борьбу с болезнестворными и смертоносными началами оздоровляется природа человека, потесняется и преображается область органической недоразвитости и тупости, иррациональной и сознательно-нарочитой злобности в нем. Наконец, радикальное преодоление смертности освобождает от ига «имущего ее державу» и всех въевшихся в естество и поведение человека последствий этого ве-

ковечного ига. И тогда эсхатология обретает активно-творческий характер, в «полноте родства» мир образует совершенное *всехъединство* по образцу Троицы, а в сознании и реальности другой евангельский образ вытесняет Страшный Суд: образ Каны Галилейской, всеобщего пира любви и радости, вечного свидания с Богом и друг с другом...

¹ См.: Семёнова С.Г. Философ будущего века: Николай Фёдоров. – М., 2004: Семёнова С.Г. Паломник в будущее: Пьер Тейяр де Шарден. – СПб., 2009.

² Письма Владимира Сергеевича Соловьёва: В 4 тт. – СПб., 1909. – Т. 2. – С. 345.

³ Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. – М., 1994. – С. 316.

⁴ Тейяр де Шарден П. Введение в христианскую жизнь // Тейяр де Шарден П. Божественная среда. – М., 1992. – С. 200.

⁵ Там же.

⁶ Teilhard de Charden Pierre. L’Énergie humaine // Teilhard de Charden Pierre. Oeuvres. – Paris, 1962. – V. 6. – P. 163.

⁷ Teilhard de Charden Pierre. Écrits du temps de la guerre (1916–1919). – Paris, 1965. – P. 30.

⁸ Teilhard de Charden Pierre. L’Énergie d’Évolution // Teilhard de Charden Pierre. Oeuvres. – Paris, 1963. – V. 7. – P. 386.

⁹ Teilhard de Charden Pierre. Barrière de la Mort et Co-Réflexion // Ibid. – P. 419.

¹⁰ Teilhard de Charden Pierre. Écrits du temps de la guerre (1916–1919). – P. 124.

¹¹ Тейяр де Шарден П. Феномен человека. Вселенская месса. – М., 2002. – С. 237.

¹² Teilhard de Charden Pierre. La Grande Option // Teilhard de Charden Pierre. Oeuvres. – V. 5. – P. 60.

¹³ Тейяр де Шарден П. Размышления о первородном грехе // Тейяр де Шарден Пьер. Божественная среда. – С. 221.

¹⁴ Тейяр де Шарден П. Христос Эволюции // Там же. – С. 193.

¹⁵ Там же. – С. 228.

¹⁶ Тейяр де Шарден П. Божественная среда // Там же. – С. 104.

В.В. Варава

НЕПРИЯТИЕ СМЕРТИ – ОСНОВА НРАВСТВЕННОГО СОЗНАНИЯ: ОПЫТ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

Аннотация

Характерный для отечественной культуры этико-философский подход дает глубокое осмысление феномена смерти. Он фиксирует нравственно негативную сущность смерти для человека любой эпохи и культуры и предлагает различные способы ее преодоления (и нравственного, и культурного, и физического).

Varava V.V. The moral negative of death in the Russian philosophy

Typical to Russian culture approach to the phenomenon of death captures the essence of the moral negative of death for people of any age and culture and suggests the moral, cultural, and physical ways of overcoming it.

Ключевые слова: русская философия, нравственная философия, трагизм существования, нравственное ядро человека, преодоление смерти.

Постановка и разрешение *определенных* философских вопросов требует *особого* склада мышления и духовного настроя всего народа. Есть такие вопросы в философии, чья глубина и трагичность столь велика, что никакой философ-одиночка, даже определенная школа и направление в философии, не способны их разрешить. Только совокупный опыт народа своим трагическим бытием в истории рождает те философские воззрения и умозрения, которые остаются в вечности.

Несмотря на духовный универсализм философии, стремящейся проникнуть в те пластины бытия, в которых «несть ни эллина, ни иудея», философия всегда имеет национальные приоритеты,

коренящиеся в особом складе «народной метафизики». И подобно тому как национальный язык раскрашивает мироздание лингвистическим узором, лишь одному ему присущим, создавая тем самым «языковую картину мира» народа, так и философский логос нации создает свою «философскую картину мира» со своими особенностями, предпочтениями, своеобразием.

По сравнению с философией английской, французской, немецкой, даже древнегреческой и древнеримской русская философия имеет существенные отличия, которые не всегда очевидны и понять которые рационально часто не представляется возможным. Есть в самом сочетании «русская философия» особая притягательность, я бы даже сказал загадочное очарование, которое выбивает ее из академического русла научной философии и делает интереснейшим и своеобразнейшим явлением духа. Постижение смысла русской философии является одним из способов национального самопознания.

«Анафемские мысли» (по очень меткому выражению Чехова) есть нечто существенное для русского философского умозрения. Духовный вектор отечественного любомудрия направлен изначально на вопросы, реально мучащие человека, существо сознающее и страдающее. «Россия не есть страна беспечного оптимизма; тяготение к скорбным глубинам присуще ей по природе», – говорит философ Владимир Ильин в статье с характерным названием «Иночество как основа русской культуры»¹. В этих словах сконцентрирован целостный духовный опыт русской философии, всегда вполне определенно отдававшей приоритеты именно «скорбным глубинам».

Особенностью отечественного любомудрия является то, что в основании различных интеллектуалистических построений лежит нравственный опыт. Нравственность оказывается первичной при конструировании бытийной картины мира. Эту особенность вполне можно назвать типологической чертой русской философии. Так, многие авторитетные исследователи отечественной мысли называли именно эту черту в качестве основополагающей (В.В. Зеньковский, Н.О. Лосский, Н.П. Полторацкий, Н.М. Зернов, В.Н. Ильин, И.А. Ильин, Б.П. Вышеславцев, А. Мацейна, А.В. Гулыга и др.).

Исследование нравственной философии XIX–XX вв. в России показывает, что наиболее сущностные характеристики нравственности раскрываются в ее взаимосвязи с человеческой смертностью. Эта связь является основанием наиболее важных (бытийных) характеристик человека, ибо универсальной человеческой реакцией на смерть и смертность является *неприятие смерти*. Это неприятие вызывается не столько страхом смерти, страхом исчезновения, страхом перед Ничто, сколько является показателем фундаментальных нравственных свойств сознания, определяющих его подлинно человеческую основу.

Страх смерти и выросший на его основе гедонистический культ современной цивилизации – то, что лежит вне поля зрения русской нравственной философии. Страх смерти и способы его преодоления – забота современной психологии, не обремененной нравственными вопрошаниями, стремящейся обеспечить человеку комфортное и беспроблемное существование в мире, лишенном боли, страданий и тоски, как раз всего того, что и способствует нравственному росту человека.

Изучение способов восприятия смерти в русской философии, думается, будет способствовать более адекватному постижению своеобразия отечественной мыслительной традиции, равно как и раскрытию универсальных основ нравственного сознания личности.

* * *

Трагическое осознание своей смертности подвигает человека к нравственному напряжению ума и воли, к поиску смысла и оправдания жизни, а в итоге – к преодолению ее смертного несовершенства. Бытие смертного трагично по определению. Как пишет С. Франк, «трагизм, лежащий в самом факте смерти – смерти наших близких и нашей собственной, является вечно присущим человеческой жизни как таковой»². Этот трагизм не зависит ни от социальных, ни от исторических условий жизни; он в сердцевине самого бытия, в центре его антагонического истока. Игнорирование смертности всегда приводит к безнравственному способу существования, в котором *радикальный гедонизм* становится единственной высшей целью.

Смерть накладывает свой отпечаток на всю жизнь. Трагичен не только конец, но и течение жизни. «Дух есть жизнь, – подчеркивает Владимир Ильин, – когда отнимается дух – тогда отлетает и жизнь (душа). Наступает великое скорбное таинство смерти. Но и в жизни заключена отрава великой скорби». Вот эта «отрава великой скорби» ставит под сомнение биологическую целесообразность существования и низвергает гедонистическую беспечность. «Утоляя жажду жизни, мы выпиваем питье, отравленное смертной тоской. После грехопадения смерть и жизнь – обе изливаются из одного и того же великого, неизреченного, таинственного источника»³.

Кирилло-мефодиевская традиция задавала философскую матрицу древней Руси на основе текстов преимущественно нравственно-дидактического характера. Отечественное любомудрие вступило в совершенно новую парадигму Бытия, в которой многие вопросы, волновавшие эллинских мудрецов, просто теряли смысл. В центре философствования оказывался сам человек, так, как он никогда да этого не являлся – в сoterиологическом аспекте.

Определяющим в этом смысле стал текст византийского богослова Иоанна Дамаскина «Диалектика» (XIII в.), где даны такие принципиальные определения философии, которые существенным образом повлияли на характер отечественного любомудрия. Помимо того что философия понималась как «искусство из искусств и наука из наук» и делался аспект на «мирской» компонент гносеологического характера, главным в понимании философии было следующее: «Философия есть помышление о смерти...»⁴

Иоанн Дамаскин возвращает философии ее исконное назначение, через помышление о смерти – любовь к мудрости, а значит бытийные размышления о смысле и назначении человеческой жизни. Нравственность резко антропологизирует философскую проблематику, переводя ее из внешне-гносеологического ряда во внутренний строй человеческой совести, где ему приходится сталкиваться с «вечными» и «проклятыми» вопросами. Именно такая тональность и стала преобладающей в отечественном любомудрии.

«Христианский панэтизм» (М.Н. Громов) в реальной жизни проявлялся таким образом, что проблема смерти трансформировалась в проблему благой смерти и праведной жизни. В древнерус-

ской культуре отсутствовал тот страх смерти, который инициировал гиперрефлексию по поводу человеческой конечности, свойственной позднейшим эпохам. Достойная и правильная жизнь имела высшее аксиологическое значение. Это наглядно отражает Киево-Печерский патерик. Яркая картина нравственного понимания смерти дана в «Чтении о житии и погребении блаженных страстотерпцев Бориса и Глеба». Такую смерть можно назвать нравственной, ибо она демонстрирует подвиг смирения и отрещения от земного, выражение абсолютной преданности человека Богу.

Неприятие смерти на уровне народного православного сознания выразилось в «мистике смерти», которая покоится на учении святых отцов о Вечной Жизни. Мистика смерти определяет собой нравственное поведение людей в повседневной жизни. Важность смерти означала христианскую готовность умереть в любую минуту. Причем, это не бездумная и бессмысленная потеря жизни, в основе которой, как полагали римские язычники, видя христианскую жертвенность, лежит непонимание ценности жизни, а как раз наоборот, очень глубокое понимание истинной ценности жизни. Для человека бездуховного смерть – конец и соответственно эсхатологический ужас, переходящий в психологический невроз, для человека духовного смерть – хотя и глубоко трагическое, но выполненное великого смысла событие. Для христианина смерть как раз не отбирает смысл у жизни, а придает ей вечный и бесконечный смысл, ценность и значимость, так как духовное неприятие и преодоление смерти и соответствует вечному замыслу о человеке.

Необходимо чувствовать и понимать глубокое отличие между христианской жертвенностью и стоическим равнодушием перед лицом смерти. Часто, очень часто путают христианство и стоицизм именно в этических вопросах. Действительно, стоики выработали уникальную, исполненную глубокого достоинства и благородства этику, которая позволяет остаться человеку самим собой и не потерять своего нравственного образа в самых драматических изломах судьбы. Однако стоицизм – это последний крик отчаяния, крик высокий и благородный, но именно крик отчаяния, так как впереди бездна, черная дыра ужаса и тлена, ожидающая человека. И смирение стоика – это последнее смирение перед ужасом, в то время как смирение христианина – это смирение-прозрение, смирение принятие на себя тяжкого креста страданий и тоски, кото-

рые имеют Смысл, так как вера свидетельствует, что все в мире исполнено Божией Благодатью.

В XIX – начале XX в. проблема смерти занимала большое место в интеллектуально-духовном пространстве отечественной культуры. Она находила разностороннее осмысление в текстах различных жанров: это и художественная литература, и поэзия, и академическая философия, и богословские труды, и вольное философствование. Причем, если в западноевропейской философии и культуре тема смерти в это время стала носить патологический (некрофильский) оттенок, связанный с эстетизацией смерти, любованием уродливым образом тлена, то в русской традиции смерть воспринимается как духовно-нравственная проблема.

Создается отечественный контекст самобытной рефлексии на тему смерти: смерть как утрата нравственного сознания у Петра Чаадаева; представление о смерти как о нравственном беззаконии Владимира Соловьёва; философия общего дела Николая Фёдорова; метафизика пола Василия Розанова; нравственный антиномизм смерти у Николая Бердяева; софиология смерти о. Сергея Булгакова; аритмологическая трагедийность мироздания о. Павла Флоренского и Семена Франка; недолжность хищнического миропорядка у Евгения Трубецкого; нравственная абсолютность идеи бессмертия души Сергея Трубецкого; абсолютная неестественность и непостижимость смерти у Льва Шестова, трагическая эстетика смерти Льва Карсавина и т.д.

Этот ряд, естественно, можно продолжать, практически все наивысшие достижения национального духа в России связаны с особым отношением к смерти, отношением, в котором чувствуется высокий нравственный накал и глубокое философское раздумье. Стремление выяснить природу смерти (ее происхождение, бытийный характер, смысл) с целью ее преодоления взывают к жизни «метафизику всеединства», которая является не столько логической конструкцией, сколько нравственным заданием для личности по воссозданию распадающегося сущего.

Отличительной чертой отечественной философии является рассмотрение смерти не в естественно-научном аспекте, а как бытийной драмы, свидетельства об онтологических и антропологических деформациях. Смерть здесь по преимуществу воспринимается в нравственном ключе.

Неприятие смерти как высшего вселенского зла достигает особой силы в учении Николая Фёдорова. Нравственный абсолютизм его учения в том, что преодоление смерти и воскрешение умерших должны затронуть всех без исключения людей. Это и составляет реальную нравственно-онтологическую основу «общего дела», которое является соборной, социальной и космологической, реализацией высшего смысла земного бытия человека. В первом выпуске сборника «Вселенское дело» (1914), посвященного памяти Фёдорова, во вступлении выражено кредо всеобщего дела: «Смертные всех стран, племен, народов, всех занятий, званий, состояний, всех верований, мнений, убеждений – соединяйтесь!»⁵.

Владимир Соловьёв, во многом вдохновленный идеями Фёдорова, смог тонко почувствовать бездну нравственной неправды смерти. «Оправдание добра» как фундаментальная задача жизни сводится по сути к одному – к ниспровержению «последнего врага» с пьедестала «законности» и «нормальности». Смертный, смирившийся со своей смертностью как с «естественным законом природы» – знак невысокого нравственного уровня. Смертный, ужаснувшийся своей смертности как «нравственному беззаконию», способен на духовный рост, который тем выше, чем сильнее воля к неприятию и преодолению смерти.

Известное высказывание В. Соловьёва из работы «Смысл любви», выполненное огромной уверенности, – о *небезусловности смерти*⁶ открывает широкие перспективы для нравственной рефлексии над смертью. Его антидeterminизм равным образом выражает сущность и русского, и христианского мироощущения.

Нравственный протест против смерти, идущий из самых корневых основ человека, может считаться показателем подлинно человеческого в человеке. В статье «Идея сверхчеловека» Соловьёв характеризует смерть как «нестерпимое противоречие»⁷, с которым человек не может примириться вообще ни применительно к себе, ни применительно к другим.

Соловьёв тонко подмечает, что чувствуется в выражении «смертный» «какой-то тосклиwyй упрек себе». «Смертный», очевидно, не полная и окончательная характеристика человека, но лишь *падшее состоянiе*, которое требует преодоления и доведения самого себя до идеального образа.

Русская литература наиболее чутко отзывалась на трагическую ситуацию человека как смертного существа. В книге «На вехах Иова» в главе «Откровения смерти» Шестов показывает, что значит смерть для Достоевского, Гоголя и Толстого. То, что им открылось в смерти, и есть ключ к тайне их творчества. Все нравственные вопросы жизни Гоголя, Достоевского, Толстого были ими поставлены только в свете особого осознания смерти. Шестов как бы усиливает смертоносную оптику наших писателей, тем самым раскрывает вполне определенный национальный тип философской культуры, который отличает пристальнейший нравственный интерес к смерти, глубочайшая личная вовлеченность в проблематику.

Вневременная суть трагичности человеческого бытия, которая бесконечно вынесена за рамки социальных и культурных измерений, – то, что показал миру Андрей Платонов. Платонов улавливает трагедийную интонацию отечественного любомуздрия, которое ввиду глубочайшей вовлеченности в тоску человеческого сердца давно и по праву именуется «духовной философией». Духовная философия, в отличие от рациональной, занята не изучением смертного бытия, а спасением от него. Избавление от «иги смерти» – кардинальная тема русской мысли, и поэтому Платонов – прежде всего русский философ, в духе традиции прибегнувший не к схоластике, а к художественному воплощению своих духовных переживаний.

После Платонова становится понятным, что нравственная основа человеческого духа взыывает не столько к познанию, сколько к преображению наличного бытия. «Мертвые прожили зря и хотят воскреснуть» – слова из «Чевенгур», подтверждающие единство духовно-метафизических установок Фёдорова и Платонова, которое можно выразить так: *Бытие требует не столько познания, сколько спасения*. Смерть задевает писателя столь глубоко и больно, что у него, как, по слову Валентина Распутина, «изначального смотрителя русской души», рождается голос общей боли, именно общей, соборной, вселенской, а не частной, индивидуальной, присущей западному страху перед смертью.

И Платонов, и Фёдоров, и Достоевский, и многие другие великие творцы дают понять, что восприятие смерти как *недолжного состояния*, как состояния высшего зла не случайно и не основано

на мелком страхе эгоизма собственного уничтожения. Оно подтверждается нравственным неприятием этого состояния и его неокончательности. Что-то ведь кроется за универсальным нежеланием умирать и универсальным (поистине всечеловеческим) несмирением со смертью. Не может быть мотивом только лишь животный страх за свое наличное состояние. Человек, способный на невероятную жертвенность и героизм, на высочайшее бескорыстие и нравственное совершенство, проявляет единодушие, идущее сквозь эпохи и культуры, единодушие стойкого отрицания смерти. Никакого естественного закона, только ужас и абсурд – вот «инварианты духа», характеризующие человека как существо абсолютно надприродное.

Говоря о нравственной структуре сознания, необходимо прежде всего учитывать те фундаментальные особенности, которыми обусловлен и познавательный, и моральный взгляд человека на мир. С точки зрения нравственной философии, вопреки Канту, сфера практическая не автономна, а сущностно сопряжена со сферой теоретической. Нравственное сознание содержит возможные ответы на вопрос – *почему человек именно таков, какой он есть?*

Согласно Владимиру Эрну – смертный не может быть свободным: «Свобода и смерть несодчинимы абсолютно, потому что смерть есть величайшее из всех возможных видов рабства»⁸. Неприятие смерти, таким образом, обусловлено необходимостью освобождения человека от рабства смерти, от ее всеобесмысливающего ига.

Сергей Трубецкой в работе «Вера в бессмертие» спрашивает: «Нет ли высшаго разумнаго основания за тем внутренним проптестом всего существа нашего, какой поднимает в нас смерть?»⁹. Неприятие смерти проявляется в вере в бессмертие, а вера в бессмертие – духовная жизнь личности. Для откровения о личностном бессмертии человека, для откровения о его духовности и идеальной ценности необходим «нравственный опыт». В конечном счете Трубецкой приходит к формулировке тесной связи *нравственности и неприятия смерти*. «Тот, кто увидел “образ Божий” в человеческой личности, не верит ея уничтожению, не верит смерти и самою физическою смертию человека приводится к признанию бессмертия его духовной личности. Когда умирает открывшаяся нам, понятая, любимая, чтимая нами личность, смерть ея ощуща-

ется нами как невыносимое противоречие и неправда, и перед нами ставится вопрос, чему верить больше – материальному факту тления, видимого уничтожения, исчезновения, или же свидетельству нашего нравственного сознания, для которого личность остается нетленной в своей воспринятой, испытанной, пережитой нами духовности»¹⁰.

В качестве яркого образца динамичной, глубокой рефлексии над смертью в традициях святоотеческой патристики и отечественного любомудрия можно привести философско-богословскую мысль о. Георгия Флоровского, показывающую всю глубину христианского неприятия смерти: «В христианском опыте впервые смерть открывается во всей глубине своего трагизма, как жуткая метафизическая катастрофа, как таинственная неудача человеческой судьбы... Человеческая смерть не есть только некий “естественный” предел или удел всего преходящего и временного. Напротив, смерть человека вполне противна естеству»¹¹. Абсолютная онтологическая неестественность смерти является достаточным нравственным основанием неприятия смерти.

В трудах Флоровского «Тварь и тварность», «О смерти крестной», «Воскресение жизни», «О Воскрешении мертвых» содержатся мысли, предваряющие фундаментальные идеи М. Хайдеггера и Вл. Янкелевича. «Почему смерть «вершина этой жизни» и одновременно «космическая катастрофа», в чем загадочность и таинственность смерти, каковы корни страха смерти, почему умирает только человек, в чем различие вечности и бесконечности, в чем действительный трагизм смерти – эти и другие вопросы промысливаются в столь интенсивном ритме, что формируют полноценную эвристическую базу для современных исследований нравственного значения смерти.

«Софиология смерти» о. Сергея Булгакова со всей убедительностью подтверждает эту основную духовно-нравственную установку русской мысли на неприятие смерти. «Смерти противоположно бессмертие, – говорит Булгаков с первых страниц текста, – оно ей предшествует и ею предполагается как предусловие. Если смерти Бог не сотворил, то это значит, что в человеке по сотворению заложена, по крайней мере, возможность бессмертия и отсутствует необходимость смерти»¹².

Тихой скорбью объята душа о. Павла Флоренского, когда он пишет в «Столпе и утверждении истины» о невозвратимом действии смерти, отбирающем дорогих людей. «Неизменно падают осенние листья; один за другим описывают круги над землею. Тихо теплится неугасимая лампада, и один за другим умирает близкий. «Знаю, что воскреснет в воскресение, в последний день». И все-таки, с какою-то умиротворенною мукой, повторяю перед нашим крестом... «Господи! Если бы ты был здесь, не умер бы брат мой». Все кружится, все скользит в мертвеннную бездну»¹³.

Тяжесть утраты перемежается со светлой верой и надеждой, однако полностью не снимается. С одной стороны – надежда, а с другой – недоумение. Смерть бьет в прощelinу богооставленности, и душевная рана, нанесенная смертью, оставляет след и в истинно верующей православной душе. Смерть остается злом и неправдой и человеку предстоит перенести весь ужас «встречи», который возможно вынести, лишь нравственно заглянув в бездну ледяного мрака.

Эти слова Флоренского можно считать неким духовным прологом ко всему «Столпу...», смысл которого и состоит в преодолении смерти, чей изначальный импульс недолжности был осознан философом и с такой проникновенной силой описан на первых страницах этого замечательного памятника отечественной философско-богословской мысли.

Лев Шестов постоянно говорит о вмешательстве загадочного fate, которое насильственно переводит человека из небытия в бытие и обратно. Это человек не в силах ни понять, ни принять.

Современные философы, основываясь на духовных интуициях отечественной мысли, продолжают традицию восприятия смерти как нравственно недолжного. Конечно, современный «философский процесс» буквально поражен «постмодернистским дискурсом», как в свое время советский был поражен марксистским. Однако всегда есть радостные исключения. Н.Н. Трубников, который жил в тяжелой и гнетущей атмосфере истмата и диамата, формулирует предельно четко нравственную задачу человека в отношении своей жизни. Философ ставит радикальный вопрос о смысле человеческой деятельности как таковой: «Но для чего я все это делаю?.. Ведь не ради дела как такового. <...> Дело ради дела? Давайте попробуем проследить, на что же в конечном счете

направлены все наши помыслы и дела, начиная от заготовки дров на зиму до Рафаэлевой Мадонны. Ведь только на преодоление смерти»¹⁴.

Преодоление смерти обозначается Трубниковым как «либидо этерналис» – мощная энергия преодоления времени и созиания жизни. Трубников полагает, что это «этернальное чувство» более глубоко, чем «примитивное либидо сексуалис». В основе человеческого сознания и бытия лежит этот глубинный позитивный импульс, который и определяет сущность человека. Такой ход мысли совершенно чужд и марксистской философии, основанной на вульгарной социологии классовых приоритетов, и западной психологии, которая основывается на непреображеных сексуальных импульсах. Здесь чувствуется глубинная духовная связь с корневой традицией отечественной философии, для которой смерть есть главная духовно-нравственная проблема.

Итак, совершенно определенно, что основой нравственного сознания человека является *идея смертности*, которая только в человеческом мышлении приобретает форму *радикального неприятия смерти*. Этим и определяется специфика человеческого бытия во всех возможных аспектах, начиная от «антропологической тайны» до «антиэнтропийной сущности культуры».

Периферийные слои создаются за счет интенсивности работы ядра. Они будут иметь положительную и отрицательную модальность. *Положительные нравственные качества личности* (хотя правильнее говорить не о качествах, так как это субстанция, а о состояниях нравственного сознания) имеют положительный модус в зависимости от степени неприятия смерти. Отрицательный модус соответственно формируется по мере оправдания смерти, принятия ее в качестве закона и естественности.

Положительные состояния нравственного сознания, таким образом, могут быть описаны в терминах существующих «положительных моральных качеств личности», которые жестко не иерархизированы и составляют богатство нравственного мира личности. Эти состояния суть: жертвенность, смирение, покаяние, вера, надежда, любовь, добротолюбие, праведный гнев, стремление к правде, печаль (печалование о зле), страдание, сострадание, радость, страх Божий, любезность, бескорыстие. Отрицательные состояния суть: эгоизм, самодостаточность (гордыня), ропот, не-

правильное смирение, лицемерие, лукавство, цинизм, мизантропия, жестокость, уныние, страх смерти, злонамеренность.

Понятно, что этот ряд не полон и легко может быть дополнен различными состояниями и свойствами, которые будут расширять духовный мир человека, показывая тонкие грани и нюансы его души. Но самое главное, что уровень нравственности в человеке определяется его отношением к неприятию смерти.

Современный ученый и известный философ С.С. Хоружий пишет, что изначальный импульс человеческой природы есть «Первоимпульс неприятия смерти». Он настолько глубоко укоренен в человеке, что всецело определяет его сознание и бытие. «Ядро всей обширной, многообразной икономии отношений человека со смертью – первичная негативная реакция сознания и организма, всего существа человека на собственное уничтожение: органический и непроизвольный импульс отталкивания, неприятия смерти как собственного абсолютного небытия, конца-уничтожения, тотальной аннигиляции субъектного мира»¹⁵. Природу этого неприятия нельзя объяснить только ссылкой на страх личного уничтожения, или на невозможность понять, представить, вообразить процесс умирания, точку перехода, посмертное состояние. В силу фундаментальной укорененности неприятия в человеческом духе, которое составляет специфику именно человеческого бытия, речь может идти только о *трансцендентном послании-задании*.

Действительно, если повсеместно окружающая человека смерть является неким фундаментальным принципом существования природы, вообще принципом живого как такового, то откуда у человека это неистребимое качество, это всецелое стремление его натуры, это исконное чаяние и надежда всей человеческой культуры? Детерминизм смертного порядка бытия самоочевиден и неумолим. И все же именно в человеке порастает это коренное свойство его духа, вызываемое из темных глубин его бессознательной животности светоносным призывом неприродного свойства.

Неприятие смерти, составляющее, согласно С.С. Хоружему, главное антропологическое свойство, можно воспринимать как *ядро нравственного сознания человека*. Все остальные нравственные качества определяются степенью и уровнем погружения духа в идею неприятия смерти. Именно смертность является одним из наиболее мощных мотивационных механизмов человеческого по-

ведения и существования вообще. Но мотивация смертного – это естественная, т.е. до- и вненравственная мотивация. Как только вступает нравственная мотивация, то человек становится не только смертным, но, прежде всего, не приемлющим смерть. И только в силу неприятия смерти он мыслит и действует, но уже как нравственное существо.

Поведение, основанное на неприятии смерти, это поведение, исходящее из более глубоких мотивов существования, чем поведение, основанное на иных мотивах. Первоимпульс неприятия смерти и есть самый базовый импульс-мотив, который не лежит на поверхности, где доминируют естественные (эгоистические) желания и стремления.

Итак, этико-философский подход, характерный для отечественной культуры, дает весьма глубокое осмысление феномена смерти. Он фиксирует нравственно негативную сущность смерти для человека любой эпохи и культуры и предлагает способы различного ее преодоления (и нравственного, и культурного, и физического).

Исходя из традиций отечественной философии, можно дать такое двоякое определение нравственности. С одной стороны нравственность задает человеку вопрос о нем самом, *кто он есть* в онтологическом смысле; с другой – ставит перед ним практическую задачу, как правильно, подлинно, сообразно своей человеческой природе *прожить эту жизнь*. Иными словами, нравственность задает человеку два кардинальных вопроса – вопрос о *смысле жизни* и вопрос о *смысле смерти*. Тайна жизни и ее высшего смысла неразрывно связана с тайной смерти, преодолевая которую, человек стяжает себе единственно достойный, т.е. нравственный смысл жизни.

Онтологическому преодолению «большой смерти» как финалу предшествует многократное преодоление смерти в течение самой жизни. Смерть вовлечена в бытийную глубину жизни в качестве экзистенциального кризиса личности, преодолевая который, она духовно возрастает. А процесс непрестанного духовного возрастания личности и есть смысл *образования* человека в его исконном значении. Человек в буквальном смысле *образуется в* человека посредством бесконечного самопревосходления своей смертной наличности. Таким образом, преодоление смерти, обо-

значенное в русской философии, являясь нравственным заданием личности, является способом образования человека в культуре и в бытии.

- ¹ Ильин В.Н. Иночество как основа русской культуры // Ильин В.Н. Эссе о русской культуре. – СПб., 1997. – С. 41.
- ² Франк С.Л. Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии. – М., 1998. – С. 58.
- ³ Ильин В.Н. Эссе о русской культуре. – СПб., 1997. – С. 77.
- ⁴ Иоанн Дамаскин. Диалектика, или Философские главы. – М., 1999. – С. 41.
- ⁵ Вселенское дело. Памяти Николая Николаевича Фёдорова. Вып. 1. – Одесса, 1914. – С. VIII.
- ⁶ Соловьёв В.С. Смысл любви // Соловьёв В.С. Соч.: В 2 тт. – М., 1988. – Т. 2. – С. 527.
- ⁷ Соловьёв В.С. Идея сверхчеловека // Там же. – С. 632.
- ⁸ Эрн В.Ф. Социализм и проблема свободы // Новая жизнь. – 1907. – № 2. – С. 85–86.
- ⁹ Трубецкой С.Н. Вера в бессмертие // Собрание сочинений кн. Сергея Николаевича Трубецкого. – М., 1908. – Т. II. – С. 350.
- ¹⁰ Там же. – С. 416.
- ¹¹ Прот. Георгий Флоровский. Догмат и история. – М., 1998. – С. 417.
- ¹² Булгаков С.Н. Софиология смерти // Булгаков С.Н. Тихие думы. – М., 1996. – С. 274.
- ¹³ Флоренский П.А. Столп и утверждение истины // Флоренский П.А. Соч.: В 2-х тт. – М., 1990. – Т. 1. – С. 11.
- ¹⁴ Трубников Н.Н. О смысле жизни и смерти. – М., 1996. – С. 84.
- ¹⁵ Хоружий С.С. О старом и новом. – СПб., 2000. – С. 495.

В. Меденица

РЕЛИГИОЗНЫЙ СМЫСЛ ИСКУССТВА

Аннотация

Опираясь на эстетические взгляды Фёдорова, его концепцию теоантропоургического искусства, автор размышляет о сущности и путях религиозного искусства, о соотношении этического и художественного, о судьбах русского искусства XIX–XX вв.

Medenitsa V. The religious sense of art

The author concerns with the essence of religious art, with the correlation between ethics and art, with the fate of Russian art in the XIX–XX centuries. His ideas are based on the esthetic views of Fyodorov and his conception of teoantropurgiya.

Ключевые слова: теоантропоургия, оцерковление культуры, русское искусство XIX–XX вв.

В статье «Как началось искусство, чем оно стало и чем должно оно быть?», Николай Фёдоров определяет первобытное искусство как теоантропоургическую деятельность, присваивая ему тем самым религиозный смысл. «Молитва и молитвенное (вертикальное) положение были первым актом искусства; это *теоантропоургическое* искусство, которое состоит в создании Богом человека через самого человека. Человек – не произведение только природы, но и дело или создание искусства. Последний акт Божественного творчества был первым актом человеческого искусства, ибо назначение человека – быть существом свободным, а следовательно и самосозданным, так как только самосозданное существо может быть свободным. <...> Когда же вертикальное положение превратилось в сторожевое, тогда родилось искусство антропоургическое, т.е. уже светское. <...> В акте востания (в вертикальном положении) живущего и в акте создания подобия в виде памятника

умершему (в теоантропоургическом искусстве) человек возвышался, поднимался над природою; производя же из себя устрашающее или чувственно-привлекающее (антропоургическое искусство), человек падал» (II, 228–229). Как видим, по Фёдорову, если искусство не является теоантропоургическим, религиозным, то оно не является и истинным искусством, не проявляет своей внутренней сути, а следовательно – не выполняет своего назначения. Утрата искусством теоантропоургического (богочеловеческого) смысла означает его смерть, его существенную ненужность. Поэтому любое эстетическое обосабление искусства, даже если оно, на первый взгляд, кажется восславлением искусства, как то происходит в некоторых течениях эстетического сепаратизма, на самом деле означает лишь снижение его достоинства, поворот на путь, ведущий к его исчезновению.

Фёдоровская идея ставит перед нами несколько существенных вопросов: 1) соответствовало ли само религиозное искусство этому смыслу, было ли оно теоантропоургическим; 2) оказывается ли так называемое светское искусство, тем более современное, вне этого религиозного смысла, как это на первый взгляд кажется очевидным; 3) может ли искусство вообще иметь какой-либо смысл, если оно не религиозно, а если имеет, то какой и 4) можно ли природу рассматривать как произведение искусства, т.е. может ли и должно ли бессознательное природное «творчество» войти в теоантропоургическую деятельность, есть ли красота в природе и если есть, существует ли она вообще объективно, вне человеческого воображения, можно ли на красоту природы смотреть как на что-то, что пронизано религиозным смыслом? То есть, возможна ли теокосмоургия как часть теоантропоургии? Этот четвертый вопрос ставил Владимир Соловьёв, утверждавший, что человек продолжает «то художественное дело, которое начато природой»¹ (здесь мыслитель предвосхищал идею о софийных основах искусства). В работе «Красота в природе» он говорит о природе как о проводнике, правда бессознательном, божественной воли: в процессе эволюции естество движется к своим высшим формам, стремясь вырваться из падшего состояния, вместить, так сказать, богоприродный смысл. В этом движении, как и в «Книге Бытия», человек появляется в конце, как венец и хозяин природы. Ибо природа может «создавать» прекрасные формы (хотя и несовершенные), но

только через человека она может эти прекрасные формы довести до совершенства. Сознательная эволюция, регуляция слепых сил природы – вот та деятельность, которая от нас ожидается.

Итак, без человека не может существовать никакая теокосмоургия, но в то же самое время без теокосмоургии не может быть никакой теоантропоургии. Человек, как проводник воли Божией, и природа, что «стенает и мучится доныне» (Рим. 8:22), природа в своем падшем состоянии (в котором она оказалась благодаря человеку), приносящая болезни и смерть, должны в дальнейшем стать активными сотрудниками, единым субъектом-объектом задачи преображения мира, или активного христианства, т.е. деятельности в целях спасения всего творения. И природа, и человек могут вступить на новый этап своего развития, основывающийся на взаимной поддержке, поддержании и сохранении, на своеобразной синергии, взамен супротивной эксплуатации и уничтожения природных ресурсов ради удовлетворения преходящих и эгоистических интересов, взамен вытеснения и пожирания, характерных для мира природы и людей в фактическом их состоянии. Эти два мира могут вступить на этот этап только потому, что оба этих мира суть творения Божии, Богом созданные живые реальности, только потому, что они софийны, только потому, что «свет во тьме светит» и в человеческой душе, и в природе, потому что в перспективе времен вся природа, все творения соберутся соборно во славу воплощенного Богочеловеческого универсума.

В такой системе искусству дается исключительное задание, требующее абсолютной ответственности всех и всего: быть теокосмоантропургическим делом. Троичность: Бог, природа и человек, теокосмоантропургия – это глубочайшая суть искусства, в понимании Фёдорова и Соловьёва, это его смысл и его задание, это его сущность и его требование, вне которых оно может быть лишь декором, как в религиях трансцендентного воскресения (орнаментика), или пустой забавой, как в атеистическом, мещанском материализме.

В православии, как религии имманентного воскресения, искусству принадлежит самое большое задание. Оно должно выйти из своего фактического, ограниченного состояния, стать живым образцом общего синергического, троичного действия – Бога, человека и природы в жизни самой. И тогда красота в природе будет

уже не оболочкой, под которой трепещет уродливый хаос, или же тенью Мировой души, тварной Софии, не каким-то человеческим своевольным рукоделием, а полным «воплощением духовной полноты в нашей действительности, осуществлением в ней абсолютной красоты или созданием вселенского духовного организма», что и является «высшей задачей искусства»², как определяет ее Соловьев в статье «Общий смысл искусства».

Соловьев, как и Фёдоров, ставит искусство максимально близко к религии, и вне религиозного смысла искусство почти не имеет серьезного смысла, вне его оно не более чем обычная забава или товар, назначение которого – доставлять потребителю одно лишь удовольствие и ничего, кроме этого. Но при этом на нынешнее отчуждение между искусством и религией мыслитель смотрит глазами оптимиста, видя в этом отчуждении лишь временное явление, рассматривая его как переходную стадию между древним синкретическим (бессознательным!) единством религии и искусства и их будущим свободным и сознательным синтезом.

Да, мирское искусство – это не литургия верных, однако, когда оно подлинно, его с уверенностью можно назвать литургией оглашенных. Шолоховский «Тихий Дон» не церковное искусство, но нельзя сказать, что этот роман не несет в себе религиозного смысла. Заумные стихи Хлебникова и его проза в состоянии скандализовать церковное сознание, однако нерелигиозны ли они? Задам на первый взгляд шокирующий вопрос: возможна ли истинная молитва при участии хлебниковских стихов, могут ли звучать в нашем сознании, когда мы присутствуем на литургии верных, или там им нет места? То же и со стихами Заболоцкого, Хармса, Введенского... Их поэзия создавалась вне храма, а все-таки ее ни в коем случае нельзя считать нерелигиозной. Предвещание абсолютной красоты, искомого единства истины, добра и красоты – вот что находим мы в произведениях Платонова и Горького, Белого и Андреева. Двухминутный этюд Скрябина (оп. 8, № 12) предвещает и утверждает царство преображенного бытия, этот этюд вдохновлен религиозным, более того – христианским, православным содержанием. Он восславляет всю тварь, он не страдает спиритуализмом, нашедшем себе оплот в восточных религиях. Он бьет прямо в сердце как средоточие человеческого существа, источник всех его жизненных сил и энергий, и таким образом воз-

вышает, поднимает всего человека, стремится возродить его не только духовно, но и телесно. Скрябинский экстаз – не выход души из оболочки тела, предоставленного тлению на земле, в нем нет ни спиритуализма, ни платонической мистики. Это освобождение и тела, и души от кандалов греха, от ига падшего мира, от грязи и болота быта, это – восхождение, именно восхождение и тела, и души человека, хотя и невидимое, хотя и неизмеримое меркой чувств, и все же в каком-то странном восторге реально пережитое. А что сказать о героях Платонова, на самом деле безустанно славящих жизнь и ее неуклюжее стремление выкарабкаться к свету и совершенству? Или о знаменитом «Где. Когда» Александра Введенского, в котором торжествует чистое божественное слово в своем первозданном единстве, как чистый свет, чистая поэтическая субстанция, как то вещество, из которого сотворены ангелы. Или о великом символе жизни – шолоховском Доне, этой огромной артерии, по которой струится кровь, качаемая невидимым сердцем матушки России.

То же и в искусстве изобразительном. Образы Казимира Малевича, казалось бы, ставят художника в число адептов богооборства и иконоборства, но одновременно они подтверждают... *истину иконофильства* против не знающих меру претензий разнозданного воображения, захотевшего человеческой, мнимой глубиной занять и узурпировать даже пространство за верховым образом Бога Спасителя, пространство, о котором можно только догадываться, прозревая его сквозь золото и лазурь, пространство, в котором не может быть умаления, а наоборот, лишь бесконечное возрастание. А что говорить о полотнах Павла Филонова, на которых тварь представлена красками ее воскрешения, на которых вертикали танцуют поверх всех горизонталей, причем в совершенно сдвинутой оптике, благодаря новому пониманию пространства и времени, зарожденному в свете иконической обратной перспективы. Все эти произведения я вижу как фёдоровско-соловьёвское предварение великого искусства будущего, как скрябинское предварительное действие, вижу их как искусство оглашенных, искусство не церковное, но религиозное и искательное. Это искусство я вижу как гимн, как апофеоз и торжественный марш, как празднование новой и непреходящей, смертью не ограниченной жизни.

При осуществлении бердяевского оцерковления культуры двери храма откроются для всех еретиков и мечтателей, для всех богоборцев, которым, быть может, не удалось до конца узнать и понять жизнь Христа, Спасителя мира, но зато они очень хорошо знакомы со всеми его осквернителями, лжезаступниками, с новыми книжниками и фарисеями, провозвестниками ложного церковного сознания. Тогда будет положено начало преодолению всех разделений, всякого вытеснения и пожирания. Тогда искусство стряхнет с себя кору индивидуализма, создающего ложные «художественные» подобия самого искусства³, и станет соборным, сознательным, богочеловеческим.

Однако до полного оцерковления культуры и существенного участия культуры в строительстве Церкви как соборного всеприсутствия всех живых и мертвых, необходим свободный вход в храм. Поэтому Фёдоров и видел храм (обыденный, т.е. однодневный храм), а не, скажем, музыкальную пьесу (оперу Вагнера) как место синтеза всех видов искусства. Православный храм – модель внехрамовой литургии, образ «нового неба и новой земли», преображенной вселенной, космоса, это пространство и время жизни всех воскресших поколений. Жизнь, входящая в храм и подражающая храму как синтезу всех искусств, может быть только бессмертная, другая жизнь; жизнь же, подражающая опере, может быть только ниже самой этой жизни, она гораздо ниже и самой музыкальной трагедии, ниже оперы, она – лишь комическая оперетта. Вопрос о религиозном смысле искусства – это вопрос о смысле жизни. Самая высокая цель искусства – превращение всех миров в миры, управляемые разумом воскресших поколений, т.е. опять подчеркнем, его цель – теокосмоантропоургическая.

В храмовом синтезе искусств религиозно осмысляются, получают свое целостное значение все отдельные виды искусства (живопись, пение, чтение, одеяния, церемонии, обряды). Храм, как единое художественное произведение, собирает всех участников в своем сущностном действии, литургии, апофеозом которой является причащение хлебом и вином, телом и кровью Христа Спасителя, Богочеловека. Поэтому данный синтез не только человеческий, он и Богочеловеческий, он живой. Церковный смысл искусства – сама жизнь, жизнь в полноте ее реализации, т.е. богочеловеческая, веч-

ная жизнь, жизнь по ту сторону преходящего, вытеснения, пожирания, болезни и смерти.

Подлинное искусство не подражает жизни, какова она есть, в ее фактическом, падшем состоянии, но раскрывает жизнь в ее идеальной потенции, в перспективе ее преображения, обнаруживает ее софийность. А это значит, что реалистическая картина абсолютно не подобает храму как синтезу искусств, храму совсем не подобает и *кажущаяся* трехмерность и перспективизм, храму подобает только двухмерный образ с золотом и лазурью, сияющими вокруг изображенного лица, потому, что глубиной здесь является *некажущееся* пространство и *некажущееся* время между сердцем верующего и иконными ликами, образами ктиторов, святых воинов, подвижников, ангелов и архангелов, Богородицы и Христа Спасителя. Жизнь в церкви реальна, концентрирована и интенсивна, в ней нет места для ирреального, для разнуданной фантазии и несдерживаемой мечты, для богословской и философской рефлексии или бурного излияния чувств. Искусство здесь не может быть чувственным *призраком, обманом*, оно не просто форма выражения высшей истины или высшего добра, а сама эта истина, само это добро.

А для такого искусства невозможен никакой сепаратизм, даже эстетический. Сведение искусства к чистой красоте, отделенной от истины и добра, обманный триумф якобы чистой, прекрасной формы, искусства для искусства, дифференциальной эстетики, подчинение суду вкуса, рассматривающего красоту в отрыве от блага, распад троичности и полноты идеи, той троичности, благодаря которой идея только и может обрести полноту воплощения, – глубоко *оскорбляет* искусство, делает его ненужным, непонятным, мертвым.

Если искусство является выражением идеи в ее высшей полноте, то художник обретает эту идею только в богочеловеческой сфере, где сам он пребывает на правах гения. Гений раскрывает божественную основу искусства, которая есть изначальное слово Божие, слово Божие в том его виде, в каком оно было в момент своего воплощения, выполненное совершенства, гармонии, полноты. Гений – выражение общей соборности, сквозь него говорит коллектив, нация, народ, человечество, бытие в целом. Гений – квинтэссенция человечности, божественное средоточие мира, пол-

нота которого может проявиться, благодаря сердцу гения, в воплощенном, осязаемом виде.

То же относится и к тому, кто воспринимает творенье художника, к получателю: он тоже должен быть гением, он тоже участник богочеловеческого творчества и он тоже соборен. Все в храме как синтезе искусств – одно, «все мы тут гении», сказал бы Бенедетто Кроче, потому что иначе дела (этого синтеза) вообще не могло бы быть.

И в акте творчества и акте восприятия художественного произведения участвует весь человек, все его сущностные силы и дарования. Искусство создается только целостным человеком, живущим в гармонии всех своих душевных, телесных и духовных сил, воззвигнутых до высшей потенции и направленных к достижению единой идеи добра, истины и красоты, в ее живой, личностной действительности, в соборности с другими. В свою очередь и произведения подлинного искусства – как предвестия будущего искусства как жизнетворчества, нового неба и новой земли, храма вселенского и неразрушимого – не могут восприниматься одним разумом или одними чувствами, или одной лишь свободной игрой разума и воображения. Их можно воспринимать только сердцем, в котором гармонируют разум и чувство, в котором воля является не похотью, а любовью, в котором мертвые схемы разума становятся живыми идеями, образами, видениями мира желанного, мира благого, правдивого и прекрасного.

Нет другого органа для эстетического созерцания, кроме сердца, средоточия человеческого существа, нет другого типа знания истинной художественной ценности, кроме так называемого сердечного созерцания, или созерцания сердцем, о котором говорил Ильин. Сердце – мост между мирами, оно средоточие того эроса, который жаждет совершенства и стремится восходить к чистым образам, в сферу абсолютного. Сердце – центр того соборного субъекта-объекта, в котором заключается суть искусства (и его создания, и его восприятия), сердце – средоточие личности и личностного собора. Поэтому произведения подлинного искусства представляют собой плод любви, и их единственная реляция к другим есть дарение, так же как истинное отношение творящего есть служение. А высшее служение – это служение Богу в его Троичности, в его ипостасном, неслиянно-нераздельном единстве,

и высшее дарение есть дарение людям того, что из служения такому Богу рождается. Великие идеи и великое искусство не могут возникнуть вне связи Бога с человеком и всей тварью, они не могут быть плодом одной лишь человеческой деятельности; они рождаются в отношении, пронизанном взаимной любовью двух бесконечно неравных, но равноправных сил, и потому великие произведения искусства всегда богочеловечны, всегда являются выражением подчеркнутого человеколюбия и природолюбия. Таковы произведения русских писателей, идет ли речь о Достоевском, Платонове, Чехове или Булгакове, – в них обретаем мы то живое сияние духа, в лучах которого преображаются все предметы и все существа, причащаясь будущей, не обманной, бессмертной жизни.

¹ Соловьёв В.С. Общий смысл искусства // Соловьёв В.С. Соч.: В 2 тт. Т. 2. – М., 1988. – С. 390.

² Там же. – С. 398.

³ Ложно и мертвьо, является лишь подобием искусства и чистое рукоделие, сведшее себя к потребительскому товару, задача которого – сбыт и еще раз сбыт; в таком «искусстве» все только человеческое, слишком человеческое, а не богочеловеческое.

Иерей Стефан (Домусчи)

ЛЕГКОМЫСЛИЕ КАК НРАВСТВЕННЫЙ ВЫБОР (в контексте русской философии XIX–XX вв.)

Аннотация

Исследуется феномен легкомыслия, ухода от глубины и сложности жизни в обыденность. Основываясь на произведениях таких русских философов, как И. Ильин, Л. Шестов, Н. Бердяев, Н. Фёдоров, а также ряда современных авторов, оказывается, что подобные явления не должны рассматриваться в качестве врожденных черт характера и в основе своей обусловлены не социальными условиями, а сознательным нравственным выбором личности. Легкомыслие как поведенческий выбор оценивается как явление социально опасное, так как оно становится фундаментом для нравственного релятивизма и безответственного отношения к жизни.

Stephan (Domuschi). *The light-mindedness as a moral choice (in the context of Russian philosophy of the XIX–XX cent.)*

The author investigates the phenomenon of light-mindedness as an escape from profundity and complexity of life. Basing on works by such Russian philosophers as I. Ilyin, L. Shestov, N. Berdyaev, N. Fyodorov and a number of contemporary authors, that phenomenon must not be considered as an innate feature of human character and is basically caused not by social conditions but by conscious moral choice of a person. Light-mindedness as behavioural choice is estimated as a socially dangerous phenomenon because it becomes the basement of moral relativism and irresponsible attitude to life.

Ключевые слова: грех, нравственный выбор, легкомыслие, нравственный релятивизм, безответственность.

Столкнувшись со злом и, по честном рассуждении, прияя к тому, что ответственность за это зло лежит на нем, человек желает от ответственности уйти, не видеть ее, не думать о ней. Путей ухода может быть два – обвинить другого (Бога, мир, человека) или

сказать, что зло мира несущественно, и тем самым согласиться с ним. Первый подход выражается при оправдании Бога (теодицея) и мира (космодицея), второй – через сознательный отказ признавать смысл существования человека (философски осмысленный или не осмысленный). Оба пути показывает нам Ф.М. Достоевский: первый, интеллектуально и философски нагруженный, мы видим в Иване Карамазове, который, отказываясь от идеи Бога, соглашается с тем, что «все позволено»; слова о втором, не раскрытом как реальность пути, но показанном как возможность его, мы слышим от черта, который является Ивану и, говоря с ним о страдании, произносит такие слова: «Я отдал бы всю эту надзвездную жизнь, все чины и почести за то только, чтобы воплотиться в душу семипудовой купчихи и Богу свечки ставить»¹, что можно понять как сознательную готовность отказаться от всей сложности и трагичности ради того, чтобы вся жизнь стала простой для понимания, чтобы из нее ушла трагическая сложность.

Н.А. Бердяев полагал, что современная культура загоняет трагические вопросы в подполье, стремится освободиться от их сложности, от вины и ответа.

Русская литература прошла путь от проблемы маленького человека (его сначала оправдывал автор, обвиняя жестокую и бездушную систему, потом стал оправдываться сам герой, говоря не только о вине государства, но и том, что он мал по самой своей природе и что малость сия сродни доблести) до проблемы человека, который хочет быть маленьким, которому «сердечно» маленьким быть удобно.

Как отмечал И.А. Ильин в работе «Поющее сердце. Книга тихих созерцаний», бывает оптимизм духовно верный, ибо без уверенности в грядущем невозможно идти вперед, но бывает и оптимизм духовно ложный, он, по словам Ильина, «физиологически объясним и душевно мотивирован, но предметно и метафизически не обоснован; и ответственности за него он [такой оптимист] не принимает». Ильин замечает, что верный оптимизм «приобретается в духовном созревании» и, следовательно, не является уходом от «проклятых вопросов»².

В работе «Я вглядываюсь в жизнь. Книга раздумий» И. Ильин пишет главу о легкомыслии, в котором прямо определяет «Легкомыслие – род свободы, получаемой путем душевного стря-

хивания приобретенного бремени; свободы, достигнутой не силой, покорением и властью, а скорее – отсутствием проблем. Задачи не решаются, делается вид, что их вообще не существует»³. Философ говорит о том, что легкомысленный человек сознательно отказывается видеть сложность и неоправданность всего происходящего в жизни, он даже уточняет, что «легкомыслие свободно и от высочайшего смысла жизни», ибо оно «живет без раздумий и, пытаясь быть счастливым, не считается ни с чем»⁴.

Ильин указывает на несколько важных вещей: легкомыслие есть сознательный уход от смысложизненных вопросов, это есть некое сознательное забытье, в котором человеку легче жить. К тому же важно увидеть и обозначить характер связи легкомысленного и обывательского, показать: всегда ли легкомыслие является безнравственным отказом от глубины или нет, насколько обывательство связано с нравственным легкомыслием.

О сознательности такого ухода от правды писали многие русские философы. Так, Л. Шестов в работе «Достоевский и Ницше» сурово высказывался о Л.Н. Толстом: «В его лице мы имеем единственный пример гениального человека, во что бы то ни стало стремящегося сравниться с посредственностью, самому стать посредственностью»⁵. По его мысли, Толстой, «охваченный ужасом <...> проклял все высшие запросы своей души, стал учиться у посредственности, у середины, у пошлости, верно почувствовавши, что только из этих элементов возможно воздвигнуть ту стену, которая если не навсегда, то хоть надолго скроет страшную “истину”»⁶.

Л. Шестов указывает на сознательное создание некоей собственной системы координат, своих «добра и зла», которые должны стать буфером между трагическими вопросами жизни и миром успокоенной совести. О создании такой системы координат в статье «Трагедия и обыденность» пишет Н.А. Бердяев: «Пристроится на “большой дороге”, прилепиться к чему-нибудь признанному на ней за ценность – и значит найти себе место в жизни и поместить себя в пределах обыденного и универсального “добра” и “зла”»⁷.

По его мысли, трагедия начинается с переживания человеком своей отдельности от мира и свидетельствует, что такое переживание бывает «у самых обыденных людей, не понимающих тра-

гедии», когда жизнь отрывается от всеобщей жизни смертью. «Объективно всякая человеческая жизнь трагична, но субъективно ощущают трагедию лишь те, перед которыми сознательно и остро предстал вопрос об их индивидуальной судьбе и которые бросили вызов всем признанным универсальным ценностям»⁸.

В теме трагичности человеческой жизни и ухода от нее в легкомыслие и обыденность русская философия во многом идет по пути русской литературы, особенно по пути Гоголя и Достоевского. Тема маленького человека, не желающего ни за что отвечать, желающего оправдать себя своей малостью и спрятаться за большинством, продолжается у Константина Леонтьева. Уже из самого названия его работы «Средний Европеец как идеал и орудие всемирного разрушения» явствует, что для философа проблема обычного, посредственного восприятия мира не является проблемой только теоретической, но напрямую связана с существованием самого мира. Леонтьев начинает с размышления о том, что вся наша цивилизация рассчитана на среднего человека, и все отличное, своеобразное исчезает с лица земли. Более того, он утверждает, что все идет «к скорой выработке некоего общего среднего типа...»⁹ Говоря о том, что Прудон, который, подобно Базарову, желал, чтобы все люди «стали друг на друга похожи, как березы в роще», он вспоминает Герцена, которого ужаснула «прозаическая перспектива сведения всех людей к типу европейского буржуа» и он вновь поверил в оригинальность России и ее пути.

Леонтьев констатирует, что Европе все слои населения сливаются в нечто среднее, в то, у чего нет отличий, в то, что не терпит отличий. Философ приводит слова Прудона: «Без умственного полного равенства работа всегда будет для одних привилегией, а для других наказанием», и указывает на то, что само общественное мнение – это мнение среднего класса, мнение большинства. Большинство же есть «не что иное, как собирательная бездарность», при этом прогресс, на который в то время все так упивали, он прямо называет «неизлечимой, предсмертной болезнью вторичного смесительного упрощения». О наивной вере в то, что промышленный прогресс и удобства постепенно изменят мир, Леонтьев писал: «...идеал “постепенного” прогресса, т.е. легального шествия к невозможному царству блага и всеобщей правды на земле... Зло так

же присуще нравственной природе человека, как боль и страдания его телу. Но вера либералов и мирных прогрессистов слепа»¹⁰.

Цитируя многих европейских философов, автор приводит слова Дж. Милля: «Когда же человечество сведется к одному типу, все, что будет уклоняться от этого типа, будет ему казаться нравственным и чудовищным».

Оценивая духовно-политическую ситуацию в мире, Леонтьев видит, что Россия стоит между цивилизациями Востока и Запада, и задает вопрос, ответ на который не был очевиден в его время, но очевиден сейчас: «Спасемся ли мы государственно и культурно?»¹¹ Сегодняшний мир смешан, и в общественной жизни Востока и Запада почти не осталось политического и духовного своеобразия. Предугадывая возможность такого выхода, Леонтьев говорил, что на здании всемирного государства будет написано «последнее «мани-фе-кель-фарес!» и этим мы окончим историю и погубим человечество»¹². Мыслитель подчеркивал: совершенно «непозволительно мечтать о всеобщей правде на земле, о какой-то всеобщей мистической любви... <ибо> эти всеобщие блага не имеют даже и нравственного, морального правдоподобия: ибо высшая нравственность познается только в лишениях, в борьбе и опасностях...»¹³ В современности, где благоденствие и успешная жизнь поставлены как цель для большинства людей, когда человек, не исповедуя толстовство, живет единственным стремлением победить страдание, неустроенность и трудности во всех сферах – это в первую очередь касается сферы духовно-нравственной, и Леонтьев это понимал, поэтому и писал, что, «лишая человека возможности высокой личной нравственной борьбы, вы лишаете все человечество морали, лишаете его нравственного элемента жизни». Материальное благоденствие и политическая справедливость, т.е. то, к чему общество стремилось веками, проходя испытания различных политических и социальных форм, названо им высшей степенью безнравственности. При этом Леонтьев уточняет, что слово без-нравственность необходимо толковать не как простое отсутствие этических норм, но как такое устроение общественного сознания, при котором «не будет ни разврата, ни добродетелей; первый не будет допущен, а вторая будет не нужна... Так как все равны, и потому все одинаковы»¹⁴.

Увлечения сиюминутным, погоня за изменчивой модой, готовность жертвовать своей свободой и своей личностью не так уж безопасны, как думают гедонисты, проповедники беспечной жизни и нескончаемого веселья. Еще раз процитируем К. Леонтьева: «Шапка-мурмалка, кепи и тому подобные вещи гораздо важнее, чем вы думаете; внешние формы быта, одежды, обряды, обычаи моды, все эти разности и оттенки общественной эстетики живой, не той, т.е. эстетики отражения или кладбища, которой вы привыкли поклоняться, часто ничего не смысля, в музеях и на выставках, все эти внешние формы <...> не причуда и не вздор, не чисто “внешние вещи”, <...> они суть неизбежные последствия, органически вытекающие из перемен в нашем внутреннем мире; это неизбежные пластические символы идеалов, внутри нас созревших или готовых созреть»¹⁵.

В том же ключе, но с другими акцентами рассуждает о вопросах обыденного сознания и ухода от правды в собственную «удобную правду» Николай Фёдоров в статье «Выставка 1889 года». Автор вскрывает механизмы того, как человечество (для Фёдорова это буржуа, обыватель) через веру в прогресс и успехи промышленности «отрекается от града Божия, от будущей небесной жизни, от жизни со всеми своими отцами ради земного благополучия, ради материального и нравственного (!?) благосостояния большинства...» (IV, 443). Здесь нравственное благосостояние есть, конечно, нравственная успокоенность души, успокоенность совести – здесь благосостояние не есть благостояние как стояние в благе. Все, что наполняет выставку «Экипажи, мебель и вообще все ассамблейное суть игрушки, но не для взрослых... а именно для несовершеннолетних, как бы стары они ни были; это несовершеннолетие (по-видимому, сознательное. – Д. С.) и служит владельцам или рабам этих вещей-игрушек оправданием» (I, 445). Для чего же необходимо оправдание всей этой жизни, чему в этом случае суждено быть, а чему не быть? Фёдоров отвечает так, что мы сразу вспоминаем Свидригайлова¹⁶: «Боясь смерти, ассамблея старается убедить себя, что смерти нет» (I, 445). Для выхода из боязни смерти такое сознательное легкомысление предлагает либо считать болезни и смерть «явлением естественным, неизбежным, нормальным», либо «скрыть прискорбную истину...[ведь] погребальное искусство есть величайшая фальсификация, стремящаяся

самой смерти придать вид жизни...» (I, 446). То, как выставка прививает людям инфантильность, Фёдоров показывает через описание выставляемой одежды: «Это одежды для женихов и невест, а не для отцов и матерей, не для сынов и дочерей; но в городе и есть только женихи и невесты от детства до старости» (I, 448). Всю выставку он сводит к тому, что она говорит: «Пий, яждь и веселись»; других благ, другого добра, кроме того, которое выставлено на этом позорище, нет и быть не может. Вещь есть бог, и нет иных богов, кроме этих фетишей» (I, 449). Эпоха выставки – это не просто эпоха сознательного удержания себя в несовершеннолетии, это погоня за вещью, погоня за тем, что своим существованием дает человеку на мгновение ощущение стабильности, достаточности, удовлетворенности жизни. Эпоха выставки – это эпоха потребления.

Наблюдаемое философом размежевание знания от красоты, красоты от нравственного приводит к мертвому знанию и чувственному переживанию живущему только настоящим мгновением. Добро без знания либо даже не мыслит об уничтожении зла, либо становится «гражданской добродетелью, которая состоит в том, чтобы делать действительное зло одним, в видах доставления блага другим» (I, 448).

Указывая на стремление легкомыслия уйти от проблем в прогресс, в достижения цивилизации, в некое мнимое бессмертие, Фёдоров предлагает закончить выставку экспозицией погребального искусства, напоминающего о бренности и заставляющего отказаться от ложных основ жизни¹⁷. Трудно человеку одному побороть в себе трагическое, и для этого люди собираются в города, притом что значение города заключается в «отрицании цели и смысла жизни». Этот, довольно неожиданный вывод Фёдоров делает из того, что выставка как указание смысла цивилизации и города как ее выражателя есть «изображение измены отцам сынами, увлекшимися красотою женщин; это дефратернизация через депатриацию <...> Сыны, оставившие прах отцов, построили город, изменили наименование сынов на человек, чтобы ничто не напоминало о смерти, об умерших отцах. Город должен быть вечным брачным пиром...» (I, 453).

Однако выход, который показан Ильиным, Леонтьевым, Фёдоровым, путь легкомыслия, которое отказывается от размышле-

ния о проклятых вопросах мироздания, выход возможный, но не единственный. Можно, конечно, усилием воли заставлять себя не отвечать на эти вопросы, к тому же довольно скоро это усилие воли станет простой привычкой не задумываться, ибо, как писал Н.Ф. Фёдоров, «выставка <...> гигантская суeta сует, поглощающая все силы души, не дает ни места, ни времени даже мысли о Боге, не говоря уже о деле, об исполнении заповеди управления слепыми силами, которое только и освободит нас от ига этой силы и всяческой суеты» (I, 454). Несомненно, сегодняшняя устремленность человека занять все свое время делами или развлечениями свидетельствует именно об этой боязни остаться один на один с вопросами смысла мира и человека, добра и зла.

Иной выход – это нахождение готовых ответов, которые будут освящены чем-либо, авторитетом ли общественного мнения либо науки, а в некоторых случаях и религией.

Против такой культуры обыденности, культуры человека, который готов придумывать разные оправдания злу мира и несовершенству жизни, находить слишком простые ответы, только бы совесть успокоилась, выступают Лев Шестов в работе «Достоевский и Ницше». Любой подход к проблеме добра и зла, который дает совести успокоение, для него неприемлем, он заостряет проблему обыденного посредственного решения в этой области до предела и утверждает, что если добро существует, то он призывает его к ответственности перед своей судьбой. Он не принимает «грядущей радости», «если каждое индивидуальное человеческое существо не будет вечно жить, не будет уготовлена ему высочайшая радость, сила и совершенство»¹⁸.

Со всей жесткостью «Шестов произносит нравственный суд над добром, призывает к ответу за жертвы, которыми это «добро» усеяло историю»¹⁹. Бердяев в статье-комментарии показывает ход мысли Шестова, который «требует замены морали обыденности моралью трагедии». Важно правильно понять бунт Шестова, ибо это бунт против обыденного добра, добра в кавычках, «во имя другого добра, без кавычек, высшего, настоящего, добра трагедии». Комментируя труд Шестова, Н.А. Бердяев эксплицирует лживость философии обыденности, и безнравственность обыденного добра. И здесь он говорит, что если позитивизм открыто «хочет... изгнать из жизни все проблематическое», то идеализм, «особенно кантов-

ский идеализм, стремится закрепить обыденность, создает систему идей и норм, с помощью которых организуется познание, нравственность, вообще жизнь человеческая»²⁰.

Там, где останавливается обыденный человек, у черты, за которой начинается «трагическое» мира, философ трагедии начинает путь. Одной из заслуг Л. Шестова Бердяев видит в «обнаружении бессилия добра», в очень важном ощущении невозможности соглашаться со злом. Философски путь Шестова Бердяев выражает как переход от «морали» к «метафизике» и утверждает, что «жизнь нуждается не в моральной, обыденной санкции, а в метафизической, трансцендентной...». Вспоминая проблему об оправданности слезинки замученного ребенка, поставленную Иваном Карамазовым, он говорит о нравственной невозможности для чуткого человека «говорить об «этических нормах» человеческому существу, обезумевшему от трагического ужаса жизни». В желании утешить терзающуюся совесть человек обыденности уходит в простые ответы, он «дорожит “закономерностью”, крепостью, устойчивостью опыта...». Обыденность победила бы трагедию, если последняя не подтверждалась ежедневным опытом. Настоящее разрешение моральных проблем, по мысли Бердяева, начинается там, где начинается трагедия, и лишь тот, кто опытно познал ее, вправе говорить о добре и зле.

Какой же выход может быть предложен человеку? Проходя через нравственные муки, не уклоняясь от них ни в обыденные простые ответы, ни в легкомысленное невмешательство, ни, тем более, в интеллектуально обоснованный абсурд мира, человек ищет самого себя, поэтому «нравственная проблема может быть решена только индивидуально». В попытках найти такое решение всякое уклонение есть попытка оправдать нравственно удобный, легкий путь. И Бердяев выступает против простого, обыденного добра, добра, которое соглашается со злом, которое согласно на равновесие. Честный и нравственно чуткий человек понимает, что добро, вбирающее в себя зло, есть «чертово добро». Борьба между трагедией и обыденностью есть борьба между противоположными началами жизни, в ней сталкиваются две морали – мораль обыденности и мораль трагедии, и первая, «надевшая маску вечности», должна быть самым страшным врагом.

Проблему трагичного, как того, что мы постоянно встречаем в повседневной жизни, поднимает И.А. Ильин в одной из глав своей книги «Аксиомы религиозного опыта». По мысли Ильина, «Трагедия есть <...> трагедия живого бытия»²¹, ибо неживое ее не знает. Саму возможность возникновения чувства трагичного Ильин связывает с категориями свободы и ответственности. Суть духовной трагедии в том, что человек в земной жизни обнаруживает неразрешимое и непреодолимое затруднение, зависящее не от него, а от объективной природы вещей. Удивительным образом, очень подробно Ильин передает возможные ситуации, в которых человек, с его совестью, чувством ответственности, необходимостью оправдать, сталкивается с непреодолимой объективностью. Трагедия заложена в сами «основы бытия, в законы природы... в несоответствие целей и средств; в несогласумости должно го и неизбежного; в неустранимости неприемлемого; <...> в препятствии, возлагающем вину на невинного героя, в неисцелимом мучении от неизменных условий человеческой жизни; в страданиях невинного за вину виновных...»²². Сам мир наполнен трагедией, и человек ответственен за то, чувствует он трагичность мира или нет. Ильин пишет: «Там, где недуховный человек – бессердечный и бессовестный обыватель – видит задачу личного или семейного жизнеустройства, там чуткий дух несет бремя жизненной трагедии»²³. В трагедии чувствуется особое нравственное напряжение, в котором человек, духовно развитый, желает найти правду о действительности, желает найти ее истинный смысл, но не желает при этом ложно оправдывать несправедливость жизни и мира.

О том, что подобное «видение» или «невидение» трагедии в мире зачастую не просто легкомыслie, глупость или духовная инфантильность, свидетельствует интересная оценка, которую приводит в одной из публичных лекций О. Седакова: «Д. Бонхеффер, анализируя германское общество времен нацизма, обнаружил, что глупость – свойство или недостаток, который принято считать врожденным, – в действительности является результатом личного выбора, причем выбора политически мотивированного. В определенных условиях общество поголовно “глупеет”, оно всей душой начинает “не понимать”, “верить” совершенно невероятному...». В данном случае легкомыслie или посредственность рассматривается не как черта характера или ума, но как нравственный акт.

О. Седакова называет свою открытую лекцию «Посредственность как социальная опасность», в которой предлагает рассматривать слово посредственность не столько как «нечто посередине между плохим и хорошим, «ни то ни сё», но как то, что противостоит слову «непосредственность». В соотношении с непосредственным посредственное выглядит «опосредованным», не прямым... не совсем «настоящим».

Людей посредственности отличает потребность в наличии готовых путей, на которых все уже решено, они не способны на свободный поступок, не открыты миру морали или искусства. Для жизни человеку легкомысленному достаточно стать посредственностью, жить по схеме, все упорядочить и решить. Как Н.Ф. Фёдоров мог сказать, что можно быть женихом или невестой в любом возрасте, так «маленьkim человеком» может быть человек, находящийся на любой ступени социальной лестницы. Как говорит О. Седакова: «Маленьkim человеком я называю человека паники, панического человека, у которого господствующим отношением к реальности является страх, недоверие и желание построить защитные крепости “от жизни” на каждом месте»²⁴, кто-то таковой крепостью делает легкомыслие, кто-то готовые ответы, кто-то атеизм в стиле Ивана Карамазова.

Человек обыденности живет тихо и незаметно, он не геройствует, не выделяется, ему удобно жить как все, удобно быть посредственностью. Возникает вопрос: возможна ли оценка посредственности, этическая, социологическая, религиозная?

Оправдание, как явление правды, как санкция к бытию, которую дает человек и реальности, существующей независимо от него, и той, что создаваема им самим, в легкомыслии выражается как сознательный уход от этой реальности либо как попытка конструировать свою реальность, что, конечно, с этической точки зрения не может восприниматься как истинный путь. Указанный путь можно назвать ложным оправданием, ибо оправдывается лживая, не существующая реальность, конструируемая лукавой совестью.

С социальной точки зрения это явление опасное, потому что человек легкомысленный – это «человек бесконечно манипулируемый, т.е. такой, которого легко принудить к чему угодно, легко употребить на что угодно»²⁵, ибо он не привык принимать ответ-

ственных решений, он готов подчиняться, только бы не решать самому.

О связи легкомыслия с грехом верно написал православный богослов Оливье Клеман в своей книге «Отблески света»: «В действиях художника, в действиях всякого человека, отрывающегося от сомнамбулизма повседневности, присутствует поиск, прорыв, вопрошание или, говоря проще и одним, резюмирующим все словом, пробуждение. Древние аскеты говорили, что самым великим грехом является забвение – состояние непрозрачности, нечувствительности, обремененности делами, оскудения сердца»²⁶. Из анализа явления легкомыслия мы видим, что такое «забвение» есть акт сознательный, состояние, в котором человек лжет себе о себе и своей жизни, то, что в христианстве называется прелестью. С таким потребительским, отказавшимся от глубины подходом Симона Вейль связывает безнравственность, так в книге «Тяжесть и благодать» она пишет: «Низость и поверхностность находятся на одном и том же уровне»²⁷. Поверхность не может быть нравственно чистой, потому что основа ее, сознательный отказ от адекватного восприятия реальности, прелесть, нежелание знать правду.

Однако, несмотря на то, что такое оправдание во многом есть забвение жизни настоящей, к этому явлению нельзя подходить односторонне, нельзя человека сводить к его неправде. И об этом очень верно сказал прот. Александр Шмеман в одной из дневниковых записей: «Всякий раз, что я вижу мужчину или женщину, идущих с покупками – значит, домой, я думаю, – вот он или она идет домой, в свою настоящую жизнь. И мне делается хорошо, и они делаются мне какими-то близкими <...> “Мещанское счастье”: это выдумали, в это вложили презрение и осуждение активисты всех оттенков, то есть все те, кто, в сущности, думающие, что она всецело распадается на дела»²⁸. Действительно, необходимо понимать тот факт, что легкомыслie, посредственность, безнравственный уход от ответственности совершенно не связан ни с образованием, ни с социальным положением или видом деятельности. Все дело в том, что человек, кем бы он ни был, должен быть открыт миру, открыт правде о нем, честно и ответственно относиться к своей жизни, живя вне иллюзий, создаваемых лукавой совестью.

¹ Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 тт. – Л., 1976. – Т. 15. – С. 77.

² Ильин И.А. Собр. соч.: В 10 тт. – М., 1994. – Т. 3. – С. 367.

³ Там же. – С. 154.

⁴ Там же. – С. 155.

⁵ Шестов Л. Достоевский и Ницше // Избранные сочинения. – М.: Ренессанс. 1993. – С. 208.

⁶ Там же. – С. 211.

⁷ Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства: В 2 тт. – М., 1994. – Т. 2. – С. 219.

⁸ Там же. – С. 228.

⁹ Леонтьев К.Н. Восток, Россия и Славянство: Философия и политическая публицистика. Духовная проза (1872–1891). – М., 1996. – С. 407.

¹⁰ Там же. – С. 220.

¹¹ Там же. – С. 418.

¹² Там же.

¹³ Там же. – С. 427.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Там же. С. 431.

¹⁶ Известная фраза Свидригайлова «...боюсь смерти и не люблю, когда говорят о ней...»

¹⁷ Возможно, здесь уместно вспомнить, что слово гламур, которым мы сегодня обозначаем модное, роскошное, привлекательное, происходит от англ. glamour и переводится как «волшебство, чары, очарование». Можно сказать, что в каком-то смысле мир гламура – это мир иллюзии, сознательно созданной, как по волшебству, мир блестящей, но ненастоящей жизни.

¹⁸ Шестов Л. Достоевский и Ницше // Избранные сочинения. – М., 1993. – С. 308.

¹⁹ Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства. – Т. 2. – С. 229.

²⁰ Там же. – С. 233.

²¹ Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта: В 2 тт. – М., 1993. – С. 427.

²² Там же. – С. 428.

²³ Там же.

²⁴ <http://www.polit.ru/lectures/2004/12/20/sedakova.html>

²⁵ Там же.

²⁶ Клеман О. Отблески света. – М., 2004. – С. 53.

²⁷ Вейль С. Тяжесть и благодать. – М., 2008. – С. 30.

²⁸ Шмеман А., прот. Дневники. – М., 2005. – С. 56.

Б.Ф. Егоров

**ТЕМА БЕССМЕРТИЯ ДО ФЁДОРОВА
(И.М. ЯСТРЕБЦОВ В 1830-х ГОДАХ)
И ПОСЛЕ НЕГО (Ю.М. ЛОТМАН В 1990-х ГОДАХ)**

Аннотация

И.М. Ястребцов (1797–1869), врач и литератор, в брошюре «Любовь к ближнему» (1834) и в книге «Исповедь» (1841) призывал бороться с опасностью смерти с помощью двух «нравственных стражей»: совести (она оберегает человека от плохих дел) и скуки (от ничтожных дел), а также физиологического стража – телесной боли. Смерть существует лишь для индивидуума, а человеческий род бессмертен.

Ю.М. Лотман (1922–1993), филолог и культуролог, в свои последние годы изучал триаду: жизнь – смерть (присущую человеку; природа же бессмертна) – бессмертие (творческие люди своими трудами преодолевают смерть, возводя творчество в высшее бытие, в бессмертие).

Egorov B.F. The theme of immortality before and after Fyodorov (I.M. Yastrebsov [1830's] – Yu.M. Lotman [1990's])

Physician and writer I.M. Yastrebsov (1796–1869) in his brochure «Love for Neighbor» (1834) and in the book «Confession» (1841) proposed to contend with the threat of mortality with the help of two «moral aids»: conscience (it preserves a man from doing evil) and tedium (preserves from trivial matters), and also adds a physiological aid, bodily infirmity. Death exists only for the individual, but the human race is immortal.

Philologist and culturologist Yu.M. Lotman (1922–1993), in his final years studied the triad: life / death (inherent to humanity; only nature is immortal) / immortality (creative people overcome death by their works, reading creativity as the highest entity in immortality).

Ключевые слова: русская культура, смерть и бессмертие, природа, человек, нравственность, творчество.

Н.Ф. Фёдоров почти всю жизнь занимался темой бессмертия и довел ее до грандиозных космологических обобщений. Однако были и мало известные, и более скромные попытки отечественных ученых заниматься этой проблематикой, что свидетельствует о ее большом значении для культуры и науки.

Недавно мне удалось распутать многолетнее смешивание двух разных Ястребцовых, Ивана Ивановича и Ивана Максимовича (их смешивали даже серьезные энциклопедии), опубликовать статью о первом¹ и подготовить для «Вестника истории, литературы и искусства» статью о втором.

Иван Максимович Ястребцов (1797–1869/70), выпускник медицинского факультета Московского университета, доктор наук, ученик П.Я. Чаадаева (для краткости будем называть его далее инициально: И. М.), начинал свою научную (а еще больше – научно-популярную) деятельность как естественник.

В журнальных статьях «Московского телеграфа» (Н.А. Полового) и «Библиотеки для чтения» (О.И. Сенковского) в 1831–1834 гг. И. М. пребывает еще в естественно-научном русле, в мире ископаемых животных и растений, т.е. говоря современным языком, – в области палеозоологии и палеоботаники. Впрочем, косвенно и здесь как бы пунктирно намечается путь И. М. к Библии: часть ископаемых он трактует как последствие библейского всемирного потопа.

А уже в следующей работе – «Любовь к ближнему», – опубликованной в альманахе «Новоселье» (ч. 2, 1834) и тут же вышедшей отдельным изданием (СПб., 1834), а потом перепечатанной в главной его книге «Исповедь, или Собрание рассуждений» (СПб., 1841), И. М. находится, условно говоря, на магистральном пути от рацио к вере, как он будет характеризовать свою эволюцию в «Исповеди...». Неожиданно большое место в статье-брошюре о любви заняла тема смерти. Смерти не как полного уничтожения, а как «перехода в другую жизнь» – т.е. прямо декларируется религиозное понимание смерти. Однако И. М. призывает противиться смерти и оригинально предлагает два «нравственных стражи», оберегающих человеческую душу от смерти, *совесть* и *скуку*: «...от худых дел бережет ее (душу. – Б. Е.) совесть, от ничтожных дел – скука»². Очевидно, предполагается, что ничтожные дела нормальному человеку скучно совершать. Интересно, что не менее

неожиданно всплывает медицинское образование И. М.: помимо нравственных стражей против смерти он упоминает страж физиологический, телесную боль, «спасительный голос природы» (там же).

Смерть, по теории И. М., существует лишь для индивидуальностей («неделимых», как по-русски изъясняется автор). Но личности объединяются в род человеческий. Общую душу человечества стоит назвать духом, и он бессмертен (любопытна более поздняя, совершенно противоположная точка зрения: личность бессмертна, а род человеческий включен в исторический ход времени, – ее И. М. прозрачно разовьет в статье «Что такое роман», 1839. – см. ниже). И подлинная жизнь происходит в человечестве, а не в индивидуальностях: *«Неделимые* имеют только признак жизни; живет истинно только *род* <...> Настоящее время есть переход из одного небытия в другое, из бездны прошедшего в бездну будущего. Но <...> род человеческий <...> сохраняет жизнь свою»³.

В этом свете под близкими, считал И. М., христианство подразумевает все человечество: «В чувстве любви мы возвращаемся до сознания не неделимости нашей, но нашего рода, который есть самая мысль Божия»⁴.

Заканчивается статья-брошюра «Любовь к ближнему» крупномасштабным итогом в духе чаадаевских концепций: «Философия истории провозгласила истину единства рода человеческого: все люди земного шара представляют один великий организм, действующий огромными своими членами, которые называются народами, к общей цели, развитию человечества»⁵.

И. М. все время переходит на историософские концепции. В следующей после «Любви к ближнему» статье «Взгляд на направление истории (Письмо к М.Ф. О⁶рлову)», опубликованной в «Московском наблюдателе» 1835 г. (апрель, кн. 2) и перепечатанной в «Исповеди...» под заглавием «Взгляд на историю и на факты исторические», он особенно много философствует, требуя от историка осмысления и обобщения разрозненных фактов, раскрытия двойственности исторического развития (сочетание Божественной необходимости и человеческого произвола), а главное – перехода от изучения «истории людей» к «истории рода человеческого». Н.И. Мордовченко в работе «Н.В. Гоголь и журналистика

1835–1836 гг.» справедливо отметил данную статью И. М. как «близкую философско-историческим концепциям Чаадаева»⁷.

Мыслителя издавна тянуло в эстетическую сферу. Еще под занавес своего участия в журнале Полевого «Московский телеграф» И. М. опубликовал в нем рецензию «Замечание на мнение г-на Шевырева о признаке совершенства в изящных искусствах...» (1833, № 19), потом перепечатав ее в «Исповеди...» (гл. 7). Замечание заключалось в решительном неприятии идей С.П. Шевырева о сущности и ценности искусства, проявляемых в дифференциации и индивидуализации; развитие искусства, считал университетский профессор, ведет к усилению личностного начала, а для И. М. «не усиление личной индивидуальности, а единообразие, истребление личности должно быть следствием совершенства для человека, ибо дух человеческий один <...>. Всякое разнообразие есть признак несовершенства, недостатков»⁸. Не надо путать, говорит И. М., случайности с необходимостью, которую доказывает разум. По мере просвещения всюду обнаруживается « дух человеческий», «род человеческий». И. М. даже привлекает в споре свои биологические познания. Если, по мнению Шевырева, младенцы все сходны, юноши уже проявляют различие, мужи особенно различны, то И. М. приводит противоположный пример из области совершенствования животного мира: «...хотя насекомые гораздо меньше развиты, чем млекопитающие, однако гораздо их разнообразнее, ибо натуралисты насчитывают 50 000 видов насекомых, а млекопитающих только до 1500 видов. И какое различие между гусеницею и бабочкою!»⁹.

Перепечатывая «Замечание...» в «Исповеди...», И. М. в кратком предисловии отметил, что здесь отражен шеллингианский метод «всего во всем», т.е. по-гречески, – *έν καὶ ραῦ*, соединение единичного и всеобщего¹⁰. Но, отказавшись в конце 1830-х годов от германской философии, И. М. вернулся к культу «неделимых» и в статье «О чувстве» снова стал ратовать за индивидуальные начала: «Подводить однородные произведения искусства под один идеал может только тот, кто не постиг коренного закона природы, всеобщего различия», и у каждого поэта имеется свой собственный идеал¹¹.

Роль природы в этих концепциях вырастает неимоверно: под природой И. М. понимает «все, что ни заключено во вселенной,

телесное и душевное, но отнюдь не духовное, потому что духовное не заключено в здешней вселенной; оно не от мира сего»¹². С одной стороны, И. М. пришел к вере, к Богу, а с другой – Бог у него не только присваивает себе духовное как всеобщее и вечное, но и «разрешает», как уже говорил наш автор, дальнему миру пребывать в своеобразии «неделимых». Действительная природа, по И. М., неуловима из-за постоянного обновления, но человек, художник улавливает в ней «возможное»; эстетическая возможность отличается «бессомненностью», она не случайна¹³. А эстетическое чувство И. М. определяет как «свободное очущение природы»¹⁴. Преимущество чувства в том, что разум истолковывает природу, создает разные комбинации и проволочки, а чувство без раздумий «бросается на природу, чтобы схватить ее и насытиться; оно не любопытно, оно голодно»¹⁵.

И. М. – противник смешения эстетического чувства с нравственным («Между Музами нет Музы добродетели»¹⁶). Но важно, когда поэт имеет «опору в нравственных силах», ибо эстетическое чувство легко влечет человека к чувственности и к разврату¹⁷. От древности до современности в искусстве процветает кульп чувственности, «утонченного материализма». Мадонны художников, даже Рафаэля, – отражение земной красоты, а не небесной¹⁸. В конце статьи-главы И. М. обещает рассмотреть «отношение эстетического чувства к бессмертному духу» после анализа третьей силы души, воли, – увы, И. М. не успел написать этой работы. А цикл статей-глав «Исповеди...» он завершил статьей 1839 г. «Что такое роман».

По сравнению со вскоре имеющими быть опубликованными трудами В. Белинского и Вал. Майкова, не говоря уже о фундаментальной «Эстетике» Гегеля (которую, только что в 1830-х годах изданную в Германии, И. М. вряд ли штудировал), статья И. М. о романе – слабая. Сказывается полное отсутствие филологической подготовки автора. Он, например, может без всякого разъяснения бросить такие фразы: «Роман и драма один род, и разнятся только видами. Общий род их ожидает себе названия»¹⁹. Легковесно и такое разделение: «Как существо вообще, человек принадлежит лирике, как индивидуальное явление – роману»²⁰. Сомнительно общее определение романа, выделенное курсивом: «...он есть эстетическое, увлекательное изображение жизни чело-

века между людьми»²¹ – ведь эту формулировку можно приложить почти ко всем литературным родам и видам.

Статья-глава о романе интересна не литературоведческими анализами, а итоговыми рассуждениями, подводящими черту под существенной эволюцией взглядов автора. Может быть, наиболее ценные историософские итоги. Приход И. М. к вере, к Богу не ослабил, а, наоборот, усилил, как мы уже видели, внимание к индивидуальности: ведь переход в мир иной совершается и будет совершаться персонально, а не группами, классами, нациями. Поэтому возможна такая, на первый взгляд парадоксальная концепция: «Историческое человечество меньше одного человека: человек, переступив через здешний мир, шагает в вечность; историческое человечество не может переступить здешнего мира»²². Потому же логичен и такой вывод: «Предрассудок думать, что история есть наука нравственная. Нравственность есть принадлежность человека в особенности. Души человеческой не касается история, – это дело философии. Мир истории между людьми, а не в человеке. Она наука государственная»²³.

Таким образом, И. М. заметно отошел от крупномасштабных историософских идей Чаадаева, сделав центром внимания не человечество, не Россию, а отдельную личность.

Вряд ли Н.Ф. Фёдоров в последней трети XIX столетия специально изучал труды И.М. Ястребцова, хотя его уникальная память, возможно, отложила сведения о самобытном ученом первой половины века.

Ю.М. Лотман (чтобы не путать с инициальным И. М., в дальнейшем будем его кратко именовать «Лотман»), в свою очередь, нигде не упомянул И.М. Ястребцова; видно, труды последнего не попались на заметку универсального ученого XX в., но творчество Н.Ф. Фёдорова Лотману было хорошо известно при его занятиях русским Серебряным веком, в статьях тартуанца есть прямые отсылки к наследию Фёдорова. И кто знает, может быть, именно фёдоровское наследие явилось одной из причин постепенного углубления Лотмана в последние годы жизни в проблематику смерти и бессмертия²⁴. Интересно, что проблематика смерти и бессмертия, в совокупности с жизнью дающая мощную триаду, способствовала вообще усилиению в творчестве Лотмана триадических структур на фоне ослабления бинарных оппозиций. Разнообразные

дихотомии его ранних структуралистских штудий стали в 1980-х годах «разбавляться» тройными структурами. Дело ведь в том, что более сложные, чем бинарные структуры, «триплеты», «тройчатки» оказываются более существенными для бытия вообще. Например, наша генетическая ДНК (дезоксирибонуклеиновая кислота) состоит из четырех азотистых соединений, из которых для постройки всего живого на Земле требуется составить 20 различных аминокислот, а одних бинарностей для 20 вариантов маловато, надо использовать тройчатки тех самых четырех азотистых соединений. Триплеты возникают и в социальной, и политической, и экономической сферах.

Лотмана очень привлекла триада, потому и была исследована им в разных аспектах. Ведь еще в статье: «Образы природных стихий в русской литературе (Пушкин – Достоевский – Блок)» (в соавт. с З.Г. Минц)²⁵ речь идет главным образом о стихиях, бинарно противопоставленных норме. А статья «Замысел стихотворения о последнем дне Помпеи»²⁶, включающая и анализ «Медного всадника», уже целиком построена на тройчатке. Триада здесь представлена так: власть (ожившая статуя) – народ (или личность из низов) – восставшая природа. Позднее в книге «Культура и взрыв» (М.: «Гнозис», 1992) Лотман рассмотрит еще одну важную социально-психологическую триаду: дурак (юродивый) – сумашедший – умный.

А для нашей, «фёдоровской» проблематики чрезвычайный интерес представляет анализ, проведенный секретарем позднего Лотмана Т.Д. Кузовкиной в упомянутой выше статье. Последние три года жизни ученого и особенно последние месяцы и недели она под его диктовку записывала отрывки и иногда целые статьи, многие из которых до сих пор еще не подготовлены к печати. Основная тема этих «диктовок» была как бы бинарная, противопоставляющая Жизнь и Смерть, но уже исподволь возникал третий элемент, превращающий пару в тройчатку, – Бессмертие. Изложу вкратце основные положения статьи Т.Д. Кузовкиной, делая ссылки при цитатах к соответствующим страницам моей книги, где напечатана статья.

В размышлениях Лотмана 1991–1993 гг. большое место стала занимать тема смерти, отсюда на метатеоретическом уровне чрезмерно расширяется интерес ученого к пустоте (в пространстве

и во времени). «Пустота – то, что существовало до творческого акта и что сохранится после его гибели» (с. 263). И якобы понятие пустоты дает возможность описывать начала разнообразных философских систем.

Однако непрерывность процесса размножения с опорой на генетический код, находящийся вне индивидуальностей, противостоит смерти. «В природе смерти нет» (там же). Несколько другой уклон этой же темы наблюдается в статье Лотмана «Баратынский. Два лица смерти», где подчеркиваются циклические процессы в природе, позволяющие преодолеть смерть весенним возрождением, в то время как для человека с его не циклическим, а линейным развитием неминуем конец. Любопытно перенесение Лотманом линейности индивидуального процесса на культуру в целом: «Линейное построение культуры делает проблему смерти одной из доминантных в системе культуры» (с. 268). И тут же выстраиваются способы понимания и преодоления смерти.

1. «“В сфере культуры первым этапом борьбы с ‘концами’ является циклическая модель, господствующая в мифологическом и фольклорном сознании”. Идею цикличности породила “необходимость примирить недискретность бытия с дискретностью сознания (и бессмертность природы со смертностью человека)”» (там же).

(К слову сказать, структуралисты преувеличивают недискретность бытия: ведь отделение земного шара от воздуха, суши от воды, гор от равнин – вполне дискретны, точно так же как годовой и суточный циклы дают четкую дискретность во времени).

2. Преодоление смерти в религиозном сознании.
3. Примирение со смертью как с естественностью.
4. Апология героизма. И т. д.

Но эти способы не снимают самой оппозиции жизнь/смерть. Более важно включение третьего элемента, бессмертия, которое рассматривается в виде продолжения жизни творческих личностей и преодоления ими смерти. Творческая деятельность – это как бы высшее бытие. В статье «Две “Осени”» Лотман анализирует известный отрывок Пушкина «Осень»: «...для Пушкина смерть – не последняя точка в движении жизни. Продолжение его – в поэзии. Именно она открывает дорогу в будущее. Поэтому смерть – не конечная точка стихотворения. Оно заканчивается образом

открытого и свободного движения...» (с. 269–270). И бессмертье становится такой же реальностью, как и жизнь, и смерть: «Только в момент обретения искусства человек становится реальностью» (с. 270).

Н.Ф. Фёдоров мечтал о воскрешении и бессмертии людей с помощью целого комплекса грандиозных мер, в том числе и физико-физиологических. Ю.М. Лотман оставался на верхних слоях, на метафилософском уровне, лишь осторожно касаясь генетического кода. Поэтому он такое большое значение для темы бессмертия придавал духовной, творческой деятельности человека.

¹ Вестник истории, литературы, искусства. Т. 5. – М., 2008. – С. 315–323.

² Ястребцов И.М. Исповедь, или Собрание рассуждений. – СПб., 1841. – С. 175.

³ Там же.

⁴ Там же. – С. 193.

⁵ Там же. – С. 195.

⁶ Там же. – С. 207.

⁷ Н.В. Гоголь. Материалы и исследования. – М.; Л., 1936. – Т. 2. – С. 112.

⁸ Ястребцов И.М. Исповедь, или Собрание рассуждений. – С. 158–159.

⁹ Там же. – С. 166.

¹⁰ Там же. – С. 152–153.

¹¹ Там же. – С. 249–250.

¹² Там же. – С. 245.

¹³ Там же. – С. 249.

¹⁴ Там же. – С. 243.

¹⁵ Там же.

¹⁶ Там же. – С. 255.

¹⁷ Там же. – С. 256.

¹⁸ Там же. – С. 257–258.

¹⁹ Там же. – С. 264.

²⁰ Там же. – С. 277.

²¹ Там же. – С. 268.

²² Там же. – С. 267.

²³ Там же.

²⁴ См. статью Т.Д. Кузовкиной «Тема смерти в последних статьях Ю.М. Лотмана», опубликованную как приложение к моей книге «Жизнь и творчество Ю.М. Лотмана» (М.: НЛО, 1999. – С. 259–270).

²⁵ Лотман Ю.М. Образы природных стихий в русской литературе (Пушкин – Достоевский – Блок) // Ученые записки Тартуского ун-та. – Тарту, 1983. Вып. 620. – С. 35–41.

²⁶ Лотман Ю.М. Замысел стихотворения о последнем дне Помпеи // Пушкин и русская литература. – Рига, 1986. – С. 24–33.

С.И. Скороходова

**ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЕ МОТИВЫ
В ТВОРЧЕСТВЕ СЛАВЯНОФИЛОВ
И «ФИЛОСОФИЯ ОБЩЕГО ДЕЛА» ФЁДОРОВА**

Аннотация

Русские мыслители противопоставляли подлинное бытие, которое они определяли как «живую жизнь», и «мнимое» существование, при котором «человека-то не существует». Зарождалось представление о «пограничной ситуации», хотя самого понятия философы не вводили. И. Киреевский предвосхитил размышления Хайдеггера о «жизни». Фёдоров подверг философской рефлексии понятие «тоска», а Ю. Самарин считал, что «подлинное бытие», «живая жизнь» – свободная жизнь – долг человека. Славянофилы через веру, надежду, любовь, мотивы воскресения смогли преодолеть экзистенциальную безнадежность, индивидуализм и абсурд.

Skorochodova S.I. The existential motives in the works of Russian thinkers and Fyodorov

Russian thinkers contrast the objective reality which they define as a «true life» with the «virtual» existence when «the man himself does not exist». An idea of the «borderline condition» comes into being, though the philosophers do not introduce such a notion. I. Kireyevsky anticipates the Heidegger's thoughts on the «life». Fyodorov exposes the «heartsinking» notion to the philosophic reflection, while Yu. Samarin considers the «objective reality» and «true life» to be a life of freedom that the man ought to live. Russian thinkers by resorting to Faith, Hope, Love, and resurrection tunes have managed to overrun the existential hopelessness, individualism, and absurdity.

Ключевые слова: жизнь, смерть, подлинное бытие, мнимое существование, тоска, соборность, церковь, воскрешение, мессианизм, самодержавие, абсолютизм, свобода, равенство, братство.

Тема жизни и смерти стала ключевой и в русской литературе XIX в.¹, и в отечественной философско-богословской мысли

XVIII–XIX вв. среди «ученого монашества»². Эта тема важна и для понимания отечественной философии рубежа XIX–XX вв., в которой она стала стержневой. В последней трети XIX – XX в. «жизнь» становится одной из центральных категорий и в мировой философии. Таким образом, рассмотрение антитезы «жизни и смерти» необходимо для более полного раскрытия философского процесса в целом. Общим для всех течений «философии жизни» было понимание жизни как процесса, как непрерывного потока, который может быть постигнут изнутри, из непосредственного внутреннего переживания, интуитивно, а не с помощью рассудочного конструирования понятий и даже не с помощью разума.

Особый, принципиально новый подход к решению проблемы жизни и смерти намечается в русской философской мысли уже в первой половине XIX в. Он заключается в призыве к творческому подвигу и активному преодолению зла, которое в конечном счете понимается и как смерть, причем взятая в широком смысловом контексте этого слова: и как физическое умирание, и как духовная гибель. В творчестве Н.В. Гоголя («Мертвые души»), Л.Н. Толстого («Живой труп») и других выдающихся классиков показано, что «мертвыми» могут быть и живые, бессмысленно прожигающие свое существование.

В первой половине XIX в. творчество отечественных мыслителей, принадлежащих к разным «лагерям» – любомуудры, западники, славянофилы, русские католики, революционеры-атеисты, – вдохновлялось пафосом преображения жизни. Хотя «подлинная жизнь» понималась подчас совершенно по-разному, общим было жертвенное служение избранному идеалу, жажда высшей правды, неравнодушие и горячность, с которыми стороны отстаивали свои мечты о лучшей доле. Каждая партия особенно страстно и жертвенно стремилась оживить собственные идеалы, чтобы спасти действительность, обостренно ощущая несоответствие мечты и реальности.

Русские религиозные мыслители не раз утверждали, что русский человек не может существовать без «живого» идеала, который освятил бы его пути, придал бы смысл трудам и дням, оправдал все лишения. С мечтами о справедливой жизни связан вопрос о смысле истории, одушевлявший философскую мысль, выразившийся в русском странничестве, вечных поисках града Китея как

рая на земле, в котором сливаются земное и небесное. Это не «нелепый» идеал русских, который нужно постоянно искать, но прообраз совершенной полноты, воплощения которой в действительности так страстно желал народ, «ясновидец невыразимого». Первый христианский храм на Руси был посвящен Софии, Премудрости Божьей, которая была олицетворением невидимого града, Нового Иерусалима³. Фольклорный материал дал основание С.Н. Дурылину утверждать, что невещественный град Церкви – верховный символ русского народного религиозного сознания⁴. Следует добавить, что в соответствии с «широтой» русской души идеалу чаще всего придавался общечеловеческий смысл и космическое значение.

Н.Ф. Фёдоров сформулировал идею космического зодчества в «пограничный» период обостренного спора об идеале, накануне исторических катаклизмов. О своей эпохе как об эпохе крайнего разобщения общества писал И.С. Аксаков в статье «Отчуждение интеллигенции от народной стихии»: «Поверх нашей исторической народной почвы, при полном безучастии народной духовной силы, также совершается борьба, но не двух, а многих враждующих сил. Разные партии, направления, школы, доктрины ссорятся и воюют друг с другом... много шуму и блеску, много и действительных битв...»⁵ Понятен с этой точки зрения призыв Н.Ф. Фёдорова к объединению всех людей не на основе какой-то определенной религиозной конфессии или нивелирования каждой нации, а на основе общего дела. Этим призывом смысле проект Н.Ф. Фёдорова, остававшегося православным мыслителем, отличался от славянофильского проекта объединения всего человечества на основе синтеза православия и западноевропейской образованности.

Н.Ф. Фёдоров считал, что уязвимы все великие идеалы, даже идеал сверхчеловека, пока существуют болезни и смерть. Автор «Философии общего дела» явился провозвестником творчества особого рода – «братотворения» для победы над смертью. В его призывае к борьбе с «последним врагом» выражен предельный универсализм, ибо единственное, что является общим для всех, – это принадлежность к родовой цепи и осознание собственной смертности. Мыслитель по-своему лаконично и точно сформулировал русскую идею: «...не для себя и не для других, а со всеми и

для всех» (II, 177). С точки зрения Н. Фёдорова, в этой формуле заключается и смысл человеческой жизни.

Философия Н.Ф. Фёдорова вырастает из творчества ранних славянофилов, которых при этом он особенно критиковал. Иногда кажется, что он относился к ним так же, как Сократ к софистам. Однако нельзя забывать, что фёдоровская идея «братьевтворения» – органичное развитие славянофильской идеи соборности. «Соборность» – это тоже «мечта-символ», рожденная вопреки вражде и розни, которые существовали и существуют в русском обществе. И.В. Киреевский признавался, что писал тогда, когда нельзя было не писать, не защищать всего того, что было дорого ему, так же, как и А.С. Хомякову, Ю.Ф. Самарину и пр. Можно сказать, что они осознавали себя в «пограничной ситуации» своей эпохи, которая привела их к колоссальному духовному подъему. «Национализм» ранних славянофилов проявился, прежде всего, в естественном инстинкте самосохранения, в вере в инстинктивную и духовную силу своего народа, в его духовное призвание. Вместе с тем отстаивание народной жизни как драгоценной духовной «жемчужины» поразительно сочеталось в их творчестве с чувством полноты. Например, в «Речи Шеллинга» эта интуиция проявилаась у И.В. Киреевского в религиозно-мистическом обосновании единства всего человечества: будущее единство «не может опять быть народом, но только самим человечеством в его первобытной цельности и нераздельности»⁶. Между тем «первобытная нераздельность уже не может быть внешнею, она возможна только как внутреннее единство сознания»⁷. (Интересно, что идея автотрофности у В.И. Вернадского также возникла в «пограничной ситуации», во время гражданской войны, всеобщего озверения и голода, а идея ноосферы П. Тейяра де Шардена – в годы Первой мировой войны.)

«Соборность» славянофилов не отождествлялась ими с православной церковью, которую они также критиковали. Это религиозно-мистическое понятие вырастает из национальной идеи – из образа «Китежа», взыскиемого совершенного града. В этой соборности люди связаны между собой незримыми нитями. «Каждая нравственная победа в тайне одной христианской души есть уже духовное торжество для всего христианского мира. Каждая сила духовная, создавшаяся внутри одного человека, невидимо влечет и

подвигает силы всего нравственного мира. Ибо как в мире физическом небесные светила притягиваются друг к другу без всякого вещественного посредства, так и в мире духовном каждая личность духовная <...> привлекает к себе все сродное в душах человеческих»⁸.

Соборность есть такое соединение, где соединяющиеся личности достигают совершенного раскрытия и определения своей единственной, неповторимой и самобытной сущности, своей целокупной творческой свободы.

Соборность – задание, а не данность; она никогда еще не осуществлялась на земле всецело и прочно, и ее также нельзя найти здесь или там, как Бога. Но как Дух она дышит, где хочет, и все в добрых человеческих соединениях ежесчасно животворит.

Вяч. Иванов противопоставлял «соборность» и «множество». Он писал о «соборности» славянофилов как об их умении идти от человеческого, несовершенного, к божескому, об их особой вере в Церковь Небесную, которая «банею водною» очищает несовершенную Церковь земную: «Множество, не связанное соборностью⁹, носит, согласно евангельскому повествованию, имя: “Легион, ибо нас много”.

Некое обетование чудится мне в том, что имя “соборность” почти непередаваемо на иноземных наречиях, меж тем как для нас звучит в нем что-то искони и непосредственно понятное, родное и заветное»¹⁰.

Сквозь призму идеи «соборности» переосмысляют славянофилы знаменитую триаду «свобода» – «равенство» – «братьство». Так, И.С. Аксаков в статье «Христианство и социальный прогресс» показал, что корни каждого из входящего в эту триаду понятий лежат в учении Христа. В атеистическом же прочтении они приобретают античеловеческий характер. Свобода без Бога, без любви к ближнему вырождается в разнуданность, так что происходит «возвышение в достоинство совершенно свободного скотства», как говорил В.А. Жуковский.

Примечательно замечание К.Н. Леонтьева, подчеркивавшего, что государь Николай прозревал в старом славянофильстве по некоторым, едва заметным признакам весьма существенный знак европеизма: идею равноправности. Леонтьев считал, что в этом отношении государь был прозорлив и прав: гражданское равенст-

во, о котором мечтали славянофилы, неминуемо привело бы к равенству политическому¹¹. Следует заметить, однако, что И.В. Киреевский отстаивал иерархическую структуру общества и подчеркивал личностное начало в соборности. Кроме того, славянофилы считали, что равенство противно природе, которая не производит ничего одинакового, оно может нивелировать личность, растворяя ее в коллективе. Что касается категории «братьства», то для славянофилов и Н.Ф. Фёдорова *братьство немыслимо без сыновства* (люди – братья потому, что они дети одного Отца Небесного) и невозможно при отрицании семьи. «Прогресс, отрицающий Бога и Христа, в конце концов становится регрессом; цивилизация завершается одичанием; свобода, деспотизмом и рабством. Совлекши с себя образ Божий, человек неминуемо совлечет – уже совлекает с себя и образ человеческий, и возврет об образе зверином»¹² – делает вывод И.С. Аксаков. В контексте размышлений славянофила становится понятным, к какому «всебратству» призывал он и Н.Ф. Фёдоров.

«Жизнь» в творчестве ранних славянофилов и Фёдорова – особая онтологическая и эстетическая категория. Для Фёдорова подлинная жизнь – это общее дело, которое всех объединит. «Живая жизнь» направлена, по мысли философа, на обращение слепой, смертоносной силы в живоносную. Понимание жизни как дела было и у ранних славянофилов, которые ставили жизнь выше науки, искусства, но они понимали это дело, прежде всего, как «внутреннее творчество», как победу над грехом¹³.

Н.Ф. Фёдоров настаивал на необходимости соединить «внутреннее творчество» с творчеством внешним, с преображающей активностью человека в мире: «Только открытие поприща для спасения жизни может освободить человечество от пороков» (II, 57). Любовное воскрешение умерших, освоение Вселенной и «одушевление» миров должны изменить человека изнутри. Философ старался избегать абстрактного морализаторства, считая, что зло – в слепоте и бессознательности, а благо – в обращении бессознательного и смертоносного в управляемое разумом и нравственным чувством.

Славянофилы – дуалисты и универсалы. Они признавали реальное существование духовной сферы, которая сама – источник подлинной жизни. Все, что не сопричастно ей, – мертвое. Еще Пло-

тин писал: «У созданной души человека два глаза: один может созерцать вечное, другой только временное и сотворенное. <...> Поэтому кто хочет смотреть одним глазом только, должен освободиться от другого, ибо никто не может служить двум господам»¹⁴.

Ключевая идея славянофилов – идея преображения мира, которое должно начаться с возрождения Святой Руси, а именно – с ее воплощения как малого «Царства Божьего» на земле. От России отталкивается в своих историософских построениях и Н.Ф. Фёдоров, добавляющий, что для полного и окончательного примирения всех необходима победа над смертью.

«Святая Русь», «соборность», церковь как «живой организм, организм истины и любви, или, точнее, истина и любовь как организм» для ранних славянофилов – это прежде всего прообраз подлинного бытия, главный признак которого – мир под эгидой истинной православной веры, вмещающий в себя и рай, где не нарушаются границы между божеским и человеческим. Если вся Россия, вся церковь только в видимом, то они – в болезни и в смерти. Если критерием истинности Церкви поставить праведность и нравственность ее членов, то окажется, что и при жизни Христа не было такой церкви. Но «глава и сердце Церкви находятся в вечном Божественном мире и поражены быть не могут»¹⁵, как писал вслед за славянофилами В. Соловьёв.

Ранние славянофилы не были наивными романтиками, они анализировали жизнь в своем отечестве лучше любого скептика, видя все зло, «все невежество, предрассудки и надменное рабство. Но, трагически воспринимая реальность, они не утратили веры в возможность ее спасения, не прекратили своего служения и ни на минуту не покинули поле браны именно потому, что верили: несмотря на все видимые язвы, невозможна истребить святыню умопостигаемого лика. «Уничтожится ли Церковь грехами и несовершенством? Если да, то не только врата адова, а мужицкое пьянство, архиерейское чревоугодие, оберпрокурорское вольтерьянство уничтожили уже давным-давно Церковь. Церковь земная сильна не процветанием внешних форм, но ее внутренним сокровенным устремлением к Церкви Невидимой, ее таинственным общением с Ней, касанием “мирам иным”»¹⁶, – писал уже в XX в. неославянофил С.Н. Дурылин.

«Славянофильство – прежде всего метафизика национального самоопределения, и притом метафизика религиозная: Русь умопостигаемая есть Русь святая. Что сокровенный лик Руси – святой, это есть вера славянофилов, и в самой этой вере нет национального надмения. Вера <...> предрещает жертвенную готовность отвергнуться ради него от всех земных, изменчивых и тленных обличий и личин; ибо только святая Русь, – подлинная Русь, Русь же не святая – и не Русь истинная»¹⁷. «Не поймет и не заметит / Гордый взор иноплеменный, / Что сквозит и тайно светит / В наготе твоей смиренной» (Ф. Тютчев).

Ранние славянофилы считали, что внешнее – только зеркало внутреннего. Очень развито было чувство трансцендентного у Ю.Ф. Самарина, который доказывал, что между чувственными переживаниями и психическими нет никакого качественного различия. Философ считал, что нужно «лепить и обжигать людей как кирпичи» изнутри. Подлинная жизнь – духовное художество, трезвение, избавляющее человека, по словам Паисия Величковского, от «страстных помыслов, и слов, и лукавых дел»¹⁸.

С точки зрения славянофилов, необходимо восстанавливать «живое внутреннее единство». Их чаяние восстановления внутренней целостности есть надежда на возможность преодоления падшей природы, торжество того «всеобщего восстановления», которое возможно лишь в Царстве Божьем. «Живое единство» – это «малое воскрешение», потому что «расщепленная» личность мертва при жизни, она не знает, к чему стремиться, и ветер сквозит сквозь струны ее души. А мертвые при жизни не могут умирать с надеждой на воскрешение.

Основной порок современного общества славянофилы видели в погоне за вещественными благами. Для восстановления «живого единства» необходимо духовное просвещение, «живое» знание, которое приобретается по мере внутреннего стремления к нравственной высоте и цельности и исчезает вместе с этим стремлением, оставляя в уме одну лишь наружность формы. Люди довольствуются младенческими понятиями о мире духовном, оставаясь в этой сфере «детьми до седых волос»¹⁹, потому что для постижения глубин этого мира надо начать жить духовной жизнью и быть подвижником. Душа, не живущая на «глубине», оказывается пораженной слепотой и смертью. Люди чаще всего не видят

разницы между бытом и духом, они предпочитают «смерть как способ бытия», «жизнь мертвеннную, или смерть жизненную», «умирание» – за ежедневные и ежечасные «прилепления» этого греховного «я» к однозначным удовольствиям, которые все равно причиняют человеку несчастья и бедствия. Вслед за учеными монахами начала XVIII в. ранние славянофилы считали, что человеку не дано однозначно положительного существования, он обречен на многие жизне-смерти, он «есть и не есть зараз». Вместе с тем славянофилы, опираясь на исихазм, стремились к преодолению «ветхости», тварности, тленности, «проистекающей из <...> первородно-греховной оригинальности любого естественно-необожженного “я”»²⁰ через духо-телесное преображение. Это их стремление шло, по мнению П. Калитина, вразрез с убеждениями ученых монахов платоновской школы, которые не спешили гармонизировать и смягчать невыносимый синтез греховного «я», предпочитая оставаться «распятыми» в вечной антиномии «жизни-смерти».

Ранние славянофилы критиковали рассудочное познание как игрушечное и по существу пустое, созданное для того, чтобы человек отдался от самого себя. Эта бессердечная, утомительная игра убивает жизнь, сводя ее к мышлению, превращая в формулу, схему, парализуя сердце и волю. Кроме того, разум остается на прежней ступени и видит не далее, «только горизонт ясней обозначился». Только сердце как метафизический центр личности способствует восстановлению внутреннего «нераздельного единства».

Подлинная жизнь, по мысли славянофилов, – это православная церковность, особая, новая жизнь, данная человеку. «Церковь не есть множество лиц в их личной отдельности, но единство Божьей благодати, живущей во множестве разумных творений, покоряющихся благодати»²¹. Философы считали, что необходимо духовное общение каждого Христианина с полнотою всей Церкви. Только вместе со всею Церковью и в живом общении с нею человек может спастись, потому что добрые силы в одиночестве не растут. «Многие спаслись, не приобщившись ни одному из тайнств Церкви (даже Крещения), но никто не спасется, не приобщившись внутренней святости церковной, ее вере, надежде, любви»²². И «чтобы стать православным, надо окунуться разом в

стихию православия, зажить православно, и нет иного пути»²³. Нельзя научиться плавать по схемам.

«В противоположность западничеству, славянофилы глубоко сознавали все безмерное значение православия для русского народа. <...> Учение славянофилов о России было неприемлемо для большинства русского общества не потому, что оно хотело быть учением национальным, но потому, что было учением религиозным»²⁴. Эта мысль С.Н. Дурылина подтверждается письмом И.С. Аксакова Ф.М. Достоевскому (1864), в котором определяется самое основное в славянофильстве: «Вот почему <...> тот тайно славянофил, кто признает умом или сердцем (последнее – святыня, не допускающая грубой подделки) Христа основой <...> А таких псевдославянофилов развилось теперь куда как много. Выдернуть изо всего мироозерцания Христа <...> Таков и Градовский. <...> Он даже лекции читал славянофильству, по-видимому, очень сочувственные, в некоторых довольно ладно обходит вопрос религиозный. Но я однажды имел с ним беседу, в которой он мне прямо объявил, что <...> совсем ему эта сторона не доступна. Я подивился, почему же собственно он сочувствует...»²⁵

Бытие русского народа понималось только как религиозное бытие, но, и с этим можно согласиться, «мысля русский народ православным, почитая православие самым существенным, что отличает русскую народность от всякой другой, славянофилы немногим больше западников изучили самое существо русского народного православия»²⁶. Согласно С.Н. Дурылину, славянофилы игнорировали его софийное начало. На наш взгляд, русские философы, хотя и критически относились к вере народа, не видели особенности именно «русского» православия, которое впоследствии изучал Г.П. Федотов, а также недооценивали глубокие языческие корни народной веры. По Н.Ф. Фёдорову, особенность православия не только в соборности, но прежде всего в том, что оно налагает на всех общий долг воскрешения.

Личное жизнетворчество, согласно славянофилам, сопричастно промыслу, и все живое, творческое не приобретается, а «падает» с неба. Они приняли органично – антиномичный философско-богословский метод русских «ученых монахов» XVIII–XIX вв., считая, что православный человек не в рабстве и не в свободе, он – «свободник», т.е. «свободный колодник»²⁷. Судьба ра-

зумна, а жизнь – статуя Пигмалиона, которая понимает человека, «окликается» ему, но одновременно является его творчеством (И.В. Киреевский). У ранних славянофилов намечается не только учение о «малом воскрешении», но и учение о соработничестве Бога и человека как о подлинном бытии. Например, Ю.Ф. Самарин писал: «Жизнь есть полная художественная драма, слагающаяся из взаимодействия правящей силы и личной свободы»²⁸. Учение о Церкви только и возможно как учение о *свободном* спасении. Но именно эта идея стала центральной в философии Н.Ф. Фёдорова, который ввел понятие «теоантропоургии». Человек, согласно Фёдорову, – орудие воли Божией, а не предмет действия.

В творчестве И.В. Киреевского особенно ярко проводится антитеза подлинного бытия и мнимого существования. Последнее является призрачным, это мираж, «калейдоскоп» разнородных масок. Философ создал модели «истинной» и «мнимой» жизни, точнее жизни и смерти, условно проецируя их на Восток и Запад.

Прежде всего, это органичный мир с естественными родственными отношениями «согласия», с одной стороны, и искусственный мир закона, «внешней формальности» – с другой. Воплощением этого органичного мира служит семья. Семья относится к сфере подлинного бытия, и у Фёдорова много страниц, посвященных священной роли семьи. При этом, не отрицая значение семьи, считал, что те, кто достигнут воскресения, в брак телесный вступать не будут, ибо рождение детей заменится воскрешением родителей. В патриархальном контексте следует понимать и славянофильское учение о самодержавии, которое они противопоставляли «мертвому» абсолютизму.

«Самодержавие всегда считало себя ограниченным, а безграничным только условно. Оно жило в народе и церкви. «Абсолютизм» стал выше их обоих. Пока власть лишь направляла *живое* тело органически сложившегося, *органически живущего* государства, она связывалась с ним законом *живого взаимодействия*»²⁹, – писал Д. Хомяков. Славянофилы считали, что реформы Петра I раскололи общество, и видели, что в настоящее время к их идеалу жизни ближе простые, «неученые» люди, далекие от рациональных искусств, превращающих жизнь в схему, которые дают успокоение в однозначных идолопоклоннических «истинах». Ранние славянофилы показали, что древнерусская философия синкретич-

на, она опирается на метод художественно-образного философствования, который ничуть не уступает, а порой и превосходит аристотелевскую традицию понятийно-аналитического мышления. В то же время славянофилы подчеркивали, что русские сильны не своей логикой, а своей интуицией, что недостаток логического стержня проявляется и в русской жизни.

Среди противоположных бытийных моделей Киреевского выделяется пара: аскетический мир – и наружный блеск, мишура, «искусственный комфорт», «художественная изнеженность», которые порождают своекорыстные стремления. В будущем, по И.В. Киреевскому, деньги и другие материальные ценности не будут иметь значения («Остров»). Мыслитель отказывался заниматься политэкономическими вопросами без сопряжения их с вопросами нравственными³⁰.

Н.Ф. Фёдоров, однако, иронизировал по этому поводу: «Киреевский, очевидно, слова “не о хлебе едином жив будет человек” перевел бы: “И без хлеба будет жив человек”, так же, как и Толстой думает, что человеку не нужно жилище, ибо только животные имеют дома» (П, 196). Но и Н.Ф. Фёдоров считал, что прежде, чем думать о богатстве и бедности, надо решать вопрос о жизни и смерти.

Продолжим перечисление антиномий. По мысли Киреевского, русским людям свойственно живое ощущение своих недостатков, с одной стороны, и самодовольство – с другой. Чем выше восходит по лестнице нравственного развития человек, тем более требует от себя, и потому тем менее бывает доволен собою.

Национальный характер строится как сочетание эмоциональной сдержанности, «стыдливости», с одной стороны, и экзальтации, демонстрации страстей – с другой.

И наконец, в-пятых: русский человек жил как бы в особом измерении, соотнося свои поступки «с высшим понятием ума и глубочайшим средоточием сердца». Западный человек разделяет свою жизнь на отдельные стремления, которые связывает искусственно-рассудочным путем, и в каждую минуту является как бы иным человеком, он говорит одно, а делает другое.

Ранние славянофилы верили в Россию как в третий Рим, и Н.Ф. Фёдоров всецело разделял эту веру. Они отрицали неизбежность апокалиптического конца, поэтому можно согласиться с

Н.А. Бердяевым, считавшим, что у славянофилов отсутствовал дух апокалиптический: для них, действительно, болезнь России не к смерти, а к жизни. Объяснить их «оптимизм» можно не столько особенностями «спокойной» эпохи, благополучием их семей, но прежде всего верой в несокрушимость Святой Руси как трансцендентного надисторического идеала. Н.Ф. Фёдоров также признавал, что можно и нужно избежать космической катастрофы путем свободного творческого творчества, путем перехода от бессознательного состояния Вселенной в управляемое разумом, путем всеобщего «оживления» через космическое зодчество будущего.

Экзистенциальные мотивы в творчестве мыслителей органично проявляются и в историософской проблематике. Идеи ранних славянофилов о подлинной жизни как деле изживания греховности, преображения мира в «малое Царствие Божие» вместо бесконечного прогресса «греховной» и «смертной» культуры, дали импульс для «космического» проекта Н.Ф. Фёдорова по искоренению смерти как корня греховности.

Славянофильские воззрения, по мнению адептов течения, коренятся в самой природе русского человека, они – естественное явление, а не призрак, не мания кучки националистов, желающих «оригинальничать мурмолками». «Должно оценить по достоинству характерную черту нашего славянофильства, что никогда не переступало оно едва приметной границы, отделяющей веру (в Россию. – С. С.) от так называемого мессианизма, никогда не отождествляло богоносного призыва Руси с притязаниями бого воплощения. Русский народ мыслится богоносцем так, как богоносец, по православному учению, и всякий человек, имеющий воскреснуть во Христе и неким таинственным образом обожествиться»³¹, – писал Вяч. Иванов. Славянофилы понимали национальное призвание как религиозное, как покорность Божественному замыслу, а не собственному произволу. Они считали, что народ не самовластен в выборе своего призыва: если он самообожествит себя, то погибнет. И.С. Аксаков отметил, что чувство «всебратства» присуще русским, для которых «родство, физиология мало значат»³². Однако «сверхнародное не есть безнародное»³³.

С.Н. Дурылин противопоставил учению славянофилов о народном призвании (как о Божьем замысле о нем, о назначенный ему доле участия в общечеловеческой работе для роста добра в

мире) «языческий национализм», который, как он считал³⁴, проявился со страшной силой в современной ему Германии³⁴. Его признаки – национальная самонадеянность, покоящаяся на уверенности в собственной несокрушимой силе, вера в своекорыстную исключительность, огромное накопление грубой силы, ориентация на «земное», материальное благополучие. Понятно, что в экзистенциальном контексте славянофильского творчества – это признаки смерти.

Творчество славянофилов имеет экзистенциальную основу. Некоторые идеи философов предвосхищают мысли Хайдеггера. А в слова Ю.Ф. Самарина о том, что «жить всею полнотою жизни есть не только потребность, но необходимый долг, наложенный на него свыше»³⁵, напоминают слова Сартра о том, что свобода – это бремя, от которого человек стремится избавиться, утрачивая при этом что-то человеческое в себе.

Русские мыслители впервые указали на синкретизм национального мышления, на тонко развитую интуицию русских. Они видели свой идеал как «подлинное бытие», а все, что не относится к таковому, оценивали как смерть при жизни.

Идеал ранних славянофилов конкретно-исторический, они не выходили в своих историософских проектах за «грань» допустимого. Исключением был В.Ф. Одоевский, которого некоторые исследователи относят к славянофилам³⁶. Безусловно, философ был близок славянофилам, и в романе-утопии «4332 год» он воплотил идеи, которые будут потом близки Н.Ф. Фёдорову. Что же касается самого Н.Ф. Фёдорова, то он, хотя и критиковал славянофилов за то, что они не пришли к необходимости победы над смертью, однако развивал собственные взгляды на основе их философии. Идеал Н.Ф. Фёдорова – выход из «школы» в живую сознательную жизнь, путем синтеза науки-искусства-религии. Философ решил неразрешимую для традиционного экзистенциализма проблему смерти, призывая всех людей к объединению для борьбы со смертью как с общим врагом. А.С. Хомяков, опираясь на учение Г. Паламы, тоже отрицал спиритуализм: «Жизнь будущая принадлежит не духу только, но и телу духовному, ибо один Бог есть совершенно бестелесный»³⁷. Но, на мой взгляд, и у ранних славянофилов, и у Н.Ф. Фёдорова общим было то, что они, хотя и каждый по-своему, смогли преодолеть экзистенциальную безна-

дежность, индивидуализм и абсурд через призыв к активному воплощению идеала в жизнь.

¹ Семёнова С.Г. Метафизика русской литературы: В 2 тт. – М., 2004.

² Калитин П.В. Уравнение русской идеи. – М., 2006. – С. 49.

³ См.: Трубецкой Е.Н. «Иное царство» и его искатели в русской народной сказке. – М., 1922.

⁴ См.: Дурылин С.Н. Русь прикровенная. – М., 2000.

⁵ Аксаков И.С. Отчуждение интеллигенции от народной стихии // Аксаков И.С. Отчего так не легко живется в России? – М., 2002. – С. 117.

⁶ Киреевский И.В. Критика и эстетика. – М., 1979. – С. 244.

⁷ Там же.

⁸ Киреевский И.В. Полн. собр. соч.: в 2 тт. – М., 1911. – Т. 1. – С. 277.

⁹ Соборность хорошо определяет Н.А. Бердяев: «духовное общение и соборный дух».

¹⁰ Иванов В. Легион и соборность // Иванов В. Родное и вселенское. – М., 1994. – С. 100, 101.

¹¹ Леонтьев К.Н. Восток, Россия и славянство. – М., 1996. – С. 547.

¹² Антонов М.Ф. Экономическое учение славянофилов. – М., 2008. – С. 145.

¹³ Любопытно, что в опубликованной в 1844 г. работе «Понятие страха» автор, С. Кьеркегор, был близок славянофилам. Он утверждал, что для того, чтобы преодолеть смерть, надо избавиться не от чувственности, а от греховности. Кстати, Н.Ф. Фёдоров подверг философской рефлексии чувство «тоски», которое понимал как чувство «смертности» (II, 528).

¹⁴ Цит. по: Лука Войно-Ясенецкий. Дух, душа и тело // О человеке. – М., 2004. – С. 77.

¹⁵ Дурылин С.Н. Русь прикровенная. – С. 114, 115.

¹⁶ Там же. – С. 115, 118.

¹⁷ Иванов В. Живое предание // Иванов В. Родное и вселенское. – С. 346–348.

¹⁸ Паисий Величковский. Об умной или внутренней молитве. – М., 1912. – С. 36.

¹⁹ Самарин Ю. Письма о материализме // Самарин Ю. Сочинения. – М., 1887. – Т. 6. – С. 533.

²⁰ Калитин П.В. Уравнение русской идеи. – С. 90.

²¹ Хомяков А.С. Сочинения: В 2 тт. – М., 1994. – Т. 2. – С. 5.

²² Там же. – С. 16.

²³ Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. – М., 1990. – Т.1(1). – С. 8.

²⁴ Дурылин С.Н. Русь прикровенная. – С. 76.

²⁵ Аксаков И.С. Письма к Достоевскому // НИОР РГБ. Ф. 93/П. Ед. хр. 20. Письмо от 1864 г.

²⁶ Дурылин С.Н. Русь прикровенная. – С. 76, 77.

²⁷ Калитин П.В. Уравнение русской идеи. – С. 19.

²⁸ Самарин Ю. Письма о материализме. – С. 345.

²⁹ Хомяков Д.А. Самодержавие. – Харьков, 1907. – С. 15.

³⁰ См. Антонов М.Ф. Экономическое учение славянофилов. – М., 2008.

³¹ Иванов В. Живое предание. – С. 348.

³² Аксаков И.С. Письма к Достоевскому // НИОР РГБ. Ф. 93/П. Ед. хр. 20. Письмо от 1864 г.

³³ Дурылин С.Н. Русь приковенная. – С. 237.

³⁴ Дурылин С.Н. Лик России // Там же. – С. 239.

³⁵ См.: Самарин Ю. Два письма об основных истинах религии, по поводу основных сочинений Макса Мюллера. – М., 1878.

³⁶ Самарин Ю. Письма 1840–1853 // Сочинения Ю.Ф. Самарина. – М., 1911. – Т. 12. – С. 16.

³⁷ См. Антонов М.Ф. Экономическое учение славянофилов. – М., 2008.

³⁸ Хомяков А.С. Сочинения. Т. 2. – С. 22.

А.Г. Гачева

ЛЕВ ТОЛСТОЙ И ФЁДОРОВ: СПОР О СМЫСЛЕ И НАЗНАЧЕНИИ ХРИСТИАНСТВА

Аннотация

Статья посвящена религиозно-философским аспектам духовно-творческого диалога Льва Толстого и Фёдорова. Сопоставлены взгляды писателя и философа на задачи христианства в мире, на сущность религиозного делания, их оценки догматической и обрядовой стороны религии.

Gacheva A.G. Leo Tolstoy and Fyodorov: dispute about sense and appointment Christianity

The author compares the views of Leo Tolstoy and Fyodorov on the problems of Christianity in the world, on the essence of religious activity, on their estimation of the dogmatic and ceremonial sides of religion.

Ключевые слова: религиозно-философский диалог, этическое и онтологическое понимание христианства, догматика и обряд.

Три последние десятилетия XIX в. для русской культуры, и прежде всего для литературы и философской мысли, двигавшихся на протяжении всего этого века как бы рука об руку, взаимно поддерживавших и питавших друг друга, были особым временем. Именно тогда по-настоящему стали ясны и явны тенденции, выревавшие в предыдущие периоды – начала и середины века. Понять эти тенденции сейчас, спустя более чем столетие, означает увидеть процессы золотого века русской культуры в историософском ракурсе (а подлинная историософия всегда метафизична), поднять их, как сказал бы Достоевский, «на высшую ногу».

Поэт и философ Ф.И. Тютчев называл XIX век «веком отчаянных сомнений». «Наш век отчаянных сомнений, наш век, неверием больной...» Утрачивалось сознание того, что человеческая жизнь и история движутся и охраняются промыслом Божиим. По-

рой в отчаянные, злые минуты казалось, что связь земли и неба разорвана окончательно, что железной матери-природе нет никакого дела до человека, что «мы, в борьбе, природой целой покинуты на нас самих»¹, что, как говорит логический самоубийца у Достоевского, «человек былпущен на землю в виде какой-то наглой пробы, чтобы только посмотреть: уживется ли подобное существо на земле или нет»². И вот, в этот «век познанья и сомненья», когда утверждение «Бога нет и мир бессмыслен» с вытекающим из него «все позволено» все чаще воспринималось как неопровергимая аксиома, в русской культуре начался процесс, обратный процессу секуляризации, общему процессу движения европейской культуры с эпохи Возрождения, вовлекшему в послепетровское время в свою орбиту и Россию. Тон этому процессу задавала литература, которая, развиваясь в пространстве свободной, не догматизированной мысли, двигалась тем не менее не от Бога, а к Богу. Да, ее осанна проходила, как сказал бы Достоевский, «через большое горнило сомнений» – но тем отчетливее и правдивее звучала эта осанна. И тем настойчивее выдвигался вопрос: «Возможно ли серьезно и вправду веровать?»³. Этот вопрос ставят участники фантастических диалогов в подготовительных материалах к роману «Бесы». Ставят буквально как «или – или»: «Можно ли веровать во все то, во что православие велит веровать? Если же нет, то гораздо лучше, гуманнее все сжечь и примкнуть к Нечаеву»⁴. Достоевский, вправду, был очень чуток. Именно так, как «или – или», ставился тогда и только так по-настоящему может ставиться этот вопрос.

В 1870-е годы два писателя помещают вопрос о вере и сопряженное с ним «или – или» в центр своего художественного и публицистического творчества: Л.Н. Толстой и Ф.М. Достоевский. Не менее остро этот вопрос стоит для двух их современников уже из философского лагеря: Н.Ф. Фёдорова, искавшего в христианстве путей восстановления всемирного родства, и В.С. Соловьёва, предпринявшего грандиозную попытку синтеза западной философской мысли с «полнотой содержания духовных созерцаний Востока»⁵. Четверо современников – в реальных встречах и собеседах друг с другом (как Соловьёв – с Достоевским, а позднее Фёдоровым и Толстым) или в духовно-творческом диалоге (подобно так и не встретившимся при жизни Достоевскому и Толстому и

Достоевскому и Фёдорову) – закладывали почву, на которой спустя два-три десятилетия появятся быстро крепнущие ростки религиозно-философских исканий начала ХХ в. и расцветет самобытная религиозно-философская мысль, в лоне которой будут протекать не менее взволнованные и напряженные споры о смысле и назначении христианства, о Церкви и мире, о путях истории, о месте человека в божественном замысле, о высшем смысле творчества.

Главное понимание, которое выносят они из собственного духовного опыта, – понимание того, что без веры, без «высшей идеи существования»⁶ жить человеку немыслимо и невозможно, – иначе тупик и антропофагия. Только вера хранит и поддерживает человека в бытии, дает ему импульс к самопревозможению, просветляет ум и сердце, вдохновляет на труд и творчество. Только вера прозревает за страдальческой, смертной реальностью, бытием, каково оно есть, лик преображенного мира, избавленного от проклятия греха и смерти. Вспомним тютчевское: «Другую видим мы природу, / И без заката, без восходу / Другое солнце светит там...». Вспомним, как Алеше Карамазову у гроба почившего старца Зосимы является видение пира в Кане Галилейской, где течет «вино радости новой великой» и Христос «новых гостей»⁷, символическое видение Царствия Божия, в котором все воскреснут и все обрящут друг друга.

Первый шаг к вере – покаяние, метанойя. Нравственный поворот Толстого рождается из острого ощущения греха и недостоинства своей прежней жизни. Вспомним строки его «Исповеди»: «Когда-нибудь я расскажу историю моей жизни – и трогательную, и поучительную – в эти десять лет моей молодости. <...> Без ужаса, омерзения и боли сердечной не могу вспомнить об этих годах. Я убивал людей на войне, вызывал на дуэли, чтобы убить; проигрывал в карты, проедал труды мужиков; казнил их, блудил, обманывал. Ложь, воровство, любодеяние всех родов, пьянство, насилие, убийство...»⁸

Ощущение личного греха идет рука об руку с острым чувством греха всей нынешней цивилизации, построенной на ложных основаниях, умножающей зло и неправду, попирающей подлинное призвание человека – к единению, и не в корысти, не по политиче-

ским и гражданским установлениям, а в любви, которую заповедал миру Христос. «Все устраиваются. Когда же начнут жить?»⁹ – записывает он по переезде из Ясной Поляны в Москву осенью 1881 г. А вот дневниковое размышление об истории: «Я сейчас перечел среднюю и новую историю по краткому учебнику. <...> Я прочел и долго не мог очнуться от тоски. Убийства, мучения, обманы, грабежи, прелюбодеяния, и больше ничего»¹⁰. В человеке уже давно не видят образ и подобие Божие. Движет миром не евангельская заповедь о любви к Богу и ближнему, а государственный эгоизм, людские души как панцирем скованы его жесткими требованиями; социальная иерархия затмевает образ равенства всех перед Творцом.

То же понимание недолжности нравственного выбора современного мира, обоготовившего идеал потребления и комфорта, поставившего юридико-экономические отношения выше нравственно-родственных, та же критика истории как «взаимного истребления друг друга и самих себя» разворачивается на страницах сочинений Фёдорова. Вся современная торгово-промышленная цивилизация, цивилизация «мануфактурных игрушек», живущая языческим *sarpe diem*, истощающая и поганящая землю, данную в начале творения Богом в разумное и творческое управление человеку, воплощает собой самостный, противобожеский выбор рода людского. Между тем человек призван возделывать богоданный мир, призван к ответственному отношению к бытию, к жизни, дарованной ему Творцом, призван стать соработником Творца в деле «восстановления мира в то благолепие нетления, каким он был до падения» (I, 401).

Для Толстого разрыв между наличным и должным особенно явственно проявляется в вере, которая защищает себя штыками государства и, со своей стороны, во имя охранения державного спокойствия и благополучия допускает мирное соседство проповеди любви и милосердия с делами насилия. Писатель резко выступает против лицемерия, фарисейства в обществе, против поверхностного обрядоверия, что подчас оказывается лишь внешней формой, прикрывая жесткую и жестокую сущность, не имеющую отношения к подлинно христианскому устроению личности.

В свою очередь и Н.Ф. Фёдоров не раз будет указывать на резкий диссонанс между храмовой и внехрамовой жизнью, когда в

храме благодать и молитва, а вне храма – взаимное истребление. А Достоевский обнажит кризис веры, не способной пронизать собой жизнь, в душе самого человека. Его герои-идеологи зачастую много и высоко говорят о Христе, о Царствии Божием на земле, об обожении, но в жизнь эти высокие слова не переводят, их дела и поступки в корне расходятся с их высокой проповедью. Версилов, много и горячо рассуждающий о христианском назначении России, о «всемирном идеале» и «всепримирении идей», раскальвает Макаров образ, а Иван Карамазов, убежденный защитник идеи обращения государства и общества в церковь, восстает на отца и брата Дмитрия в сердце своем, шепча в приступе злобы: «Один гад съест другую гадину, обоим туда и дорога!»¹¹.

Достоевский дал художественное выражение новозаветного «Вера без дел мертвa» (Иак. 2:20). Для Толстого сказанное апостолом стало фактом его собственной внутренней биографии. Разрыв между словом и делом писатель сознавал особенно остро – и как грех других, и как свой личный грех. И пафос его собственного поведения диктовался стремлением привести жизнь в соответствии со своей верой. Потому так удивил его Фёдоров, скромный библиотекарь Румянцевского музея, на протяжении десятилетий ходивший в старенькой, ветхой, хотя и благообразно на нем сидевшей одежде, спавший на голом сундуке без подушки, питавшийся хлебом и чаем, раздававший все свое жалованье нуждающимся и делавший это без всяких деклараций, без всякой натуги. «А Николай Фёдорович – святой! Каморка. Исполнять! – Это само собой разумеется. – Не хочет жалованья. Нет белья, нет постели»¹². Это умение исполнять – без высоких слов, без нарочито-пафосных разговоров о христианском служении – будет вести Толстого к Фёдорову все 80-е годы. Пораженный цельностью его личности, он стремится видеть его снова и снова. Встречи с мыслителем духовно поддерживают и укрепляют писателя в его собственном нравственном выборе, не случайно он особенно «приникает» к Фёдорову весной 1884 г., когда внутренний конфликт из-за несоответствия проповеди оправдания с вынужденной барской жизнью был особенно обострен. В дневнике от 26 марта / 7 апреля – запись: «Чувствую необходимость большей последовательности и освобождения от лжи – юродство – да»¹³ и здесь же – о посещении Румянцевского музея и беседе с Фёдоро-

вым: «Мне спокойно с ним»¹⁴. Спустя полтора месяца, в дни тяжелых размолвок с женой и мучительных переживаний («Мне тяжело. Я ничтожное, жалкое, ненужное существо и еще занятное собой. Одно хорошо, что я хочу умереть»¹⁵) новые записи: «Пошел в музей. Николай Фёдорович добр и мил. Походил с ним <...>», «Пошел в библиотеку. Николай Фёдорович все так же добр ко мне»¹⁶. Подобные посещения Румянцевского музея и квартиры Фёдорова в трудные для Толстого дни имели место и в последующие годы (см. запись от 7 февраля 1889: «Ничего не делал, уныл и слаб. Пошел ходить, в Музей. Николай Фёдорович, Корш. Мне легче с ними <...>»¹⁷). И даже споры с Фёдоровым – порой достигавшие высшего градуса – не меняли его отношения. Эти споры шли и в Каталожной Румянцевского музея, куда Толстой приходил к Фёдорову незадолго до закрытия библиотеки, и по дороге домой – благо два мыслителя жили недалеко друг от друга: Фёдоров – в районе Остоженки, Толстой – в Хамовниках. (Сохранился колоритный рассказ филолога И.М. Ивакина о том, как однажды, оставив Толстого и Фёдорова увлеченно спорящими на углу Зачатьевского переулка, он наутро услышал от Николая Фёдоровича, что гуляли они так два часа: «Он меня провожал, потом я его провожал, потом он опять меня...»¹⁸) И даже тогда, когда идеяная полемика, обострившаяся в 1890-е годы, доведет до разрыва, Толстой всегда будет отзываться о Фёдорове с почтением и любовью¹⁹.

Полемика двух мыслителей была неизбежна – слишком различны были их взгляды на христианство и его назначение в мире. Более того, в определенном смысле можно сказать, что религиозно-философские доктрины Фёдорова и Толстого воплощали два пути, по которым двинутся затем мысль и религиозное чувство их потомков в XX в.

Путь Толстого пролегал через отвержение Церкви как соборного пути спасения. Это был путь личной религии, стояния перед лицом Небесного Отца без всяких посредников. Путь, как казалось Толстому, ответственный и подлинно свободный, нудящий верить лишь тому, к чему склоняется разум и чего взыскивает сердце, и противиться всему, что увлекает личность, свободную и ответственную лишь перед Богом, на путь компромиссов с собственной совестью. В XX в. этот путь личного, автономного религиозного искания продолжился в богостроительстве

М. Горького, А. Луначарского, А. Богданова; его влияние (впрочем, лишь отчасти) испытал и «философ свободного духа» Н.А. Бердяев, и другие деятели Серебряного века.

Нравственное оправдание отвержения Церкви как двери спасения Толстой находил в том положении Православной церкви, в котором она пребывала с Петровской эпохи. Вспомним запись Достоевского в подготовительных материалах к «Дневнику писателя» 1880–1881 гг.: «Церковь в параличе с Петра Великого»²⁰. Огосударствление, окостенение церковного организма вызывало протест Толстого. В современной Церкви он не видел мистического, Богочеловеческого организма, для него это был сугубо человеческий институт, созданный несовершеными людьми, а значит в отношении к нему законно действовала заповедь «Не сотвори себе кумира». И не чем иным, как идолопоклонством представляло поклонение Церкви как части государственной бюрократической машины. Заметим, что подобное представление о государстве – как о бездушном механизме, лишенном совести, любви, сострадания, также было следствием мировоззренческих сдвигов Петровской эпохи (впрочем, только ли Петровской эпохи? – всего Нового времени), утраты священного смысла державной власти, понимания власти царской как власти богоустановленной и богоухновенной, истекающей из высшего, божественного источника и потому несовместимой с «самовластием человеческого я»²¹). Такое понимание Церкви неизбежно заставляло искать живой веры вне ее стен – на путях свободного, не стесненного внешним авторитетом толкования новозаветных текстов.

Второй путь, который избрали современники Толстого Достоевский, Фёдоров, Соловьёв, а за ними и ведущие представители русской религиозной философии начала XX в. (С.Н. Булгаков, П.А. Флоренский), – путь не отвержения Церкви, но жизни в ней, пути соборного дела и творчества. Это было не детское, нерассуждающее, но сознательное и ответственное вхождение в Церковь, в стремлении приумножать ее духовное достояние, и на поприще философской мысли и художественного творчества быть не разрушителями, но сотрудниками и соработниками Церкви, решая и проясняя для церковного сознания те вопросы, которые во всей силе встали перед христианским человечеством спустя девятнадцать веков после явления в мир Спасителя. Один из участников

Петербургских религиозно-философских собраний, богослов и историк церкви Михаил Поснов обозначит их так: «...вопросы антропологии, о соотношении сил человека и благодати в деле спасения, вопрос космический, о воссоздании всей твари через спасение человека»²². Русская религиозно-философская мысль в лице Фёдорова и Соловьёва, Булгакова и Флоренского, Н.О. Лосского и В.Н. Ильина ставила и решала вопросы о границах человеческой активности в деле спасения, об отношении христианства к культуре, технике, искусству, социальной и государственной жизни, о том, могут ли эти сферы дела и творчества человека быть развернуты к христианскому служению. Она выдвинула идеи богочеловечества, всеединства, истории как «работы спасения». И не случайно Н.А. Бердяев писал о значении русской религиозно-философской мысли XIX в. не только для отечественной истории и культуры, но и в целом для христианства: «Русская религиозная мысль XIX в. делала дело аналогичное тому, которое делала греческая патристика, и она была первым проявлением творческой религиозной мысли после восточных учителей церкви, после св. Григория Паламы. <...> Русская религиозная мысль не приближалась к церкви и церковной жизни, а была творческим движением внутри церкви, обогащением и восполнением церковной жизни, новой проблематикой в церкви»²³. Она была профетична, утверждала «свободу и творческую активность человека», ожидала «новой эпохи в христианстве», в ней «с небывалой остротой была поставлена проблема “внехрамовой литургии” (Н. Фёдоров)», проблема «реального оцерковления жизни», «преодоления дуализма церкви и мира»²⁴. О значении русской религиозной философии для углубления и развития христианской мысли позднее высказывался и историк церкви Б.С. Бакулин и, подобно Бердяеву, сравнивал ее вклад с вкладом Отцов и Учителей Церкви.

Диалог Толстого и Фёдорова – диалог двух пониманий христианства: этического и онтологического. Для Фёдорова христианство – религия преображения: земли, неба и всякой твари. Для Толстого – прежде всего этическое учение. Евангелие учит праведно жить, учит достойно проходить свой путь на земле. В учении Христа для писателя ценно все то, что дает «самый простой, ясный, практический смысл для жизни каждого отдельного человека»²⁵. Именно на этом он строит свое учение, требующее от че-

ловека духовного и нравственного совершенствования, любви к ближнему, отдания себя для других.

Христианство Толстого – христианство Нагорной проповеди, христианство, для которого Христос – только праведный человек, великий проповедник. Но еще Достоевский в полемике с Ренаном высказался определенно и твердо: Христос-человек не есть Спаситель и источник жизни²⁶. Если отрицается Божественная природа Христа, тогда история человечества, да нет, мира в целом, меняет свой смысл, видится совершенно иначе. Является мир, в котором не было ни Воплощения, ни Воскресения. А значит не было и Искупления, значит бытию не был дан шанс выйти из природно-смертного состояния, облечься в нетление, а человеку – «воскреснуть и восстать», вернуть себе царственное положение в мире тварей, статус возлюбленного сына Божия, творящего волю Отца.

Главное, от чего не может избавить Христос-человек, это – смертность. Смертность – болезнь бытия, следствие метафизической катастрофы грехопадения. Она заткана в самые глубины падшего мира, и с ней нельзя справиться нравственным императивом. Только Воплощение, схождение Божества, в Коем полнота неветшающей Жизни, в мир, пораженный смертною язвою, только Воскресение снимает с бытия проклятие смертности, открывает путь к его преображению, делает реальным сокровенное христианское чаяние «воскресения мертвых и жизни будущего века».

По Толстому, ключ к преображению мира и человека – лежит всецело в нравственном перерождении. Жить по правде, по библейским заповедям (не убий, не укради), совершенствоваться духовно, ограничивать свои потребности, не пренебрегать физическим трудом, создавать прочную семью, воспитывать детей... Так, и только так можно противостоять злу, не противясь ему насилием.

Но всегда ли оказываются действенны наши слова? Всегда ли способны призывы к добру справиться с несправедливостью? Ведь еще такой глубокий ум древности, как апостол Павел признавался: «...Не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю. Доброго, которого хочу, не делаю, а злого, которого не хочу, делаю. <...> Ибо <...> в членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего» (Рим. 7:19–23). Что же это за закон, что

живет «в наших членах», т.е. в теле каждого из нас, и препятствует нам творить доброе? На этот вопрос как раз и стремился дать ответ Фёдоров. Он подчеркивал, что заставляет человека творить зло слепой, смертный закон, закон греха, который заткан в бытие природы, проявляется в ней в форме борьбы за существование, «взаимного стеснения и вытеснения» (П, 48). Будучи физически связан со всем природным миром, человек носит в себе этот закон, он – как и другие бессловесные твари пребывает в плену пожирания, вытеснения, злого соперничества и полового рождения, в коем начало умаления жизни родителей, начаток их смерти; это проявление греха уже не просто в душе человека, а в самом физическом его естестве. Более того, человек, по Фёдорову, не просто смертный, но – единственный из всех живых существ – эту смертность осознающий. В переживании смертности – непреходящий источник дисгармонии, зла и отчаяния, демонизма и нигилизма.

Толстой, мыслитель и художник, не менее Фёдорова переживал факт смертности. Именно смерть разоблачает у него лживость и мишурунность существования. Перед ее лицом спадает все внешнее и обнажается подлинная суть человеков, гражданских установлений, цивилизации, культуры, истории. Вспомним «Исповедь» и «Смерть Ивана Ильича». Вспомним статью «В чем счастье», где развернута критика ценностных установок современной цивилизации, полагающей достоинство и счастье человека в успешной погоне за мишурунными ценностями жизни: «Всякий бьется из всех сил, чтобы приобрести то, что не нужно для него, но требуется от него учением мира и отсутствие чего составляет его несчастье. И как только он приобретет то, что требуется, от него потребуется еще другое и еще другое, и так без конца идет эта Сизифова работа, губящая жизни людей. <...> Нынче приобрел поддевку и калоши, завтра – часы с цепочкой, послезавтра – квартиру с диваном и лампой, после – ковры в гостиную и бархатные одежды, после – дом, рысаков, картины в золотых рамках, после – заболел от непосильного труда и умер. Другой продолжает ту же работу и также отдает жизнь тому же Молоху, также умирает и также сам не знает, зачем он делает все это»²⁷.

И тем не менее, хотя тот первотолчок, с которого началось рождение религиозно-философских систем писателя и философа, и у Толстого и у Фёдорова был один – сознание смертности (см. в

«Исповеди»: «Есть ли в моей жизни такой смысл, который не уничтожался бы неизбежно предстоящей мне смертью?»²⁸), конечные выводы, к которым пришли писатель и философ, весьма различались, причем это различие проходило по главному нерву христианского учения, касалось самой сути Христовой благодати вести миру – о преодолении смерти, всеобщем воскресении и Царствии Божиим в его неветшающей, божественной полноте.

Для Толстого страх смерти, мука бессмыслинности существования преодолевались ощущением причастности своего локального бытия «мировому целому» (смотреть в бездну неба и забывать о бездне внизу – так кончалась «Исповедь»), высшей Божественной воле, императивом исполнения нравственных заповедей. Человек призван к добросовестному труду на ниве Хозяина, пославшего его в мир и мудро распоряжающегося его жизнью: «Он вывел меня на свет для своих целей <...> я не свой, а его», «он послал меня и, может быть, теперь не то, что решил, а выходит, что я стал не нужен, и он хочет устраниить меня <...> или, может быть, даже вовсе уничтожить меня. И тотчас же мне так стало ясно, спокойно. Ведь он – любовь (иначе я не могу понимать его), он вывел меня любя и потому уведет меня, куда ему нужно, тоже любя»²⁹. В этой абсолютной покорности воле Творца, властного распоряжаться душами и жизнями своих рабов, выводить их из небытия и возвращать обратно в тень и сень смертную, был некий неуловимый привкус того типа религиозного сознания, который утвердился на Востоке и предполагал «полное подавление человечества Божеством», непризнание «за человеческим началом» «ни свободы, ни самостоятельной энергии»³⁰ – в отличие от христианства, в котором «совершенный человек есть тот, который, обладая полной силой и энергией, подчиняет все человеческое в себе вышнему Божеству»³¹. Выбор такого типа религиозности сочетался у Толстого со спиритуалистическим уклоном в понимании личности, опять-таки отчасти идущим от Востока, от буддизма, – истинная жизнь только в духе, тело – лишь бренная оболочка, и потому для человека, полагающего свою жизнь в духе, смерти нет³².

В такой духовной системе координат не было места воскресительному обетованию. Обессмысливалось и Воскресение Христово, главное событие евангельской истории, ее основа и оправдание: если смерти нет, то оно избыточно и бесполезно. Христос-

Воскреситель не нужен, достаточно Христа-проповедника, Христа Нагорной проповеди, а не Фавора и Голгофы. А если уж говорить о воскресении, то только духовном, нравственном, но никак не физическом, во плоти. Это свое *credo* Толстой неоднократно выражал в сочинениях, посвященных критике церковного вероучения («Исследование догматического богословия», «В чем моя вера?»), в дневниках, письмах, художественных произведениях второй половины 1880–1890-х годов: «Отец Сергий», «Божеское и человеческое», «Записки сумасшедшего», неоконченная драма «И свет во тьме светит», роман «Воскресение».

Пафос Толстого – пафос возделывания внутреннего человека, и это возделывание сопряжено с требованием освобождения личности от всяких внешних, стреножащих пут, будь то общество, государство, гражданство, а подчас даже семья. Нужно разжать тиски ложного и потому бессмысленного существования. Высвободить личность для духа и жизни в духе. Христианство для Толстого и мыслится как религия воспитания духа – в идеале, предельно очищенного от плоти. Все материальное здесь вторично, это лишь временная оболочка, и если человек поневоле оказывается связан с ней, она должна служить возрастанию и просветлению его духа. Сама же по себе материя не самоцenna, телесность – пустая форма, не несущая в себе и намека на содержание, имеющая в сравнении с вечным духом свой краткий жизненный срок.

Тут-то и был основной пункт расхождения с мыслью Фёдорова, которая истекала из христианской традиции, стоявшей на понимании личности как нерасторжимого триединства тела, души и духа, а потому и «чаявшей воскресения мертвых», восстановления распадшегося человеческого естества в светоносном, прославленном состоянии. Фёдоров утверждал христианство как религию Воскресения, как религию всецелого преображения – материи в Богоматерию, бытия в благобытие. Именно в этом видел мыслитель принципиальное ее отличие от других религий, и прежде всего от буддизма, отзвуки которого явственны в религиозном учении Льва Толстого. Вторил Фёдорову в этом отношении и Соловьёв. В знаменитом письме Толстому, переработанном позднее в статью «Христос воскрес!», философ сравнивал Чудо Воскресения с Чудом явления первой живой клетки в мире косной материи. И как за этой первой клеткой последовали затем мириады живых клеток,

слагавшихся в тела живых существ и наконец сложившихся в прекрасную форму человеческого тела, средоточия сознающей самое себя жизни, так и Воскресение Христово – первая клеточка будущего всеобщего воскресения, будущей преображенной материальности, того «тела духовного», в которое предстоит облечься человеку³³.

И если пафос Толстого – как выше говорилось – это пафос предельного освобождения личности от всего внешнего, то пафос Фёдорова – пафос ответственности за все внешнее, ибо оно, в своей сути, есть вместилище и продолжение внутреннего, ибо человек связан с другими людьми, вместе с ними образует единый организм человечества, связан с предками и потомками, связан с материальной природой, частицей которой является и которую в начале времен Господь вверил ему на благое и любовное попечение, связан со всей тварью, что, по слову апостола, «совокупно стенает и мучится доныне» и «с надеждою ожидает откровения сынов Божиих» (Рим. 8:19, 22).

Христианство для Фёдорова не спиритуально, а духовно-материально. Это религия обожения и природы человека, и природы мира. Не бессмертная лишь душа и не одинокий, вырвавшийся из тела дух, но личность, являющая собой единство тела, души и духа, которое распадается в смерти и восстанавливается в воскресительном акте. Это религия подлинного управления материи духом, когда дух не просто пребывает в материи как во временной оболочке, проходит в ней некий путь, а потом сбрасывает ее, как змея – обветшавшую кожу, но одухотворяет и преображает материю. Еще раз подчеркну: по Фёдорову глубина и уникальность христианства именно в его отношении к бытию: сотворенное Богом, Источником бесконечной Любви, оно не проклято, не отвержено, но должно быть спасено.

И в благой вести Христа Фёдоров, как выше уже говорилось, видит прежде всего ее онтологический смысл: обетование будущего вхождения природного мира в бессмертный, божественный эон бытия (Царствие Небесное). И не только обетование, но и призыв к активному участию человечества в деле обожения. Этическое учение Христа он, в отличие от Толстого, мыслит неразрывным с конечными целями христианства – воскресения мертвых и жизни будущего века; будучи же оторваны от последних, нравственные

заповеди, по его убеждению, превращаются в прекраснодушную мечту, заведомо недостижимую в условиях падшего природного порядка вещей.

Главный постулат Фёдорова, органически вошедший, и на-прямую, и через В.С. Соловьёва, в русскую религиозно-философскую мысль конца XIX – первой трети XX в., – Бог действует в мире через человека. Человек, созданный по образу и подобию Божию, наделенный разумом, нравственным чувством и даром творчества, – благой соработник Творца, ему предлежит долг со-участия в деле Божием, причем это соучастие касается, с точки зрения Фёдорова, и онтологических обетований Христовой веры. Регуляция природы, заступающая место безоглядной эксплуатации ресурсов земли, борьба с болезнетворными, стихийными силами природного естества, преображение живущих и возвращение к жизни тех, кто нам дали или отдали жизнь, – это долг христиан, заповеданный Спасителем, творившим дела исцеления, воскреше-ния, умиротворения и заповедавшего ученикам: «Верующий в Ме-ня, дела, которые творю Я, и он сотворит, и больше сих сотворит» (Ин. 14:12).

Толстой много и часто говорил о необходимости «делать порученное нам дело Божие», о том, что «человек есть орудие высшей силы, Бога, через которую Он делает свое дело»³⁴, – на первый взгляд эти слова перекликаются с фёдоровским представлением о человеке как соработнике Творца, но как по-разному понимают мыслители объем предстоящего человеку дела! Если у Фёдорова – поистине вселенский размах (регуляция природы, по-беда над смертью, восстановление всех когда-либо живших, благое творчество в преображенном мироздании), то у Толстого – это просто жизнь, праведно прожитая, в любовном общении с другими людьми. Весьма характерно встречающееся у писателя сравнение человеческой жизни с трудом заводского рабочего, который «может знать только то, когда он содействует и когда не содействует общему делу, но не может знать всего устройства завода и цели, для которой он работает», эта цель «не может быть даже вполне понятна ему»³⁵.

Представление о человеке в философии Фёдорова неразрыв-но связано с представлением о смысле истории, о задачах в ней рода людского. История для него – поле встречи Бога и человека,

поприще богочеловеческого дела и творчества. Человек должен преображать этот мир, возделывать его почву, содействуя прорастанию в ней зерен нового, преображенного порядка бытия. В историческом делании находят благое применение все таланты, все творческие дары, которые посыпает Господь своим чадам, обретают свой высший смысл экономика и культуры. Как позднее напишет философ И.А. Ильин, «*наука, искусство, государство и хозяйство суть как бы те духовные руки, которыми человечество берет мир*. И задача христианства не в том, чтобы изуверски отсечь эти руки», даже если они, будучи предоставлены на свою злую волю, умножают грех и неправду, а в том, чтобы обратить их на доброе, «пронизать их труд изнутри живым духом, воспринятым от Христа»³⁶.

Что касается Толстого, то он, подобно другому своему современнику К.Н. Леонтьеву, весьма скептичен в отношении исторического творчества человека и тех форм, в которых это творчество осуществляется. Извращенная цивилизация, живущая идеалами потребления и комфорта, неспособна к умоперемене. От нее можно только уйти, минимизировав потребности, трудясь лишь до добывания хлеба насущного – и не в разворачивающем избытке, а в минимуме, необходимом для поддержания жизни. Ложна экономика, ложна культура, должно общество и должно втройне государство. В трактате «В чем моя вера?», в целом ряде больших и малых статей писатель выдвигает тезис о неправедном и насильтвенном основании всякой государственной власти, которая противоречит христианской морали и узаконивает насилие и убийство в виде судебных приговоров, расправы над преступниками, войн и т.п., Толстой убежден, что единственно возможная и нравственно оправданная позиция в таких обстоятельствах – неподчинение неправедным законам: отказ от исполнения воинской повинности, уплаты налогов, участия в судебных разбирательствах и т.д.

«Не противься злу», «не убий», «не воюй», «не плати податей»... – заповеди, которым, по мысли Толстого, должен следовать человек в обществе и государстве, строились по образцу ветхозаветного Декалога. Следуя новозаветной логике, писатель прибавлял к ним Христову заповедь о любви. Но зачастую энергия отталкивания и обособления, заложенная в отрицательных конструкциях, оказывалась сильнее всепримиряющей и единящей

силы любви, что наполняет слово Спасителя: «Заповедь новую даю вам, да любите друг друга» (Ин. 13:34). Фёдоров подчеркивал: «отрицательные заповеди», указывающие на то, «чего не надо делать», не раскрывают положительного идеала, по которому должна строиться жизнь, не несут в себе одушевляющего чаяния. Между тем именно такой, целостный и живой идеал и нужен роду людскому, растратающему себя в погоне за мелкими и ложными целями. Призыв к непротивлению не устраивает зла в мире, подчас он, напротив, способен усилить противостояние и вражду, и нужно не пассивное лишь «неучастие» в делах тьмы, в суде над ближним, в насилиях и убийствах, к чему призывает Толстой в своих публицистических и религиозно-философских статьях, а сознательный труд «искупления всеобщего греха», восстановления «жизни всех умерших поколений». Нужно не разрушать созданные долгим трудом истории государственные и общественные структуры, а дать им должное, благое развитие, наполнить их деятельность активно-христианским содержанием, обратить на служение божескому делу. Тем более что механическая отмена сдерживающих механизмов власти при наличном нравственном состоянии человечества и невозможна; для этого нужен, с одной стороны, долгий период воспитания, внутреннего роста, а с другой – объединение в труде не только внешней, но и внутренней регуляции, работа над несовершенной, смертной природой человека, неизбежно рождающей зло индивидуальное и социальное. Мгновенное прозрение, на которое уповал Толстой, столь любивший повторять: «Только бы поняли люди...», – для Фёдорова не более чем утопия.

Проповедь неделания подчас соединялась в учении Толстого с настоящим культурным нигилизмом. Фёдоров не раз вспоминал восклицание писателя во время их посещения промышленно-художественной выставки в Москве в 1882 г. («Динамитцу бы!») и эпатирующее: «Сжечь бы все эти книги», произнесенное в стенах Библиотеки Румянцевского музея (IV, 21). А иногда нигилизм культурный, питаемый разочарованием в истории и в человеке, сопрягался и с нигилизмом бытийным, зазвучавшим в «Крейцеровой сонате» и авторском послесловии к ней: «Зачем ему продолжаться, роду-то человеческому?», «Не говоря уже о том, что уничтожение рода человеческого не есть понятие новое для людей нашего мира, а есть для религиозных людей догмат веры, для

научных же людей неизбежный вывод наблюдений об охлаждении солнца»³⁷. Эти склонения в духовном мире писателя Н.Ф. Фёдоров ощущал очень остро, отсюда и резкость его критики религиозно-нравственного учения Толстого, которое он подчас был готов назвать «самою злую нетовщиною» (IV, 46).

Особенно расходились Толстой и Фёдоров в отношении к христианским доктринальным догматам. Толстой подходил к ним рационалистически, опираясь на рассудок и здравый смысл. И отвергал – как дурную нелепицу, «противную человеческому разуму»³⁸. Но этот рационалистический ум, «эвклидов ум» Ивана Карамазова с его «понятием лишь о трех измерениях пространства», по самой своей природе был неспособен «про Бога понять»³⁹. В него не вмешалась сверхумная логика доктрины о Троице, о нераздельно-неслияном, питающем безграничной любовью единстве Божественных лиц. Этот ум не улавливал манифестирующий в этом доктрине высший сверхприродный закон, всецело противоположный смертному, вытесняющему закону падшей природы: закон совершенного строя мира, того всеединства, о коем пророчествует ап. Павел: «Будет Бог все во всем» (1 Кор. 15:28).

Фёдоров подходил к христианской доктрине сердечным умом, в котором неразрывно спаяны логосное начало и чувство. Он настаивал на необходимости проективного, действенного отношения к истинам веры, будь то доктрина о Троице, несущий в себе идеал совершенного устройства межчеловеческой и вселенской жизни, или доктрина о двух природах и двух волях во Христе как образ сотрудничества божественной и человеческой энергий в деле спасения. И недаром так близка была ему фигура преп. Сергия Радонежского. В этом святом, который ввел в основанном им монастыре устав монашеского общежития и «поставил храм Троицы <...> как зерцало для собранных им в единожитие, чтобы “взиранием на Святую Троицу побеждался страх пред ненавистною раздельностью мира”» (I, 64), мыслитель увидел чаемое отношение к Троице как к заповеди. Не устававший призывать к умиротворению «в век глубочайшего упадка и величайшей розни» (II, 264), когда русская земля была раздираема княжескими усобицами и брат восставал на брата, преп. Сергий стремился возвысить ум и сердце верующего русского люда до понимания и деятельного усвоения этого основного христианского доктрины, до необходимости

устроить общественную жизнь «по типу Троицы» – не насилием и внешним принуждением, а внутренним душевным согласием, любовью, взаимной прозрачностью. И сам Фёдоров проектировал будущее человеческое многоединство «по образу и подобию Божественного Триединства», не уставая подчеркивать: «Бог Триединый есть Бог будущего века» (I, 89).

Не только догматическая сторона христианского вероучения рассекалась рациональным скальпелем Толстого. Не менее непримирим был он к обряду, не чувствовал его высокого символизма, не видел в нем того Эстетического Богословия, которое, по мысли Фёдорова, столь же полно и цельно свидетельствует – в образе, в храмовом синтезе искусств – об истинах веры, как и догматы церкви. Сознательно невосприимчив был Толстой и к христианской священной истории (нелепая сказочка для глупых детей!), полагающей второй, метафизический план историческому процессу. Тот же рационализм действовал и в отношении к христианским таинствам. Излюбленный Толстовский прием в описании церковных служб и совершаемых таинств, в равной степени действующий и в религиозно-философских и в художественных произведениях, – прием остранения. Десакрализация, сознательное уплощение и овнешнение мистического акта, изображение лингвистического действия как нелепого и обманного фарса – служили одной задаче: предельно элиминировать все, что неподвластно рациональному пониманию, той «арифметике», согласно которой три так же не может быть равно единице, как дважды два никогда не даст пять.

Фёдоров не раз горестно удивлялся «иконоборчеству» Л. Толстого, его невосприимчивости к красоте и смысловой глубине христианского богослужения. Досконально знавший церковный обряд, посвятивший многие страницы своих сочинений символике христианского календаря, неоднократно называвший себя «воспитанным службою Страстных дней и Пасхальной утрени» (II, 169), он негодующе страстно отзывался на толстовскую критику православных служб, и особенно служб Страстной седмицы и Пасхи, приобщающих всех «предстоящих и молящихся» к мистерии Искупления: «Страстная служба, и Пасхальная – Колдовство? Тут нужно поставить ни знак вопроса, ни знак изумления и удив-

ления, а особый знак, знак ужаса, которого нет, кажется, ни в какой Грамматике» (IV, 42).

Сторонник прямого и свободного, без всяких индивидуальных и коллективных посредников, стояния человека перед лицом Божиим, Толстой сознательно и убежденно восставал на Церковь. Невосприимчивый к ее сакральной природе, он видел в Церкви лишь «человеческий, слишком человеческий» институт, окостеневшую форму, несовместимую с живой верой. А будущее христианства полагал на путях личного, внецерковного духовного делания. Сторонник идеала активного христианства, соборности и всеединства, Фёдоров, напротив, выдвигал идеал всецерковности. При всем его кажущемся радикализме, требовании соучастия человеческого рода в осуществлении главных чаяний христианства, он мыслил грядущие пути истории только под эгидой и водительством Церкви. Не случайно общее дело регуляции природы и воскрешения получает у него название внехрамовой литургии, а в его представлении об идеальной общине всеобщего дела, сами избы примыкают к храму, составляют как бы продолжающиеся стены его. И само литургическое делание выходит за пределы храма, распространяется по пространству земли, вбирает в себя весь мир и всю жизнь.

Последовательный в своем антисекулярном пафосе, Фёдоров требовал христианизации всей творческой деятельности человека; и не только искусство, живопись, литература, педагогика находили у него место в воскресительном деле, но и наука. В отличие от Толстого, скептика по отношению к науке и ее возможностям, Фёдоров придавал громадное значение научному знанию, ища путей его примирения с верой, стремясь к согласованию научной и религиозной картин мира (воля к такому согласованию, к единству науки и веры станет затем характерной чертой творчества таких религиозных мыслителей, как В.С. Соловьёв, С.Н. Булгаков, П.А. Флоренский, В.Н. Ильин, а на Западе в этом направлении будет развиваться творчество выдающегося философа и богослова П. Тейяра де Шардена).

Религиозный спор Толстого и Фёдорова – в своей сущности был спором о будущем христианства, о том, сумеет ли оно стать движущим началом истории, подлинной ее энтелехией, или останется лишь одним из слагаемых этого мира, занятого своими зем-

ными, практическими интересами, легко поддающегося соблазну жить «в свое пузо» и менее всего склонного заботиться о каких-то там высших причинах и целях.

И Толстой, воитель с Церковью во имя живой, нелицемерной веры, и Фёдоров, расширявший до вселенских пределов ее роль в бытии и истории, были христианству сущностно необходимы. Они многое проясняли для самого христианского сознания, побуждали к рефлексии над судьбой евангельского благовестия в мире, стоящем на пороге III тысячелетия, к преодолению разрыва между реальным и должным.

Примечательно, что при всей напряженности полемики Толстого с церковным учением, религия писателя была предельным развитием тех смысловых акцентов, которые оказались сильны в самой церковной проповеди. На передний план христианского сознания нередко выдвигалось и выдвигается толкование земной жизни как временного странствия, у которого лишь одна цель – приготовление к «непостыдной и мирной кончине», к беспечальной жизни за гробом. При таком понимании цели христианской жизни уходит в тень чаяние упразднения смерти как «последнего врага»; вера в бессмертие души подменяет собой обетование воскресения, целостного, преображающего восстановления человека в неразрывности его душевной, духовной, физической природы; а Христос, поправший смерть, становится ее проповедником. «Учение Христа о том, что жизнь нельзя обеспечить, а надо всегда, всякую минуту быть готовым умереть – и отдать себя в свете смерти другим людям»⁴⁰; «Не плотское и личное восстановление мертвых, а пробуждение жизни в Боге»⁴¹.

Фёдоров же, со своей стороны, акцентировал как раз воскресительную, преображающую сущность Христовой веры, понимание смерти как зла, искажающего лик мира и человека. Философ всеобщего дела побуждал задуматься о месте рода людского в божественном замысле, о перспективах творческой активности человека, коль скоро сознает он себя орудием воли Создателя, стремящегося не погубить, но спасти сотворенный им мир.

Писатель и мыслитель умели тонко разглядеть в христианском учении те искажающие напластования, которые возникали не от любви, иссекающей из Божественного источника, а от иных, злых, самостных, завистливых чувств, идущих от «человеческого,

слишком человеческого сердца». Ни тот ни другой не могли принять представление о Боге как грозном, безжалостном Судии, об эсхатологическом разделении рода людского на горстку спасенных и тьму вечно проклятых, о Царствии Божием, что будет держаться страшным напряжением между экстремами рая и ада. Оба чают всеобщего спасения, того, что во аде не останется ни один непрощенный, но при этом Фёдоров указывает и на долг устройства этого спасения: метанойя рода людского, братски-любовное единение, преображающая работа в бытии и истории снимают перспективу конечных кар, открывают иную эсхатологическую возможность: не катастрофы, а обоживающей эволюции человечества – к Богочеловечеству, бытия – к благобытию.

Толстой заботился о внутреннем человеке. Само «усилие не-делания», отказ от внешней реализации в мире, обществе, государстве в пользу работы души: «деятельность воздержания себя и исправления себя ото всех грехов, соблазнов и суеверий, блуда, корыстолюбия, недоброжелательства, гордости, тщеславия, мстительности и т.д.»⁴², что препятствует единению в любви, а значит в Боге, питается христианской мыслью о «едином на потребу», не-ослабевающим вниманием христианства к внутреннему человеку.

Безусловно, Толстой был прав – но прав лишь частично, прав в том, что без делания внутреннего бессмысленно делание внешнее. Но эту правду, подобно ему, во всей ясности сознавали и Достоевский, и Фёдоров, и Соловьёв. И в отличие от писателя, они не ограничивались сферой духовно-душевной работы, но несли плоды духовного делания в мир, питали и просветляли энергией сердца свою активность в истории. Здесь утверждала свою роль формула истинной веры, рожденная Достоевским в период работы над «Бесами»: «Каяться – себя созидать – Царство Христово созидать»⁴³. И если первая часть формулы Церковью принимается и составляет средоточие духовной жизни ее членов, то вторая «Царство Христова созидать» для исторического христианства есть вопрос и очень серьезный. Русские же религиозные мыслители со всей горячностью веры указывали, что от созидания себя человек не может не переходить к созиданию царства Христова – и не только внутри своего сердца (любимое Толстым евангельское изречение: «Царство Божие внутри вас есть»), но и вовне, в истории

и бытии; что это долг и задание человечества, сознательно и свободно вставшего на Божий путь.

¹ Из стихотворения Ф.И. Тютчева «Бессонница» (1829).

² Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 тт. – Л., 1972–1990. – Т. 23. – С. 147.

³ Там же. – Т. 11. – С. 179.

⁴ Там же.

⁵ Соловьев В.С. Собрание сочинений: В 10 тт. Т. 1. – СПб., 1911. – С. 150.

⁶ Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. Т. 24. – С. 50.

⁷ Там же. – Т. 14. – С. 327.

⁸ Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: В 90 тт. – М.; Л. 1928–1964. – Т. 23. – С. 4–5.

⁹ Там же. – Т. 49. – С. 58.

¹⁰ Там же. – С. 62.

¹¹ Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. Т. 14. – С. 129.

¹² Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. Т. 49. – С. 58.

¹³ Там же. – С. 73.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Там же. – С. 89.

¹⁶ Там же.

¹⁷ Там же. – Т. 50. – С. 33.

¹⁸ Ивакин И.М. Воспоминания (Фрагменты) (IV, 539).

¹⁹ Подробнее о взаимоотношениях Толстого и Фёдорова и их духовно-творческом диалоге см.: Горностаев А.К. [А. К. Горский]. Перед лицом смерти. Л.Н. Толстой и Н.Ф. Фёдоров. – Харбин, 1928; Скатов Н.Н. Спор двух утопистов // Звезда. 1878. № 8. С. 172–180; Никитин В.А. Богоискательство и богоборчество Толстого // Прометей. 1980. № 12. С. 113–138. Семенова С.Г. Об одном идеино-философском диалоге (Л.Н. Толстой и Н.Ф. Фёдоров) // Преодоление трагедии. Вечные вопросы в литературе. – М., 1989. – С. 100–132.; Семенова С.Г. Об одном религиозно-философском диалоге (Лев Толстой и Николай Фёдоров) // Семенова С.Г. Метафизика русской литературы: В 2 тт. – М., 2004. – Т. 1. – С. 217–260.

²⁰ Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. Т. 27. – С. 49.

²¹ Выражение Ф.И. Тютчева: Тютчев Ф.И. Россия и Революция // Тютчев Ф.И. Полн. собр. соч. – СПб., 1913. – С. 296.

²² Поснов М.Э. К вопросу об источниках христианского вероучения // Христианское чтение. – 1906. – № 12. – С. 799.

²³ Бердяев Н.А. Русская религиозная мысль и революция // Версты. – 1928. – № 3. С. 46, 50.

²⁴ Там же. – С. 45, 46, 47.

²⁵ Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. Т. 23. – С. 123.

²⁶ Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. Т. 11. – С. 179.

²⁷ Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. Т. 23. – С. 423.

²⁸ Там же. – С. 16–17.

²⁹ Там же. – Т. 66. – С. 392.

³⁰ Горский А.К., Сетницкий Н.А. Смертобожничество // Из истории философско-эстетической мысли 1920–1930-х годов. Вып. 1. Н.А. Сетницкий. – М., 2003. – С. 80–81.

³¹ Там же. – С. 80.

³² Подробнее см.: Никитин В.А. «Богоискательство» и богооборчество Толстого // Прометей. Вып. 12. – М., 1980. – С. 127.

³³ Соловьев В.С. Христос воскрес! // Русский космизм: Антология философской мысли. – М., 1993. – С. 105.

³⁴ Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. Т. 66. – С. 391.

³⁵ Там же.

³⁶ Ильин И.А. Основы христианской культуры // Ильин И.А. Одинокий художник. – М., 1993. – С. 322.

³⁷ Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. Т. 27. – С. 29, 83–84.

³⁸ Толстой Л.Н. Исследование догматического богословия // Там же. – Т. 23. – С. 122.

³⁹ Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. Т. 14. – С. 214.

⁴⁰ Там же. – Т. 23. – С. 426–427.

⁴¹ Там же. – С. 392.

⁴² Там же. – Т. 82. – С. 179–180.

⁴³ Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. Т. 11. – С. 177.

Н.Н. Смирнова

ТЕМА ЛИЧНОГО БЕССМЕРТИЯ В ТВОРЧЕСТВЕ М.О. ГЕРШЕНЗОНА

Аннотация

В статье рассматриваются различные аспекты темы личного бессмертия в творчестве М.О. Гершензона, включая детали полемики с Вяч. Ивановым в «Переписке из двух углов».

Smirnova N.N. The of immortal spirit in the works of M.O. Gershenson

The article deals with the philological and philosophical ideas manifested in «A Corner-to-Corner Correspondence» by M.O. Gershenson and V.I. Ivanov.

Ключевые слова: «Переписка из двух углов», проблема бессмертия.

В июне 1920 г. в знаменитом споре о культуре с Вяч. Ивановым («Переписка из двух углов»), начавшемся как беседа о бессмертии души, М.О. Гершензон заявлял: «Нет, В.И., не усомнился я в личном бессмертии и, подобно вам, знаю личность вместилищем подлинной реальности. Но об этих вещах, мне кажется, не надо ни говорить, ни думать»¹. Впоследствии Л. Шестов, обратившись к факту начала «Переписки», сделал акцент на том, что определенно *не могло быть высказано* в этой ситуации полемики, а значит и на том, что постоянно ускользает от ее интерпретаторов: «Они, ведь, стали переписываться после того, как много и долго прежде разговаривали и лишь когда убедились, что дальше разговаривать нельзя»². В чем же был корень разногласий и как тема личного бессмертия связывается с темой судьбы культурного человечества?

Утрата плодородия почвой культуры – состояние, которое должно преодолеть. Таков главный тезис М.О. Гершензона. Дух

заблудился в «лесу символов»³. Исследованию гибельного пути культуры посвящены многие его работы, как предшествующие «Переписке из двух углов», так и последующие. Из предшествующих наиболее важной является «Тройственный образ совершенства» (1918) – именно она непосредственно упоминается Вяч. Ивановым в IX письме и несколько раз косвенно, в том числе в начале диалога – указанием на основное расхождение в понимании личности: «Ясно вижу, что не найти мне в моей мнимой личности и ее многообразных выражениях ни одного атома подобного хотя бы только зародышу самостоятельного истинного (т.е. вечного) бытия. Я – семя, умершее в земле; но смерть семени – условие его оживления»⁴. Личность, по Вяч. Иванову, не является сама движущей силой, но только семенем, способным к духовному росту через воспоминание о великих посвящениях прошлого: «Живая, вечная память, не умирающая в тех, кто приобщается к этим посвящениям! Ибо последние были даны через отцов для их отдаленнейших потомков, и ни одна иота новых когда-то письмен, врезанных на скрижалях единого человеческого духа, не прейдет. В этом смысле не только монументальна культура, но и инициативна в духе. Ибо память ее, верховная владычица, приобщает истинных служителей своих «инициаций» отцов и, возобновляя в них таковые, сообщает им силу новых зачатий, новых починов»⁵. Ибо, по слову Гете: «Истина давно обретена и соединила высокую общину духовных умов. Ее ищи себе усвоить, эту старую истину»⁶.

Таким образом, в традиции, которую представляет Вяч. Иванов, роль личности – быть семенем, прорастающим в почве, возделанной культурной памятью человечества. Эта позиция сразу определяет порядок развертывания диалога, так как является аллюзией на соответствующее высказывание М.О. Гершензона в работе «Тройственный образ совершенства»: «Я есмь я и ничто другое в мире, потому что предмет, находящийся в одной точке пространства, не находится ни в какой другой точке его, и мгновение исключает вечность. Я не все, не везде, не всегда, но только вот этот, здесь и сейчас. Мое бытие исключает всякое иное бытие. Я – отдельный атом мироздания»⁷.

По мысли М.О. Гершензона именно атомарная личность (индивидуум), движимая истинным желанием, способна осущест-

вить образ совершенства, путь к которому утрачен культурой. «В “посвящениях” отцов драгоценno не содержание их, потому что содержание всякой познанной человеком истины условно, а постольку и ложно и бренno: драгоценна только их методология, если здесь уместно это слово»⁸. Ныне «...посвящения предков окаменели, превратились в тиранические ценности, которые, соблазня и устрашая, приводят индивидуальный дух в безроптную, даже в добровольную покорность себе, или, окутывая его туманом, застилают взор»⁹. «Индивидуальный дух», «личность» – что подразумевает М.О. Гершензон под этими понятиями?

Во многих отношениях ключом к его позиции является работа «Тройственный образ совершенства». Она открывается размышлением о центральном положении личности в мироздании: «Все сущее в мире – единая субстанция; но единая мировая субстанция пребывает лишь в раздельных формах. Нет ничего самобытного, ибо в основе своей все едино и слитно; но также нет ничего, что существовало бы не как личность. Всякое бытие беспримерно в своей единственности; каждое создание утверждает себя самовластно и силится обращать все окружающее себе на пользу»¹⁰. «Личность» в понимании М.О. Гершензона, таким образом, шире понятия *человеческой личности*. Личность присутствует во всяком явлении в мире. Чтобы уяснить истоки значения личности в культуре, М.О. Гершензон обращается к истории первобытного человечества. Так, для дикаря *река* или *роща* – *не родовые понятия*, «а непременно – эта река, эта роща – единственные в мире, имеющие каждая свой личный Дух»¹¹. Но постепенно человеческий разум (в интересах всего сообщества, рода) абстрагирует то, что представлялось как личность, индивидуальное существование, и тогда меняется отношение человека к своему положению в мире, к миру. Вот как описывает М.О. Гершензон этот процесс: «Пока я предстою явлению как личность, я воспринимаю и его непременно как единичное. Ибо каждое явление есть своеобразный сплав неисчислимых признаков, из коих каждый принадлежит к какой-нибудь родовой группе в мироздании; но моему личному восприятию нет дела до их родовой принадлежности: будучи само глубоко своеобразным оно подбирает себе в цельный образ лишь те признаки явления, которые соотносительны моему собственно му своеобразию. Здесь принципом отбора является целостная ин-

дивидуальность зрителя, и, следовательно, так составленный образ единичен по существу. Напротив, чтобы образовать родовое понятие, я должен как раз не дать возникнуть во мне такому личному образу; я должен взирать на вещи как бы безличным оком, равнодушно наблюдающим сходства и различия; я должен заглушить свое “я”»¹².

Этот обезличенный взгляд, в конце концов, погашает все противоречия, устраниет дуализм мировой субстанции (в которой, напомним, все существует как личность) и ведет в царство смерти.

При всем значительном отличии взглядов М.О. Гершензона и его современников на судьбы культуры, здесь мы находим поразительную общность с видением проблемы объективации в творчестве Н.А. Бердяева. Объективация результата познания (в том числе и богопознания и самопознания) как ценности, с присущей ее статусу неизменностью, косностью ведет к смерти без воскресения: «Объективация есть безличность, выброшенность человека в детерминированный мир <...> есть закрытие откровения»¹³. Так и М.О. Гершензон в «Переписке из двух углов» утверждает, что объективированная в культуре ценность мертвa: «...Я говорю именно о самом ценном, что добыто в тысячелетнем существенном опыте, о так называемых вами подлинных посвящениях отцов, об истине объективной и непреложной, – я говорю, что именно этот живой родник духовного бытия отравлен и уже не живит души, а умерщвляет»¹⁴. В finale он указывает Вяч. Иванову: «Видно, и вы когда-то знали мою тоску и жажду, а после успокоились, заговорили свою тоску софизмами (абстракция, объективация. – Н. С.) о конечном просветлении культуры и о ежеминутной возможности личного спасения через огненную смерть»¹⁵.

Таким образом, размышления о путях культуры, культурного человечества имеют характер эсхатологический. Это вопрос о возможности или невозможности воскресения. Конечная цель бытия – единение человека и Бога. При этом мировая субстанция и есть Бог, а единение происходит постепенными личностными усилиями, осуществляющими мировую волю. Вот как изображает конечную цель М.О. Гершензон в «Ключе веры»: «Бог-мир изначально создал человека по своему образу и подобию для того, чтобы в конце времен человек преобразил его в новый, лучший мир, – окончательно создал Бога. Тогда уже не будет раздвоения на объ-

ект и субъект: мировая воля нераздельно сольется с волей человека, Бог и человек будут одно»¹⁶.

Однако мышление культурного человека, способность абстрагировать и объективировать ценности в процессе познания мира, уводит его на иные, окольные пути. Человек должен помнить, что только бытие личности обращено Богу. Абстрактное, «орудийное» (т.е. превращающее ценность в инструмент) познание ведет в царство смерти без надежды на воскресение: «Нам даны три обители, не разделенные стенами. Первая наша обитель чистое бытие или бытие личности в ней самой – в ее троиственном образе совершенства. <...> Вторая наша обитель – действенное бытие, где личность насыщена числом, единство – раздельностью. <...> Третья обитель – смерть, царство Числа, где в ровном мертвленном свете все раздельно и все – вражда»¹⁷.

Итак, согласно М.О. Гершензону, объективация умерщвляет знание, лишает его инициативности в духе, той сущностной деятельности в мире, которая способна победить смерть в финальном единении человека и Бога. Характерно, что об этом же писал Н.А. Бердяев, вдохновленный философской мыслью Н.Ф. Фёдорова: «Я не знаю более высокого нравственного сознания в отношении смерти, чем сознание Н. Фёдорова. Н. Фёдоров печалуется о смерти всякого существа и требует, чтобы человек стал воскресителем. Но печалование о смерти, ставшее активным, не есть страх смерти. <...> Победа над смертью не может быть эволюцией, не может быть результатом необходимости (т.е. рациональной деятельности, основанной на объективации. – *H. C.*); победа над смертью есть творчество, совместное творчество человека и Бога, есть результат свободы»¹⁸. Н.А. Бердяев противопоставляет два понимания апокалипсиса, два вида эсхатологического сознания: активное (Н.Ф. Фёдоров) и пассивное (Вл. Соловьёв, К. Леонтьев). Н.А. Бердяев называет «активное толкование апокалипсиса Н. Фёдоровым <...> гениально-дерзновенным»¹⁹. Это – творческое эсхатологическое сознание в противоположность пассивному ожиданию конца, которое «сопровождается чувством ужаса»: «Активность, к которой призывал Н. Фёдоров, есть огромный шаг вперед в христианском сознании <...> Активный эсхатологизм есть оправдание творчества человека. Человек освобождается от власти объективации, которая его порабощала. <...> Конец исто-

рии есть победа экзистенциального времени над временем историческим, творческой субъективности над объективацией, личности над универсально-общим, общества экзистенциального над обществом объективированным»²⁰. Как мы видели, в этом же пространстве мысли располагается и чаяние М.О. Гершензона о единении человека и Бога.

Вместе с тем, как мы помним, М.О. Гершензон подчеркивал опасность отвлеченного знания, *абстрагированного от живого опыта предков*, ставшего косной преградой, грозящей духу гибелью. *Обезличенное* знание погашает все противоречия, уходит от жизни, которая немыслима без личностного усилия (немыслима в рамках одной только всеобщности культуры, знания, обращенного ко всем и ни к кому в частности, ответствующего без вопрошающего). Из этого тупика можно выйти только благодаря активно-творческому началу личности, восстанавливающему некогда *инициативную роль посвящений отцов*. Здесь мысль М.О. Гершензона непосредственно соприкасается с мыслью Н.Ф. Фёдорова, видевшего косное начало знания именно в абстрагировании, отвлечении от жизни, сводящемуся к «*мысленному восстановлению*»: «Отдаленнейшую причину обращения знания только в мысленное восстановление, причину отделения его от жизни нужно искать в изначальном нарушении целостности человеческого рода, т.е. в забвении своего долга к отцам. Вследствие этого забвения произошли народы, не помнящие своего родства, враждебные друг другу языки, или язычники, и тот международный раздор, при коем воскресение стало предметом лишь ожидания, а не деятельности, сделалось выражением мщения, суда» (I, 232). М.О. Гершензон также видит непосредственную связь между *отделением знания от жизни*, как следствие, *пассивным ожиданием*, и *идеями мщения*. В этом – пафос его ответа Вяч. Иванову: «Правда истории ни в одной своей точке не освящена; она – правда творящая, испытуемая и поверяемая всякой отдельной личностью. Моя личность, проверив ее целостным чувством, говорит ей: ты – ложь, не могу поклоняться тебе. Я говорю Перуну: ты деревянный идол, не Бог <...> *Мой* Бог, невидимый, – не требует, не пугает, не распинает. Он – моя жизнь, мое движение, моя свобода, мое подлинное хотение»²¹. Личное бессмертие выражается в этом *подлинном хотении*, стремлении человека выполнить свою мирострои-

тельную роль, когда «мировая воля нераздельно сольется с волей человека, Бог и человек будут одно»²².

¹ Гершензон М.О. Избранное: В 4 тт. – М.; Иерусалим, 2000. – Т. 4. – С. 23.

² Шестов Л. О Вечной Книге. Памяти М.О. Гершензона // Шестов Л. Умозрения и откровения. – Paris, 1964. – С. 14.

³ В противоположность ивановскому: «Я привык бродить в “лесу символов”, и мне понятен символизм в слове не менее, чем в поцелуе любви. Есть внутреннему опыту словесное знаменование, и он ищет его, и без него тоскует, ибо от избытка сердца глаголят уста. Ничем лучшим не могут одарять друг друга люди, чем уверяющим ясновидением своих хотя бы только предчувствий или начатков высшего, духовнейшего сознания» (Гершензон М.О. Избранное. Т. 4. С. 23–24).

⁴ Там же. – С. 22.

⁵ Там же. – С. 32. А.Г. Гачева отмечает, что Вяч. Иванов, «отстаивавший в споре с М.О. Гершензоном (“Переписка из двух углов”) значение культуры как “культта предков” и “воскрешения отцов”», наследует традицию мысли Н.Ф. Фёдорова (см.: Н.Ф. Фёдоров: pro et contra: В 2 кн. – СПб., 2008. – Кн. 2. – С. 1103).

⁶ Гершензон М.О. Избранное. – Т. 4. – С. 32.

⁷ Там же. – С. 112–113.

⁸ Там же. – С. 33–34.

⁹ Там же. – С. 34.

¹⁰ Там же. – С. 63.

¹¹ Там же. – С. 79.

¹² Там же. – С. 80–81.

¹³ Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека. – М., 2006. – С. 28, 288.

¹⁴ Гершензон М.О. Избранное. – Т. 4. – С. 33.

¹⁵ Там же. – С. 47. Данная фраза – ответ на утверждение Вяч. Иванова: «Право говорите вы порабощенному собственными богатствами человеку: “стань (werde)”, но, кажется забываете Гёте условие: “сначала умри – (stirb und werde)”. Смерть же, т.е. перерождение личности, и есть его вожделенное освобождение. Умойся ключевою водой – и сгори. Это возможно всегда, в любое утро повседневно пробуждающегося духа» (там же. – С. 24).

¹⁶ Там же. – С. 165.

¹⁷ Там же. – С. 113–114.

¹⁸ Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека. – С. 296, 297.

¹⁹ Там же. – С. 311.

²⁰ Там же. – С. 311–312.

²¹ Гершензон М.О. Избранное. – Т. 4. – С. 165.

С.А. Кибальник

**МОТИВЫ «ФИЛОСОФИИ ОБЩЕГО ДЕЛА»
В РОМАНЕ С.С. ЗАЯИЦКОГО «ЖИЗНЕОПИСАНИЕ
СТЕПАНА АЛЕКСАНДРОВИЧА ЛОСОСИНОВА»**

Аннотация

В статье рассматриваются природа и функция реминисценций из Фёдорова в произведении С.С. Заяицкого (1893– 1930). В романе есть прямая пародия на утопические проекты Гоголя и Толстого по спасению России. Однако реминисценции из Фёдорова, которые отчетливо ощущаются в finale романа, относятся не к его сатирическому, а к «идеальному» плану.

Kibalnik S.A. The «Philosophy of Common Cause» and the novel «The life of Stepan Alexandrovich Lososinov» by S.S. Zajaizkij

The paper concerns the nature and the function of references from the Fyodorov's book in the novel by S.S. Zajaizkij. There is a direct parody on the utopian projects of the salvation of Russia proposed by Gogol and Tolstoy, but the references to Fedorov's ideas which one can clearly see in the final chapters are not at all a satirical.

Ключевые слова: интертекстуальность, мотив, пародия, философия, литература, революция, интеллигенция, утопия, спасение, преображение, космизм.

Сергей Сергеевич Заяицкий (2.10.1893, Москва – 21.5.1930, Феодосия) – блестательный русский прозаик, драматург и переводчик 1920-х годов, входивший в артель московских писателей «Круг» и театральную секцию Государственной Академии художественных наук (ГАХН)¹. В работах по истории литературы советского времени его произведения, как правило, получали довольно скептическую, вульгарно-социологическую оценку². Помимо этого имя его всплывало иногда лишь в связи с М.А. Булгаковым, другом которого был Заяицкий³. Между тем отношение читателей к его изданным в 1920-е годы произведениям

ям было совсем иным⁴, и отражением этого стало переиздание его произведений в самом начале перестройки⁵. А затем началось и изучение этого, несомненно, недооцененного писателя⁶.

Главным литературным кумиром Заяцкого, был Гоголь⁷. Например, его повесть «Баклажаны» представляет собой своего рода римейк «Вечеров на хуторе близ Диканьки»⁸. В случае с «Жизнеописанием Степана Александровича Лососинова» связь с Гоголем чуть менее очевидна, но также отнюдь не скрывается автором. Она намечена уже «говорящими» фамилиями главных героев романа, несколько напоминающими гоголевские: Степан Александрович Лососинов и Пантюша Соврищев. Пара главных героев Заяцкого Лососинов и Соврищев, из которых второй пронырливее и циничнее первого, с самого начала несколько напоминает Подколёсина и Кочкирёва (с той разницей, что Соврищев пока что тоже холост), а тема женитьбы Лососинова не раз возникает на страницах романа в планах его матери.

Впрочем, место поездки Подколесина и Кочкирёва к невесте у Заяцкого занимают вначале регулярные ночные кутежи героев, а затем их визиты с целью исполнения трех сменяющих друг друга проектов Лососинова по спасению России. Собственно, эти проекты и предопределяют построение повести, для изложения которого мы воспользуемся пересказом О. Обуховой: «В каждой части главным сюжетообразующим пунктом является глобальная идеалистически-утопическая идея спасения, которая овладевает Лососиновым в различных исторических ситуациях. В первой части (действие происходит до начала Первой мировой войны) – это идея спасения народа путем всеобщей “филологизации” масс <...> Во второй части действие происходит в годы войны. В Лососинове просыпается патриотический пафос, и его беспорядочно-бесплодное кружение по Москве имеет единственную цель – во что бы то ни стало попасть на фронт. <...> Им овладела новая утопическая идея – применить гносеологический идеализм Беркли для создания нового типа солдат – они-то и спасут Россию, выиграв войну. <...> Естественно, и этот утопический проект (и в проекте, и в способе его осуществления видна пародия на просветительские инициативы Льва Толстого) рассеивается, исчезает при столкновении с реальностью. В третьей части <...> вступая в

реальный контакт с живым страдающим человеческим существом, Лососинов забывает о себе...»⁹

Действительно, во второй части ощущается пародия на Л.Н. Толстого, но, правда, не «в проекте и в способе его осуществления», а в стилистическом выполнении «брошюрки» Степана Александровича, написанной им «для популяризации учения Беркли», которое отчетливо напоминает «народные рассказы» Толстого: «Называется “Куда делся кошелек, когда Яков Богатов уснул”. И видишь – простой народный язык: “Шибко любил Яков Богатов деньги, ох, как шибко. Много душ погубил из-за них, проклятых...” – ну, одним словом, идея такая, что, когда Яков засыпает, его любимый кошелек исчезает, ибо некому его воспринимать» (с. 69). Источник вдохновения Лососинова прямо назван в следующей части, где примкнувший к контрреволюционерам герой приходит к отставному полковнику Глухову, чтобы добиться от него содействия во взрыве моста: «...против него сидел кто-то вроде Льва Толстого в период написания “Чем люди живы”» (с. 117). А степень доходчивости до народа подобных рассказов ярко иллюстрирует эпизод в конце второй части, где Лососинов излагает содержание своей брошюры лакею-санитару, который в конце концов передает ее другим санитарам как историю о краже кошелька (с. 102).

Однако прекраснодушные интеллигентские «проекты» Лососинова, для сатирического осмейания которых Заяицкий использует аллюзии к толстовской «Азбуке», еще ранее, в первой части высмеиваются посредством менее явной пародии на «Выбранные места из переписки с друзьями» Гоголя¹⁰. Отдельные сатирические страницы романа Заяицкого «Жизнеописание Степана Александровича Лососинова» имеют в значительной степени пародийный характер по отношению не только к творчеству Гоголя, но и к его «Выбранным местам...» и, следовательно, отчасти к личности и взглядам самого писателя¹¹. Это пародирование имеет сложную природу, так как отсылает читателя не только к первичным текстам самого Гоголя, но и к вторичным текстам, в качестве которых в данном случае выступают произведения Достоевского и, вероятно, даже работа Тынянова. При этом далеко не всегда эта пародийность имеет сатирический характер. Так, например, в finale романа в какой-то степени пародируется «уход Льва Тол-

стого» (глава VI «Серый дымок» третьей части), однако одновременно вполне серьезно (не случайно роман озаглавлен как «трагикомическое сочинение») поднимается стержневая для Толстого тема «воскресения» или преображения человека.

Именно здесь звучат и мотивы «Философии общего дела». Лососинов внезапно осознает, что, преподавая в школе историю, которой он сам толком не знает, он играет перед школьниками «подлейшую комедию» (с. 146), что «кроме своей персоны, <...> никогда ничем не интересовался» (с. 147) и уходит из гимназии. Он отдает матери замерзающего ребенка свою шубу, простужается и говорит подобравшему его знакомому: «— Вот я отдал женщине пальто, вы даете мне куртку, это вот справедливость... Понять это очень просто, но нужно, чтобы все поняли. А за сим, как говорил физик, приступим к рассуждению на тему смерти. Я, предположим, умру, а ребенок, которому я дал шубу, будет жить. По существу, не все ли равно, жизнь или смерть? Ведь если взять все кладбища и все гробницы во всем мире, то покойников окажется в миллион раз больше, чем живых. Вы знаете, что мне пришло в голову: живые — это интернациональное меньшинство» (с. 155–156). Можно предположить, что здесь Заяицкий своеобразно реагирует на идеи Н.Ф. Фёдорова, правда, отзываются они в очень расплывчатом виде, как отдаленный, едва слышимый звон. Причем это касается не только неясно выраженной Лосиновым идеи воскресения мертвых, но и вполне определенно сформулированной им идеи «братского единения» (П, 13), самопожертвования ради других.

В связи с этим хотелось бы подчеркнуть, что пародия Заяицкого направлена не только в адрес Гоголя, но и в адрес Толстого. Следовательно, она высмеивает утопическую линию в русской культуре в целом. Казалось бы, объектом ее могла бы стать и утопия Николая Фёдорова. Однако его идеи у этого столь сатирически настроенного писателя используются, тем не менее, не в пародийном, а, так сказать, в идеальном плане романа. Для сравнения вспомним Б.Ю. Поплавского и некоторых других представителей младшего поколения первой русской эмиграции, любивших polemically подчеркнуть, что Лазарь, быть может, совсем и не рад был воскреснуть. Так, в «Аполлоне Безобразове» находим следующий диалог: « — Скажите, Васенька, а что, по-вашему, сказал Лазарь, когда Иисус его воскресил? — Не знаю, а что? — Нехорошее

что-нибудь сказал. – Ну почему же? – А вот представьте себе, что вы уже досыта намучились за день и устали, как сукин сын, и вот, наконец, добрались до койки и заснули, запрокинувшись, и вдруг непрошеннная рука тормошит вас: «Вставай!». И вы, измученный бессонницей, с отвращением глядя на ослепляющий мир, что скажете вы мучителю, как не выругаетесь как-нибудь пообиднее?»¹² Ср. в «Философии общего дела»: «Христос есть воскреситель и христианство, как истинная религия, есть воскрешение; завершением служения Христа было воскрешение Лазаря...», «воскрешением Лазаря и воскрешением Христа, по учению христианскому, положено начало дела, которое завершится всеобщим воскрешением...», «во всей жизни Христа не было более важного события, чем воскрешение Лазаря» (I,).

Попытаемся ответить еще на два вопроса, которые возникают в связи с этим сюжетом. Первый из них: поскольку пародия Заяицкого направлена против «народных рассказов» Толстого, а в изображении нравственного преображения Лососинова использованы мотивы Н.Ф. Фёдорова, то не опирался ли Заяицкий в какой-то мере на критику Толстого Фёдоровым? Это представляется вполне возможным. Во-первых, критика эта была уже вполне известна – как по самой «Философии общего дела» (т. 1. – Верный, 1907; т. 2. – Москва, 1913)¹⁴, так и по многочисленным воспоминаниям и трудам о Н.Ф. Фёдорове, которые публиковались сразу после его смерти¹⁵. Во-вторых, критика эта была обращена не в последнюю очередь и на «народные рассказы» Толстого.

Другой вопрос, который невольно приходит на ум: не подразумевается ли под второй идеей спасения России, которая овладевает Лососиновым, в том числе и утопическая идея Фёдорова о том, что «войско должно быть обращено в естествоиспытательную силу»¹⁶. Непосредственно нет, потому что ясно высмеивается субъективный идеализм Беркли: «...мы создадим новых солдат – солдат – гносеологических идеалистов, которые смеясь, будут идти навстречу смерти...» (с. 69). Однако сама по себе склонность интеллигенции использовать те или иные идеи для утопических проектов прекращения или победы в войне могли вызвать пародию Заяицкого, в том числе и в связи с этой мыслью Н.Ф. Фёдорова¹⁷.

Тем не менее в finale романа мотивы «Философии общего дела» и русского космизма вообще снова звучат в самом положительном ключе. Лососинов, которого везут в больницу, открывает глаза и видит «прямо над собой яркие зимние звезды»:

– На звезды надо смотреть. Чаще смотреть на звезды!

И прошептав это, он с удовольствием лег, а дымок все разрастался и вот уже черной тучею окутал вселенную» (с. 158). Сами по себе эти слова могли бы быть и ни в коей мере не связаны с философией Н.Ф. Фёдорова. Однако в контексте сказанного Лососиновым за пару страниц до этого о «живых» как об «интернациональном меньшинстве», несомненно, вспоминаются идеи Фёдорова как зачинателя русского космизма: «всеобще-обязательное образование выводит учащихся из классов на вышки, чтобы по движению звезд определить движение нашего земнохода, т.е. начинать с наблюдения кажущегося движения и переходить к действительному. <...> Вышедшие на вышку узнают, что и земля есть небесное тело, а звезды – земли»¹⁸.

Вдобавок этот наказ героя самому себе имеет, разумеется, переносный смысл, так что в качестве параллели к нему из Фёдорова вспоминаются также и следующие строки: «Достоевский <...> был мистик и, как мистик, был убежден, что человечество находится в “соприкосновении миром иным” и не видит их, не живет в этих мирах, или, по крайней мере, не сознает своей жизни в них, благодаря лишь настоящей своей организации, но как только эта организация расстраивается, или, вернее, с точки зрения Достоевского, – изменяется тем, что мы называем болезнью <...> так и начинаем мы видеть этот мир, начинаем ощущать его»¹⁹.

Почему же ни у такого замечательного писателя-пародиста, как С.С. Заяцкий, ни у других русских писателей-сатириков XX в. мы не находим пародии на достаточно утопические идеи Н.Ф. Фёдорова? Очевидно, потому что эти идеи основаны на тех чувствах, о которых когда-то писал еще Пушкин:

Два чувства дивно близки нам,
В них обретает сердце пищу:
Любовь к родному пепелищу,
Любовь к отеческим гробам.

На них основано от века
По воле Бога самого

*Самостоянье человека,
Залог величия его²⁰.*

А подозревать лучших русских сатириков в недостатке «самостоянья человека», т.е. независимости и духовной свободы у нас, разумеется, нет никаких оснований.

¹ Некоторые сведения о биографии и творчестве С.С. Заяицкого можно найти в «библиографическом словаре русских писателей XX в.» «Писатели современной эпохи» (М., 1928. – Т. 1. Ред. Б.П. Козьмина. – С. 132). См. также репринтное издание: М., 1992.

² См., напр.: История русского советского романа. – М.; Л., 1965. – Т. 1. – С. 258. Почему-то отсутствует его имя в современных словарях по истории русской литературы советского периода. См., например: Русские писатели. Библиографический словарь «XX век: В 2 ч. – М., 1998. – Т. 1–2; Русская литература XX в. Прозаики, поэты, драматурги. Библиографический словарь. М., 2005. – Т. 1–3. Нет статьи о нем даже и в «Лексиконе русской литературы XX в.» (М., 1996).

³ Н.Б. Вокруг Булгакова // Новый журнал. – 1987. – Кн. 166. – С. 120.

⁴ Заяицкий С. Судьбе загадка. – М.: Московский рабочий, 1991. – 383 с. Показательно, что, будучи студентом филологического факультета ЛГУ во второй половине 1970-х годов, я книгу С. Заяицкого «Жизнеописание Степана Александровича Лососинова. Трагикомическое сочинение» (М., 1928) читал и был в этом отнюдь не одинок среди моих однокашников. Помню, что читал ее «с подачи» моего друга, покойного писателя и литературоведа С.Ю. Ясенского (1957–1996).

⁵ Автор предисловия к изданию избранного С. Заяицкого писатель В. Пьецух справедливо воскликнул: «когорта таких писателей, как Заяицкий, Слезкин, Клочков, Романов, может составить честь и славу какой-нибудь просвещенной нации, и она будет веками поклоняться этому пантеону, а у нас нормальный читатель о них даже и не слыхал» (Пьецух В. От читателя // Заяицкий С. Судьбе загадка. – С. 6).

⁶ Обухова О. Интеллигент в мире разрушающейся культуры (С.С. Заяицкий и его роман «Жизнеописание Степана Александровича Лососинова. Трагикомическое сочинение») // «Вторая проза». Русская проза 20–30-х годов XX в. Сост. В. Вестстейн, Д. Рицци, Т.В. Цивьян. – Trento, 1995. – С. 267–276.

⁷ Не случайно уже В. Пьецух замечал: «Конечно, более или менее квалифицированному читателю будет понятно, что Сергей Сергеевич Заяицкий – это не Николай Васильевич Гоголь – <...> гений сильней истории – но читателю будет также понятно: он повстречался с талантом настолько крупным и самобытным, что укрыть его от читателя <...> – значит совершить преступление

против человечности из тех, что проходили по Нюрнбергскому трибуналу» (*Пьецух В.* От читателя // *Заяицкий С.* Судьбе загадка. – С. 5–6).

⁸ См.: *Кибальник С.А.* Повесть Сергея Заяицкого «Баклажаны» как послереволюционный гоголевский метатекст // Гоголь и ХХ век. Материалы Международной конференции «Русская литература и культура между Востоком и Западом». – Budapest, 2010. – С. 132–141.

⁹ *Обухова О.* Интеллигент в мире разрушающейся культуры. – С. 272, 275.

¹⁰ См. подробнее: *Кибальник С.А.* Карнавал гоголевской интертекстуальности в романе С.С. Заяицкого «Жизнеописание Степана Александровича Лососинова» // Девятые Гоголевские чтения. Н.В. Гоголь и русская литература. – М., 2010. – С. 336–343; *Кибальник С.А.* Гоголевский интертекст в романе С.С. Заяицкого «Жизнеописание Степана Александровича Лососинова» // *Studia Slavica Savariensis. Szerkesztok. Gadanyi Karoly* Виктор Моисеенко. – Szombathely, 2009. – С. 121–128.

¹¹ Заяицкому был легко доступен приведенный Тыняновым отзыв Достоевского о «Выбранных местах...» в письме к И.С. Аксакову: «Заволакиваться в облака величия (тон Гоголя, например, в «Переписке с друзьями» есть неискренность, а неискренность даже самый неопытный читатель узнает чутьем. Это первое, что выдает» (там же. С. 213).

¹² *Поплавский Б.Ю.* Собр. соч.: В 3 тт. – М., 2000. – Т. 2. – С. 215. Разумеется, пассаж этот направлен в первую очередь против христианства вообще. Однако с учетом широкой известности идей Н.Ф. Фёдорова в среде писателей младшего поколения первой русской эмиграции (см.: Гачева А. Философия общего дела Н.Ф. Фёдорова в духовных исканиях русского зарубежья // Гачева А., Казнина О., Семёнова С. Философский контекст русской литературы 1920–1930-х годов. – М., 2003. – С. 320–374) косвенно он метит и в учение Н.Ф. Фёдорова.

¹³ Философия общего дела. Статьи, мысли и письма Н.Ф. Фёдорова. Верный, 1907. – Т. I. – С. 138, 65; М., 1913. – Т. II. – С. 27. См. также: Т. II. – С. 19–23.

¹⁴ Там же. – Т. I. – С. 366–367, 434–438, 667. Т. II. – С. 133, 145, 278, 355–394, 667.

¹⁵ См.: *Петерсон Н.П.* Н.Ф. Фёдоров и его книга «Философия общего дела» в противоположность учению Л.Н. Толстого о «непротивлении» и другим идеям нашего времени» (Верный, 1912); Н.Ф. Фёдоров: *pro et contra*. Антология. – СПб., 2004. – Кн. 1. – С. 113–381.

¹⁶ *Фёдоров Н.Ф.* Философия общего дела. – М., 1913. – Т. I. Содержание. С. III. (См. также: Т. I. – С. 656–676; Т. II. – С. 280–301, 303–314).

¹⁷ Ср., например, статью Фёдорова «Умиротворение – заветная задача русских самодержцев» (Т. II. – С. 306–308), в которой он, в частности, писал: «Царствование Николая I было продолжением ошибки Александра I, которую мог бы исправить Александр II, если бы не заключил мира после взятия Севастополя, а призвал бы к поголовному ополчению, призвал бы *всех на службу царскую, вместо барской*. И конференция, созданная по инициативе Николая II, если бы стояла на высоте своего призыва, должна была бы во-

инскую повинность взаимного истребления как выражение зависимости человеческого рода от слепой силы обратить, посредством всеобщего обязательного образования или познавания смертоносной силы природы, в нас и вне нас действующей, в повинность всеобщего возвращения жизни, т.е. воскрешения» (Т. II. – С. 307).

¹⁸ Фёдоров Н.Ф. Философия общего дела. – Т. II. – С. 312. См. также разделы «Небесные науки как факт и как проект», «Будущее астрономии», «О падающих мирах» (Т. II. – С. 248–260).

¹⁹ Фёдоров Н.Ф. Супраморализм или всеобщий синтез // Философия общего дела. – Т. I. – С. 441. В данном случае для нас не имеет значения, что слова эти в контексте работы имеют полемический по отношению к Достоевскому смысл, ясно обозначенный в заглавии этого подраздела: «Супраморализм, или объединение для воскрешения путем знания и дела, средствами естественными, реальными, а не мистическими, в противоположность мистицизму вообще, и мистицизму Достоевского и Соловьёва – в особенности» (Там же. – Т. I. – С. 439). Об этом полемическом смысле см.: Гачева А.Г. Ф.М. Достоевский и Н.Ф. Фёдоров. Встречи в русской культуре. – М., 2008. – С. 382–383.

²⁰ Здесь приведена ранняя редакция стихотворения. См.: Пушкин А.С. Полн. собр. соч.: В 10 тт. Изд. 4-е. – Л., 1977. – Т. 3. – С. 203, 425.

Е.Ю. Константинова

**ИДЕЯ ТВОРЧЕСКОГО ВОЗДЕЙСТВИЯ
НА МИР В ДНЕВНИКАХ М.М. ПРИШВИНА
1926–1929 гг. В КОНТЕКСТЕ ДИАЛОГА
С Н. ФЁДОРОВЫМ И А. ГОРСКИМ**

Аннотация

Статья посвящена теории творчества М.М. Пришвина, рассматриваемой в контексте его диалога с Н.Ф. Фёдоровым и А.К. Горским. Основная тема обсуждаемого диалога – идея творческого воздействия на мир, состоящего в созидании личностной реальности, в превращении бессознательного начала жизни в сознательное, безличного в личное. Размышая о способах человеческого творчества в мире, Фёдоров говорил о регуляции материи с помощью человеческого духа, памяти, любовного внимания к предкам; Пришвин – о различении с помощью родственного внимания.

Konstantinova J.U. The idea of creative influence on the world in M.M. Prishvin's diaries 1926–1929 in the context of his dialogue with N. Fyodorov and A. Gorsky

The main theme of the dialogue between Michael Prishvin and Nikolay Fyodorov is the idea of creative influence on the world that is the creation of a personal reality, transformation of the unconscious essence of life in conscious one, impersonal in personal. Fedorov suggested to regulate the substance by means of human spirit, memory, love attention to ancestors, Prishvin argued the distinction by means of kindred attention.

Ключевые слова: воскрешение, регуляция, диалог, родственное внимание, различение, творческая личность.

Идея творческого воздействия на мир актуализуется в конце XIX – начале XX в. в двух основных контекстах: с одной стороны, в трудах мыслителей русского религиозного возрождения, с другой – в русском марксизме, приобретая здесь секулярный харак-

тер. Творческое воздействие понимается как активное участие человеческой воли в ходе исторического развития мира. Само же активное участие подразумевает изменение данного мира: создание совершенного общества, государства (русский марксизм), преображение бытия и человека в деле осуществления Царствия Божия (русская религиозная философия).

Проблема человеческого творчества в истории становится основным контекстом развития образной системы дневников и художественных произведений Пришвина 1920-х годов. В своих идейных исканиях начала века писатель отходит от волюнтаристского пафоса русского марксизма и сближается в своем понимании творческой личности с мыслителями русского религиозного возрождения.

В работах Н. Фёдорова, В. Соловьёва, Е. Трубецкого, П. Флоренского, Н. Бердяева, С. Булгакова роль человека в истории осмысляется как со-творческая Богу, а само мироздание видится еще не ставшим, а становящимся, не данным, а заданным – находящимся в постоянном движении постепенного одухотворения или воплощения духа в материи. Христианство здесь понимается не как индивидуальное спасение, но как всеобщее дело постепенного преображения падшего мира, творчество новой, бессмертной природы человека. «Сущность истинного христианства есть перерождение человечества и мира в Царство Божье (которое не от мира сего), Это перерождение есть сложный и долгий процесс, недаром же оно в самом Евангелии сравнивается с ростом дерева, созреванием жатвы, вскисанием теста и т.п.»¹, – пишет В. Соловьёв. «Победа над смертью и мировое воскресение завоевывается лишь всемирной историей и явится в ее конце»², – утверждает Н. Бердяев. В трудах Н. Фёдорова это «возделывание плоти мира» осмысляется как проект всеобщего искупления, как общее дело оживления погибшего.

Вопрос о смысле и высшем задании творчества, актуализированный русской религиозной философией, оказался актуальным и для постреволюционной эпохи. В советской культуре 1920-х годов выдвигался идеал человека, творящего историю, преодолевающего стихии природы в своем движении к созданию идеального общества будущего – коммуны. Однако в отличие от идей русских религиозных философов здесь отсутствовало понимание

включенности творчества человека в целое замысла Божия³ о мире: человек в своем творческом преодолении стихийности материи был абсолютно самостиен и тем самым оторван от мира как целого, самозванно и самочинно перекраивал существующее – в лучшее.

Вместе с тем в те же 1920-е послереволюционные годы в советской культуре наметился путь к снижению замысла революции, к бюрократизации общественной жизни и ее идеалов. Стремясь вернуть достижения революции к первоистоку – к мечте о переустройстве Вселенной, к жизнестроительному пафосу в его космическом масштабе, такие мыслители, как А.К. Горский, Н.А. Сетницкий, В.Н. Муравьев⁴, актуализируют в своих трудах идеи Н.Ф. Фёдорова. Они высказывают альтернативную эпохе версию жизнетворчества: творчество человека и его активная роль в истории понимается ими не узко социально, а в религиозном эсхатологическом контексте: как регуляция и переустройство самой природы, так как корень зла и социального в том числе – в греховности человека, в непросветленности его природы и природы вокруг него. Эту творческую задачу человека Горский обозначает как «мирвоздействие», подчеркивая одновременно активный характер человеческого влияния на окружающую его среду. В очерке «Организация мировоздействия»⁵ он разбирает фёдоровское понятие «регуляции природы», показывая взаимосвязь внешнего воздействия на мир (метеорологическая, космическая регуляция) и внутренней, психофизической перестройки организма человека.

Что касается Пришвина, то еще в дневниках 1914–1917 гг. он ставит проблему человеческого творчества не в социальном, эстетическом, а в онтологическом плане: творчество как самоопределение человека в природе. При этом понятие природы для писателя неоднозначно. Это, с одной стороны, все бытие, в котором человек – лишь часть огромного целого. Ощущение связи со всем «собором твари» появляется еще в ранних дневниках и становится лейтмотивом всего дальнейшего творчества. С другой стороны, природа, взятая как принцип и закон, – это хаос без добра и света, без нравственного начала⁶. В природе господствует власть и выживание сильнейшего, в природе нет свободы, а есть иго, рабство – она сама не способна изменить положение вещей: «И ни одного стона, ни одного звука не было у березы о пролитой крови. Она

так покорна была воле пославшего ее на эту землю, что даже не чувствовала боли. И так весь этот мир – вся природа несет крест тяготеющего над ней ига»⁷. «Человек – воля и скорость. Хочется поскорей – это противопоставляется природе: там не может хотеться, не может быстрее двигаться всего, что есть»⁸.

Одновременно Пришвин задается вопросом об отличии человека от природы, о том *праве голоса*, которое предназначено человеку: «И человек – тоже природа, значит, тоже раб, и спасение его, как природы, в молчании. Но вот он говорит... Где начинается момент святого права голоса, после границы, за границей молчания – значит, страдания – слово, как кленовый лист после суворой зимы. Как установить разумом, как разумно найти эту черту страдания и права голоса, где этот момент заявления права человека?»⁹

Момент отличия человека от природы – не сила выживания в суровых условиях природы, цивилизованное преодоление хаоса для большего наслаждения жизнью. В таком случае человек – лишь высшее животное с усовершенствованным способом достижения наслаждений, с большей способностью освободиться от власти природного ига. Однако для Пришвина, человеческий запрос на жизнь оказывается больше, чем то, что может дать сама природа в данном ее состоянии. Движение жизни, которое останавливает природа законом умирания, может быть продолжено только внеприродным, привнесенным человеком движением его духа: собственно человеческое для Пришвина начинается тогда, когда человек осознает в себе призвание преобразить существующий порядок вещей не с целью создания комфорта и сохранения себя, но в более существенном, глобальном смысле – как преображение духом материи, как выполнение завета Христа – освобождение мира от рабства греха, возвращения ему прежней гармонии: «человек дает земле новые, не продолжающие природу, а совсем новые человеческие установления: новый голос, новый, искупленный мир, новое небо, новая земля – этого не признают пророки религии “жизни”»¹⁰. Условие свободы человека, по Пришвину, – одухотворение материи: «Свобода решена древними мудрецами: отпадение себя от внешнего мира – условие свободы. Вопрос только о материи (внешнем мире) – как одухотворить его и сделать свободным»¹¹. Таким образом, творческая роль человека в мире – это роль освободителя, преобразующего исходный природ-

ный мир – но, в отличие от философии творчества, в марксизме это изменение понимается Пришвиным не узко социально: как и мыслители русского религиозного возрождения, Н.Ф. Фёдоров, В.С. Соловьёв, Н.А. Бердяев, он придает творчеству человека онтологический смысл; через человека в мир приходит искупление и «новые установления», человек мыслится как проводник божественных сил, как продолжатель дела Христа, как со-работник Бога на земле.

В дневнике 1923 г. Пришвин описывает движение личности по пути к истинному творчеству жизни как восходящую спираль: «...родина, над ней отчество, над отечеством творческие труды, над ними прямое любовное воздействие на людей и воскрешение отцов (церковь, в котором священником Я)»¹². Религиозное преображение мира видится здесь продолжением художественного творчества, в основе которого – «любовь раз-личающая»: «Если бы художественное творчество захватило весь дух и всю плоть человека, то оно бы стало религиозным... в своем кругу, в своей частице плоть и дух художника имеет судьбу, одинаковую с религиозным творчеством, т.е. с творчеством жизни»¹³. Эти суждения близки упоминаниям Фёдорова на то, что в перспективе истории храмом станет весь мир и каждый будет осуществлять в нем свою творческую роль.

Идея внесения нравственного, духовного начала в природу является одним из ключевых мотивов дневников Пришвина и во вторую половину 1920-х годов. Звучит она здесь сквозь призму духовного диалога с Н.Ф. Фёдоровым и его последователем, философом и поэтом Александром Константиновичем Горским (1886–1943).

Имя Горского не раз упоминается на страницах дневников Пришвина 1926–1929 гг. Так, 23 мая 1926 г. Пришвин перечисляет письма, которые необходимо написать в ближайшее время: «Письма: Дунечке, Разумнику, Горскому, Полонскому»¹⁴. Пришвин читал его основной труд – «Смертобожничество» (о чем свидетельствует запись от 13 января 1928 г. «Сочельник Нового года. Читал книгу “Смертобожничество”, в которой автор, примыкая к Фёдорову, говорит, что истинная христианская идея – это победа человеком смерти, тогда как обычная [1 нрзб.] религии это, наоборот, обожествление смерти. Горский говорит, что острое отноше-

ние Толстого к смерти явилось у него через Фёдорова. И еще, что уход Толстого есть очень сложное явление, до сих пор не разгаданное. Этим уходом Толстой будто бы зачеркивал все свое толстовство»¹⁵.

В свою очередь и в письмах самого Горского также упоминается Пришвин. Так, в одном из писем (16 августа 1939 г.) философ описывает психоаналитический сон о том, как он привел Пришвина в гости к Пришвину и оба Пришвина понравились друг другу¹⁶.

Именно в диалоге с Горским Пришвин размышляет над своим романом о творчестве, замысел которого формируется на страницах дневника 1927–1928 гг., романом, вышедшим в свет в 1929 г. под заглавием «Журавлинaya родина».

Горский, по замыслу Пришвина, должен был стать одним из героев этого произведения: «В книгу о творчестве надо непременно среди богоискателей поставить ученика Фёдорова и сознательного последователя (Г<орско>о)» (запись от 30 сентября 1928 г.)¹⁷. Это не случайно, поскольку творчество Алпатова – главного героя романа – это прежде всего преобразующее природу действие, и оно может быть поставлено в контекст идеи регуляции природы Фёдорова и Горского. Более того, сам жанр романа подвергается у Пришвина переосмыслинию именно в контексте такого понимания искусства – искусства, которое должно перестать быть «отвлечением от жизни», но стать средством преобразования ее.

Жанр «Журавлиной родины» – роман-исследование – соответствует художественному методу Пришвина, объединяющему науку и искусство. В этом произведении Пришвин разрушает традиционный канон романной формы, внедряя в него хронологическое движение дневниковых записей.

Размышляя о кризисе романного жанра, Пришвин приводит в своем дневнике мнение Горского: «Так я вот думаю и о пошлой форме романа, навязанной автором романа этим дачникам, над которым изdevались все лучшие русские романисты, начиная с автора “Евгения Онегина”. Один мой знакомый философ Г. объяснил мне происхождение этого странного явления. Пошлость европейского романа происходит по его словам от его иллюзорности: непременно там надо обмануть читателя, чтобы он “отдохнул” от действительности, как дачник»¹⁸.

Суждения Пришвина, рожденные в процессе формирования замысла романа-исследования как новой романной формы, объединяющей искусство и науку, искусство и жизнь, диалогически связаны с суждениями Горского о романном жанре и искусстве в целом. Для Горского искусство должно перестать быть иллюзией, но «всесело стать чертежом, проектом, пробой <...> подготовкой, прощупью путей к настоящему, подлинно-творческому, реально преобразующему мир, перестраивающему небо искусству»¹⁹.

В одном из писем 1928 г., обращенных к своему другу, философу Н.А. Сетницкому, Горский, обсуждая роман Пушкина «Евгений Онегин», указывает, что герой романа Онегин в потенции является особый тип мироотношения, в его образе ощутим жизнетворческий пафос. Он указывает на ошибочность «общепринятого понимания Онегина как “лишнего” человека»: «в мысли тайной автора – или что то же, в мечте Татьяны – это воскреситель (организатор космического хозяйства) <...> “Читал Адама Смита и был великий эконом”, “он здесь хозяин – это ясно” <...> все, что от лишнего человека – это лишь Гарольдов (или Смитов) плащ на москвиче, который подобно преп. Сергию – является видным хозяйственником в масштабах, принципиально превышающих разумения Смитов и Гарольдов… (Москва – Третий Рим)»²⁰.

Пришвин знает мысли Горского о романе Пушкина и, возможно, интерпретацию образа Онегина как организатора космического хозяйства. И между так понятым образом Онегина и образом Алпатова как организатора, преобразующего природу, протягиваются явные смысловые нити. Роман «Журавлина родина» на этом этапе развития замысла (третья книга «Кашеевой цепи») – роман о пути Алпатова от интеллектуальных увлечений к истинному творчеству: «Из шумного города герой попадает в природу к полудиким людям, мужикам, и переживает восторг встречи с природой»²¹. Однако, в отличие от «Казаков» Л.Н. Толстого, «Героя нашего времени» М.Ю. Лермонтова в «Журавлиной родине» природа – это не временное увлечение героя, который в конце концов оказывается «негоден в природе и возвращается в город»²²: «У меня Алпатов потому и сделан инженером, что является в нее с возможностью преобразующего действия», – пишет Пришвин в своем дневнике. Алпатов – болотный инженер – должен осушить болото и возвратить людям золотую луговину. В этом творчестве он за-

бывает «свое маленькое “я” <...> находит причину засорения реки, спускает гнилое озеро, и вся местность превращается в золотую луговину»²³. Таким образом, путь главного героя созвучен размышлениюм автора о философии творчества, он воплощает в себе путь личности от теоретического творчества к творчеству реальному, преображающему мир.

В процессе развития замысла романа у Пришвина появляется и другой фёдоровский мотив. Алпатов должен осушить болото, но останавливает этот процесс, так как вместе с гибелю болота исчезнет и драгоценный реликт – водоросль клавдофора. По мнению Пришвина, творчество нового невозможно без согласования действий рода людского с предыдущими поколениями людей, животных, растений. «NB. Если я буду продолжать писать Алпатова, то вот и надо взять водоросль, как творческий принцип (Отца), а спуск озера (Золотая луговина) – это гуманизм, это его “родственное внимание” к людям, которое он должен оставить ради Отца»²⁴. Для Пришвина, как и для Фёдорова и Горского, важно противопоставить самоопорному гуманизму, автономной воле человека, религиозное восприятие мира, в котором человек связан не только с людьми, но и со всем миром природы, его творчество не самоизванно, а согласовано с замыслом Бога о мире. 7 августа 1928 г. Пришвин пишет, подтверждая эти мысли: «Христос, проповедуя любовь и умирая за людей, всегда помнил Отца, но “туманисты” обыкновенно не знают Отца и поклоняются простому человеку, забывая, что человек без Отца остановлен в движении и мертв»²⁵.

Сближение пришвинской идеи творческой личности со взглядами Фёдорова и Горского объясняет позицию писателя, его оригинальное понимание преобразующего природу действия по сравнению с идеями, выдвинутыми революционной эпохой. Революция обожествила человека, его активность и волю, его способность перевернуть весь уклад жизни, причем не только в обществе, но и в природе. Но это была титаническая, человекобожеская активность, где природа представляла пассивным материалом великих дерзаний. И ее Пришвин не принимал. И потому инженер Алпатов отказывается у него от такого полезного действия, как осушение болота. Оно может принести выгоду людям, но не бытию в целом, а Пришвин не мыслит жизнь человека в отрыве от космоса, от всех поколений живых существ. Гибель водоросли

Клавдофоры – для Алпатова серьезное препятствие, настоящее творчество жизни преображает природу, а не приносит ее в жертву честолюбивым замыслам *homo sapiens*, поверхностным, сиюминутным нуждам людей. В диалоге с узкопрагматичным пониманием творческой активности человека и строится сюжет романа Пришвина, путь главного героя.

Активность творческого воздействия человека на жизнь, по мнению Пришвина, не должна быть прометеевской активностью, явленной в опыте революционного строительства. Но вместе с тем именно в революции Пришвин видит потенциал, зерно новых форм творчества жизни, которые раскроются тогда, когда узколобый марксизм исчерпает себя: «Наша идея “общего дела” не дело, а знамение времени, это идея в отличие от католической материальна и варварски проста. Это кость, которой долго будут давиться. Вместе с тем эта кость и есть наша национальная значимость: без нее мы – колония Европы. Нам, последним из могикан, остается два пути: сдаться на положение колонии, или же рассасывать большевизм в направлении философии “общего дела” <...> до встречи ее с ней католической. Все это надо держать в уме и выказывать только творческим путем»²⁶.

Путь Алпатова к творчеству – это движение от разрушительного революционного действия к созидательному творчеству жизни. Пришвин так пишет об этом: «Я хочу сказать, например, о своем Алпатове или Воронском и всяком коммунисте, – что он, выйдя из сферы разрушительного революционного действия на путь созидательный, может ли привнести из своего революционного действия какой-нибудь новый фактор в творчестве законов жизни и форм»²⁷. Созидательное же творчество имеет не столько социальный, сколько религиозный масштаб. Именно поэтому подлинное преодоление революции Пришвин связывает с учением Фёдорова о преображении мира, с его идеей творчества человека в истории, с его требованием этико-религиозного основания всякого социального действия: «Огромное большинство утонет, растеряется в безличии, и все так долго будут идти безлично, пока не явится лицо, которое в формальную идею социальной революции не вольет кровь наших отцов, не откроет питание для идеи в дремлющих силах нашего прошлого. (Учение Фёдорова прямо просится в революцию)»²⁸. Только тогда творчество, которое, по мнению

Пришвина, есть раз-личение, о-личивание реальности, решит все-человеческую и всеземную задачу, а не только узко социальную, злободневную. И будет оно не борьбой человека с природой, с совокупностью живых существ, а «восстанием человека на метод природы»²⁹, ведущим к обожению мира, преображению человека и всего космоса в многоединое, соборное целое.

Размышляя о путях развития современной ему культуры, Пришвин не раз отмечал недостаточность этических и онтологических оснований для научного знания, как бы бурно и стремительно оно ни развивалось, указывал на недостаточность целей. Для Пришвина жизнь, стремление, не ставящее своей целью осуществление себя как личности и созидания личностного бытия вокруг, при всех достижениях науки и техники, при всем активном воздействии на природу и манипуляции ее веществом, бессмысленны, ибо никак не меняют жизнь людей, потому что личность не возрастаёт и не осуществляется в такой культуре. Современность, стимулируя технический прогресс освоения природы и космоса, умертвляет при этом движение личности.

Регуляция природы – в трудах Н.Ф. Фёдорова, идеи которого актуализует в 1920-х годах его ученик А.К. Горский, также подразумевает личное участие человека, проницание безличного родственной силой своего сознания. Если современная наука (физика) рассматривает природу лишь как объект воздействия, либо в социальном, утилитарном плане (коммунизм) – только как средство улучшения жизни людей, то Фёдоров говорит о взаимообщении, о взаимознании: «Вещь (природа) будет для нас явлением, исчезаемым, пока она будет рождаться, происходить помимо нашего сознания и воли. До тех пор мы не будем знать ни себя, ни внешнего мира, до тех пор невозможно и взаимознание, пока материя не проникнутая светом, действием, будет стоять между нами как сила, разъединяющая и нас самих превращающая в явления. Одно восстановление исчезнувшего, обращение его в сознающее и действующее есть доказательство, полное знание и прочное, бессмертное существование» (I, 113). По мысли философа всеобщего дела, без такого участного включения себя в процесс познания-просветления материи невозможна подлинная, *совершеннолетняя* наука.

В 1920-е годы в Советской России громко звучали лозунги борьбы с природой, но между этими призывами и идеей сознательно-творческой регуляции ее стихийных сил, была сущностная разница. Н.Ф. Фёдоров и его продолжатель А.К. Горский говорили о чутком вникании человека в природные процессы, о глубоком познании природы, ее движущих сил, без чего невозможно творческое управление ею; более того, регуляция внешняя предполагала и внутреннюю, психофизиологическую регуляцию, борьбу с хаосом внутри себя, овладение стихийными силами собственного естества и направление их в сторону добра и любви, осознаваемое как возрастание до личностного бытия: «Задача человеческого рода состоит в обращении всего бессознательного, само собой делающегося, рождающегося в сознательное, светлое, действительное, всеобщее, личное воскрешение» (I, 108). Говоря об идеальном обществе будущего, Фёдоров представлял его как общину свободных творческих личностей, личностное бытие, личностную реальность: «...по мере того как условия, в которые поставлен человек, будут обращаться в орудия его воли, т.е. по мере исполнения долга, заключающегося в управлении слепыми силами природы, настоящая земная жизнь будет расширяться до границ самой природы, ибо *сама природа*, сознавая в нас свою несвободу, через нас же обращается в мир свободных, бессмертных личностей. Вернее же сказать, такое превращение мира производится чрез нас Богом, и именно Триединым Существом, Которое, когда совершится такое превращение мира, найдет в нем свое выражение» (I, 111).

Сходна у Фёдорова и Пришвина и критика отвлеченного сознания. Так, Пришвин говорит о засмыленной интеллигенции, которая не видит жизни вне себя³⁰, а следовательно, не видит и другое Я, не ощущает родственность мира как Ты. Эта замкнутость сознания на себе самом осмысляется как причина отчуждения людей друг от друга и Фёдоровым. Осуждая рациональность интеллигенции, отвлеченность ее от жизни и действия, поступания, мыслитель говорит о разрыве мысли и действия, мышления и жизни: «Как только мысль отделяется от действия, мыслящее от действующего, последнее становится слепым, а мыслящее делается теоретическим; мрак отделяет интеллигенцию от темного слова; темное для себя, это сословие темно и для интеллигенции; знание интеллигенции – не прямое знание, а лишь отраженное,

бледный образ. Чем слепее, рутиннее становится действие, тем темнее оно для себя, тем менее выражает оно себя и для других, тем менее оно познаемо. Обращение действующего в сознающего и мыслящего в действующего будет уподоблением нераздельности, единству» (I, 113).

Именно об этом темном, непросветленном сознании делании пишет Пришвин, когда создает на страницах своего дневника образ нетворческого, циклического процесса жизни «Вык-век», который подминает, пережевывает и любовь, и творчество. В повести «Мирская чаша» Пришвин разделяет темное, бессознательное, природное существование (образ «мужика», лицо которого «как восходящее тесто в деже»³¹), но органичное, внутренне связанное со всем круговоротом природного вещества, и сознание человека культуры («живот деревянный – дети не рождаются, сердце не чувствует красоту, голова математическая, в очках и плешивая, это человек механизации мира, окончательный интеллигент: homo faber»³²), оторванного от природного движения, и сознающего лишь одного себя в этой оторванности. Такое вымороченное, интеллигентское сознание не дает ощущения связи с другими, оно замкнуто на самом себе, внутри собственного вымыщенного мира. Выход из тупика такого сознания Пришвин полагает в особом культурном делании, которое он обозначает как творчество раз-личения, как активность родственного внимания. Главный герой повести «Жень-шень», будучи человеком замкнутым на своем собственном сознании, тем не менее получает неожиданно откровение связи с другими существами и полноту ощущения Единства мира. Он вдруг почувствовал родство и биение жизни в камне и стал с камнем, как с родным себе Ты. Важно, что нить понимания, родства появляется в равной мере между неорганической природой, животным миром, простым человеком (неграмотный китаец Лувен) и главным героем. В диалоге с Лувеном он сознает его как понимающего себя, как «Ты», вдруг почувствовавшего его состояние: «Тогда я всмотрелся в Лувена и вдруг наконец-то понял его: не жизнь летающих светляков, не обвал под землей, не шелест жизни бесчисленных бабочек занимали Лувена, а я сам... Он-то все живое давным-давно принял к сердцу и жил в этом и, конечно, по-своему все понимал, но ему важно было через мое внимание к этому понять меня самого»³³. Это же откровение встречи-родства,

узрения друг друга переживает герой и в наблюдении за оленем, и в единении с камнем.

Понятие «родственного внимания» становится у Пришвина своеобразным освоением идеи регуляции, творческого мировоздействия. Это внимание подразумевает наблюдение за особенностями мира (природы, человека) как Другого. Пришвин, как и Фёдоров, особую роль здесь отводит географии и краеведению. Для него это часть деятельности «раз-личения», ведь у каждого пригорка есть свое Я: «Не просто даются имена и животным, и растениям, все обживаются и очеловечиваются, 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, быль и сказ, песенку, и над всеми земными именами поставим святое имя Богородицы: это она прядет пряжу на всех зайцев, лисиц и куниц»³⁴. Войти в природу, привнеся в нее человеческое имя, можно лишь «в согласии с солнцем, с любовью и светом»³⁵, и тогда «возле муравейника скажем имя знакомого, и тот муравей отложит дела и на минуточку выбежит поздороваться»³⁶.

Для Пришвина важно не привнести «человеческие установления» как схему (личный замысел моего Я) в природу³⁷, а различить в ней самой ее же лицо (природа как Другой, Ты). Пришвин говорит о двух видах иллюзий – поэтической и научной. Поэтическая иллюзия, самая древняя, – это наблюдение природы через себя, присвоение ей человеческих черт. Этого рода иллюзию как бы развенчивает наука, находя истинные причины явлений. Однако, с точки зрения Пришвина, наука с ее методом лабораторного исследования также ограничена в познании жизни, живого организма, так как схема, полученная от такого познания, обобщает факты, лишает изучаемый предмет живой непосредственности и неповторимости. Этот метод оставляет исследователя наедине с собой, внутри собственного я, реальность остается непознанной, она ускользает из обобщающей схемы.

Метод познания, приближающий человека к миру, является по Пришвину синтезом поэтической мысли и научной: «...новый мир является актом воскрешения старого посредством мертвый

воды науки (анализа) и живой воды искусства (синтеза)»³⁸. Искусство понимается Пришвиным как превращение я в мы, метод искусства – родственное внимание – то же наблюдение и исследование, но цель его – уловить особенность, лицо, увидеть мир с лица, раз-личать: «...если взять даже близкую нам живую природу, то способность видеть лица у диких животных и растений оказывается очень слабой, присущей только очень немногим... под-солнечный мир представляет нам сам по себе неограниченный материал для различия, требующий себе для этого тесного приближения с родственным вниманием. Вот эта способность раз-личать в под-солнечном мире и есть главная основа «искусства видеть мир»³⁹.

В этом контексте движение Пришвина «от теории к жизни» – это не только путь к естественному бытию (хотя внимание к природному ритму не ослабевает у писателя на протяжении всех дневников), а выход из Я к Ты, то есть в личностную реальность, к личностному принципу восприятия, который проецируется и на природу. Для писателя важен мотив перехода от теоретического мышления – к психологическому: освобождение от сознания, «зашитого схемами», выводит его не в холодный мир чистых феноменов, нетронутых теплотой субъективного восприятия, но в личностную, единомножественную реальность. Поэтому выход к самой жизни, к природе «без человека» – это не столько стремление к чистой объективности изображения «без себя», феноменологически, сколько желание увидеть, «как другой живет», увидеть природу не как самодостаточный «феномен» бытия, но как живое теплое Ты, с которым автор сопряжен моментом родственной встречи. Освободиться от «я» в описании природы значит умалиться, смирить свое я, чтобы увидеть Другого: умалившись для встречи, Я и Другой превращаются в Мы.

Для Пришвина важна надприродная сущность Я – духовное начало, преображающее стихию, возводящее ее до личности. Этот путь восхождения Пришвин понимает как жертву⁴⁰, смерть природного, стихийного «я» ради воскресения его в «Мы»: «Сознательное “я” для того и существует, чтобы перетворить стихийное Я в Мы. Так что гибель Я сознательного (малого разумного) предопределена, и у Христа она возводится в сознание (смертию смерть): сознательная смерть для спасения души и воскресения.

Эта смерть (страдание) и есть единственний путь выхода сознанельного из себя»⁴¹. Это смиление своего Я Ухтомский понимал как освобождение от «двойника», перенесение доминанты на лицо Другого. Такое освобождение требует внутренней нравственного строительства своего Я и одновременно дает возможность увидеть личность, Ты, в самой природе, окружающих людях. Обретаемая тем самым родственность, «спасая» от безличия, воскрешает обоих – в акте спасения участвует и сам человек, и его родственно раз-личенный «Другой». Таким образом, возделывание внутренней природы непосредственно связано у Пришвина с воздействием на природу и вне человека, на внешний мир как таковой.

Внесение нравственного, личного начала в природу – это наблюдение и творчество называния, фиксация мгновений жизни природы, подсмотренный индивидуальный лик в ней. В слове, запоминании происходит встреча человека и природы, возникает момент выделения из потока времени – мгновения. Это качественное выделение «из числа» есть одновременно и дар, и отклик. Бытие тут представляется как существующее в моментах встречи выхода из Я, в живой со-бытийности «спасается из потока «личное». Таким образом, мировоздействие для Пришвина – не привнесение сознания в природу извне, но изменение и спасение обоих – в со-творчестве, в со-бытии встречи, в котором причастен спасению и человек-творец, и его творимый «Другой».

Образ «родственного внимания» исходит у Пришвина из идеи Всеединства, родственности всех частей мира. Однако сама родственность воспринимается им как близость разных «лиц», разных Я. И потому для того, чтобы единство мира стало реальностью, мало только ощутить родственность природы как таковой. Родственность не дана, а задана творимому еще миру. Родственность создается во встрече с миром как Другим, подразумевает не слияние, а раз-личение родных лиц – в памяти, наблюдении, внимании (в научном наблюдении и в искусстве слова). Всеединство как идеальная община будущего для Пришвина, как и для Фёдорова и Горского, – это община раз-личенных памятью, воскрешенных из энтропии-забвения разных «Я»⁴², это не поглощающее личность целое природы или государства, но любовно именующее ее границы-особенности⁴³.

Принцип родственности как основы Всеединства мира (ощущение мира как отношения Я и Ты) направлен у Пришвина на воссоединение отчуждаемых смертью частей мира (и здесь снова прямая параллель с философом воскрешения). Личность для Пришвина – это возрастание индивидуальности до осознания своей связи с целым, своей родственной связи со всеми существами мира людей и природы – в настоящем и в перспективе цепи поколений прошлого: «Условием истинного творчества должна быть его органичность, то есть сознание творцом цельности, единства в происхождении мира, связи себя самого со всеми живыми и мертвыми. Это условие присутствия чувства общей жизни...», – пишет Пришвин в дневнике 1930 г.⁴⁴ При этом образ «Всеединства» включает в себя не только настоящий мир (человек и природа), но, как и у Фёдорова, раз-личение обращено и к прошлому, оно есть удержание в памяти единственного лика умерших людей. Поэтому и «Встреча» с миром как Ты осмысляется Пришвииным не только как вечно настоящее соприкосновение с движущимся бытием, но и как включение в это настоящее умерших – в их творческое воскрешение в Мы. Так, в одной из своих записей Пришвин описывает великую встречу живых и мертвых – весной, на кладбище (особое значение имеет в творчестве Пришвина образ неодетой весны – символ воскресения природы): «5 апреля 53 г. ездили на кладбище, и трудно сказать, что на свете значительней и прекрасней “неодетой” весны в Москве. Народ шел по чистым улицам не растерянный, не бежал, а собранный, праздничный. А на кладбище каждый покойник подзывал к себе родного человека, и вот собралось великое множество людей, и каждый из них нашел своего человека, лежащего под камнем. Эта великая встреча живых и мертвых была тем особенно замечательна, что люди были все вместе, и каждый глядел на своего, и не со стороны, как на улице, а прямо в душу. И не через образ, как в церкви, а прямо каждый глядел из души своей в душу каждого»⁴⁵.

Для философа Фёдорова и писателя Пришвина важно утверждение личных границ каждого Я и восстановление утраченной единственности – в воскрешении; понимание смерти как потери личности, растворении ее в целом, спасения же от смерти – как обретения «лица». Для Фёдорова воскрешение – это преодоление энтропии, исцеление материи, восстановление личного состава

всех умерших, личных границ индивидуального «я» в его неделимом целом – тело-душа-дух; и тело здесь важно, так как образует индивидуальный, единственный облик души – форму, без которой не существует содержание, но форму преображенную, бессмертную, светоносную. Воскрешение в философии личности Пришвина – это деятельность раз-личения как «спасение из числа», именование, дар личности безличному множеству (легион), воскрешение силой родственного внимания, спасение от Кащеевой цепи смерти. Погружению в безымянное, стихийное целое (образ чана), не различающее лиц, противопоставлено в образной системе Пришвина погружение-причастие в чаше Евхаристии (в повести М. Пришвина «Мирская чаша» образ мирской чаши диалогически противостоит образу чана), в которой не растворяется, а преображается лицо – в лик единственный, образ Божий.

¹ Соловьёв В.С. Сочинения: В 2 тт. – М., 1988. – Т. 2. – С. 339.

² Бердяев Н.А. Философия свободы. – М., 1911. – С. 189.

³ Еще в начале века жизнетворческий пафос русской революции Н. Бердяев оценил как внутренне религиозный, мессионерский – но в то же время лишенный религиозного ощущения действия человека внутри замысла Божия. См. подробнее: Гачева А., Казнина О., Семёнова С. Философский контекст русской литературы 1920–1930-х годов. – М., ИМЛИ РАН, 2003.

⁴ См.: Горский А.К., Сетницкий Н.А. Сочинения. – М., 1995; Муравьев В.Н. Овладение временем: Избранные философские и публицистические произведения. – М., 1998; Из истории философско-эстетической мысли 1920–1930-х годов. Вып. 1. Н.А. Сетницкий. – М., 2003.

⁵ Остромиров А. [А.К. Горский]. Николай Федорович Фёдоров и современность. Вып. 3. Организация мировоздействия. – Харбин, 1932.

⁶ Подробнее о «двуих лицах» природы: как совокупности вещей и существ и как природного принципа существования см.: Семёнова С.Г. Метафизика русской литературы: В 2 тт. – М., 2004. – Т. 1. – С. 32–43.

⁷ Пришвин М.М. Дневники 1914–1917. – М., 1991. – С. 152.

⁸ Там же.

⁹ Там же.

¹⁰ Там же. – С. 153.

¹¹ Там же. – С. 122.

¹² Пришвин М.М. Дневники 1923–1925. – М., 1999. – С. 12.

¹³ Там же. – С. 190.

¹⁴ Пришвин М.М. Дневники. 1926–1927. – М., 2003. – С. 67.

¹⁵ Пришвин М.М. Дневники. 1928–1929. – М., 2004. – С. 10.

¹⁶ Московский архив А.К. Горского и Н.А. Сетницкого (собрание *Ю.Р. Берковского*).

¹⁷ *Пришвин М.М. Дневники. 1928–1929.* – С. 265.

¹⁸ Там же. – С. 274.

¹⁹ *Горский А.К. Организация мировоздействия // А.К. Горский. Н.А. Сетницкий. Сочинения.* – С. 157.

²⁰ Московский архив А.К. Горского и Н.А. Сетницкого (ксерокопии). Оригинал – Литературный архив Музея национальной письменности (Чешская республика).

²¹ *Пришвин М.М. Дневники. 1928–1929.* – С. 273.

²² Там же.

²³ Там же. – С. 274.

²⁴ Там же. – С. 162.

²⁵ Там же. – С. 163.

²⁶ Там же. – С. 154.

²⁷ Там же. – С. 342.

²⁸ Там же. – С. 342.

²⁹ *Пришвин М.М. Собр. соч.: В 6 тт. – М., 1957.* – Т. 5. – С. 707.

³⁰ Там же. – Т. 8 (дневники 1905–1954 гг.). – М., 1986. – С. 135.

³¹ *Пришвин М.М. Цвет и крест.* – СПб., 2004. – С. 398

³² Там же. – С. 398.

³³ *Пришвин М.М. Собр. соч.: В 6 т. – М., 1956.* – Т. 3. – С. 236.

³⁴ *Пришвин М.М. Цвет и крест.* – С. 374–375.

³⁵ Там же. – С. 375.

³⁶ Там же. – С. 375.

³⁷ Смерть понимается Пришвиным также как «схема» внутри природы, циклический закон, навязанный жизни, «Вык-век», которому соответствует образ «Кашеевой цепи» – из нее должен вырваться человек и снять эту цепь с самой природы. Закон у Пришвина – это рациональное построение человека, привносимое им в мир извне, неорганичное самой жизни, лишающий ее непосредственности проявления личного: «Всякий закон, вплоть до законов природы, есть сила зла, потому что в существе мира никаких законов нет. Всякий закон при свете родственного внимания исчезает, и на его место появляются скрытые им личности, творящие незаконно-священную жизнь.

Итак, друзья мои, есть жизнь вне законов, и о ней мы будем говорить.

Бог есть Существо лицеродящее и противузаконное» (*Пришвин М.М., Пришвина В.Д. Мы с тобой. Дневник любви.* – М., 1996. – С. 275).

³⁸ *Пришвин М.М. Дневники. 1928–1929.* – М., 2004. – С. 240.

³⁹ Там же. – С. 296.

⁴⁰ Здесь уместно вспомнить цитату из Евангелия, данную эпиграфом к «Братьям Карамазовым» Достоевского: «Истинно, истинно говорю вам: если пшеничное зерно, падши в землю, не умрет, то останется одно; а если умрет, то принесет много плода». (Ин. 12:24).

⁴¹ *Пришвин М.М. Дневники 1920–1922.* – М., 1995. – С. 190.

⁴² Ср. у Фёдорова: «Другое Я», если оно приемлятся как родное нам, не ограничивает, а расширяет наше бытие, тогда как “Не-я” полагает границы нашему “я”, стесняет и вытесняет его, “Я” (личное), соединенное любовью с “другими”, своими “я”, составляет царство жизни» (П, 117).

⁴³ Образ «идеальной общины» будущего в понимании Н.Ф. Фёдорова раскрывается в своих работах о мыслителе С.Г. Семёнова (Семёнова С.Г. Философ будущего века: Николай Фёдоров. – М., 2004. – С. 315–321).

⁴⁴ Пришвин М.М. Дневники 1905–1954 // Пришвин М.М. Собр. соч. Т. 8. – С. 215.

⁴⁵ Пришвина В.Д. «Невидимый град». – М., 2003. – С. 495.

Д.С. Московская

ФЁДОРОВ И АНЦИФЕРОВ: ПРЕЕМСТВЕННОСТЬ ИДЕЙ

Аннотация

Охарактеризован круг идей автора «Философии общего дела», развитых Н.П. Анциферовым в статье «Историческая наука как форма борьбы за вечность» (1918–1944) и диссертационном исследовании «Проблемы урбанизма в русской художественной литературе» (1944). Главное внимание уделено социально-историческому и духовно-культурному контексту.

Moskovskaja D.S. Fyodorov and Antsiferov: the continuity of ideas

The author describes a scope of ideas of the «Philosophy of common cause» further developed by N.P. Antsiferov in his article «The science of history as a form of struggle for eternity» (1918–1944) and the thesis «The problems of urbanism in Russian literature» (1944). The focus is on the social, historical, spiritual and cultural contexts.

Ключевые слова: социально-исторический контекст, духовно-культурный контекст, краеведение.

В 2009 г. исполнилось 180 лет со дня рождения Николая Фёдоровича Фёдорова и 120 со дня рождения Николая Павловича Анциферова. Имя этого историка-градоведа, культуролога, краеведа, чья научно-практическая деятельность развивалась в русле фёдоровского воскрешающего отечествоведения, хорошо известно современным ученым-гуманитариям. Основатель школы научного петербурговедения, Анциферов был в двадцатые годы членом общества «Старый Петербург» и Петроградского отделения Центрального бюро краеведения, вел практические занятия в Петроградском Экскурсионном институте, преподавал на литературном отделении Российского Института истории искусств. Его повседневная экскурсионно-педагогическая, музейная деятельность

и научная, как социального историка-урбаниста, нашла отражение в знаменитой «петербургской трилогии»: «Душа Петербурга» (1922), «Петербург Достоевского» (1923), «Быль и миф Петербурга» (1924). Теперь, когда в ИМЛИ РАН впервые опубликована его диссертация «Проблемы урбанизма в русской художественной литературе»¹ (опубликована там, где в 1944 г. она была представлена и успешно защищена), Н.П. Анциферов-ученый предстал в другой своей, мало известной прежде ипостаси, – как выдающийся историк и теоретик литературы, основатель «локально-исторического» метода в литературоведении.

Человек поистине трагической судьбы (Анциферов потерял в войнах и революциях всех своих детей, почти восемь лет, 1925, 1929–1933, 1937–1939 гг., провел в заключении), Николай Павлович оставил богатое научное наследие: работы, опубликованные и не опубликованные. Среди них выделяется корпус архивных материалов – мемуары, дневниковые записи разных лет и переписка. Особую ценность среди них представляет «научный дневник» его жизни, эссе «Историческая наука как одна из форм борьбы за вечность»², который он начал в роковые годы революции и Гражданской войны и продолжал в переживании исторической катастрофы Родины более двадцати лет – до конца 1944 г.

По своим убеждениям, как свидетельствуют воспоминания его близкого друга и ученика Георгия Александровича Штерна, Николай Павлович был православным христианином, но без тени фарисейства и начетничества. Воспитанный в вере предков, он был христианином по убеждению. Истина раскрывалась ему в духовном переживании, в личном опыте страдальческой и вместе с тем счастливой жизни. Истина была в нем самом, в его душе. Его дневники и переписка разных лет свидетельствуют о духовной высоте присущего ему религиозного чувства. Не тайна, не чудо, не авторитет рождают веру, считал Анциферов вслед за автором «Братьев Карамазовых». «Уверуй свободно» – такова была его формула Православия.

Выбор для себя предметов изучения и научного наставника диктовался религиозным расположением души Анциферова. Его учителем на историко-филологическом факультете Петербургского университета стал Иван Михайлович Грэвс, исследователь духовной культуры европейского Средневековья, а специальным

предметом изучения – жизнь и деятельность св. Франциска Ассизского и автора «Божественной комедии» флорентийца Данте. Основополагающие идеи исторической школы Грэвса развивались в русле высокой этической традиции отечественного историзма. Особое значение в мировой истории Грэвс придавал идеальным представлениям. Исторический процесс представлялся ему воплощением тех духовно-нравственных ценностей, что в определенные моменты одушевляют общественное сознание³. Вслед за своими предшественниками, профессорами Петербургского университета, Грэвс видел смысл любой научной деятельности в поиске правоты и приличия в деяниях человеческих.

В утверждении единства научного и духовно-нравственного начала формировались на рубеже XVIII и XIX вв. основы русской научной школы, на этих же основаниях возрастало самосознание русского интеллигента-дворянина. На этих путях складывались главные положения той нравственной философии, которая обрела силу, самостоятельность и красоту в творчестве Вл. Соловьёва и Ф.М. Достоевского⁴ и предопределила появление «румянцевского мыслителя» Н.Ф. Фёдорова. Достоевскому Анциферов посвятил одну из первых своих опубликованных книг, литературоведческую диссертацию и... весь остаток своей жизни. Тяжело больной и обескровленный потерей детей в блокадном Ленинграде, он все оставшиеся силы отдал созданию в Москве при Государственном литературном музее мемориального музея-квартиры Ф.М. Достоевского. Ныне существующий музей по праву можно считать его детищем.

Углубленное изучение обстоятельств жизни Достоевского в связи с событиями, образами и идеяным содержанием его произведений послужило раннему знакомству Анциферова с наследием Н.Ф. Фёдорова. Заключительную главу монографии «Проблемы урбанизма в русской художественной литературе», посвященную образу Петербурга в творчестве Достоевского, он начал ссылкой на этого мыслителя:

«Достоевский прекрасно понимал значение для развития культуры той почвы, которая утучнена священными остатками “могущественной древнейшей цивилизации”. Он с благоговением склонялся перед священными могилами, почитая в них не только следы “горячей минувшей жизни”, давно уже превращенной в

кладбище, но и возможность возрождения, во всяком случае, того или иного воздействия на формирование новых культур. И не случайно Алеша Карамазов указывает брату Ивану: спасение в воскресении мертвцев, которые “может быть никогда и не умирали”».

Далее в тексте диссертации следует примечание: «Тема Н.Ф. Фёдорова всеобщего воскресения умерших затрагивалась Достоевским в “Братьях Карамазовых”, – Анциферов указывает соответствующие страницы этого романа, – и в особенности отчетливо в его черновиках к этому роману: “Воскресение предков зависит от нас”. “Ничто не умирает – все объявится” <...> и в письме к Н.П. Петерсону от 24 марта 1878 г.».

«Давно минувшее, освещенное мечтой, – продолжает Анциферов, – проектируется в желанное грядущее. “Потерянный рай”, “Золотой век” из мифических далей былого путеводной звездой светит на пути человечества к его преображению. Отвергая земной рай позитивизма, Достоевский противопоставляет ему свою веру в спасенное человечество, которое обретет счастье на земле не под опустевшим небом, а под тем небом, в котором, согласно вере Достоевского, пребывают в вечности корни всякой мирской реальности»⁵.

Однако кроме изученных Анциферовым связей творческой биографии Достоевского с Фёдоровым существовал другой, «некнижный» путь приобщения ученого к основополагающим положениям «Философии общего дела». Он был задан духовно-биографическим подобием двух людей, провиденциально подтвержденным совпадением юбилейных дат их жизни.

Возможно, «ключом» к пониманию главного источника философско-культурологического учения Н.Ф. Фёдорова является его происхождение: он был рожден в селе Ключи черноземной Тамбовской губернии. «Власть» природно-архитектурного ландшафта местности, как были убеждены ученые-краеведы 20-х годов, направляет выбор человеком своей судьбы, предмета и рода деятельности, формирует особенности его миросозерцания. Фёдоров был сыном русской провинциальной глубинки. Биографы, исследователи и собиратели наследия философа указали также его долгую работу в качестве преподавателя истории и географии в уездных училищах; долголетнюю службу в Чертковской библио-

теке, затем в Румянцевском музее и, наконец, глубокую укорененность его мировоззрения в Православном богослужении⁶.

Эти биографические моменты были чрезвычайно близки судьбе происходившего из семьи «служилого» дворянина, педагога, биолога, хранителя Никитского сада Н.П. Анциферова. Родился Николай Павлович вдали от шумных центральных городов, в райском саду среди украинских степей – в старинной усадьбе Софиевка. Преподавательскую деятельность он начал с первых же лет обучения в университете: учителяствовал в начальных классах школы села Выдерга Рязанской губернии, вел образовательный гуманитарный курс на Обуховском заводе Ленинграда, руководил экскурсиями по Эрмитажу. Систематически работать начал с 1915 г. преподавателем истории сначала в Герценовском училище (1915–1917), затем в Тенишевском (1918–1925). Одновременно с работой в средней школе в 1915–1917 гг. он, подобно Фёдорову, служил в Публичной библиотеке, помощником библиотекаря отдела Rossica.

Как и Фёдоров, Анциферов был с детства приобщен Таинствам православной церкви, бесстрашно сохранял веру всю свою жизнь, воцерковлял своих детей в годы гонений. Дневниковые записи 1924 г. свидетельствуют, что он причащал малолетнего сына Сергея в храмах Детского Села и Ленинграда.

Знаменательную общность можно найти и в научно-практической деятельности этих двух ученых. Н.Ф. Фёдоров придавал огромное значение созданию и развитию сети провинциальных краеведческих обществ, которые обрели полноту выражения собственной идеологии в его работах, участвовал в работе местных музеев. Анциферов, оставленный по рекомендации И.М. Гревса для получения профессорского звания при историко-филологическом факультете, мог бы стать университетским ученым. Но войны и революции отвратили его от научных занятий по изучению европейского средневекового города. Личный опыт переживания разрушения Родины и семьи обратил его к другим целям и задачам. В воспоминаниях о тех годах Анциферов отметил нравственную логику происшедшего изменения научных при-страстий: «Я ушел <...> в краеведение, которое меня теснее связывало с родиной, уводя из круга научных интересов, удерживавших меня в средних веках западного мира»⁷.

Теоретическая мысль, равно как и практическая деятельность Фёдорова, была сосредоточена на осмыслении духовно-нравственного значения и социальной ценности земли как природно-географического явления, как жилища рода человеческого и его кладбища. Первичные фёдоровские интуиции произрастали из богатой почвы традиционного миросозерцания русских «людей от земли», питались мироощущением «неученых», строились на характерном для патриархальной России православном типе человечности. Взгляд *от земли*, возвышение того рода научного знания, что раскрывает свои возможности в практическом служении интересам земледельца, любовь и сострадание к ним выделили Фёдорова в ряду философов и культурологов своего времени, определив глубокое своеобразие его философской «оптики». «Сердечная наука» как форма восстановления родственности людей и природы, в первую очередь, вероятно, привлекла к учению Фёдорова внимание русской творческой интеллигенции – от Л.Н. Толстого и Ф.М. Достоевского до о. С. Булгакова и о. П. Флоренского. Несомненно, большое влияние оказала она и на Н.П. Анциферова. В его воспоминаниях неизменно возникает дорогой образ – след душевных пристрастий, связывавших ученого в *Alma Mater*: «В простенках нашего бесконечного коридора висели ящики под стеклами – это была витрина наших землячеств. Кое-где виднелись на них виды родных городов. <...> “Земляк” – это хорошее, радушное, теплое русское слово, это подлинно народное слово. Оно объединяет людей памятью о милом изгибе реки, о полянке в лесу или о березе в поле на кургане, о селах с белой колокольней, об улице города, где протекли детство и юность. Земля – то слово, которое говорит искони о национальном единстве. Не русское государство, не русская нация, а *русская земля* – вот тот образ, который нам завещан летописью»⁸.

Землячества объединяла вера в исключительность судеб русского народа, в необходимость служения русской культуре и народу. Для Анциферова и его будущей жены Татьяны Оберучевой вера всегда предполагала служение. В одной из своих автобиографий Анциферов сообщает: «В студенческие годы я был один из организаторов кружка студентов и курсисток, которые изучали Эрмитаж с целью создания кадров для экскурсионной работы с рабочими. <...> Нашим “Эрмитажным кружком” было по-

ложено начало экскурсионной работе с широкими массами»⁹. «Культурники» кружка разрабатывали сквозные темы, способные объединить группу залов музея для показа их рабочим Петербурга. Экскурсанты входили в музей как в храм, которому предназначено стать мастерской культуры. Как геологические напластования, залы хранили культурное наследие народов, сменявших друг друга на исторической арене. Следовало вникнуть в их безмолвную речь, завоевать «вечность в царстве прошедшего».

Желая примирить ум с сердцем, чувства с волей, знания с действием, стремясь видеть мир глазами неученого, с позиций духовных ценностей земледельца о нем судить, писал свою «Философию общего дела» философ «краеведных начал» Н.Ф. Фёдоров. Тому же совестливому направлению в науке следовал и Анциферов. Самое развитие его мысли имело истоком не отвлеченные философские понятия и категории, а фёдоровскую интуицию земли, рожденную образами родного ландшафта и глубоко личным чувством любви к предкам-землякам – земледельцам.

Жанр своего основного труда «Вопрос о братстве, или родстве, о причинах небратского, неродственного, т.е. немирного, состояния мира и о средствах к восстановлению родства» Фёдоров определил как «Записка от неученых к ученым». Завершал он его в условиях разразившегося в российских хлебных губерниях страшного голода и эпидемий. Мыслителем двигало потрясающее впечатление от этих событий, произведенное «на тех, которые стояли близко к голодной нужде, которые имели близких в возрасте, обязывающим стать в ряды войск в случае войны, – да и не на них только одних!» (I, 38). Теми же мотивами руководствовался в своей пореволюционной деятельности член общества «Старый Петербург» и Центрального бюро краеведения, вставший на защиту фресок Ферапонтова монастыря и воспротивившийся разрушению Оптино пустыни Н.П. Анциферов. Как некогда в художественном творчестве Пушкина, в философском наследии Фёдорова природно-географические образы нераздельно слились с древнейшими общечеловеческими переживаниями любви к родному *пепелищу* и отеческим гробам. В новой общественно-политической и духовно-культурной ситуации, еще более грозной, чем та, что побудила Пушкина написать известные строки, и та, что диктовала Фёдорову текст обращения «неученых к ученым», Анциферов продолжил

темы и разделил пафос великого русского поэта и автора «Философии общего дела»: «Центральное бюро краеведения послало меня в 1926 г. ознакомиться с работой ряда организаций западных областей, в том числе и Смоленской. <...> Как все изменилось за 10 лет революции! Исчезли бесследно знакомые дворянские усадьбы, исчезли и села, и деревни. <...> Неужели это алферовская усадьба? <...> Пыль, грязь, пустота. Было нестерпимо тяжело. Словно я посмел раскрыть могилу и заглянуть в гроб, где остались одни кости развалившегося скелета. <...> На другое утро я поклонился могилам. Потом постоял на пепелище. Все уходило в прошлое. Все исчезло, палимое огнем времени. Я навсегда покидал свою обетованную землю»¹⁰.

Краеведные корни фёдоровского учения обнажили опасность оскудения в науке родственной любви к земле и землякам. Для самого Фёдорова география была повествованием о земле как о человеческом жилище, история – рассказом о той же земле как о родном погосте, а собирание документов прошлого в краеведческом музее или библиотеке – храмовым действом, обращенным к грядущему Пасхальному воскрешению предков. Пронизанное христианскими ценностями представление Фёдорова о земле как о Доме и Храме – подножии Небесного Храма и о человечестве как о Семье, восходящей в своем родословии к Небесному Отцу, выразилось в отточенной формуле его учения: «Что для ученых история, то для неученых поминовение» (I, 135).

Историософия Фёдорова исполнена нравственных ценностей и значений. Подобно Пушкину и в традициях основного потока русского общественного сознания, он видел нравственный смысл науки истории в любви потомков к отеческим гробам и родному пепелищу. Напомним, что в традициях христианской культуры поминовение – это литургическая молитва о воссоединении Небесной семьи, о прощении и вечной блаженной жизни отцов. В фёдоровском взгляде на историю как на «поминование» нравственный смысл заключен в бесконечной и неизменной свободе выбора своего отношения к традициям отцов и личной ответственности за текущее и грядущее историческое состояние страны и ее народа.

Фёдоровская «сердечная наука» не книжными путями, а законами духовной преемственности и «властью» русской земли

была унаследована краеведческим движением 1920-х годов. Работы ярких его представителей – С.Ф. Ольденбурга, И.М. Гревса, В.П. Семенова-Тян-Шанского, Н.Н. Павлова-Сильванского, М.Я. Феноменова, А.А. Золотарева, Н.П. Анциферова и многих других, отличала свойственная ученику Н.Ф. Фёдорова неактуальная для пореволюционной России нравственная «надстройка». В эпоху борьбы за новый быт и «упрощения культуры» (лозунг ЛЕФа), когда всякие иные критерии этики, кроме борьбы классов с ее установкой «око за око...», оказались отвергнуты, И.М. Гревс и его ученики по-прежнему считали историю человечества главным органом «приобретения сознательного отношения к миру действительности»¹¹.

Узнавание «души» родины в ее изменившемся в революционных бурях лице устанавливало личные связи краеведов 20-х годов с отечеством, и любовь как высшая форма нравственности составила сердцевину краеведческого научного подхода к жизни. В те годы главной задачей общественной программы краеведения было восстановление природно-человеческой биографии и осмысление исторической ценности и действенности «легенд» местности, хранимых людьми от земли и городов.

В данном случае «легенда» означает не литературный жанр. Н.П. Анциферов употреблял это понятие в заимствованном из географии и археологии значении перечня картографических знаков и объяснений к ним, позволяющего понять природно-географические, политico-экономические, культурно-исторические особенности и своеобразие местности без обращения к карте. Легенда, в буквальном смысле означающая «то, что следует прочесть», – это комплекс материальных, архитектурно-монументальных и природно-ландшафтных примет и доминант местности, который, в то же время, является историческим документом, сообщающим в отвлеченно-символической форме о причинах возникновения, об исторической смене политico-экономической и духовно-культурной функций поселения. Н.П. Анциферов употреблял понятие «легенда» и в более узком и, вместе с тем, в глубоком смысле души местности, вложенной в человеческое поселение при его зарождении, формировавшейся и возраставшей в процессе трудового взаимодействия человека с землей. Она, определившая в конечном счете неповторимый облик местности, запечатлевшаяся в

ее природно-архитектурном ландшафте, планировании населенных пунктов, быте, свидетельствует более всего о духовной истории населявшего ее народа, о его выборе своей судьбы за горизонтами земной жизни. Собирание, сохранение, систематизация, обобщение документов духовного и материального наследия родины, составившие существо деятельности краеведов двадцатых годов, были нацелены на сохранение этой «легенды» или предания, «души» местности.

Любовь и сострадание, являющиеся главным стержнем учения Фёдорова, были направлены к людям от земли. Как бы нетрадиционно ни выглядело его учение, оно было продиктовано этими достигшими предела и требующими воплощения эмоционально-ценными краеведческими началами русского общественного сознания. В преддверии глобальных катаклизмов XX в. никто лучше Фёдорова не сформулировал практического социального смысла научного отечествоведения как восстановления природно-человеческой биографии, как сохранения личного родословия и отеческого предания. Мысли автора «Философии общего дела» пережили революционные смещения в общественном сознании России, сохранив исключительную популярность на протяжении всей первой четверти XX в., что свидетельствует об устойчивости культурной ценности личной и местной биографии для русской социальной истории.

Возведение высших ценностей национальной «антропогеографии» – веры предков, в движущие силы истории включало ученика И.М. Гревса Анциферова в круг русских мыслителей Серебряного века – служителей тайной России, святой Руси преподобного Сергия Радонежского и живописца-ирина Андрея Рублёва, Александра Невского и Петра Великого, Саровского и Кронштадтского чудотворцев. Это был круг новых исповедников грядущего Преображения родины, что пополнили ряды пророков – Николая Гоголя, Фёдора Достоевского, Николая Фёдорова, Александра Блока.

Когда в 1921 г. группа опозовцев, выпускников историко-литературного семинария С.А. Венгерова, откликнулась на смерть петербургского лирика сборником «Об Александре Блоке»¹², к участию в нем был приглашен сокурсник составителей – историк Анциферов. Поставив образ города у Блока в русло «петербург-

ских сказок» XIX в., Анциферов указал прямого предшественника поэта – Гоголя. В чертах гоголевского Петербурга он рассмотрел новое выражение двухсотлетнего лика Северной Пальмиры, угаданное Блоком. В поэзии Блока гоголевский город таинственной пошлости предстал городом «теофаний» – Богоявления, Преображенным градом Нового века. То было новое слово о Петрополе и самой России, сказанное Блоком и принятое Анциферовым, слово о еще не подведенных Октябрем итогах «петербургского периода» русской истории.

В тот год, когда только что потерявший двух детей-малюток, умерших от тифа в Царской Славянке, Анциферов с глубокой верой в истинность пророчества Блока рая на родной земле писал вдохновенные строки о «непостижимом городе» русской литературы и истории, сам город стремительно превращался в «столицу русской провинции». В Петрограде более чем вдвое сократилось население, не работали фабрики и магазины, травой заросла «всебобщая коммуникация» – Невский проспект. «Петра творенье», став «колыбелью революции» – по пророчеству Некрасова «Могилы вокруг, Монументы... “Да это кладбище”» («О погоде») – являл собою каменное надгробие великих исторических замыслов. Начавшаяся вакханалия переименований и переселений, уничтожения памятников царизма и культа запустила в бывшей столице программу разрыва с преданиями местности: по слову Маяковского, «то, что годилось для царских Петербургов», следовало вырвать «с корнем из красных Ленинградов». Умирала историческая легенда города, который покинула учредившая его некогда сила – царственный «покойник», согнанный «постояльцами» (Н. Заболоцкий) со своего исторического пьедестала Медный всадник. Духовно-нравственное состояние одичавшей после варварского нашествия Северной Пальмиры Заболоцкому открылось в гротескном преображении древних сфинксов (многолико представленного в архитектурном ландшафте города самого известного его культурного символа): «...В глаза мои смотрела кошка, как дух седьмого этажа...». Умирала душа Санкт-Петербурга, в своем имени хранившего древний идеал единства эстетизма и этики: «Шел через Дворцовую площадь. Всматривался в Александрийский столп, следил за спокойным движением легкого ангела, державшего крест и показывавшего на небо. Не могу поверить, что с

любимого лика Петербурга будет стерта эта столь существенная черта беспощадной рукой»¹³, – записал в дневнике 1924 г. Анциферов.

В то же время Петербург оставался городом-музеем и, в еще большей степени для его старожилов, городом-храмом, где происходил встречный процесс созиания во имя воскрешения. Уничтожению предания о городе противостояло стремление сохранить «его дворцы, огонь и воду» (А. Ахматова). По мнению основателя Института истории искусств, главы комиссии по охране Гатчинского дворца графа В.П. Зубова, спасение культурного наследия Петрополя было главной нравственной задачей времени, перед которой меркли любые другие ценности: «Все, что я могу спасти из наследия прошлого, я спасу, буду бороться за последнюю люстру, за малейший пустяк. Я прикинусь чем угодно, приму любую политическую окраску, чтобы охранить духовные ценности, которые возместить труднее, чем людей»¹⁴.

В городе началась борьба за усмирение потока разрушения. Действовали общество «Старый Петербург», в состав которого, в первую очередь, вошли ученые-историки, искусствоведы, архитекторы и художники: Н.П. Анциферов, Александр и Альберт Бенуа, В.Я. Курбатов, А.Ф. Кони, Николай и Евгений Лансере, В.К. Лукомский, А.П. Остроумова-Лебедева, С.Н. Наседкин, С.Ф. Платонов, П.Н. Столпянский, В.Н. Талепоровский, С.Н. Жарновский, В.Н. Вейнер, В.П. Зубов, Б.В. Асафьев, М.Д. Приселков; и общество «Медный Всадник», среди членов которого было больше поэтов: Г. Адамович, Г. Иванов, М. Лозинский, И. Одоевцева, Н. Оцуп, В. Рождественский. Петроградская интеллигенция взяла на себя спасение «камней культуры»: пропаганду охраны исторических памятников и практическую работу по их каталогизации и сохранению.

При Академии наук начало действовать Центральное бюро краеведения (ЦБК), направившее в научное русло развернувшуюся по всей России собирательскую и восстановительную культурную работу. При музейном отделе Наркомпроса был создан Экскурсионный институт для разъяснения массам ценности сокровищ царского времени. В эту работу включился и широкий круг учащейся молодежи Тенишевского училища, Петроградского университета, Российского Института истории искусств (РИИИ), Педагогическо-

го института... Преподавателем Тенишевского училища, заведующим кафедрой древней истории во 2-м Педагогическом институте им. Н.А. Некрасова, заведующим семинарами по изучению Павловска и Детского Села от Экскурсионного института, членом ЦБК, преподавателем практических занятий на изобразительном и литературном отделениях РИИИ был в эти годы Н.П. Анциферов.

Краеведам 1920-х годов декан Петроградского Экскурсионного института И.М. Грэвс дал удивительное определение: «Это подвижники: в старину спасали душу в монастырях, а теперь поддерживают живую душу краеведением»¹⁵. Словам Грэвса соответствовало реальное содержание деятельности краеведческих обществ Москвы и Ленинграда, Костромы и Воронежа, Ярославля и Рыбинска, Казани и Нижнего Новгорода, Сибири и Крыма. В эпоху революционного разрушения духовно-географического пространства родины детства, разрыва родственных связей с прошлым, в момент, когда теряло физический смысл понятие «родное», толкуемое словарем Ушакова как «кровно родственное» и «духовно близкое» сердцу, эти люди собирали и охраняли вещественные носители исторической памяти, оберегали родословие и биографию родной земли. Взором православного мыслителя и подвижника Фёдоров предвидел приближение страшной и великой эпохи, когда дело собирания исторических источников покинет ведомство профессиональных историков и архивистов, а настоящее и прошлое родной земли станет личным делом каждого, превратится в акт поминовения.

В пореволюционные годы русская история сместилась в географию. Атеистическая программа коммунистической партии атаковала духовное Небо русской культуры. Но она вонзилась и в самую землю. Декреты по землеустройству, колхозное строительство, социалистическое планирование с бесконечной чередой районирований, индустриализация – все эти свершения были «торжеством социалистического земледелия» вселенского масштаба. И земля ответила чудовищными неурожаями, неотвратимым приближением новой Мировой, для России Отечественной, войны, новых страшных жертв и разрушений.

В апреле 1929 г. на Пленуме ЦК ВКП(б) было закреплено начало реконструктивного периода во всех областях жизни. Академическое краеведение было объявлено «гробокопательским»,

обвинено в непролетарском характере и физически уничтожено. Новое краеведение переместилось в «Общество краеведов-марксистов» Комакадемии и озабочилось своим непосредственным участием в социалистическом строительстве. Писательский интерес к истории родных мест и его поселенцев был также направлен по организованному «производственно-очерковому» руслу: осенью 1929 г. при Всероссийском союзе писателей в Москве образовалась секция писателей краеведов под кураторством чиновников от Комакадемии.

Однако опасность «краеведения» как формы сохранения предания постоянно упоминалась в секретных сводках ОГПУ 1930-х годов. Особое раздражение у власти вызывала «нравственная надстройка» «буржуазного» краеведения:

«Любовь к “родине”, которая должна залить своим сладеньким пойлом классовую *ненависть*, – вот путь, на который хочет повернуть советскую школу проф. Грэвс. Грэвс далеко не одинок. Его взгляды характеризуют целую полосу в истории советской школы, полосу, когда “любовь к родине” и “родным” древностям составляла стержень краеведной работы, когда вся экскурсионная деятельность школы не будила учащихся к сознанию действительности, не толкала их к активному участию в изменении общества, к борьбе за социализм, а уводила назад, в мир только цветочков и мотыльков, церквей, монастырей, курганов и барских усадеб»¹⁶.

В 1928 г. Н.П. Анциферов был арестован по делу философско-религиозного кружка А.А. Мейера. В ходе допросов и следственных процедур Анциферову напомнили его «шовинистическую речь» на III Всероссийской конференции краеведов в 1927 г.: «Дело было так, – вспоминал Анциферов. – С.В. Бахрушин призвал краеведов собирать сведения и вещи о современном быте разных национальностей нашего Союза. “Если мы теперь не позаботимся об этом, то многое исчезнет безвозвратно”. <...> После них (представителей разных народов. – Д.М.) выступил проф. С.Н. Чернов и сказал: “<...> Но следует среди разных национальностей нашего Союза не забывать еще одну национальность, русскую. Нужно предоставить и ей право также позаботиться о фиксировании исчезающих явлений быта, а также уходящих из употребления вещей. Почему слово “русский” почти изгнано теперь из употребления?” Выступление Чернова вызвало резкие протесты различных нацио-

налов, обвинивших Чернова в “великодержавной вылазке”». Обвинение категорически опроверг Анциферов: «Речь идет не о каком-то преимуществе для русских, а о признании прав русской национальности на любовь к своей старине, как это признано за другими нациями»¹⁷.

На следствии Анциферов показал, что он «захищал интересы истории как научной дисциплины и в школе, и в краеведении»¹⁸, выступая против научно-педагогических идей и планов М.Н. Покровского. «Школа» Покровского, как сказал Анциферов на допросе, «сводила историю к социологическим схемам, отрицала за ней возможность объективности и боролась с интересами к прошлому своего края среди краеведов»¹⁹. Анциферов был приговорен к заключению в концентрационный лагерь, где находился более четырех лет. «Участие» в «контрреволюционной деятельности» краеведов-монархистов послужило причиной и последнего ареста Анциферова в 1937 г.

Арест и ссылка в Белбалтлаг свели Анциферова с ближайшим последователем идей Н.Ф. Фёдорова Александром Горским. Вот как описал его в своих воспоминаниях Николай Павлович: «Это был человек совершенно исключительный, “всеблаженный”. Он внутренней работой достиг счастья, ни от чего не зависящего, и в любом положении, при любых обстоятельствах не только сохранял бодрость и ясность духа, но какую-то неугасимую восторженность. <...> Он был ревностный последователь учения Фёдорова, его теории “общего дела”. Смерть не закон жизни. Она должна быть преодолена»²⁰. Анциферов считал себя «прозелитом» открытого ему Горским учения. В то же время, он признавался: «что-то во мне сопротивлялось самой идее плотского бессмертия»²¹.

По-настоящему близкой Анциферову, вероятно, была воспринятая Горским от Достоевского идея о русском народе – «богоносце», народе, «чреватом» Богом²². В догадке Достоевского было несомненное внутреннее родство с философией Николая Фёдорова, в своем всеобъемлющем синтезе напоминавшей секуляризированному городскому сообществу предание людей от земли о возникновении вселенной и ее обетованном будущем. То была вера в спасенное человечество, которое обретет счастье на земле не под опустевшим небом, а под тем небом, в котором пребывают в

вечности корни всякой мирской реальности. Как утверждали краеведы 1920-х годов, эта «легенда» была утверждена верой человечества в процессе биологического приспособления к условиям земной жизни, его главным тысячелетиями хранимым преданием. Эта вера запечатлена обрядами и обычаями всех народов, она одухотворена языком и культурой всех стран мира.

К этиологической легенде земли Н.П. Анциферов обратился в работе «Историческая наука как одна из форм борьбы за вечность», которую начал писать в годину исторической катастрофы Родины, в 1918 г. В ней проводится мысль о том, что существование культуры ярче всего раскрывается в ее отношении к могилам предков. Профессиональный историк и культуролог, он совершил экскурс в глубины веков, сравнивая и находя в отношении к могиле общечеловеческий культ жизни как извечной жажды человеком бессмертия, как форму его борьбы за вечность. В то же время он указал на различия в выражении этого культа жизни, в котором и проявилось главное различие эпох и народов.

Особенностью христианского культа он назвал веру в то, что для христианина корни всех земных вещей пребывают в вечности. В атеистическом обществе жажда вечности обнаруживается в культе имени, но именем не скрыть пустоты могилы. Для христианской культуры могила – святое место, ибо смерть не только душу, но в таинстве веры и самую плоть возводит на небеса. Анциферов подчеркивал, что Православие не отрицает плоти, не отрывает человека и землю от небес, а соединяет их с небесами.

Обращаясь к фёдоровским идеям в связи с образом Петербурга Достоевского в своей диссертации, посвященной проблемам урбанизма русской художественной литературы, Анциферов показывает, как в этом образе соединилось и предчувствие Достоевским страдальческой судьбы, даже гибели Петербурга, и вера писателя в то, что поруганные, оскверненные грехом камни этого великого города чреваты Золотым веком. Анциферову было важно, что Достоевский явственно увидел этот Преображеный град не где-то вне Петербурга Раскольникова и Свидригайлова, но именно там, где живут, грешат и умирают эти герои. Вслед за Достоевским Анциферов не проклинал, а благословлял историю.

Последнюю главу диссертации «Петербург и Золотой век» Анциферов писал в канун падения Ленинградской блокады, спустя

полтора года со дня гибели здесь от голода и болезней его сына Сергея и увода в плен его дочери-подростка Татьяны. И, опираясь на учение Фёдорова, на образ Петербурга в «Сне смешного человека» и очерке «Золотой век в кармане» Достоевского, на провиденный Алешей Карамазовым рай на земле греха, Анциферов утверждал, как свою собственную, мысль об этом городе, символизирующем русскую землю и ее земную историю. Это мысль о Преображенном граде будущего века, уже существующем в скованном «духом немым и глухим» Ленинграде.

Анциферов увидел эту реальность в обагренных кровью новых жертв камнях Ленинграда – Санкт-Петербурга, города святого Петра, города – «петра», т.е. камня, священного надгробия. В этих жертвах он увидел доказательство исторической действенности исторической «легенды» о городе великого народного страдания, послужившего России даже до смерти, города святого Александра Невского, города, продолжившего историческое дело Москвы, города великого духовно-культурного синтеза России и Запада.

Вот что сказала земля Ленинграда историку Анциферову.

Учение Фёдорова для Анциферова, прошедшего историческую школу Грэвса, имело свою силу не в стройности концепции. Эта концепция в некотором смысле неоригинальна, так как глубоко православна, традиционна и укоренена в главной легенде русской земли, в ее «голубиной книге». Вероятно поэтому многие, в том числе и Анциферов, прочли мысли Фёдорова как свои... Эссе «Историческая наука как одна из форм борьбы за вечность» была своеобразной «голубиной книгой» Анциферова, его «ответом» идеям автора «Философии общего дела». Вслед за Николаем Заблоцким:

*И слышу я знакомое сказанье,
 Как правда кривду вызвала на бой,
 Как одолела кривда, и крестьяне
 С тех пор живут обижены судьбой
 Лишив далеко на океане море,
 На белом, камне, посредине вод,
 Сияет книга в золотом уборе <...>
 И велено до той поры молчать ей,
 Пока печати в бездну не спадут.
 <...>*

*Как сказка – мир. Сказания народа,
Их мудрость темная, но милая вдвойне...*

(Н. Заболоцкий «Голубиная книга», 1937)

Анциферов свидетельствовал:

«Наблюдая свершающуюся судьбу <...> души человечества в целом, мы замечаем ее глубоко трагичный характер. Это дает нам право рассматривать историю как трагедию, в которой постоянно извращается воплощаемая идея, в силу закона диалектики превращающаяся в значительной мере в свою противоположность. Катарсис (очищение) в этой трагедии достигается путем искупительных страданий целых народов. Чая глубокий смысл этой трагедии, недоступной нашему эвклидову уму, мы прозреваем в ней действие еще не узнанной силы. История-трагедия – превращается в историю-мистерию»²³.

Для Анциферова как социального историка была чрезвычайно важна в учении Фёдорова его детская вера в «сказания народа», вера, способная творить чудо. Ему была дорога деятельная позиция мыслителя. Именно эта особенность философии общего дела более всего повлияла на историческую концепцию Анциферова. В цитированном эссе «Историческая наука как одна из форм борьбы за вечность» Анциферов обратил внимание на запечатленное архитектурным обликом мировых городов местное предание. Оно дало местности «душу», внесло в ее биографию некий факт, возможно, не имевший места во внешней действительности. Для пояснения своей мысли Анциферов обратился к истории посещения Рима ап. Петром, факту, исторической наукой «в лице подавляющего числа своих представителей» не признанному. Однако обращение к архитектурному облику столицы Италии свидетельствует обратное: «Те, кто был в “Вечном городе” <...>, для тех весь Рим уже полон присутствием апостола Петра». Излучение веры миллионов, пишет Анциферов, которая «в течение тысячелетий наполняла город св. Петра», насытила образом этого апостола «все камни Рима». Историк, по мнению Анциферова, не должен упускать из виду «внутреннюю действительность» истории, которую более всего чувствует писатель, художник – творец воображаемого мира. И Анциферов пишет: «Плох тот историк, который совсем не поэт, который не способен ощутить действенное бытие легенды, связанной с “историческим местом”»²⁴.

Камни Рима – есть та почва, что утучнена священными остатками могущественной древнейшей цивилизации. Камни Рима хранят предание, которое способно благотворно повлиять на формирование будущих культур, на грядущую историю. Римские катакомбы – та почва, где лежат тела предков, излучение веры которых преобразило языческий Рим в город святого Петра. Вера предков смогла преобразить этот город, и потому верующие, может быть, «никогда не умирали». Они действительно вмешиваются в сегодняшнюю историю, и земля говорит их голосами.

Эту веру, являющуюся для атеистов «вымышленным» фактом, Анциферов назвал внутренней действительностью истории. В людской вере предание обрело подлинное историческое бытие. Верой людской легенда превратилась в исторический факт, влияющий на ход истории. Анциферов-историк считал методологически важным, не отвергая «низких истин», обратиться к силе «возвышающего обмана» легенды, которую узаконила человеческая вера и в этой вере получившая историческое бытие.

«То, что делает <...> мемуарист для увековечивания личной жизни, то делает историк не только для лица, не только для народа, но, в конечном счете, для всего рода человеческого»²⁵, – писал Анциферов в своем эссе.

Чем же историк может послужить всему роду человеческому? Для Анциферова, разделившего сокровенные идеи Фёдорова, история наукой не была, она была поминовением. И деятельность историка в таком случае имела не научное, а практическое, воскресительное значение. Ведь историк восстанавливал и утверждал веру родной земли – предание о ее божественной, прекрасной и нетленной природе и всего, что в ней. Вот почему Анциферов считал: «Плох тот историк, который совсем не поэт, который не способен ощутить действенное бытие легенды, связанной с “историческим местом”». Себя же Анциферов относил к поэтам. Эпиграф, который он хотел предпослать своей диссертации, был им заимствован у Достоевского: «Будучи больше поэтом, чем [ученым] я вечно брал темы не по силам себе».

Раскрывая сокровенный смысл своей профессиональной деятельности, Анциферов писал: «Никогда, в продолжении всей моей профессии, я не терял из вида <...> обязанность историка. Я подал многим забытым умершим помочь, в которой сам я буду

нуждаться. Я открыл их могилы для новой жизни. <...> Так создается одна семья, один град общий для мертвых и живых»²⁶.

¹ Анциферов Н.П. Проблемы урбанизма в русской художественной литературе. Опыт построения образа города – Петербурга Достоевского – на основе анализа литературных традиций. – М.: ИМЛИ РАН, 2009 / Вступ. ст. Н.В Корниенко; сост., послесл. Д.С. Московской.

² Работа была впервые опубликована в издании: Исследования по истории русской мысли. Ежегодник 2003 (6). – М., 2004. / Публ. и предисл. А. Свешникова и Б. Степанова. – С. 136–162.

³ Подробнее о традиции петербургской школы историков, в которой воспитывался Н.П. Анциферов, см.: Московская Д.С. «Литературоведческий урбанизм» Николая Павловича Анциферова. К 120-летию со дня рождения // Известия ОЛЯ. – 2009. – Т. 68. – № 4. – С. 20.

⁴ Рогова Н.Б. М.М. Снегирев и И.М. Снегирев – профессора Московского университета // Философский век. История университетского образования в России и международные традиции просвещения. – СПб.: Санкт-Петербургский центр истории идей, 2005. – Ч. 1. – С. 135.

⁵ Анциферов Н.П. Проблемы урбанизма в русской художественной литературе. С. 448.

⁶ Семёнова С.Г. Философия воскрешения Н.Ф. Фёдорова. [Предисловие] // Фёдоров Н.Ф. Собр. соч.: В 4 тт. – М., 1995. – Т. 1. – С. 9.

⁷ Анциферов Н.П. Из дум о былом: Воспоминания / Сост., вступ. ст., примеч. А.И. Добкина. – М., 1992. – С. 326.

⁸ Там же. – С. 190.

⁹ ОР ГЛМ. Ф. 349. Оп. 1. Д. 55. Л. 1.

¹⁰ Анциферов Н.П. Из дум о былом. – С. 151.

¹¹ Грэвс И.М. История в краеведении // Краеведение. – 1926. – № 3–4. – С. 490.

¹² Анциферов Н. Непостижимый город // Об Александре Блоке. – Пб., 1921. – С. 290–325.

¹³ ОР РНБ. Ф. 27. Ед. хр. 31. Л. 21.

¹⁴ Зубов В.П. Страдные годы России. М., 2004 / Сост., comment. Т.Д. Исмагуловой. – С. 23.

¹⁵ Анциферов Н.П. Из дум о былом. – С. 402.

¹⁶ Толстов С.П. Введение в советское краеведение. – М.; Л., 1932. – С. 121.

¹⁷ Анциферов Н.П. Из дум о былом. – С. 368.

¹⁸ ГАРФ. Ф. 10035. Оп. 1. Ед. хр. П-4895. Л. 64 об.

¹⁹ Там же.

²⁰ Анциферов Н.П. Из дум о былом. – С. 377–378.

²¹ Там же. – С. 378.

²² Там же. – С. 379.

²³ ОР РНБ. Ф. 27. Д. 72. С. 13 автор. паг.

²⁴ Там же. – Л. 10–13.

²⁵ Анциферов Н.П. Историческая наука как одна из форм борьбы за вечность // Исследования по истории русской мысли. – Ежегодник 2003 (6). – С. 149.

²⁶ Анциферов Н.П. Историческая наука. – С. 162.

Т.П. Крашенинникова

**Э. ГОЛЛЕРБАХ:
«ФЁДОРОВА СТЫДНО НЕ ЗНАТЬ»**

Аннотация

Рассматривается история публикации «Апологии музея» Э. Голлербаха на страницах «Казанского музейного вестника» (1922). Анализируется содержание и процесс распространения в 1920-е годы идей Фёдорова (в изложении В.А. Кожевникова) о предназначении и функциях музея, музея-школы, музея-храма.

Krasheninnikova T.P. E. Gollerbach: «Not to know Fyodorov is shameful...»

The subject of the article is the history of publication of the «Apology of the museum» by E. Gollerbach in the «Kazan museum Herald» (1922). The article discusses the dissemination of the Fyodorovs' ideas (in the interpretation of V.A. Kozhevnikov) about the purpose and functions of the museum, the Museum School, Museum and Temple.

Ключевые слова: «Казанский музейный вестник», музеология, музей-школа, музей-храм.

Эрих Фёдорович Голлербах (1892–1945) – автор более 600 книг и статей искусствоведческого, библиографического, книго-ведческого характера, его творчество стало неотъемлемой частью литературно-художественной жизни России.

В начале 1920-х годов он начал активно печататься в «Казанском музейном вестнике». Журнал, выходивший в 1920–1924 гг., был единственным периодическим изданием постреволюционной России, в котором рассматривались вопросы теории и практики музейного дела. Профессиональные и личные контакты редактора П.М. Дульского¹, а на начальном этапе и директора казанского музея Б.Ф. Адлера², позволили привлечь к сотрудничеству в журнале Ю. Бахрушина, И.Э. Грабаря, А. Грече, Б.П. Денике,

С.Ф. Ольденбурга, Н.Н. Фирсова, Н.Ф. Катанова, П.Е. Корнилова, В.П. Соколова, А.Н. Тришевского и др.

Эрих Голлербах с 1918 г. профессионально занимался музеинным делом сначала в художественно-исторической комиссии Детского (Царского) Села, а затем в качестве научного сотрудника отдела по охране памятников искусства и старины Петросовета (1919–1921) и Русского музея (1921–1924), поэтому появление его работ в «Казанском музыкальном вестнике» вполне закономерно. В 1921 г. он опубликовал заметку «Выставки «Художников-индивидуалистов» и «Общины художников» (1921. № 3–6), в 1922 г. – статью «С.В. Чехонин. К 25-летию художественной деятельности» и рецензию на книгу С. Эрнста «В. Замирайло». В рубрике «Хроника» Голлербах рассказал читателям журнала о деятельности Эрмитажа и поместил информацию под названием «Юсуповские Рембрандты» (1922. № 1). В 1924 г. вышел в свет единственный и последний номер «Вестника», на страницах которого была напечатана еще одна авторская статья под названием «Новый историко-бытовой музей (открытие нового отдела Русского музея)» (1924. № 1). Подписывался он, как правило, «Э. Голлербах», и только в единственном случае – «Г.».

Тесные связи сложились у Э. Голлербаха с Петром Максимилиановичем Дульским, о чем свидетельствует его письмо к Дульскому, сохранившееся в личном архивном фонде редактора журнала³. В 1921 г. он передает Дульскому сборник своих стихов «Чары и таинства. Тетрадь посвящений» (П., 1919) с дарственной надписью: «Петру Максимилиановичу Дульскому на память от автора. 25.IV.21». При непосредственном участии П.М. Дульского именно в Казани в типографии им. Луначарского были напечатаны работы Э. Голлербаха: «Рисунки и гравюры В.Д. Замирайло» (1925) и «Георгий Лукомский – искусствовед и художник» (1928). На оборотной стороне лицевых листов типографским способом был выполнен следующий текст: «Издание напечатано под наблюдением П.М. Дульского».

Среди печатных изданий Э. Голлербаха в особом ряду стоит небольшая по объему статья, которую он посвятил автору «Философии общего дела» – Николаю Фёдоровичу Фёдорову. По замыслу статья должна была «восстановить в немногих словах воззрения Н.Ф. Фёдорова в той части, которая касается музея как научно-

просветительского учреждения»⁴. П.М. Дульский, получив оригинал статьи Голлербаха, поставил на ней резолюцию: «Статья интересна и очень подходит для Муз<ейного> Вест<ника>»⁵.

Голлербах характеризует Н.Ф. Фёдорова как «исключительно самобытного и смелого мыслителя», нравственное очарование, искренность и цельность благородной души которого ценили те из его современников, кто лично знал его жизнь и деятельность. Во вступительной части он критически оценивает ситуацию с распространением идей Н.Ф. Фёдорова: за 20 лет, которые прошли после смерти философа, его труды не получили надлежащего распространения. Одна из причин, по его мнению, кроется в том, что «русский читатель обычно не дает себе труда непосредственно ознакомиться с «Философией общего дела». Соглашаются «a priori», что это был «праведник и мудрец», но дальше скучающей почтительности не идут». И далее Голлербах пишет: «Между тем Фёдорова стыдно не знать: по силе и своеобразию мысли он не уступает таким гигантам как Сковорода, К. Леонтьев, Вл. Соловьёв, В. Розанов. Считать его второстепенным мыслителем невозможно...»⁶

Сожалея, что лишь немногие знакомы с мировоззрением философа, Эрих Фёдорович, по сути, формулирует нравственную задачу: «наша обязанность: воскрешать идеи великих мыслителей, способствовать прорастанию семян, брошенных ими на скучную почву земли русской»⁷.

Далее Голлербах переходит к непосредственному изложению взглядов Фёдорова на сущность и предназначение музея. Сразу отметим, что текст не содержит оригинальных авторских взглядов. Он полностью заимствован и основывается на работе В.А. Кожевникова «Николай Фёдорович Фёдоров. Опыт изложения его учения по изданным и неизданным произведениям, переписке и личным беседам» (раздел «Музейный деятель»), которая в 1904–1906 гг. печаталась в «Русском архиве», а в 1908 г. вышла отдельным изданием. При этом ссылка на Кожевникова в тексте отсутствует. Может быть, она была на последнем несохранившемся листе авторского машинописного текста, переданного в редакцию, или в письме Голлербаха к Дульскому? Вполне возможно, хотя однозначного ответа здесь нет.

Текст Кожевникова весьма своеобразен. На это обращали внимание как его современники, так и авторы двухтомного труда «Н.Ф. Фёдоров»: *pro et contra*: дистанция между излагателем и предметом изложения почти не видна, а многие страницы книги Кожевникова представляют предельно близкий к тексту пересказ тех или иных фрагментов сочинений Фёдорова⁸. Именно этот оригинальный «кожевниковский» текст передает Голлербах, практически не изменяя его, за некоторым исключением. У В.А. Кожевникова Фёдоров характеризуется как «демократ по убеждению», у Голлербаха он становится «последовательным и прямолинейным демократом», Фёдоров – «народник в лучшем смысле слова» – остается в тексте без изменения. Таким образом, идеи Н.Ф. Фёдорова доходят до потенциального читателя «Казанского музейного вестника» через призму взглядов В.А. Кожевникова и, как это не покажется странным, самого Э. Голлербаха. Дело в том, что в силу незначительного объема статьи Голлербах вынужден был провести выборку фрагментов текста, а от того, что войдет в текст, а что останется «скрытым» от читателя, во многом зависела объективность и полнота раскрытия учения Фёдорова «по-кожевниковски». А это – выбор Голлербаха.

Прежде всего, сохранены все фрагменты, где раскрываются: значение музея не только как образовательного учреждения, но и нравственно-воспитательного; характер музея (энциклопедический, универсальный, наблюдательный, экспериментальный, проективный и активный); образ «идеального» музея, музея-школы, музея как «храма поминовения тех, кто имеет воскреснуть, кого можно и должно воскресить дружными совокупными усилиями сынов, не забывающих своего долга относительно отцов, даровавших им жизнь»⁹ и т.д. Включены также всю сюжеты, связанные с биографическими сведениями о Н.Ф. Фёдорове.

Э. Голлербах оставляет в тексте принципиальные положения, которые для 1922 г. становятся проблематичными. Он полностью сохраняет характеристику музея как храма «поминовения, а не осуждения»: музей «не обличает, а искупляет и восстановляет. Он летописец и историк, и как таковой, он выше страстей и увлечений минуты; “современной злобе дня” он противопоставляет жалость и кротость истории, стремящийся всех понять, чтобы всех простить: ибо для истории, узаконяющей не рознь, а родствен-

ность, не вражду, а единение, даже провинившиеся не столько преступники, сколько несчастные блудные сыны, которых надо не отталкивать, а спасать...»¹⁰

Оценить сохранение этого и других сюжетов («Пресвятая Троица есть совершеннейший образец мира и согласия», музей «может принимать участие в хвале, но к хуле он не причастен», предназначение музея для «защиты, обороны веры, надежды и любви», и др.)¹¹ в полном объеме возможно, если вспомнить, что 1922 г. это – «философский пароход», Главлит, ГПУ, начало кампании по конфискации церковного имущества и т.д. Речь о возращении «блудных сынов» могла идти, но, чаще всего, в рамках узкопрагматического подхода к проблеме «использования специалистов». Что же касается духовных основ, которые закладывались в фундамент новой политической и идеологической системы государства, то они базировались на другой системе ценностей, мало соприкасавшейся с воскрешением и братским состоянием. Правда, в 1920-е годы предпринимались попытки «вписать» идеи Н.Ф. Фёдорова в реалии советской действительности, но даже в препарированном или жестко детерминированном виде они не были востребованы.

«За кадром» остались рассуждения о предназначении местных музеев, о необходимости соединения музея с библиотекой и обсерваторией, и основное, то, что Голлербах «не заметил»(?): «...высшее, конечное назначение как музеев, так и всякого знания: служить средством, содействием, орудием для достижения бессмертия в будущем и для воскрешения прошлого, воскрешения отцов и предков»¹².

Завершает статью Э. Голлербах собственными рассуждениями о предназначении музеев в качестве «жилых домов для искусства», которые в общем объеме текста весьма незначительны и не несут существенной нагрузки. А вот его вывод, на который так часто ссылаются современные исследователи, действительно заслуживает внимания и требует более глубокого изучения: «точка зрения Фёдорова открывает перед нами широчайшие горизонты, возможность целой “музеологии”. Такой отрасли философии еще не существует, но мне она кажется желательной, заманчивой и наущенно необходимой»¹³.

Таким своеобразным путем взгляды Н.Ф. Фёдорова были представлены в Советской России на страницах «Казанского музейного вестника». Дальнейшего развития они не получили, так как журнал в 1924 г. перестал существовать, хотя и был проанонсирован выход очередного номера. На этот раз он должен был быть посвящен музеям пролетарской революции¹⁴. Ближайшее присутствие / отсутствие имени Н.Ф. Фёдорова в духовном пространстве России наиболее емко отражено в следующем высказывании С.Н. Дурылина: «А Фёдорова предавать легко: никто не читал!.. Никто не поправит, да и нельзя прочесть, нельзя поправить» (1928)¹⁵.

Можно лишь надеяться, что свою просветительскую миссию статья в начале 1920-х годов в какой-то мере выполнила, как это случилось, собственно, и с работой В.А. Кожевникова, через которую состоялось первое знакомство с идеями Фёдорова большинства русских религиозных философов и богословов начала XX в.¹⁶. Судя по списку адресатов и переписке редакции, все номера журнала шли нарасхват, следовательно, и круг потенциальных «знакомств» с Н.Ф. Фёдоровым мог в известной степени расширяться¹⁷. Какова была реакция музейных работников на этот, пусть далеко неполный и не всеобъемлющий текст, – еще одно из направлений исследования. То, что в таком виде он все-таки дошел до читателя, является историческим фактом и в известной степени казусом, так как многие и не подозревали, что за текстом стоит еще одна историческая фигура ближайшего сподвижника философа, историка культуры и публициста – В.А. Кожевникова.

Назвав статью «Апология музея», Э. Голлербах действительно выступил в защиту воскрешения имени Николая Фёдоровича Фёдорова. Свое имя, которое в советской историографии воспринималось негативно именно в связи с указанной статьей, он защитить уже не мог. Его обвиняли в том, что он, проповедуя взгляды «некоего «философа» Фёдорова», толкал музеи к аполитизму, к полнейшему отрыву от жизни¹⁸. Критика в адрес Э. Голлербаха присутствует в ряде современных исследований, на этот раз автора «упрекают» в том, что он «не рассматривал связь и единство фёдоровского учения с содержащимися в нем музееведческими идеями»¹⁹. Вот таким образом Э. Голлербах нес и про-

должает нести своеобразную ответственность за текст Кожевникова.

Думается, что обращение Э.Ф. Голлербаха к философии Музея Н.Ф. Фёдорова все-таки не было случайным. Известно, что еще в 1919 г. он готовил «Словарь русских философов», так и не увидевший света. Общение и переписка с В.В. Розановым во многом вовлекли его в обсуждение онтологических и аксиологических проблем философской и религиозной мысли. И хотя нет точных данных о том, читал ли В.В. Розанов труды Н.Ф. Фёдорова, по мнению А.Г. Гачевой, оба мыслителя работали в одном духовном поле и «выражали разные грани одной целостной правды»²⁰.

На наш взгляд, появление статьи об учении Н.Ф. Фёдорова на страницах именно «Казанского музейного вестника» тоже было закономерным, так как журнал стал своеобразной трибуной для многих профессионалов и специалистов своего дела, смог аккумулировать воедино голоса части российской интеллигенции. Выразить свое видение назревших проблем считали своим долгом историки, археологи, этнографы, искусствоведы, музейные работники. Их призыв – спасти и сохранить культурное наследие России – не только отвечал реалиям дня, но и свидетельствовал о глубокой заинтересованности, искренности и, главное, ответственности за судьбу России в целом. Журнал, по сути, работал в фёдоровском духе – вместе со всеми для всех – создавать и развивать музейное дело в России.

¹ Петр Максимилианович Дульский (1879–1956), искусствовед, художник, музейный деятель, педагог, кандидат искусствоведения. Учился в одесской рисовальной школе, на граверном отделении Казанской художественной школы, историко-филологическом факультете Казанского университета. До 1930 г. работал хранителем художественного отдела Казанского музея.

² Бруно Фридрихович Адлер (1874–1942) – этнограф, географ, музеевед. В 1900 г. окончил Московский университет (ученик Д.Н. Анутина) и Лейпцигский университет. С 1901 г. – хранитель этнографического отдела Русского музея. С июля 1911 г. – проф., зав. кафедрой географии, этнографии и антропологии Казанского университета. В 1902 г. возглавил Центральный музей Татарии. С середины 1920-х годов в Москве (доцент, затем проф. МГУ) возглавлял этнографич. секцию Об-ва изучения Урала, Сибири и Д. Востока. По

решению Особого совещания при НКВД расстрелян в марте 1942 в г. Омске. Реабилитирован в 1990 г.

³ Фонды Национального музея Республики Татарстан (далее – НМ РТ). Архив П.М. Дульского. Ед. хр. 120181–387. См.: *Хуторова Л.М. Деятельность П.М. Дульского в контексте музейной культуры первой половины XX в.* // Краеведческие чтения и среды. Вып. 3. Казань, 2003; *Ее же. Культурно-исторические связи Казани-Петербурга-Ленинграда* // Система государственной власти и управления в России: история, традиции и современность: Материалы ежегодного международного форума. СПб, 2004; *Ее же. Культурные контакты Казани и Петербурга (Ленинграда) в коллекции полиграфии «малых форм» П.М. Дульского* // Печать и слово Санкт-Петербурга (Петербургские чтения – 2008): В 2 ч. Ч. I: Книжное дело. Культурология: Сб. науч. тр. СПб., 2009.

⁴ Голлербах Э. Апология музея (Роль музейного строительства по учению Н.Ф. Фёдорова) // Казанский музейный вестник. – 1922. – № 2. – С. 188–193.

⁵ Сохранился машинописный вариант статьи (4 страницы, пятая страница, на которой, вполне возможно, был автограф и дата, отсутствует). Имеются правки, сделанные рукой автора: вставлены латинские изречения, внесены исправления в текст, а также имеются подчеркивания отдельных слов и словосочетаний, которые в журнальном варианте выделены курсивом. В верхнем левом углу – резолюция П.М. Дульского // Отдел рукописей и редких книг Национальной библиотеки им. Н.И. Лобачевского. Ед. хр. 447.

⁶ Голлербах Э. Апология музея. – С. 188.

⁷ Там же.

⁸ Н.Ф. Фёдоров: *pro et contra*: В 2 кн. – СПб., 2004. – Кн. 1. – С. 1035.

⁹ Голлербах Э. Апология музея. – С. 190.

¹⁰ Там же. – С. 192.

¹¹ Там же. – С. 190.

¹² Кожевников В.А. Николай Фёдорович Фёдоров. Опыт изложения его учения по изданным и неизданным произведениям, переписке и личным беседам. – М., 1908. – С.

¹³ Голлербах Э. Апология музея. – С. 193.

¹⁴ Вклад «в развитие теоретических основ музееведения в свое время исследовала К.Р. Синицына. См.: Синицына К.Р. «Казанский музейный вестник». 1920–1924 гг. Казань, 1963. Ее же. Полвека музеев Казани и Татарии. Казань, 2002. См. также Крашенинникова Т.П. Музейное строительство в российской провинции в первые годы советской власти: разрыв и преемственность традиций // Историки в поиске новых смыслов: Сб. науч. ст. – Казань, 2003. – С. 384–389.

¹⁵ Н.Ф. Фёдоров: *pro et contra*: В 2 кн. – СПб., 2008. – Кн. 2. – С. 541.

¹⁶ Там же. – Кн. 1. – С. 1037.

¹⁷ Переписка редакции «Казанского музейного вестника» с музеями страны и научными обществами о приобретении журнала... (1921–1924) // НА РТ. Ф. 2021. Оп. 1. Ед. хр. 26.

¹⁸ Синицына К.Р. «Казанский музейный вестник». – С. 23.

¹⁹ Зыков А.В. Музееоведческие взгляды Н.Ф. Фёдорова и современное музееоведение. Дис. канд. культуролог. наук. – Кемерово, 2004. – С.

²⁰ Гачева А.Г. «Повернуть все христианство от пятницы к воскресенью...» (Розанов и Н.Ф. Фёдоров) // Наследие В.В. Розанова и современность: Материалы международной научной конференции. – М., 2009. – С. 477–478.

Л.Л. Шестакова

ПОНЯТИЕ МУЗЕЯ В ФИЛОСОФИИ ФЁДОРОВА: ЛИНГВИСТИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

Аннотация

На материале работы «Музей, его смысл и назначение» рассматриваются этимологический, частотный, словообразовательный, синтаксический аспекты понятия «музей», разбираются значимые в реализации авторской стратегии приемы комментирования, повтора, звуковых сближений и др.

Shestakova L.L. The concept of a museum in the philosophy of Fyodorov

The author investigates the etymological, morphological and syntactic aspects of a keyword *museum* and its frequency in Fyodorov's work «The Museum, its sense and purpose».

Ключевые слова: музей, память, категория перевода, окказиональные слова, частотные конструкции, авторский комментарий.

Музей принадлежит к числу «основных реалий фёдоровского проекта идеального общества»¹. Вместе с тем музей – важнейшая тема «Философии общего дела», философии воскрешения, ибо именно «существование музеев доказывает, что сыны еще есть, что сыновнее чувство еще не исчезло, что остается еще надежда спасения на земле» (II, 387). По справедливому суждению С.Г. Семёновой, «Музей у Фёдорова – это, по существу, грандиознейшее предприятие созиания, хранения, изучения остатков прошлого, всех малейших *отпечатков* ушедших людей на их делах, вещах, документах, дневниках, преданиях, книгах, произведениях искусства и т.д.» При таком широком понимании музея «единственный глубокий смысл созиания мертвых вещей состоит, по мнению

философа, в том, чтобы за ними видеть, по ним воссоздавать их авторов»².

Тема музея затронута во множестве работ Н.Ф. Фёдорова, посвященных конкретным музеям (Воронежскому, Асхабадскому, конечно, Московскому Румянцевскому, свой труд в котором Фёдоров рассматривал «как священное дело»), отдельным аспектам музея – в связи с реалиями и событиями конца XIX в. Например, «о соединении школ-храмов со школами-музеями» философ писал в связи с вопросом о Каразинской метеорологической станции в Москве. Однако главный, программный труд, в котором музей Фёдорова предстает как принадлежность идеального общества, это статья «Музей, его смысл и назначение». Статья вошла во второй том «Философии общего дела» при первой ее публикации в 1913 г. Мы изложим некоторые наблюдения над тем, какими языковыми средствами и приемами выражено в статье Фёдорова многоаспектное, многосмысленное понятие музея.

Общая значимость статьи «Музей, его смысл и назначение» определяется и задается самим ее заглавием. Надо сказать, что такой тип философского заглавия – конструкция, включающая слово *смысл* при разбираемом понятии (как и слово *критика*), был популярен на рубеже XIX–XX вв. (ср. у Владимира Соловьёва: «Общий смысл искусства», «Смысл любви»)³. И Фёдоров был одним из тех, кто актуализировал подобные заглавия, настраивающие на поиск смысла, сущности понятия, явления, предмета. У него есть и другие примеры названий, содержащих слово *смысл*, например: «Смысл Евангелия от Иоанна и Евангелия вообще», «Искусство, его смысл и значение», «Смысл и цель всеобщей воинской повинности», «Смысл и цель жизни, или что может дать жизни наивысшую ценность». Как видно, такими заглавиями задаются самые разные темы, и в том числе музейная – вот, например, название статьи, написанной в апреле 1898 г.: «Каменные бабы как указание смысла, значения музеев».

Заглавие разбираемой статьи, таким образом, эксплицирует основной языковой знак текста – слово-понятие *музей* – и указывает на главную интенцию автора – выявить смысл понятия и его функциональную составляющую. При анализе самого текста выясняется, что он организуется в соответствии со стратегией, очевидно ориентированной не на самого автора, а на читателя, на

выстраивание «в присутствии» читателя образа истинного музея как желаемого, воображаемого.

Рассмотрение музея Фёдоров начинает, по сути, с этимологического экскурса. Неоднократно проводя в статье мысль о том, что музей – это общественная память (II, 423 и др.), он уже на первых страницах работы проясняет «происхождение» музея. Фёдоров так пишет о единстве разума, сознания, памяти, опираясь на научно-лингвистические и психологические знания: «Лингвистические исследования подтверждают это первоначальное единство способностей: один и тот же корень оказывается в словах (арийских, но, вероятно, и других языков), выражающих и память (притом память именно об отцах, об умерших), и разум, и вообще душу, и, наконец, всего человека. Подтверждают единство памяти и разума также психологические исследования. <...> А потому мы и можем сказать, что от памяти, т.е. от всего человека, родились музы и музей; иначе сказать, – продолжает Фёдоров, – как лингвистические, так и психологические исследования убеждают нас в том, что муз и музей современны самому человеку; они родились вместе с его сознанием» (II, 373). Процитированный фрагмент можно прокомментировать данными этимологических словарей. Макс Фасмер, в частности, отмечает, что лат. *museum* происходит от греч. *musejon* «философская школа с книгохранилищем» (в других словарях – храм муз), *musejos* «принадлежащий музам»⁴. Фёдоров, конечно, не случайно подчеркивает связь муз и музея с памятью – матерью муз была, как известно, Мнемозина – богиня памяти. А в соотнесении музея с музами (которые являются богинями поэзии, искусств и наук) просматривается основа фёдоровского проективного музея как начала многостороннего – всехудожественного и всен научного.

Очевидно, что слово *музей*, первое и ключевое в заглавии, в тексте статьи высокочастотно. Однако важность его, многослойность обозначаемого им понятия создаются не только повторяемостью самого слова – оно утверждается, множится в своих смыслах через производные и сопровождающие его атрибутивные слова.

Что касается производных, то здесь проявляется известная склонность Фёдорова к словотворчеству. Размышляя над занимавшим его ум предметом, Фёдоров активно «работает» с обозна-

чающим этот предмет, соответствующее понятие словом – выявляет его языковые потенции, создает производные, отражающие разные составляющие семантического объема понятия. Начнем с того, что в статье практически не встречается обычное для нас прилагательное *музейный*, однако есть редкое, с архаичным оттенком *музейский* (его не фиксируют толковые словари современного русского языка, хотя в профессиональной речи оно отмечается; нет его и в Словаре Даля) и наречие *музейски*. Прилагательное встречается в сочетаниях *музейское дело*, *музейское знание*, *музейские средства*. Ср.: «Музейское знание есть исследование причин небратского состояния» (II, 383); «Хотя земледельческий быт и продолжает служить отцам, но не действительно, потому что он не обладает музейскими средствами, орудиями памяти» (II, 388). Фёдоров создает прилагательное *внемузейский* – по аналогии с *музейским делом* у него появляется *внемузейское дело*. Производящее и производное слова философ употребляет в том числе в виде субстантивов (*музейское – внемузейское*) в соединении друг с другом: «По мере того, как план (по созданию истинного музея. – Л. Ш.) будет приводиться в исполнение, противоречие между музейским и внемузейским будет уничтожаться» (II, 393), т.е. *внемузейское дело* растворится в *музейском*, станет его частью.

Еще одно окказиональное фёдоровское образование от слова *музей* – прилагательное *музейообразный*. Его философ использует по отношению к человеку, когда говорит о будущем «междуспособленном» значении музея: «И таким образом музей будет действовать *душеобразовательно*, делая всех и каждого существом *музейообразным*» (II, 391)⁵. Заметим, что и слово *душеобразовательно*, и слово *музейообразный* Фёдоров выделяет курсивом (этот прием он нередко использует для выделения особо важных, ключевых единиц и положений текста). Гнездо слова *музей* дополняют сложные слова с дефисным написанием: *музей-храм* и *храм-музей* (такое соединение двух слов-понятий не случайно – по Фёдорову, «в своем изначальном смысле и назначении храм и музей близки, почти тождественны, <...> цели того и другого совпадали»⁶, *музей-собор* и *собор-музей*, а также *школа-музей*. Не будет преувеличением сказать, что Фёдоров обогащает семейство «музейных» слов, которые эксплицируют разные ипостаси универсального музея. Мы сейчас не говорим об отдельных номинациях *собор*, *храм*, которые

в рамках фёдоровского учения выступают нередко синонимами слова *музей*.

Музей у Фёдорова предстает разномасштабным – от местного до Всемирного, и в конкретных, и в отвлеченных, обобщенных формах. Это очень хорошо видно по прилагательным, сопровождающим в статье слово *музей*. Они носят классифицирующий характер и формируют своего рода систематику музеев (деление их по отраслям знания, по признакам национальному, территориальному, социальному и т.д.). При этом систематика Фёдорова имеет, конечно, немало особенностей. Кроме музеев привычных – исторического, политехнического, художественного, естествознания и под., им выделяются, например, музеи: *немецкий* и *всемирно-немецкий*, *славянский*, *русский*, *международный* и *юридически-международный*; *народный*, *интеллигентный*, *аристократический*; *приходской* и *соборный*; отдельно рассматривается музей *нынешний* (пассивный, вещественный); разбираются музеи *самородный* и *искусственный*.

Особое положение в этом ряду занимают сложные определения, первую часть которых составляет элемент *все...* (ср. в «Словаре современного русского литературного языка»: «ВСЕ... Первая часть сложных слов, вносящая знач. сл. *весь* <...> и указывающая, что <...> признак полностью охватывает что-л.»)⁷. Они аккумулируют в себе разные выделяемые Фёдоровым смыслы и функции музея – «исследование, учительство и деятельность»: музей *всехудожественный*, *всенаучный*, *всеобщий*, *Всеноародный*, *Всемирный* (ср. также *единый*, *соборный*). Вообще надо сказать, что само слово *весь* в независимом употреблении относится к числу часто употребительных в рассматриваемом произведении. Это вполне коррелирует с фёдоровской идеей всеобщности, всеобъемлемости, тотальности идеального музея.

Важно отметить, что философ комментирует, более или менее подробно, фактически все из выделяемых им видов музеев. Например, интеллигентный музей для него – самый основной, начальный; приходские музеи объединяются в соборный, причем здесь музей – собор исследователей; самородный музей (к которому Фёдоров относит русский музей) противопоставляется искусственно- (самородный музей, по Фёдорову, – это естественный результат сортирования, искусственный – результат знания) и т.д.

Говоря о Международном Музее, значимость которого подчеркивается дважды употребленной прописной буквой М, философ подробно останавливается на его «личном составе» и «вещественном составе», касается разных направлений его деятельности: «Международный Музей, – пишет Фёдоров, – международен не по своему лишь личному составу, но и по предмету занятий. Кроме вышеозначенных задач или занятий, он, как *исторический*, есть исследование общего происхождения или родства, причин разрыва, или забвения родства; как *лингвистический*, он имеет предметом своих занятий объединение в языке; как *естественный*, он создает земледельческо-метеорический регулятор, орудие закрепления мира» (II, 395). А характеризуя пассивный музей, т.е. музей как хранилище, философ плавно переходит к музею всеобъемлющему, называя его образом мира. При этом всеохватность музея заостряют употребляемые философом антонимы: «Музей пассивный, музей, как изображение, как подобие мнимого воскрешения, как только хранилище, есть музей идеальный лишь в том смысле, что для него совершенство невозможно. С одной стороны, музей есть образ мира, вселенной видимой и невидимой, умершего и еще живущего, прошедшего и настоящего, естественного, произведенного слепою силою, а также и искусственного, произведенного полуусознательною силою народов. С другой стороны, музей есть произведение ученого и интеллигентного классов, труда умственного при помощи физического труда народа» (II, 379).

В прояснении разных сторон музея Фёдоров неоднократно обращается и к другому вынесенному в заглавие слову – *смысл*, обычно в предложно-падежной форме в *смысле*. Примечательно в этом плане самое начало (буквально первый абзац) статьи, написанное в ироническом по отношению к «нынешнему» (XIX) веку и его нравам ключе, в характерной для философа эмоциональной осудительной тональности: «Наш век, гордый и самолюбивый (т.е. «цивилизованный» и «культурный»), желая выразить презрение к какому-либо произведению, не знает другого, более презрительного выражения, как «сдать его в архив, в музей...». Уже по этому можно судить, насколько искренна благодарность потомства, например, к гениям-изобретателям, да и вообще к предкам, к которым обыкновенно так жестоки бывают современники. Во всяком случае почтение, выраженное «музейски», в нынешнем смысле

этого слова, не лишено лицемерия и заключает в себе двусмысленность; а потому музей, в смысле презрения, и музей, в смысле почтения, это такое противоречие, которое нуждается в разрешении» (II, 370). Указанную тональность выражают и слова *презрение, лицемерие, и цивилизованный, культурный, музейски*, взятые в кавычки, и выражение с очевидно негативной для Фёдорова коннотацией *сдать в архив, в музей* (мотив сдачи в музей в тексте неоднократно повторяется).

Частотными конструкциями *музей в каком-то смысле, музей в смысле кого-то / чего-то* Фёдоров, как правило, конкретизирует определенное содержание понятия музей – например, *музей в смысле древних, музей в немецком смысле, музей в истинном смысле* и т.д. Ср.: «Музей в немецком смысле, по образцу которого устроены и наши нынешние музеи, не представляет противоположности музею в истинном смысле этого слова. Музей же в истинном смысле есть проект примирения враждебных направлений, которые отражаются и на нем самом; другими словами – музей есть художественное произведение, в котором заключается проект перехода от города к селу и их примирения» (II, 402). Однако важнейший прием в раскрытии смысла музея как его миссии – это различные определения Фёдоровым понятия с использованием конструкций *музей есть что-то, музей – это что-то, музей служит чему-то* и некоторые другие. Формально выраженные в настоящем времени, построенные как утверждения, такие конструкции нередко заключают в себе совокупную модальность должного и желаемого и, по сути, обращены в будущее. Основная из них – это логическая конструкция, включающая связку *есть* (которая иногда опущена) или (реже) *суть*, причем встречаются примеры наполнения такой конструкции отрицанием, когда определениедается от противного: *музей есть не что-то*. Давая таким образом определения музею, Фёдоров и лаконичен, и пространен, во втором случае определения часто превращаются в разъяснения. Число обращений философа к подобного рода конструкциям довольно велико. Они интересны и тем, что в них просматриваются многие характерные черты словоупотребления Фёдорова.

Среди таких конструкций выделяются доминантные, которые передают всеобъемлющую суть музея с его культом предков, затрагивают одновременно задачи, дело музея, «музейское знание»

и т.д. Так, уже в начале работы Фёдоров пишет: «Музей есть последний остаток культа предков; он – особый вид этого культа, который, изгоняемый из религии (как это видим у протестантов), восстанавливается в виде музеев» (II, 371). Затем, в развитие этой мысли, он характеризует музей, подчеркивая его живоносное начало: «Музей есть *не собрание вещей, а собор лиц* (т.е. музей должен быть не собранием вещей, а собором лиц; обратим здесь внимание на своеобразное философу значимое сближение однокоренных слов. – Л.Ш.); деятельность его заключается не в накоплении мертвых вещей, а в возвращении жизни останкам отжившего, в восстановлении умерших, по их произведениям, живыми деятелями» (II, 377) – и далее: «Музей и с предметной стороны есть <совокупность лиц>, само человечество в его книжном и вообще вещественном выражении, т.е. музей есть собор живущих сынов с учеными во главе, собирающий произведения умерших людей, отцов. Задача музея поэтому, естественно, – восстановление последних по первым» (II, 379). Конкретизируя эту задачу, с выделением ключевых слов курсивом, как «*воскрешение* всего умершего, а не вещественное только или мнимое его *изображение*» (II, 382), Фёдоров формулирует общую суть музея, аккумулирующего в себе все знания о человеке и окружающем его мире: «Музей есть выражение памяти общей для всех людей, как собора всех живущих, памяти, неотделимой от разума, воли и действия, памяти не о потере вещей, а об утрате лиц. Деятельность музея выражается в собирании и восстановлении, а не в хранении только; он не может быть пассивным, страдательным, равнодушным выражением раздора и безучастным к утратам, из него происходящим, он не может быть и собором идеалистов, безучастных к раздору и к утратам, живущих воспоминаниями внemирного существования и жаждущих возвратиться в него, как это было в музее Платона. Музей не может быть собором и реалистов, поддерживающих то самое, что производит раздор и утраты, не может быть он, наконец, и хранителем памятников раздора, как это видим в товарных кабинетах, промышленных музеях, юридических архивах, служащих выражением не памяти доброй, а злопамятства. Музей не может быть собором только ученых и художников; он не исключает себя из Царства Божия, напротив – орудие закона Божия. Что христианство произвело внутренно, идеально, духовно,

то музей производит материально. Музейское знание есть исследование причин небратского состояния, как ближайших, так и дальних, второстепенных и основных, общественных и естественных, т.е. музей заключает в себе всю науку о человеке и природе, как выражение воли Божией и как исполнение проекта отечества и братства» (II, 383).

Фёдоровский музей представляет собой, по выражению С.Г. Семёновой, «своего рода филиал церкви активно-христианской веры»⁸, несущий объединительную миссию. И это находит последовательное выражение в таких высказываниях философа, где с помощью соответствующей лексики подчеркивается религиозное начало музея, где он отождествляется с храмом: «Музей есть первая научно-художественная попытка созиания или воспитания в единство, и потому эта попытка есть дело религиозное, священное; это призыв на службу отечеству, призыв всеобщий, всех без исключения, начиная с детского возраста» (II, 384–385); «Музей есть церковь, но такая, которая обещает не успокоение от треволнений жизни, как платонизирующее христианство, и не нирвану, как буддизм, а делает всех причастниками умиротворения» (II, 393); «Музей, нераздельно от храма, есть сила, переводящая общество из юридико-экономического строя в родственно-нравственный» (там же), «Музей <...> в связи с храмом <...>, как сила, переводящая мир из небратского состояния в противоположное, братское, есть сама история, переходящая из бессознательного хода в сознательное действие» (II, 394).

Часть своих размышлений Фёдоров посвящает современному музею, т.е. музею второй половины XIX в. Можно сказать, что именно его определил – несколько возвыщенно – в своем словаре Владимир Даля: «...собрание редкостей или замечательных предметов по какой-либо отрасли наук и искусств; здание для этого; хранилище, сохранище»⁹. Фёдоров дает музеям своего времени нелицеприятную оценку, подчеркивает их небратскую сущность. В конструкции с есть включаются слова с негативной окраской *рознь, раздор, вражда*, слова с отрицанием *не*, т.е. те, которые передают несоответствие современного музея истинному: «Музей, как верное изображение современного мира, есть образ розни и вражды» (II, 381); «<...> нынешний музей есть только городской; он – верное изображение только городской розни или раздора» (II,

399); «<...> согласно современной эстетической теории, музей есть только изображение, а между тем великие художественные произведения, на основании которых эта теория будто бы создана, изображая мир, усиливаются дать ему *свой* образ; отражая мир *в себе*, они *отрицают его...*» (там же). Ср. также: «Музей в настоящее время – не собор даже и ученых, ибо ученые общества опять составляют отдельные учреждения или по крайней мере нераздельность их с музеем не признается еще необходимостью. Музеи не составляют даже и одного Музея, они не достигли единства даже и в этом отношении» (II, 378).

Фёдоров отмечает случайный, безотчетный характер возникновения музеев: «Музеи скорее рождаются, чем созидаются, потому что едва ли отдается вполне отчет в побуждениях, которыми руководствуются при учреждении музеев. Итак, музеи суть явления случайные, неповсеместные; рост каждого из них неправильный, непостоянный, не непрерывный, а внутреннее распределение предметов в них представляет скорее случайный сброд, чем правильное сбиение; так что определение, которое можно дать нынешнему музею, будет более идеальное, чем соответствующее действительности, хотя и это идеальное определение далеко не будет соответствовать тому, чем должен быть музей» (II, 379). Вместе с тем именно отталкиваясь от сложившейся практики в создании музеев, по контрасту Фёдоров рисует образ истинного музея. Причем несколько раз, акцентированно использует конструкцию *музей есть...* дважды повторяет формулу *музей есть высшая инстанция*: «Музей есть собрание всего отжившего, мертвого, негодного для употребления; но именно потому-то он и есть надежда века, ибо существование музея показывает, что нет дел конченых; потому музей и представляет утешение для всего страждущего, что он есть высшая инстанция для юридико-экономического общества. Для музея самая смерть – не конец, а только начало; подземное царство, что считалось адом, есть даже особое специальное ведомство музея. Для музея нет ничего безнадежного, «отпетого», т.е. такого, что оживить и воскресить невозможно; для него и мертвых носят с кладбищ, даже с доисторических; он не только поет и молится, как церковь, он еще и работает на всех страждущих, для всех умерших! Только для одних жаждущих мщения в нем нет утешения, ибо он – не власть и, заключая

в себе силу восстановляющую, бессилен для наказания: ведь воскресить можно жизнь, а не смерть, не лишение жизни, не убийство! Музей есть высшая инстанция, которая должна и может возвращать жизнь, а не отнимать ее» (II, 372).

Исследователями отмечалось, что важную роль в концепции вещественного музея у Фёдорова играет категория «перевода». «Под ним Фёдоров подразумевает добровольное изъятие сынами человеческими предметов, служащих вражде и раздору, и передачу их в музей, где вещи хранятся с целью изучения на них причин небратского состояния»¹⁰. Эту категорию философ раскрывает через противопоставление ее категории «перехода», активно привлекая конструкции рассмотренного типа (*музей есть... перевод есть... переход есть...*): «Музей есть сила переводящая или, лучше сказать, преводящая, берущая, извлекающая из употребления то, что производило раздор, служило вражде <....> Музей есть сила именно переводящая, потому что между переводом и переходом – существенная разница; переход, сам собою совершающийся, есть принадлежность детской поры человечества, бессознательной истории, тогда как перевод есть выражение совершенолетия, истории, как действия; это уже исполнение закона Божия» (II, 396–397). В процитированном фрагменте отчетливо проявляется «лингвистичность» Фёдорова, его тонкая работа со словом – звуковое сближение и смысловое разведение ключевых единиц (*перевод – переход*), постановка их, для прояснения семантики, в образный контекст (*переход – принадлежность детской поры человечества, перевод – выражение совершенолетия*), нанизывание, с целью актуализации смысловой доминанты музея как переводящей силы, однотипных форм (*переводящая, преводящая, берущая, извлекающая*). Объем значения рассматриваемой категории не ограничивается у Фёдорова идеей изъятия вещей, служивших раздору: «Перевод образует музей вещественный, – пишет он, – но перевод есть в то же время и собор ученых, ставших учителями, и учителей, ставших исследователями. Этим же словом («перевод») выражается и обращение деятелей юридико-экономического общества в исследователей, а наставников и ученых – в деятелей этого же общества; так что перевод есть и исследование, совершающее младшим поколением под руководством старшего внутри музея, и исполнение, совершающее вне музея сынами (т.е. младшим поколением)

под руководством отцов (т.е. того же старшего поколения). <...> Перевод есть полная противоположность прогрессу, при котором младшее устраняет старшее (когда студент считает себя выше профессора, когда дерзость становится выше доблестью и начальник начинает бояться подчиненных» (II, 397). Как видно, слово *перевод* у философа многозначно, оно непосредственно связывается с исследовательским началом, одним из основных в понятии музея.

Надо сказать, что в фёдоровской категории «перевода» ясно просматривается и религиозное начало музея, о котором речь шла выше. Определяя перевод как «исполнение закона Божия», философ, по сути, отождествляет его с Пасхой, возводит в степень «торжества из торжеств»: «Перевод есть возвращение, переводящая сила есть сила соединяющая и воскрешающая. Перевод или Пасха есть общее торжество, торжество из торжеств над природою, вместо торжества сословия над сословием, народа над народом». Этот смысл емко выражен в формуле, построенной с использованием приемов параллелизма и прямого звукового сближения слов: «Перевод также относится к переходу, как воскрешение к воскресению» (данное высказывание входит в состав Примечаний к статье «Музей, его смысл и назначение») (II, 426).

Многие и разные музейные ипостаси, данные в приведенных и других определениях, формирует в совокупности музей как высшее, универсальное, всеобъемлющее учреждение, имеющее, по словам Фёдорова, «в основе всеотеческое благо» (II, 428).

Конструируя музей как реалию проекта идеального общества, Фёдоров использовал и образные средства языка – сравнения, метафоры, олицетворения. Музей он уподоблял отеческому дому, единой универсальной книге, художественному произведению, приравнивал его памяти в человеческом организме и человечеству как таковому, сравнивал с церковью (музей «не только поет и молится, как церковь, он еще и работает на всех страждущих, для всех умерших!» (II, 372). К тому, что уже было сказано по этому поводу в одной из наших предыдущих статей¹¹, добавим следующее. Образный строй главной статьи Фёдорова о музее напрямую соотносится с идеей вечности музея, неуничтожимости его, «ибо хранение – закон коренной, предшествовавший человеку, действовавший еще до него. Хранение есть свойство не только органиче-

ской, но и неорганической природы, в особенности – природы человеческой». «<...> Уничтожить музей нельзя, – писал Фёдоров, – как тень, он сопровождает жизнь, как могила, стоит за всем живущим. Всякий человек носит в себе музей» (там же).

¹ Семёнова С.Г. Философ будущего века: Николай Фёдоров. – М., 2004. – С. 322.

² Там же. – С. 323.

³ Азарова Н.М. Философское высказывание в заглавном комплексе поэтического текста // Филологические науки. – 2008. – № 1. – С. 67.

⁴ Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: В 4 тт. / Пер. с нем. и доп. О.Н. Трубачева. 2-е изд., стер. – М., 1987. – Т. 3 (Муза – Сят). – С. 5.

⁵ Здесь и далее курсив в цитатах Н.Ф. Фёдорова.

⁶ Каулен М.Е. Современное музееведение: уроки Николая Фёдорова // «Служитель духа вечной памяти». Николай Фёдорович Фёдоров (к 180-летию со дня рождения). Сборник научных статей: В 2 ч. / Российская гос. б-ка [и др.]; сост. А.Г. Гачева, М.М. Панфилов. – М., 2010. – Ч. 1. – С. 213.

⁷ Словарь современного русского литературного языка: В 20 тт. – М., 1991. – Т. 2. – С. 562.

⁸ Семёнова С.Г. Философ будущего века: Николай Фёдоров. – С. 325.

⁹ Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 тт. – М., 1989. – Т. 2. – С. 357.

¹⁰ Кукуй И. Концепция вещественности Николая Фёдорова в контексте русской общественной и культурной мысли второй половины XIX в. // Философия космизма и русская культура. Материалы международной научной конференции «Космизм и русская литература. К 100-летию со дня смерти Николая Фёдорова». – Белград, 2004. – С. 38.

¹¹ Шестакова Л. Из наблюдений над поэтикой произведений Николая Фёдорова // Там же. – С. 157–163.

М. Мильчарек

ОБРАЗ ПАМИРА В ФИЛОСОФИИ ФЁДОРОВА

Аннотация

Рассматривается значение образа Памира в актуальных для философии Фёдорова контекстах: Памир как прародина человечества, Памир как могила Адама, Памир как Эдем, Памир и Меру, Памир и Голгофа, Памир и Кремль, Памир и Константинополь, Памир а Туран и Иран, соперничество с Англией на Памире, Памир и Индия/Офир.

Milcharek M. The image of Pamir in the philosophy of Fyodorov

This article describes the meaning of Pamir mountains in the philosophy of Fyodorov: Pamir as the place of humanity origin, Pamir as Adam's grave, Pamir as Eden, Pamir and Meru, Pamir and Golgotha, Pamir and Kremlin, Pamir and Constantinople, Pamir in the context of Iran and Turan, rivalry for Pamir with England, Pamir and India/Ophir.

Ключевые слова: философия истории, Памир, прародина человечества, Кремль, Константинополь, Иран и Туран, Индия.

В сочинениях Н.Ф. Фёдорова можно найти своеобразную географию нашего земного шара. Она остается тесно связанной как с современной Фёдорову геополитикой, так и с древнейшей историей человеческого рода. Можно назвать ее «географией воскрешения». По этой необыкновенной географии определяется значение отдельных регионов земли. Одной из важнейших точек на такой карте являются горы Памира. В своей статье я постараюсь ответить на вопрос, почему именно Памир был для Фёдорова таким важным местом и что тянуло сюда его самого, когда осенью 1899 г. он оказался в городе Самарканде, стоящем – как подчеркивал сам мыслитель – «у подножия Памира» (III, 208).

Памир, расположенный в сегодняшнем Таджикистане, для автора «Философии общего дела» представлял собой географический центр земли. Соответственно Старый Фёдоров называл «Памирским материком» (см.: III, 208). Однако самым главным для него было то, что, по его мнению, Памир был «колыбелью рода людского, прародина всех племен мира, всего человечества. «Таким местом для китайцев служит Куен-Лунь, для монголов – Тянь-Шань, для финнов – Алтай, для семитов – Аракат, Назир. Центром всех этих мест, могил предков отдельных племен, оказывается Памир» (I, 226). Следовательно, Памир является прежде всего этнографическим центром земли. Там находится предполагаемая могила всех арийских и, возможно, также неарийских племен (см.: I, 243). Об этом свидетельствуют «постоянно меняющиеся» мнения и гипотезы ученых, лингвистические исследования, согласно которым сюда ведут корни всех языков, а также легенды и народные предания, «более стойкие» (I, 204), чем наука. В контексте этих легенд Николай Фёдорович часто отождествляет Памир с упоминаемой в древнеиндийской «Махабхарате» священной горой Меру – достигающей неба «кровлею мира» (I, 261). Мифологическая гора Меру, «индийский Олимп», отражает собой древний культ вершин, имеющий, как считает Фёдоров, свой прототип в культе гор-могил предков. Находящаяся в центре мира гора Меру, в представлении Фёдорова, мыслится как символическое изображение именно Памира. Кроме Меру символической могилой Адама является также Голгофа (см.: I, 159), где по преданию был погребен наш праотец. Но в отличие от Меру и Голгофы, которые являются скорее символами, отблесками могилы-прародины человека, Памир является для Фёдорова той же могилой в реальном смысле.

Все это заставляет Николая Фёдоровича назвать Памир библейским Эдемом, а также могилой праотца человеческого рода – Адама. Памир – это наша настоящая колыбель. Однако рай, Эдем со временем стал пустыней: «То, что в начале было Эдемом, стало Памиром» (I, 306) – замечает Фёдоров. Памир сегодня – мертвая, враждебная жизни пустыня, которою стал райский сад. Но эта пустыня – символ нашего забвения отцов, утраты чувства родства, сознания наших корней и той высшей цели, что дана в образе Пресвятой Троицы. А задача эта заключается в воскрешении всех на-

ших предков, в преобразовании слепой, смертоносной природы в живоносную. По Фёдорову, задача рода людского – возврат на Памир, к могиле общего праотца.

С Памиром связано также значение, которое Фёдоров придает Кремлю. Кремль представляет собой священную «крепость, защищающую прах отцов», которая должна стать Храмом-Музеем «возвращающим жизнь праху отцов» (III, 77). Это значит, что Кремль стоит «в Памира места» (III, 89). Следовательно, Памир, как крепость, хранящая в себе прах предков, должен стать образцом Кремля. Памир – это «всемирный Кремль» (I, 159) – источник всех Кремлей. Именно о нем должна напоминать одна (юго-восточная) из угловых башен московского Кремля: «Памирская башня – со схематическим изображением Памира» (III, 95). Но московский Кремль – не единственный. Это название Фёдоров употреблял также в отношении к древнейшим городам мира: Вавилону, Экбатане или Иерусалиму, отмечая, что они «были памятниками Эдема, или Памира» (I, 262), т.е. защищали прах отцов. Мы должны возвратить жизнь нашим отцам. «Назначение же Кремля состоит в восстановлении Эдема, потерянного нами рая» (I, 262), – утверждает Николай Фёдоров.

В оптике Фёдорова вся земля представляет собой Памир – рай, ставший пустыней. Мы живем на кладбище, не ощущая этого, потому что не понимаем нашей настоящей задачи. Мы должны окончательно победить смерть, а для этого надо восстановить чувство родства между живыми сынами, а также умершими отцами. Как писал Фёдоров, «земля тогда только будет действительно Меру и Памиром, или Эдемом, когда все человечество будет родом; тогда и география будет родиноведением, и так называемая всеобщая история станет отечественною или праотечественною» (I, 262). Центральным местом на земле согласно такой географии будет Памир; там же начнется подлинная, активно-родственная история. Победившее смерть человечество вернется обратно на Памир.

По мнению Фёдорова, Памир приобретает настоящее значение совместно и в соединении с Константинополем. «Разъединение этих двух пунктов лишает их силы, делает их, так сказать, эксцентрами» (I, 159). Константинополь занимает в философии Фёдорова одно из важных мест. Расположенный на границе Евро-

пы и Азии, Запада и Востока, он является колыбелью восточного христианства. А в перспективе времен должен стать «предполагаемым центром превращения разрушительной силы в живоносную» (I, 147). При этом в наличной реальности он находится во власти турок-мусульман – и, отталкиваясь от этого факта, Фёдоров строит очередной сценарий своей «геополитики воскрешения», в котором Памир играет ключевую роль. Речь идет о борьбе Ирана с Тураном. Туран – это название Средней Азии, обитали пустынь, кочевников – места, в которых господствует слепая сила природы. Ему противостоит Иран, «враг пустынь и безжизненности» (IV, 397), живоносный, земледельческий край. Как пишет Фёдоров, «Туран есть смерть, Иран – жизнь, Туран совпадает с антихристианством, а Иран с христианством, с истинным, активным христианством» (IV, 398). В борьбе между Ираном и Тураном, силой разумной и неразумной, решается судьба мира. Памир, «между Ираном и Тураном лежащий» (III, 386), имеет здесь ключевое значение. Если Памир достанется православной России, тогда возникнет возможность окружения и обезоружения Турана.

Но здесь появляется очередная проблема. Как известно, в конце XIX в. Памиром, помимо России, заинтересована была также Англия, которая шла в его сторону с юга, из британской в эти времена Индии. Столкновение России и Англии на Памире получает, таким образом, для Фёдорова действительное значение: «здесь решаются коренные, основные вопросы жизни рода человеческого, кроющиеся под политическими» (IV, 396). Англия предстает у мыслителя своего рода эмблемой Запада, «где люди трактуются как товар» (I, 297) и где господствует рознь. Более того, «Запад в борьбе Ирана с Тураном был всегда союзником Турана, как в древнем, так и в новом мире» (IV, 397), – утверждает Фёдоров. Но если бы Запад в лице Англии наконец стал союзником России, кочевой и мусульманский Туран был бы окружен: «Ислам и кочевники по всей полосе степей и пустынь, от Западного океана до Восточного, оказались бы оцепленными Христианским кольцом» (III, 217). В таком положении Ислам был бы вынужден «дело и мысль обратить в христианство» (IV, 349) и стать его союзником в деле всеобщем.

Основанные на реальном, действительном мире отношения Англии и России на Памире обеспечат, по мысли Фёдорова,

Константинополь от новых нашествий, так как Туран потеряет свою силу. В этом смысле судьба Константинополя зависит от ситуации на Памире. Мир на Памире обозначает возрождение христианского Константинополя – это шаг к совершению общего дела. «Константинополь всемирен только в связи с Памиром» (I, 167) – и наоборот: «Византия без Памира то же, что мысль без дела» (I, 306). Сближение этих двух центров послужит переходу «от воскресения трансцендентного к воскрешению имманентному» (I, 226).

Мир на Памире, подчеркивает мыслитель, мог бы стать также началом регуляции смертоносной природы, первые шаги которой обретаются в регуляции «атмосферных явлений» (II, 283). При этом Фёдоров утверждает, что «только с Англиею может быть заключен союз не для борьбы с каким-либо народом, а для борьбы с тою силою, которая в одних местах убивает жизнь холодом, а в других – жарою» (II, 301). Расположенный в центре мира, «между экватором и полюсом» (II, 301) и достигающий холодных слоев атмосферы, Памир должен стать центром борьбы со слепой природой. Мы вынуждены превратить «Памир в Эдем путем регуляции метеорических явлений» (I, 226).

Фёдоров рассматривал Памир также в контексте Индии, называя первый живоносным центром соединения, а вторую – «хранилищем богатств» (III, 218), центром «с соблазна и искушения» (I, 196), источником розни. Индия получает у него также название Офира – легендарной страны богатств и золота. Однако для Фёдорова ее богатство только мнимое и ветшающее и потому надо «прах умерших поставить бесконечно выше золота, *Офиру* предпочтеть *Памир*» (III, 542).

«Памир есть повсюду, где есть прах или кладбище» (IV, 449) – резюмировал Фёдоров. Памир это наш земной шар, который должен стать общим делом рода людского. Памир это прах наших отцов, это опустевший рай, это потерянная нами родина. Мы должны вернуться на Памир, преображая его в сад жизни. «Памир, в который обратился Эдем, открывает нам путь к сыновнему делу» (I, 226). На Памире находится начало времени, там же время должно превратиться в победившую смерть бесконечность.

Е.А. Папкова

ИДЕИ ФЁДОРОВА В МИРОВОЗЗРЕНИИ И ТВОРЧЕСТВЕ ВС. ИВАНОВА

Аннотация

Произведения писателя разных лет впервые рассматриваются в контексте философских идей Фёдорова. Иванова интересовали мысли Фёдорова о воскрешении умерших, о «самоосуждении человека» как средстве преобразования общества, о воскрешении истории во имя пробуждения «родственного чувства» и др. В то же время исторический пессимизм мировоззрения Иванова выявляет степень расхождения писателя с основополагающими активно-творческими взглядами Фёдорова.

Papkova E.A. Fyodorov's ideas in the perception and creative art of Vs. Ivanov

The writer's works of different periods are investigated in the context of Fyodorov's philosophy. Ivanov took an interest in Fyodorov's ideas of the resurrection of the dead, of the «human self-judgement» as a means of the social transformation, of the role of the resurrection for the awakening of the «paternal feeling» etc. At the same time the historical pessimism of Ivanov shows the difference between the views of the writer and the fundamental ideas of Fyodorov.

Ключевые слова: смерть, бессмертие, космизм, самоосуждение, воскрешение.

Творчество Всеволода Иванова, который долгие годы воспринимался главным образом как автор революционного «Бронепоезда 14-69», никогда не рассматривалось в контексте философских идей Н.Ф. Фёдорова. Между тем вопросы жизни, смерти и бессмертия, всеобщего спасения волновали Вс. Иванова всегда, и это особенно ярко видно на примере его мало известных произведений: ранних сибирских рассказов 1915–1919 гг. и не опубли-

кованного при жизни последнего, незавершенного рассказа «Генералиссимус» (1956–1963).

Сложно с точностью ответить на вопрос, когда именно произошло знакомство Иванова с взглядами Н.Ф. Фёдорова. Со слов сына писателя, Вяч. Вс. Иванова, известно, что два тома уникального первого издания «Философии общего дела» (Верный, 1906, 1913) хранились в библиотеке Вс. Иванова в Переделкино, сгоревшей во время войны. Вероятно, книга была приобретена в 1920-е годы в Москве, когда писатель много покупал редкие ценные издания. Вяч. Вс. Иванов вспоминает также о разговоре отца с философом В.Ф. Асмусом в первые послевоенные годы о влиянии Н.Ф. Фёдорова на В.В. Маяковского. Из документальных свидетельств можно указать на воспоминания Е.Н. Берковской, где приведен факт общения Иванова летом 1941 г. с Е.А. Крашенинниковой и О.Н. Сетницкой – последовательницами фёдоровских идей, активно занимавшимися их распространением¹.

Возможно, что знакомство писателя с идеями философа состоялось гораздо раньше, в начале 1920-х годов, когда Иванов приехал из Сибири в Петроград по приглашению А.М. Горького, который, как известно, ценил Н.Ф. Фёдорова за проповедь «активного отношения к жизни»² и в своих статьях, и выступлениях 1920–1930-х годов поддерживал идеи «регуляции природы», совершенствования человека, в том числе и достижения бессмертия. Горький мог говорить о Фёдорове с Ивановым и в Петрограде, и в Италии, куда тот приезжал. Не исключено, что Иванов многое мог слышать о Фёдорове от Н.А. Клюева, знакомство с которым состоялось в 1924 г., а общение продолжалось вплоть до ареста поэта.

Гипотетически можно предположить, что, живя в Сибири, Иванов, много и жадно читавший, мог знать и изданные в 1906 и 1913 гг. сочинения Н.Ф. Фёдорова. Отметим, что в это время молодой писатель активно занимался освоением йогической практики, демонстрирующей активный подход к переустройству организма самого человека².

Когда бы ни произошло знакомство Вс. Иванова с идеями Н.Ф. Фёдорова, можно, безусловно, утверждать, что в самом мировоззрении писателя были основания для восприятия этих идей.

Одной из ведущих в рассказах Вс. Иванова 1915–1919 гг., публиковавшихся тогда в сибирской периодике, была идея всеобщего спасения. В разных произведениях она звучала по-разному. В рассказе «Анделушко счастье» (1919) юноша по прозвищу Анделушка – ангел, ищет священную книгу, с помощью которой «весь мир к добру переделать сил возымет»³ (68). Герой рассказа «Сын человеческий» (1917), заглавие которого соотносится с фёдоровским пониманием человека, ищет способ спасти людей городской культуры, заменивших душу верой в машины. Особенно важен в контексте рассматриваемой нами проблемы рассказ «Рао» (1917), где мудрец Рао стремится «обнять своей мыслью вселенную, зреть ее как тело свое» во имя великой цели – «слить души людей воедино» (31). Фёдоровская тема открытия «землянину» «небесного пространства», спасения людей, основанного на том, что они «будут вечно помнить заветы любви» и «не будет каждый иметь свой храм – храм их будет один и многомиллионен» (там же), едва ли не ведущая в рассказе молодого сибирского писателя.

Мотивы ранних рассказов будут развиты Вс. Ивановым в первых произведениях, написанных в 1921–1922 гг. в Петрограде и составивших сборник «Седьмой берег» (1922). Не случайно критик Г. Горбачёв, отмечая, что первое издание повести «Партизаны» (1921) Иванова вышло «под маркой группы ленинградских писателей “Космист”», напишет: «Космистам <...> с их тягой к “планетарному”, к слиянию со всем миром <...> Иванов должен был казаться родственным писателем»⁴.

В начале 1920-х годов в советской критике Вс. Иванова рассматривали и как близкого к новокрестьянским писателям, выделяя в качестве одной из ведущих тему земли в его творчестве и справедливо отмечая, в основном с возмущением, что ивановские крестьяне-партизаны борются не за Коммуню, а за землю. Фёдоровское неприятие обезземеливания – «нечестивое дело отлучения детей от праха отцов» (I, 239), идея «всесословной земледельческой общины» (I, 254), отношение к крестьянам-пахарям как к людям, которые «имеют наибольшее значение в деле небесном» (I, 262–263) могли встретить безусловное приятие Иванова – автора повести «Цветные ветра» (1922), герой которой, крестьянин-правдоискатель Каллистрат, отвергнув безжалостную большевицкую веру, находит истинную веру на пашне.

На протяжении многих лет Вс. Иванова не оставляли мысли о преображении общества и человека на неких идеальных началах. Он родился в Сибири, недалеко от тех мест, откуда крестьяне-старообрядцы реально уходили искать Беловодье – по легендам, земное царство с идеальным строем общественных отношений. Образы сокровенного града Китежа, Беловодья, мужицкого пшеничного рая воплотились в творчестве писателя в рассказе «Полая Арапия» (1921), в котором голодающие крестьяне Поволжья ищут изобильную Арапию; повестях «Бегствующий остров» (1925) – о старообрядческой обители Белый остров и «Гибель Железной» (1928), где описана религиозная Половецкая республика.

В разные годы жизни Вс. Иванов много размышлял над этими вопросами, и можно предположить, что интерес к философии Фёдорова и чтение его сочинений, среди многих других книг, были связаны именно с этими особенностями личности и творчества писателя.

Особо следует подчеркнуть отношение Вс. Иванова к смерти, близкое фёдоровскому пониманию ее как «основного зла, общего всем людям бедствия» (I, 185). Начало творческого пути писателя пришлось на годы Первой мировой войны, революции и гражданской войны. О гибели человека на войне написаны многие произведения Иванова 1910–1920-х годов. Критики 1920-х годов, особенно после выхода книг «Тайное тайных» (1927) и «Дыхание пустыни» (1927), отмечали, что «человек, который погибает», становится главным героем некогда революционного писателя, а смерть – ведущей темой его произведений этого периода⁵. Переход в творчестве Вс. Иванова, принявшем во второй половине 1920-х годов трагический характер, критик Вяч. Полонский не случайно связывал с потрясением от картин бессмысленной гибели людей. «...Люду-то сколько перебито-о...»⁶ – эти в отчаянии сказанные одним из героев рассказа «Долг» (1923) слова, по мнению критика, передают отношение самого автора к происходящим в России событиям.

Однако, при всей близости волновавших философа и писателя тем, было главное, что не позволило Иванову ни в 1920-е, ни в 1940-е, ни в 1960-е годы принять основные фёдоровские идеи. Уже в начале творческого пути сформируется у Иванова достаточно скептическое отношение к человеку, его творческим возможно-

ствам и преобразовательской активности. «Плод ли созревший люди?» – задаст вопрос писатель в романе «Голубые пески» (1922–1923) и, в общем, ответит на него отрицательно, т.е., говоря словами Н.Ф. Фёдорова, увидит «человека сущего, а не должного».

Несмотря на такое отношение к человеческим возможностям, Вс. Иванов будет не раз обращаться к вопросам преодоления смерти, бессмертия и воскрешения. В 1944 г. написан рассказ «Агасфер», где достижение бессмертия – ведущая тема. А в 1946 г. рождается замысел рассказа «Генералиссимус» (в первом варианте – «Светлейший»), в котором центральная фёдоровская идея о воскрешении умерших найдет свое прямое воплощение.

Основная работа над «Генералиссимусом» приходится на 1962 г. Писатель почти не верил в возможность напечатать рассказ, как и другие произведения «Фантастического цикла», которые создавались в последние два десятилетия его жизни. Характерна запись в дневнике от 7 марта 1962 г.: «Завтра сажусь переписывать “Генералиссимуса”. Что-то его ждет, беднягу?»⁷. Рассказ не был завершен автором. В архиве сохранились варианты плана, список действующих лиц с подробными характеристиками, несколько вариантов первой главы и наброски сцен, диалогов и пейзажей для остальных глав. «Основной сюжет этого произведения (как и других фантастических рассказов) автор еще в процессе работы рассказывал друзьям, – вспоминал сын писателя Вяч. Вс. Иванов. – К.Г. Паустовский высоко ценил этот устный рассказ Вс. Иванова и не раз пересказывал его. Таким образом, еще недописанный рассказ вошел в неофициальную устную литературу послесталинского времени»⁸. Ивановский необычный сюжет был известен и поэту Давиду Самойлову: «Умение дарить осмысленно есть часть таланта и потому глубоко свойственно было Всеволоду Иванову. Он и мне однажды подарил небольшую гравюрку, она оказалась старинной и редкой. <...> Там изображен был гравером XVIII в. Меншиков в Березове – дальний прообраз сурковской картины. Сам Всеволод Вячеславович Меншиковым интересовался и написал о нем рассказ фантастический и лукавый»⁹.

В соответствии с замыслом автора сюжет рассказа «Генералиссимус» можно реконструировать так. Весной 1944 г. в сибирском селе Березово находят дубовую колоду с сохранившимся в

вечной мерзлоте телом сподвижника Петра I Александра Меншикова. Хирург Гасанов после обсуждения в кругу врачей и телеграммы Сталина («Создать все условия для воскрешения») решается воскресить бывшего генералиссимуса. Судя по рукописным наброскам, это не первая такая операция доктора Гасанова, но прежде все воскрешенные умирали. Вторая глава «Дорога», от которой сохранились большие фрагменты, построена как духовный путь Меншикова – путь прозрения, борьбы смирения и гордыни, раскаяния в своих грехах. Воскрешенный Меншиков, «корткий, не монолитный», проходит крестный путь нравственных мук за прежнее земное существование:

«Меншиков ждет “за это” Божьего суда: почему он не свершился? Или – это сон? Ведь, бессспорно, надо судить: ”за это”? Надругательств^а над беззащитными. <...>

Платок

а) Пожел^{ал?} встречную, для Петра приготовлен^{ную} девушку. Она ждала помилова^{ния} стряпчего, укравшего для Меншикова подпись на бумаге. Она неграмотна: он написал “дура”, хватит для тебя и царева… Она ждала, платок, ясные, ждущие глаза – ради отца. И не пожалел. “Помилов^{ал?}”

– Ах, господи!

Медведи Лухош и Кужка

б) Добрый старый дворянин. Помог. Тот пришел благодать. Пустил двух медведей, они побежали друг другу <нрзб.> – сугроб, упал в сугроб и умер; маленьк^{ий}, сом^{кнутый?} кулак из сугроба – на него.

Ох, господи!

в) Баба с двумя детьми. Голод, пожары, пришли просить снисхождения. “Как смели. Плетью”. И детей, собственных детей – с ней же пришли – потом увод^{или?} ее. – “Давно”.

– О, господи!» (658–659).

Фёдоровская идея о том, что «самоосуждение есть единственное средство к выходу общества из нынешнего детского его состояния» (I, 272), безусловно, близка Иванову. Однако единственность этого средства, как становится ясно из развития темы в рассказе, ставится писателем XX в., пережившим две мировые войны, революцию и годы террора, под сомнение.

По замыслу Иванова, в Москве, в Кремле, происходит встреча двух генералиссимусов – Меншикова и Сталина. После короткого диалога Меншиков произносит всего одну фразу: «Люди те же, но водка стала лучше» (670). Финал рассказа не прописан, в рукописных набросках сохранилось несколько вариантов, из которых следует, что чудесное воскрешение оборачивается не праздником человеческого могущества, а трагической гибелью практически всех участников этой истории. Для Меншикова: «Уморил себя постом и кровопусканием. За грех сам – <нрзб>».

Генералиссимус – готов признать факт воскресения – если б не такой заметный человек. Полковник донес: “рвется к власти, и не очень почтителен. Насчет Сталина только ухмыляется: тоже временщик”. Хлопот будет много. Почему без согласования. Положил бы в могилу, ждал 216, пусть еще подождет: нам, живым, ждать некогда, а мертвым? Замолчать, отправить в Сибирь, в лагерь, под номером – “Зак – номер – ” – легко, а зачем?

Меншиков в ванне, сам себе еще раз выпустил кровь и ушел <? утоп – нрзб.>» (661) Судьба доктора-воскресителя должна сложиться не менее драматично: арест, допросы и т.п. То же касается и других действующих лиц.

Сразу обратим внимание на существенные отличия ивановской концепции воскрешения от фёдоровской. Если, по Фёдорову, воскрешение умершего – «дело личное каждого, как сына и как родственника» (II, 260), то в рассказе Вс. Иванова воскрешение совершается на научно-медицинской основе. Хотя скрытый намек на родственную связь с прошлым в тексте рассказа имеется. Меншиков, спрашивая доктора о его фамилии, вспоминает: «Как же, помню. Твой прапрадед, я его знал. Он был лекарь в Преобр<аженском> полку и мне обязан» (668). Незавершенность текста рассказа не дает возможности однозначно трактовать взгляд Вс. Иванова на главную идею «Философии общего дела». Всю художественную ткань повествования Иванова пронизывает противоречие между верой в духовную силу человека, которая наиболее полно раскрывается в репликах доктора Гасанова:

«– Воскрес человечьей волей!

– А в человеке-то Бог» (648),

и сознанием тщетности его великих замыслов, его трагическим бессилием что-либо изменить в мире, где людьми сотворено

слишком много зла. Столкновение разных точек зрения на проблему воскрешения показано Ивановым в размышлениях доктора: «“Светлейшего не только надо воскресить, но надо, чтоб он был идеологически выдержан”. Последнего я никак не могу осуществить. Я мог физически воскресить человека, но не мог сделать ему другой мозг и другие чувства. А может быть, я – смертный, вообще не смею воскресать? И буду за это жестоко наказан. Но я могу убивать? Мало ли не наказанных за убийства ходит по земле? Или смерть легче рождения?» (669); в диалогах с профессором Онисовым: «Одно дело – лекарство, другое – воскрешение мертвых. После этих двух войн, двух величайших преступлений, в которых повинны все мы, нельзя людей радовать чудом. Они подумают – прощены. Между тем, за все, что они сделали, – в том числе и я, и вы, – они должны перенести великие страдания, понять свою беду, и тогда может быть могут быть прощены. А вы их прощаете сразу! Я не согласен» (659).

В рассказе «Генералиссимус» прочитывается еще одна сокровенная мысль Вс. Иванова, близкая размышлениям Н.Ф. Фёдорова и касающаяся воскрешения прошлого – истории. Известно, что философ видел «преимущество» России в том, что «мы сохранили самую первобытную форму жизни <...> родовой быт» (I, 248). В 1920-е годы Вс. Иванов, наряду с новокрестьянами Н.А. Клюевым, С.А. Клычковым, С.А. Есениным с горечью писал о разрушающем революцией традиционном народном укладе жизни и сознания человека, о новых людях – красноармейцах, которые идут умирать, «приложившись к кресту не по-отцовски»¹⁰ (слова одного из героев книги «Тайное тайных», 1926). Но даже тогда, в пору наибольшей близости с Есениным и создания рассказов книги «Тайное тайных», Вс. Иванов не находил в новой реальности оснований для воскрешения традиций «Избянной Руси». В первые годы Великой Отечественной войны, когда на время были официально реабилитированы понятия «народность» и русская история, писатель создает рассказы, в которых сохраненные национальные традиции определяют чувства и поведение сражающихся советских солдат (вошли в сборник «На Бородинском поле», 1945). Но то, что приветствовалось в 1941–1943 гг., стало недопустимым для 1945 г. «Идеологически ошибочная» позиция автора была подвергнута критике. «Всеволод Иванов пишет о ге-

роизме советских людей, минуя историю советского государства, пренебрегая революционным преобразованием человеческой природы, – возмущенно писал А. Дроздов в «Литературной газете». – Глаза писателя обращены к священным и святым вневременным устоям старой русской жизни»¹¹. Горькие размышления Иванова о несостоявшемся воскрешении исторического прошлого зазвучат и в «Генералиссимусе»:

«А все-таки думы у него свои. И не веселые. Газеты, подшивку из военного клуба, он просмотрел и за весь прошлый год. Слово “русский”, которым так щеголяли в начале войны, стало исчезать со страниц газет, “стушевывать<ся>”, как сказал бы Ф.М. Достоевский.

Воскресили “прошлое”, т.е. его, Меншикова, не потому, что влюбились в него, Меншикова, затосковали о нем или об имп~~ераторе~~ Петре, – от этого, появись оно во множестве, – шарахнулись бы в сторону, а потому что обломками героического прошлого предполагали этих, измученных террором людей как-то склеить в героев. И, как это ни странно, склеили! Война заканчивалась победоносно, союзников отодвигали в сторону, – “все сделали мы сами, одни”, – и даже “союзники” из прошлого, тоже отодвигались: слово “русский” упоминалось все реже и реже. Доктору это нравилось. Меншикову нет. Он – последний штришок этого “героического” прошлого, которые было прошлым только мундирами. Возможно – о нем упомянут в газетах, скорее всего – в “Медицинской”, а, скорее всего, нет, чтоб не привлекать слишком много внимания к “прошлому”, которое сделало свое дело» (650); «Двум Генералиссимусам не быть на одном месте», да и какое место дать Первому? Последний Генералиссимус, кажется, ужасно раздражен появлением Первого: “Что это? Зачем? Что за намек? Разрешение говорить об истории не значит воскрешать ее!”. И это поняли все, кроме Первого Генералиссимуса и доктора...» (657). Думается, здесь непосредственная связь мыслей Вс. Иванова с представлениями о воскрешении истории Н.Ф. Фёдорова: «Если история есть психическая задача, то не в смысле только изучения, а в смысле пробуждения души, родственного чувства» (I, 136). И вновь можно увидеть, как Вс. Иванов, в своих размышлениях близко подходя к идеям Фёдорова, не видит возможности принять их. Лик мира, родной страны, искаженный злодеяниями людей,

порождает исторический пессимизм писателя. В завершение приведем один из последних фрагментов недописанного рассказа:

«Тихая ночь. Звезды в протоке неподвижны. Но по мере приближения катера они начинают ежиться и дрожать. <...>

Н. заговорил об истоках славы России, о том, чего она достигла: он должен был его воспитывать. Меншиков наморщился и сказал:

– Не надо.

– Но какая свежесть тайны в этом необычайном рассвете.

Меншиков прервал:

– У ручья дно чистое?

– Чистое.

– А он сколько протек. – И помолчав, добавил: – Страна не ручей. Наклонись к нему, улыбнись, он, несмотря на чистоту свою и на нежность улыбки, исказит твоё лицо. Это – история» (670–671).

¹ Берковская Е.Н. Судьбы скрещенья: Воспоминания. – М., 2008. – С. 404–405.

² См. об этом: Семёнова С.Г. Тайны царствия небесного. – М., 1994. – С. 230–251.

³ Произведения Вс. Иванова 1915–1919 гг., а также рассказ «Генералиссимус» цитируются по: Неизвестный Всеволод Иванов: Материалы биографии и творчества. М.: ИМЛИ, 2010 (в печати), с указанием страниц в скобках.

⁴ Рукопись рассказа «Генералиссимус» хранится в личном архиве Вс. Иванова. Впервые рассказ был опубликован в журнале «Русская литература» (1998. № 1). По этой публикации текст воспроизведен в журнале «Дружба народов» (2000. № 3). Для облегчения читательского восприятия при первой публикации рассказа «Генералиссимус» в ряде случаев было допущено редакторское вмешательство в текст, контаминация текста черновых и беловых автографов, сокращения, выборки и т. п.

⁵ Полный текст подготовлен к печати Л.В. Суматохиной. Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ в рамках исследовательского проекта «Новое открытие Всеволода Иванова» (проект № 07-04-00512а). При публикации текста в угловых скобках даны редакторские конъектуры. Так как рассказ практически неизвестен читателю, мы позволили себе включить в настоящую статью развернутые цитаты.

⁶ Горбачёв Г. Современная русская литература. – Л., 1928. – С. 220.

⁷ Полонский Вяч. Очерки современной литературы. О творчестве Всеволода Иванова // Новый мир. – 1929. – № 1. – С. 225.

⁸ *Иванов Вс.* Собр. соч.: В 7 тт. – М.-Л., 1928. – Т. 2. – С. 180.

⁹ *Иванов Вс.* Дневники. – М., 2001. – С. 416.

¹⁰ Дружба народов. – 2000. – № 3. – С. 85.

¹¹ *Самойлов Д.* Памятные записки. – М.: Международные отношения, 1995. – С. 393.

¹² *Иванов Вс.* Собр. соч.: В 7 тт. – Т. 2. – С. 85.

¹³ Литературная газета. – 1945. – 3 февр. – С. 2.

Т. Омата

ФЁДОРОВ В ЯПОНИИ: К ИСТОРИИ ПЕРВОГО ПЕРЕВОДА СОЧИНЕНИЙ ФИЛОСОФА НА ЯПОНСКИЙ ЯЗЫК

Аннотация

Японский перевод сочинений Фёдорова, напечатанный в 1943 г. в Харбине, стал первым в мире переводом «Философии общего дела» на иностранный язык. В статье исследуется история перевода, говорится о переводчиках и авторах предисловия к японскому изданию Тэрумаса Такахаси и Савуро Симано.

Omata T. Fyodorov in Japan: The history of the first translation of Fyodorov's work into Japanese

The subject of the article is the history of the translation of the «Philosophy of common cause» into Japanese in 1943 which became the first translation of this book in the world.

Ключевые слова: русская философия в Японии, перевод, русская эмиграция.

Первый перевод «Философии общего дела» Н.Ф. Фёдорова на японский язык, появившийся в 1943 г.¹, стал первым в мире переводом «Философии общего дела» на иностранный язык.

Прежде всего следует уточнить обстоятельства, связанные с появлением перевода. Согласно предисловию, которое было предписано книге, оригиналом для перевода второе издание «Философии общего дела»², которое отдельными выпусками с 1928 г. печатал в Харбине последователь идей Фёдорова философ Н.А. Сетницкий³. Тогдашний Харбин являлся международным городом. В нем жили русские, китайцы и японцы. Появление здесь перевода «Философии общего дела» в определенной степени обу-

словлено именно этим и связано с тогдашними политическими и экономическими факторами и, конечно, географическим положением Харбина. Но, к этому мы вернемся позже, а сначала остановимся на личности переводчика. Автором перевода «Философии общего дела» на японский язык был Тэрумаса Такахаси⁴. Он родился в Японии в 1905 г. Изучал русский язык в институте в Осаке, втором по величине городе Японии, и работал в газетном издаельстве в Харбине. В 1936 г. стал служащим Южно-Маньчжурской железнодорожной компании (Minami Manshu Tetsudo Kabushiki-gaisha), а в 1940 г. перешел в Северно-Китайскую транспортную компанию (Kahoku Kotsu Kabushiki-gaisha), которая была филиалом Южно-Маньчжурской железнодорожной компании. В этих компаниях он преимущественно занимался анализом данных по экономике и политике СССР.

Южно-Маньчжурская железнодорожная компания осуществляла всесторонний контроль над территорией Маньчжурии. Как известно из истории, после русско-японской войны по Портсмутскому мирному договору 1905 г. Япония получила от Российской империи южную часть Китайско-Восточной железной дороги (КВЖД). Для управления отрезком дороги в 1906 г. была организована Южно-Маньчжурская железнодорожная компания. Целью этой компании было не только сохранение и управление железной дорогой, но и сбор различных данных о Маньчжурии, Китае и России, изучение этих стран, поэтому в ее составе был и исследовательский отдел. Она была так называемым мозговым центром, по-английски *think-tank*, и одновременно центром исследования России – русской экономики, политики и общественной мысли. В 1935 г. правительство Маньчжурии, бывшей в то время под управлением Японии, купило у СССР северную часть Китайско-Восточной железной дороги. Именно в этот период там и работал Такахаси и переводил «Философию общего дела».

После Второй мировой войны, в 1945 г. Южно-Маньчурская железнодорожная компания была упразднена и Такахаси потерял работу. Он вернулся в Японию в префектуру Оита и в 1956 г. стал доцентом русского отделения Осакского государственного института иностранных языков. Впоследствии он стал профессором этого института. В этот период Такахаси занимался преимущественно русской философией и русской литературой. Он напи-

сал учебники русского языка и перевел знаменитые «Три разговора» В.С. Соловьёва⁵. Интерес к Фёдорову у него не исчез, и Такахаси написал статью о Фёдорове⁶, а также статью о рассказе Л. Толстого «Божеское и человеческое»⁷, в которой упоминал Фёдорова. В 1970 г. Такахаси вышел в отставку, в 1983 г. он умер.

Теперь обратимся к анализу перевода. Как мы уже отметили, перевод вышел в свет в 1943 г. Он включил в себя только первую и вторую части объемного сочинения Фёдорова «Вопрос о братстве, или родстве...». Переводу было предпослано два предисловия, одно из которых (помещенное вторым) написал Такахаси, а другое (напечатанное первым) – его коллега Сабуро Симано. Такахаси также написал краткую биографию Фёдорова. Перевод был издан в издательстве «Хакусуися», которое существует и сейчас и довольно известно изданиями книг по гуманитарным наукам, учебников и словарей иностранных языков. К сожалению, у нас нет информации, почему перевод «Философии общего дела» вышел именно в этом издательстве. Издательство Хакусуися сейчас находится в Токио, находилось оно там и во время издания перевода «Философии общего дела». В этот период переводчик Такахаси работал в Северно-Китайской транспортной компании, которая находилась в Пекине и имела свое отделение в Токио. Но неизвестно, работал ли он в Токио или в Пекине, поэтому, конечно, возможно, что у него были личные отношения с издательством. Но можно выдвинуть и другую гипотезу: посредником издания или даже его инициатором был автор первого предисловия к переводу «Философии общего дела».

Теперь обратимся к характеристике этого человека. Сабуро Симано – старший коллега Такахаси и в Южно-Маньчжурской железнодорожной компании, и в Северно-Китайской транспортной компании. Он родился в Японии, учился русскому языку во Владивостоке, Москве и Петрограде. Был знаком с русскими философами, в том числе теми, которые стали эмигрантами, в особенности с С.Л. Франком и С.Н. Булгаковым. Активно переводил философские произведения с русского языка на японский. Так, он перевел «Философию хозяйства» С.Н. Булгакова⁸, книгу «Об общественном идеале» П.И. Новгородцева⁹, «Европу и человечество» Н.С. Трубецкого¹⁰, а также работы С.Л. Франка, Н.Н. Алексеева, И.А. Ильина и других. В 1933 г. он отредактировал и опуб-

ликовал Русско-японский словарь в том же издательстве, где спустя 10 лет выйдет перевод «Философии общего дела». Учитывая данное обстоятельство, мы полагаем, что Симано, автор первого предисловия, сыграл важную роль в издании данного перевода.

Теперь относительно того, как и почему родился проект перевода «Философия общего дела». Здесь можно выдвинуть две версии. С одной стороны, можно предположить, что Такахаси познакомился с идеями Фёдорова через Н.А. Сетницкого. Когда Такахаси работал в газетном издательстве в Харбине, там жил и Сетницкий, который, как уже говорилось, предпринял переиздание «Философии общего дела», а также печатал целую библиотечку «фёдоровской» литературы¹¹. К сожалению, мы точно не знаем, чем Такахаси интересовался в те годы в гуманитарном плане, но профессиональная его связь с Сетницким весьма вероятна. Как я уже говорил, в Южно-Маньчжурской железнодорожной компании и в Северно-Китайской транспортной компании Такахаси занимался анализом сельского хозяйства и экономики СССР и написал несколько статей¹². Сетницкий тоже занимался анализом проблем сельского хозяйства и экономики. Кроме того, в 1933 г. он написал работу «СССР, Китай и Япония: Начальные пути регуляции»¹³, в которой излагал идеи Фёдорова о регуляции природы применительно к современности и выдвинул проект сотрудничества России с Японией и Китаем по предотвращению засух и борьбе с тихоокеанским муссоном. Кроме того, и Сетницкий, и Такахаси исследовали производство соевых бобов¹⁴. Учитывая это, вышеизложенная версия о знакомстве Такахаси с учением Московского Сократа через его харбинского последователя кажется достаточно вероятной.

Но возможна и другая версия. Не исключено, что Такахаси с идеями Фёдорова познакомил Симано, автор второго предисловия. Автор биографии Симано, вышедшей в свет в Японии, считает именно так, подчеркивая, что Такахаси наследовал дело перевода «Философии общего дела» от Симано¹⁵. К тому же следует учесть, что Симано был лично знаком с некоторыми представителями русской эмиграции и от них мог слышать о Фёдорове, в особенности в 1931–1933 гг., когда он был командирован в Париж, Италию, Англию и Берлин. Только за три года до этого Н.А. Сетницкий был в Западной Европе и посетил в Париже одного из влиятельных

участников евразийского движения П.П. Сувчинского. В этот период имя Фёдорова звучало в евразийской среде, в том числе на страницах газеты «Евразия», фёдоровство сыграло свою роль в деле раскола евразийства; Фёдоров упоминался и в других органах философской и общественной мысли русского зарубежья: журналах «Путь», «Новый Град», «Третья Россия», в сборниках «Утверждения» и др.¹⁶ Во-вторых, Симано переводил работы представителей русской философской эмиграции, в том числе тех, которые знали об идеях Фёдорова. И еще примечательный факт: Симано сделал перевод книги П.И. Новгородцева «Об общественном идеале». А ведь именно идеям Новгородцева противопоставляет Сетницкий в своей работе «О конечном идеале» идеал Фёдорова как целостный идеал¹⁷. Учитывая это, можно сказать, что и вторая версия тоже имеет право на существование.

Издание перевода «Философии общего дела» на японский язык было обусловлено целым рядом причин, и локальных, и общих; оно было связано с тенденциями исторического и духовного развития России и мира и конкретно с отношениями между Россией и Японией. Для полного выяснения исторического и культурного фона, на котором появился перевод, необходимо сотрудничество русских и японских исследователей.

¹ Fedorov N.F. Kyoudojigyo no Tetsugaku / Translated by Takahashi Terumasa. – Tokyo: Hakusuisha, 1943.

² Ibid. – P. 23.

³ Фёдоров Н.Ф. Философия общего дела. Вып. 1. Харбин, 1928; Вып. 2. Харбин, 1928; Вып. 3. Харбин, 1930. Издание не было завершено, из 1200 страниц двухтомного собрания харбинские выпуски включили лишь 247 страниц. О Н.А. Сетницком см.: Из истории философско-эстетической мысли 1920–1930-х гг. Вып. 1. Н.А. Сетницкий. М., 2003; Сетницкий Н.А. Избранные сочинения. М., 2010 (Библиотека отечественной общественной мысли от древнейших времен до начала XX в.).

⁴ О жизни и деятельности Такахаси см.: Katashi Ono. Takahashi Sensei ni tsuite (О проф. Такахаси Т.) // Russia Soviet Kenkyu. – 1987. – № 14. – P. 67–68.

⁵ Soloviev V.S. Gendai Mokushiroku: Mittsu no Kaiwa / Translated by Takahashi Terumasa. Soren Seiji Keizai Kenkyusho, 1968.

⁶ *Takahashi Terumasa*. «Russia no Kijin N.F. Feodorov no Fukkatsu no Tetsugaku (О «Философии общего дела» Н.Ф. Фёдорова) // Osaka Gaikokugo Daigaku Gakuho. – 1958. – № 6. – P. 90–96.

⁷ *Takahashi Terumasa* // Tolstoi no «Shinteki na mono to Ningenteki na mono» ni tsuite // Russia Soviet Kenkyu. – 1972. – N 7. – P. 1–14.

⁸ *Bulgakov S.N. Keizai Tetsugaku* / Translated by Shimano Saburo. – Tokyo: Kaizosha, 1928.

⁹ *Novgorodtzev P.I. Shakairiso no Horigakuteki Kenkyu* / Translated by Shimano Saburo. – Minami Manshu Tetsudo, 1931.

¹⁰ *Trubetskoi N.S. Seio Bunmei to Jinrui no Shorai* / Translated by Shimano Saburo, Tokyo: Gyoishisha, 1926.

¹¹ *Смертобожничество*. Харбин, 1926; *Остромиров А.* [А.К. Горский]. Николай Федорович Фёдоров. 1828–1903–1928. Биография. Харбин, 1928; *Остромиров А.* [А.К. Горский]. Николай Фёдорович Фёдоров и современность. Вып. 2–4. Харбин, 1928–1933; *Горностаев А.К.* Перед лицом смерти. Л.Н. Толстой и Н.Ф. Фёдоров. Харбин, 1928; *Горностаев А.К.* Рай на земле.

¹² Напр.: *Takahashi Terumasa* and Gorshenin A.N. Kyu Toshitetsudo o Tyushin toseru Hokumandaizu. Harbin: Hokuman Keizai Chosasho, 1936. В этой работе Такахаси анализирует роль соевых бобов, производимых в Северной Маньчжурии, с точки зрения железнодорожного транспорта.

¹³ *Сетницкий Н.А.* СССР, Китай и Япония: Начальные пути регуляции // Известия юридического факультета. Т. X. Харбин. 1933. С.

¹⁴ В 1928 г. Сетницкий был командирован в Запад для изучения рынка соевых бобов, а Такахаси написал упомянутую статью о соевых бобах.

¹⁵ Yoneshige Fumiki. Seishin no Tabibito Shimano Saburo (12): «Nichiman Kyofukushugi» soshite «Kyodojigyo no Tetsugaku» // Mado. – N 104 (1998). – P. 54.

¹⁶ См. подробнее: *Hagemeister M.* Nikolaj Fedorov. Studien zu Leben, Werk und Wirkung. – München, 1989. – S. 363–367, 417–457; *Гачева А.Г., Казнина О.А., Семёнова С.Г.* Философский контекст русской литературы 1920–1930-х годов. – М., 2003. – С. 320–374.

¹⁷ *Сетницкий Н.А.* О конечном идеале. – Харбин, 1932.

К 300-ЛЕТИЮ РОЖДЕНИЯ М.В. ЛОМОНОСОВА

С.Н. Травников, Л.А. Ольшевская

«ЛАВРОВЫ ВЫЮТСЯ ТАМ ВЕНЦЫ...» (Поэтика «Оды на взятие Хотина» М.В. Ломоносова)

Аннотация

В статье рассматриваются вопросы, связанные с историей создания «Оды на взятие Хотина» М.В. Ломоносова, с определением ее литературных образцов и источников. Основное внимание уделяется поэтике произведения: специфике художественного метода и жанра оды, особенностям ее сюжетно-композиционного строения, образной системы, хронотопа, стиля и ритмики. Хотинская ода М.В. Ломоносова сравнивается с «Одой торжественной о сдаче города Гданска» В.К. Тредиаковского, которая предшествовала ей и в то же время испытала с ее стороны влияние в период создания второй редакции (1752). Оба произведения являются классическими образцами русской победно-патриотической оды и знаменуют ее переход от горацианской к пиндарической традиции, от силлабического к силлабо-тоническому стихосложению.

Travnikov S.N., Olshevskaya L.A. To the poetics of Lomonosov's Hotins' ode

The paper concerns with the specific features of the Lomonosov's ode written in the 1739, its style and rhythm. Hotins' ode is compared with the ode of V.K. Tredyakovsky of the 1734. It is argued that both of them belong to the genre of Russian patriotic ode and represent the transition from Horatian tradition to the Pindaric one.

Ключевые слова: ода, горацианская ода, пиндарическая ода, силлабическое стихосложение, силлабо-тоническое стихосложение, традиция, барокко, классицизм.

Хотинская ода, созданная в сентябре-ноябре 1739 г. в немецком Фрейберге, где Михаил Ломоносов изучал горное дело, хотя являлась его первым опытом в жанре победно-патриотической оды

и силлабо-тонического стихосложения, во многом определила развитие не только творчества поэта, но и всей русской поэзии. Появление этого произведения М.В. Ломоносова, по убеждению В.Г. Белинского, знаменовало собой рождение отечественной словесности Нового времени¹.

История создания и бытования стихотворения связана с неординарной личностью профессора Российской академии наук Готлиба-Фридриха-Вильгельма Юнкера, который находился в тот период в Саксонии и изучал соляное дело. Ему, «стихотворцу по призванию», в Академии Наук поручали составление похвальных од и поздравительных посланий на немецком языке. В 1735–1737 гг., во время русско-турецкой войны, Г.-Ф. Юнкер был прикомандирован к канцелярии фельдмаршала Б.-Х. Миниха, где вел «походный журнал» и был личным историографом военачальника. Известно, что Ломоносов и Юнкер находились в дружеских отношениях. Студент переводил для него «репорты и экстракты» о соляном деле, и признавал, что академик «мастер был писать стихов немецких»². Именно Юнкер доставил в Санкт-Петербург «Письмо о правилах российского стихотворства» и «Оду блаженныя памяти государыне императрице Анне Иоанновне на победу над турками и татарами и на взятие Хотина 1739 года», принадлежавшие перу Ломоносова. По свидетельству Я.Я. Штелина, ода была поднесена императрице Анне Иоанновне, которая стихи благосклонно одобрила, после чего и придворные вельможи «читали их, удивляясь новому размеру»³.

Хотинская ода Ломоносова попала в Петербург, когда уже были опубликованы посвященные победе русского оружия «Эпиникион» профессора Стефана Витинского (на русском языке) и ода ректора Петра Махницкого (на немецком языке), поэтому произведение «академического студента» было положено под сукно и затерялось среди канцелярских бумаг. Забвению оды немало способствовал придворный поэт В.К. Тредиаковский, ведавший в Академии наук делами «российской элоквенции». Он увидел в М.В. Ломоносове опасного соперника на литературном поприще, поэтому не торопился с публикацией его сочинения⁴. Фрагменты ранней редакции Хотинской оды сохранились в рукописной «Риторике» Ломоносова 1744 г. и в печатной «Риторике» 1748 г.⁵. В 1751 г., готовя к изданию собрание сочинений, поэт создал но-

вую редакцию оды, усилив в ней метафорическую образность, а также упорядочив синтаксис и сократив количество инверсий с целью гармонизации стиля.

Талант Ломоносова-одописца складывался под воздействием античной, западноевропейской и национальной поэтической традиции⁶. В Хотинской оде он упоминал о «ввитийстве уст» Пиндара, одного из зачинателей этого жанра. Из европейских поэтов на молодого стихотворца наибольшее влияние оказали Франсуа Фенелон (в Марбурге Ломоносов перевел его «Оду 1681 года»), Николя Буало, автор знаменитой «Оды на взятие Намюра» (1693), Иоганн-Христиан Гюнтер, создатель оды «На мир австрийцев с турками» (1718). Наличие большого числа реминисценций из европейской поэзии вызвало резкое суждение А.П. Сумарокова о М.В. Ломоносове, который, по его словам, «Гинтера и многих обокрал и, мысли их писав, народ наш удивлял».

Среди русских предшественников Ломоносова-одописца исследователи называют Феофана Прокоповича, автора «Епиникиона» и «Панегирикоса», воспевающих Полтавскую победу. «Русский Гораций», он, по мнению Василия Тредиаковского, превзошел в поэтическом искусстве и Малерба, и Буало, «почти отнял у них всегда зеленеющийся лавр лиричества»⁷. «Ода на взятие Хотина», ставшая классическим образцом русской победно-патриотической оды, своим рождением во многом обязана «Оде торжественной о сдаче города Гданска», опубликованной Тредиаковским в июле 1734 г. в типографии Петербургской академии наук. Она была посвящена победе русского армии и связана с войной за польское наследство, разразившейся после кончины 1 февраля 1733 г. ставленника России на варшавском престоле короля Августа II⁸. По академической традиции издание 1734 г. было билингвистическим; немецкая версия работы Василия Тредиаковского была подготовлена Готлибом Юнкером, причем перевод автора стихотворения считал «красняе и осанковатее» оригинала. Хотя Гданьская ода не являлась первым опытом Тредиаковского в жанре оды (до нее были написаны «Ода о непостоянстве мира» и «Ода приветственная» 1733 г. по случаю восшествия на престол Анны Иоанновны), она, по мнению автора, была «самой первой на нашем языке», так как знаменовала переход от горацианской оды к пиндарической, от среднего к высокому одическому стилю, отли-

чавшемуся торжественной величавостью языка и прихотливостью поэтических ассоциаций. Именно этот стиль оды, «пламенный» и «парящий», позднее возобладал в русской лирике⁹.

Создатель Хотинской оды, по всей видимости, знал знаменитую песню Петровского времени «Кто идет с войском, лаврами венчанный», которая имеет тематические и композиционные параллели с одой 1739 г.¹⁰. В круг ее источников исследователи включают также «Казанскую историю», «Летописец начала царства царя и великого князя Ивана Васильевича», «Степенную книгу», реляции о военных походах Петровского времени, исторические сочинения о Петре Великом¹¹. Множественность и разнородность традиций, которые вобрала в себя ода Ломоносова, в какой-то мере объясняются тем, что поэт вышел из русской глубинки, дорожившей духовным наследием фольклора и литературы Древней Руси, и принадлежал к формирующейся новой русской интеллигенции, отличавшейся «социальной и культурной подвижностью». Образование, полученное им в России и Германии, расширило его литературные горизонты, познакомило с разными типами культуры.

Хотя Ломоносов был далек от ратного дела и не являлся участником описываемых событий, историческая фактура Хотинской оды добротна и вполне достоверна. «Поэтический восторг», который автор испытал при известии о победе русских над турками, не помешал ему достаточно точно воспроизвести ход военной операции и объективно оценить ее результаты. Хотинское сражение – кульминационный эпизод русско-турецкой войны 1735–1739 гг., вызванной обострением межгосударственных отношений и набегами на российские земли крымских татар, вассалов Османской Порты. Для России война складывалась удачно: русская армия совершила три победоносных похода в Крым, захватила Азов, Очаков, Яссы и в начале августа 1739 г., войдя в Молдавию, двинулась по направлению к крепости Хотин¹². 16 августа русские колонны были окружены конницей крымских татар хана Ислам-Гирея, но продолжали продвигаться вперед с помощью контратак, под прикрытием артиллерийского огня. Поэтической иллюстрацией этих событий может служить 3-я строфа ломоносовской оды:

*К российской силе так стремятся,
Кругом объехав, тьмы татар;
Скрывает небо конский пар!
Что ж в том? Стремглав без душ валятся.*

Диспозиция для решающего сражения была выбрана в десяти верстах от Хотина, на высотах между селениями Надобовцы и Ставучаны. Судя по «Реляции» Миниха, преимущество было на стороне турок: они хорошо укрепили военный лагерь, огородив его «тройным ретранжаментом со многими батареями, на которых до 60 пушек и мартир поставлено было»; кроме того, противник «имел на правой руке непроходимой густой лес и горы, перед собою маленькую речку с прудами и болотами», «в левой же руке по тому же глубокия буяраки и великия горы»; крепость Хотин расположалась на такой высоте, что наступавшие ее «ни пушкою, ниже из мортиры бомбою достать не могли»¹³. Численное преимущество было тоже на стороне врага: от Османской Порты в сражении участвовало до 90 тыс. воинов при 70 орудиях и около 40 тыс. конницы татар, со стороны России – 40 тыс. воинов при 250 стволах артиллерии. В этих неравных условиях русский главнокомандующий решил добиться успеха, употребив против «варваров» «воинскую стратажему». План Миниха в Ставучанском бою заключался в использовании тактического превосходства и огневой мощи русской артиллерии. Фельдмаршал решил устроить ложную атаку на правом фланге, а решительный удар нанести по левому крылу, выйти в тыл врага, захватить высоты и лагерь турок.

Утром 17 августа девятитысячный отряд под командованием Густава Бирона вошел в контакт с противником на правом фланге, завязалась артиллерийская дуэль, художественно воссозданная в пятой строфе Хотинской оды («Не медь ли в чреве Этны ржет...»). В середине дня основные силы Миниха обрушились на левый фланг противника, который ответил контратаками конницы, но они были остановлены мощным артиллерийским и ружейным огнем. Когда к вечеру русские захватили Ставучаны, то турки, спешно покидая ставку, подожгли село («Скрывает луч свой в волны день, / Оставив бой ночным пожарам...» – 8-я строфа). Деморализованная армия противника обратилась в бегство. Спаги Гендж-Али-паша и сераскиры Вели-паша поспешили отступали к

Бендерам, увлекая за собой хотинский гарнизон. Брошенные на произвол судьбы союзники – крымские татары Ислам-Гирея, решили искать спасения у своих буджакских сородичей, но во время переправы через Днестр в панике и темноте большая их часть утонула («Крутит река татарску кровь...» – 13-я строфа). Дольше всех оказывали сопротивление янычары Колчак-паши, затворившиеся в крепости и готовившиеся к обороне («Стеняет внутрь Хотин своих...» – 19-я строфа). На рассвете 18 августа русские войска окружили крепость и занялись осадными работами. Опытный военачальник Колчак-паша понял бесперспективность сопротивления и 19 августа согласился «российской вдаться власти, / Ключи вручить в подданства знак / И большей избежать напасти» (20-я строфа). Любопытный факт: переговоры об условиях капитуляции вели «турецкой язык знающие» бригадир князь Кантемир (брать писателя и дипломата Антиоха Кантемира) и полковник Капнист (дед поэта Василия Капниста).

Таким образом, анализируемое стихотворение – результат не только восторга, который «пленил» Ломоносова при известии о победе русской армии, но напряженной работы поэта над изучением документальных и изустных источников о ходе военной кампании 1735–1739 гг., в первую очередь сообщений немецкой периодической печати и рассказов Юнкера – участника и «летописца» этих знаменательных событий.

Хотинская ода интересна тем, что с точки зрения художественного метода представляет собой переходное явление от барокко к классицизму¹⁴. С искусством барокко стихотворный панегирист Ломоносова связывают идеи национального возрождения, религиозного противостояния мусульманскому миру, созвучные барочному иллиризму в Сербии, украинской и польской антиосманской литературе. Ломоносов-одописец во многом следовал эстетическому принципу барокко с его установкой на синтез искусств, эклектику форм, сочетая несочетаемое – традиции античной и средневековой литературы, элементы христианской и языческой культуры, ориентацию на национальный и зарубежный художественный опыт. Стиль ранней поэзии Ломоносова генетически близок барочному искусству периода царствования Алексея Михайловича и Петра Алексеевича. Это заметил еще В.Г. Белинский, утверждавший, что оды поэта выросли «из вар-

варских схоластических риторик духовных училищ XVII в.»¹⁵. Столичная придворная поэзия и во времена Симеона Полоцкого, и во времена Михаила Ломоносова была проникнута пафосом гордости за «Российскую Европию», хотела видеть в правителе просвещенного монарха, прославляла победы русских в сфере государственного строительства и дипломатии, экономики и военного дела, науки и искусства. Это объясняется тем, что русский классицизм, в отличие от западноевропейского, больше опирался на художественное наследие барокко, чем отторгал его.

В Германии Ломоносов имел возможность познакомиться как с барочной «Риторикой» Николая Коссена, так и с трудами Иоганна Готшеда, усвоив основы теории классицизма. Рационалист и эмпирик в науке, в поэзии он заложил основы эмоционально-риторической школы одистики, предпочитая воздействовать на чувства читателя, а через них – на его разум. Афористическую форму данная концепция творчества обрела в первой строке Хотинской оды: «Восторг внезапный ум пленил...». Ломоносов стремился «пиндаризировать» русскую оду, придать ей высоту пламенной речи, парение поэтической мысли, однако на практике это часто приводило к необузданности эмоциональной стихии, неожиданности и громоздкости ассоциативных образных рядов.

Оды Ломоносова являлись, по сути дела, политическими манифестами русских просветителей, пытавшихся с помощью художественного слова воздействовать на общественное сознание. Дидактическая направленность поэзии, изображение высокого, должного, воспитание гражданского чувства на положительных примерах объясняют, почему Ломоносов принадлежал к «идеальному» направлению в русском классицизме и предпочитал работать в жанре оды, которому присущи «благородство материи», «великолепие изображений» и «удивительное вознесение слога»¹⁶.

Хотинская ода Ломоносова, как и Гданьская ода Тредиаковского, представляет собою синтез панегирика императрице Анне Иоанновне и «победной песни». С последней стихотворение Ломоносова сближают военная тематика, наличие сюжетно организованных фрагментов, особая «батальная» лексика; с похвальной одой роднит присутствие образа венценосной особы и высокий витийственный стиль. Гармоническое слияние двух одилических традиций в поэзии Ломоносова объясняется тем, что для него про-

священный абсолютизм – гарант военных побед и процветания России.

Ода 1739 г. – произведение ансамблевого характера, куда на правах первичных жанров входят видение и пейзаж. Видение поэту Петру I и Ивану IV (строфы 9–12) выполнено в традициях древнерусской литературы: здесь присутствуют тайнозритель и сакрализованные образы русских правителей, общение между ними связано с обсуждением важных военно-политических проблем; небесные воины помогают русским одержать победу над неприятелем; их появление сопровождается знамениями («трепет» природы, раскаты грома, блеск молний)¹⁷. Видение играет важную роль в сюжетно-композиционной организации оды: замедляя развитие основной батальной линии, оно делит рассказ о боевых действиях на две части. Появление на поле битвы «теней из царства мертвых» имеет тесную связь с идейно-тематическим комплексом произведения, так как способствует осмыслению значения одержанной победы в контексте русской и мировой истории.

Хотинская ода богата пейзажными зарисовками, характерными для живописи второй половины XVII – первой трети XVIII в. В ней представлены такие типы пейзажа, как аллегорический (с музами, Кастальским ключом, горой Парнас – 2-я строфа), батальный (с горящим селением, трупами воинов, последним лучом заходящего солнца, фигурой молящегося магометанина – 8-я строфа), сельский пейзаж идиллического характера (с лужком, овечками, пастушком – 27-я строфа). Разнообразие пейзажных зарисовок усиливает внутреннюю динамику и контрастность лирического начала оды. Словесный пейзаж помогает автору дать художественно выразительную и емкую характеристику места действия, где реальное может иметь символический подтекст.

Ода имеет классическую трехчастную макроструктуру: она состоит из вступления (1–2 строфы), основной части (3–27 строфы) и заключения (28-я строфа). Композиционное решение оды подчинено идейно-художественному замыслу поэта и связано с жанровой спецификой произведения, повествующего о военных событиях и прославляющего императрицу. Вступление к оде двухчастно: в первой строфе главенствует эпическое начало, во второй – лирическое. Чередование рассказа о «громкой баталии» с ее эмоционально-чувственной оценкой является главным компо-

зиционным приемом в произведении Ломоносова. Одописец считал, что «всякое вступление должно быть украшено тропами и сильными фигурами, для того чтобы слушатели или читатели, оными насладившись, самой материи внимали и прилежно слушали»¹⁸. В основе прологной части оды лежит поэтическое сопряжение двух миров – земного и мифологического: горная местность, где разворачивается битва за Хотин, в воображении поэта ассоциируется с Парнасом, где бьет Кастальский ключ и царствуют музы.

Средник Хотинской оды распадается на два взаимосвязанных композиционных блока. В первом повествование ограничено событиями сражения под Ставучанами и взятия крепости Хотин (строфы 3–20), во втором речь идет о мирном развитии России и ее процветании в период правления Анны Иоанновны (строфы 21–27). Первый блок, в свою очередь, делится на три части: описание дневного сражения (строфы 3–8), ночное видение Петра Первого и Ивана Грозного (строфы 9–12), рассказ о завершении сражения утром следующего дня (строфы 13–20). Оды создавались как бессюжетные произведения за исключением «героических», где в об разной форме давался рассказ об основных перипетиях сражений, героизме солдат и мудрости военачальников. Сюжетно организованные отрывки сосредоточены в первом блоке основной части оды (3, 5, 8, 13, 14, 19, 20 строфы) и во втором блоке не встречаются. Таким образом, описание битвы не самоцель для поэта, а лишь предлог для противопоставления в оде стихии войны и гармонии мирной жизни, для пропаганды идеи «возвлюбленной тишины».

Финал оды (28-я строфа) выполнен в традициях панегирической литературы, ибо он, по мысли поэта, должен «в себе иметь побуждение к любви и почтению похваленные особы»¹⁹. В нем прославляется русская императрица, у которой автор просит прощения за «некрасной стих», поднесенный им в «подданства знак».

Одическое пространство у Ломоносова крупномасштабно и густо населено; среди героев произведения можно выделить несколько групп образов: исторические (деятели современности и прошлого), аллегорические, символические, мифологические. Появление в оде целой галереи деятелей русской истории связано с авторским замыслом – показать преемственность политики России

по отношению к мусульманскому миру с эпохи Ивана Грозного до правления Анны Иоанновны. Среди реально-исторических героев оды наибольший интерес представляет образ Петра Великого, который для поэта являлся идеалом просвещенного монарха и воплощением национальной модели правителя. Поэтическая формула Ломоносова «строитель, плаватель, в полях, в морях герой» стала определяющей в осмыслении личности царя-реформатора русскими писателями XVIII столетия. Петр Первый в оде 1739 г. предстает как ревностный защитник христианского мира и небесный покровитель России. Несмотря на сакрализацию образа Петра Великого, характеристика «вечного на троне работника» насквозь действенна, конкретна, дана через перечень военных побед Петровского времени: взятия Азова («Не сей ли при донских струях рассыпал вредны россам стены?») и Дербента («И персы в жаждущих степях не сим ли стали поражены?»), битвы со шведским флотом при Гангуте и Гренгаме в 1714–1720 гг. («К готским приплывал брегам...»), сражения под Полтавой, где Петр лично водил в атаку конные полки («Так быстрый конь его скакал, / Когда он те поля топтал, / Где зрим всходящу к нам денницу»).

Ода 1739 г. посвящена Анне Иоанновне, которая изображается как «счастливая» мать отечества, милостивая к падшим, не-примиримая к врагам, пользующаяся народной любовью и уже при жизни обожествляемая поэтами: «Одеян в славу Аннин лик / Над звездны вечность взносит круги». Финал Хотинской оды М.В. Ломоносова звучит как гимн императрице:

*Любовь России, страх врагов,
Страны полночной героиня,
Седми пространных морь, брегов
Надежда, радость и богиня,
Велика Анна, ты доброт
Сияешь славой и щедром...*

Анна Иоанновна, как Петр Великий и Иван Грозный, именуется в оде «героем», что в языке «осмынадцатого столетия» означало выдающегося государственного деятеля, причисленного за свои земные заслуги к сонму богов и ставшего объектом всеобщего поклонения²⁰. Словесный портрет Анны Иоанновны напоминает знаменитую бронзовую скульптуру императрицы с арапчонком, созданную Карло Растрелли. В этих произведениях искусства об-

раз русской правительницы почти лишен индивидуальных черт, монументален и официозен, являя собой персонифицированный образ России.

Собирательному образу «храбрых россов» в оде противостоит образ врага. Как и в древнерусской литературе, в оценке противника доминирует религиозно-нравственное начало: турки – это «род отверженной рабы», «агаряне», их союзники татары – «головы поганские», «заднестрские тати». Если каждый из русских воинов готов ради блага отечества к самопожертвованию, «среди врагов, среди болот, чрез быстрый ток на огнь дерзает», «желает всяк пролить всю кровь», то противник «сынов российских» бежит с поля боя, «забыв и меч, и стан, и стыд», «боится собственного следа».

Аллегорические образы в оде образуют два антитетических ряда: лев–орел–орлица (русские) и волки–волк–змея (турки), причем если в первом случае образная система строится по восходящей линии и служит выражением идеи царственности, победоносности, то вторая – по нисходящей, заключая в себе мысль о духовной «нечистоте» и падении. Символические антитетические ряды – свет–день–солнце (русские) и тьма–ночь–месяц (турки и татары) – помогают в раскрытии идейного замысла произведения, ведь за противоборством империй стоит гораздо большее, чем военно–политический конфликт, – столкновение христианского и мусульманского миров. Символика света, которая в оде, как и в произведениях русской средневековой литературы, преобладает над символикой цвета, способствует проявлению нравственной позиции автора. Для него все, связанное с Россией, светоносно и добродетельно, а враждебное ей предстает как темная, гнетущая, разрушающая сила.

Мифологическая группа образов оды восходит к культурной традиции античности, что было характерно для поэтики классицизма. В тексте произведения упоминается Феб, бог солнечного света, расцвет культа которого в древнем Риме приходится на период правления императора Августа (I в. н.э.), считавшего его своим небесным патроном. Согласно русской династической легенде, род Рюриковичей и опосредованно Романовых восходит к императору Августу, поэтому Феб–Гелиос в произведении Ломоносова символизировал Россию, а побежденное им чудовище Пифон –

Турцию (строфы 18–19). Образ «крылатой славы» в оде – богиня Виктория, символ военной победы (строфа 14). Обычно она изображалась как крылатая дева с лавровым венком и военной трубой. Ей противостоят Эринии – богини зависти и мести, живущие в подземном царстве, но появляющиеся на земле, чтобы возбудить ненависть и привести к кровопролитию. В оде Ломоносова это ужасные фурии: их «злобна зависть яд свой льет» и «свой язык, ярясь, грызет». Эринии действительно изображались как безобразные старухи с факелами и змеями в руках, с кровью, капающей изо рта.

Традиционное восприятие классицизма как искусства обезличенного, в котором нет места индивидуальному голосу поэта, находящегося в тени венценосного героя и имеющего право от имени всего народа славить его великие дела, опровергается Хотинской одой. Начиная с Ломоносова, русская ода пойдет по пути самовыражения авторского «я», что в дальнейшем приведет к автобиографизму поэзии Державина и Пушкина. Процесс эмансипации творческой личности проявился в том, что в оде 1739 г. при всей условности образ автора индивидуализирован и ярко выражен. Ломоносов достоверно и психологически точно изобразил чувства гражданина, в ком личные устремления неразрывно и органично связаны с государственными интересами и направлены на общее благо. Текст стихотворения позволяет судить о молодом поэте как о натуре неординарной, разносторонне образованной и талантливой. Он эрудит, знаток античной философии, искусства и литературы, ученый, оперирующий понятиями из области естественных и гуманитарных наук, политик, способный оценить взятие Хотина в контексте давнего противостояния России и Оттоманской Порты. Энциклопедизм знаний, универсальность таланта, страстное желание постичь законы бытия, чтобы вернуть ему гармонию, открытость души и свежесть чувств – все это роднит автора оды 1739 г. с поэтами европейского Возрождения.

В «Оде на взятие Хотина» существуют и взаимодействуют два типа художественного пространства – реально-историческое и мифологическое, намеченные уже во вступительной части стихотворения. Ведомые поэтом мы поднимаемся «на верх горы высокой» в окрестностях Ставучан, ощущая движение «ветра в лесах», любуемся «глубокой долиной», слыша журчание родника, кото-

рый «с шумом вниз с холмов стремится», видим с высоты, как «далече дым в полях курится». Но уже во второй строфе реальное пространство обретает контуры мифологического: автор мысленно переносится из Молдавии, с отрогов Карпатских гор, в горный массив, расположенный в Северной Греции («Не Пинд ли под ногами зрю?»), где обретает вдохновение, услышав пение муз на берегу Пермеса и умыв «росой Кастальской очи». С поэтического Олимпа Ломоносов обозревает окрестности, охватывая взглядом огромные пространства: от «Молдавских гор» до «Каспийских вод» и «Китайских стен». Обладая планетарностью мышления, поэт-ученый смотрит на землю словно на глобус, отсюда быстрота движения авторской мысли, гиперболизм пространственных образов и характеристик.

Реально-историческое пространство оды организуется поэтом с помощью конкретных географических указаний и топографических привязок к местности. В оде упоминаются древние Фивы и Афины, «Вислы ток» и «славный Рен», поэт слышит рев Дуная и видит, как сжимается кольцо русских войск вокруг крепости Хотин. Наблюдая сверху за ходом военных действий, автор отмечает, что «храбрые россы» легко преодолевают пространство:

*Им воды, лес, бугры, стремнини,
Глухие степи – равен путь.
Где только ветры могут дуть,
Доступят там полки орлины.*

Однако в оде Ломоносова пространство не «легкое», как в памятниках литературы Древней Руси, просто поэт не акцентирует внимания на его «сопротивлении», как писатели барокко: он изображает не процесс, а результат преодоления человеком природных препятствий на пути к цели, славя духовную силу и физическую мощь русского солдата. Противники русских, наоборот, с трудом перемещаются в пространстве; оно враждебно настроено против «басурман», грозит им бедой: врагу «смущает мрак и страх дорогу», он «рыщет, как пронзенный зверь», «земля его носить не хочет».

Для изображения пространства поэт обычно использует прием фокусации, т.е. постепенного сужения поля зрения автора и сосредоточения внимания на описании какого-либо одного объек-

та. С космогоническим размахом, в духе Апокалипсиса нарисована картина разбуженного грохотом войны Прикарпатья:

*Пускай земля как понт трясет,
Пускай везде громады стонут,
Премрачный дым покроет свет,
В крови Молдавски горы тонут.*

Затем взгляд автора фокусируется на районе Ставучан, где турки потерпели сокрушительное поражение. Горит село, в панике мечутся люди, кони – турецкая армия агонизирует. Неожиданно картина военного хаоса сужается до пронзительного по своей художественной силе образа голодного волка, который днем прятался в зарослях, а ночью, почувствовав запах крови, поспешил на поле недавно отгремевшего боя («Из лыв густых выходит волк / На бледный труп в турецкий полк»).

Другой распространенный в оде прием изображения пространства – панорамность. Обычно это вид, открывающийся с возвышенности, где много воздуха, света, ощущения полноты и радости бытия. Для Ломоносова он ассоциируется с мирным будущим России:

*О как красуются места,
Что иго лютое сбросили...
Безбедно едет в путь купец,
И видит край волнам пловец...
Пастух стада гоняет в луг
И лесом без боязни ходит.
Пришел, овец пасет, где друг
С ним песню новую заводит...*

Для оды 1739 г. характерно наличие двух векторов движения: вертикальный, символизирующий восхождение восторженной души поэта к «горним селениям», и горизонтальный, по которому мысленно «парит» автор, рассказывая о событиях, протекающих в реальном и мифологическом мирах. Течение земной жизни поэт наблюдает словно с высоты птичьего полета, а мифологическое пространство изображает с заоблачных высот, где обитают античные боги.

Историческое время в произведении имеет четко очерченные границы – август 1739 г., когда развернулась Хотинская военная операция, однако проекции в прошлое и будущее России зна-

чительно расширяют хронологические рамки оды. Поэт соотносит взятие Хотина с разгромом Казанского и Астраханского ханств в 1552–1556 гг., с Северной войной 1700–1721 гг., со взятием русскими войсками Данцига (1734). Ломоносов строит оду таким образом, что сражение, продолжавшееся с 17 по 19 августа 1739 г., сжимается, как в классицистической драме, до одних суток. Он фиксирует лишь кульминационные моменты битвы, опуская подробности и детали, в результате чего происходит «временное сжатие». Динамика времени в оде во многом зависит от художественной специфики текста: в сюжетно организованных отрывках время резко и стремительно движется вперед, замедляя свой ход в бессюжетных фрагментах. Хронологическая канва военных событий в оде определена с помощью прямых указаний на время суток. Это утро, когда можно зреть «всходящу к нам денницу», затем день, дарующий «дивну ясность», его сменяющий вечер, когда умирающий на поле боя солдат в последний раз видит лучи заходящего солнца, и, наконец, ночь с бледным светом луны и дымом пожарищ. Мифологическое время в оде лишено точных временных ориентиров, оно словно застыло и воспринимается как вечность – время богов, героев и поэтов. В нем легко перемещается русский «пиит», слушая пение муз, наблюдая за полетом Феба, наслаждаясь «витийством» Пиндара, внимая беседе небожителей – Ивана Грозного и Петра Первого.

Важную смысловую роль в восприятии текста оды играет символика. Ведущим в произведении является традиционный символический ряд «свет» – «тьма». Первое звено в ряду связано с Россией, русскими, православием, второе символизирует Оттоманскую Порту, турок, мусульман. В первый день сражения над русскими властвовала тьма, солнце было скрыто дымом орудийных залпов и пылью, поднятой конницей. Лишь вечером, как надежда на победу, блеснул луч заката. Ночью над враждующими армиями господствовал мрак, даже луна, покровительница мусульман, «в мрак лице, зардевшись, скрыла». 18-я строфа оды – переломная, с нее начинает нарастать светоносность образной структуры текста («Златой уже денницы перст / Завесу света вскрыл с звездами...»). Солнце – символ России, «поднимающейся нации», и русские приветствуют восход светила, которое в виде

прекрасного всадника – бога Феба, «лицем сия», «от встока скачет по сту верст».

Кроме оппозиции «свет» – «тьма», в оде Ломоносова задействованы и другие символы, имеющие, как правило, библейское происхождение: гора, образ которой обычно связывается с идеей духовного восхождения; корабль в бушующем море, получивший особую популярность в Петровское время, когда создавался русский флот, и близкий с детства «помору» Ломоносову (в христианской традиции корабль – церковь, а бурная стихия – опасности, подстерегающие верующих в земной жизни²¹).

По словам автора, Хотинская ода «не что иное есть, как только превеликия оныя радости плод, которую непобедимейшия наша монархии преславная над неприятелями победа в верном и ревностном моем сердце возбудила»²². Атмосфера всенародного ликования по поводу триумфа русского оружия передается с помощью лексики, имеющей экспрессивно-эмоциональную окраску («весел клик», «отрада», «громкая слава», «торжеств изрядство», «хвалит», «дивятся», «красуются»), и олицетворений («Шумит с ручьями бор и дол: / Победа, росская победа!»). Само понятие радости поэт толкует как «душевное услаждение в рассуждении настоящего добра»²³, выявляя его этико-эстетическую основу.

В русской поэзии с именем Ломоносова связана разработка теории и практики звукописи. По мысли поэта, звучание стиха должно соотноситься с его эмоциональным настроем и идейно-тематическим содержанием. В «Кратком руководстве к красноречию» он обосновал специфику русской эвфонии, в «Оде на взятие Хотина» на практике использовал богатые возможности аллитерационного стиха:

Не медь ли в чреве Этны ржет
 И, с серою кипя, клокочет?
 Не ад ли тяжки узы рвет
 И челюсти разинуть хочет?
 То род отверженной рабы,
 В горах огнем наполнив рвы,
 Металл и пламень в дол бросает,
 Где в труд избранный наш народ
 Среди врагов, среди болот
 Чрез быстрый ток на огнь дерзает.

В приведенной строфе доминируют звуки «т» и «р»; повторяясь каждый более 20 раз, они, «имея произношение звонкое, стремительное», способны передать музыку боя – «действия сильные, великие, громкие, страшные и великолепные»²⁴. Рисуя портрет обращенного в бегство врага, Ломоносов создает звукоподражательный образ, передающий шуршание, шипение и свист змеи, которая пытается скрыться от взгляда парящего в небе орла («Как в клуб змия себя крутит, / Шипит, под камень жало кроет»). Непосредственным источником мифологемы «бой змеи с орлом» для поэта, скорее всего, послужила «Повесть о взятии Царьграда турками» (XV в.). Победа русской армии под Хотином в этом случае воспринимается Ломоносовым как реванш за падение под ударами османов Византийской империи и подчеркивает великую историческую миссию России – центра православного мира.

Ассонансы больше характерны для второй части оды, где речь идет не о хаосе войны, а о гармонии мирной жизни. В 26-й строфе необъятность русских степей, освобожденных от набегов крымских татар, передается поэтом с помощью повтора звука «а», способствующего «изображению великолепия, великого пространства»²⁵. Создание образа «возвлюбленной тишины» связано с актуализацией употребления звуков «е»-«и» («безб^{едно} едет в путь купец»), «учашение» которых, по убеждению Ломоносова, «ведет к изображению нежности, ласкательства»²⁶. Таким образом, звуковая структура текста обретает непосредственную связь со смысловой его нагрузкой.

Как и другие батальные произведения русской поэзии, ода 1739 г. насыщена словами со «звуковой» семантикой. Стихотворение начинается с картины, затихшей перед боем природы: молчит лес, не журчит ручей, умолкло эхо. Тишина, полная напряженного ожидания, сменяется грохотом «ужасной баталии», ржаньем лошадей, криками воинов. Звуковые контрасты, чередование грома артиллерийской канонады с моментами тревожного затишья перед боем драматизируют повествование. Новый день приносит русским победу и наполняет стихотворение музыкой мирного труда: песнями пастухов, скрипом купеческих возов, спешащих на ярмарку, веселыми голосами жнецов на тучных нивах. Звукопись Хотинской оды показывает, что ее автор обладал необыкновенным слухом, «интонационным чутьем»: создавая картину войны и ми-

ра, он мог передать и «яркий свист» летящих ядер, и шелест «легкого листа».

Ода 1739 г. выполнена в строгой графической манере, что характерно для поэзии М.В. Ломоносова. Цветовая палитра стихотворения не богата красками, в ней преобладают контрастные черно-белые тона. Вкрапления ярких красок в общуюдержанную палитру произведения редки и достигаются с помощью слов, формирующих в сознании читателя определенный цветовой образ: «море», «река», «небо» – синий; «кровь», «огонь» – красный и т.п. Гораздо реже встречаются прилагательные, имеющие цветовое значение, однако, как правило, они употребляются в переносном, метафорическом значении: «седая пена», «багряный вид», «златая денница». В произведениях древнерусской ораторской прозы и панегирической литературы Петровского времени редко использовался прием цветописи, причем цвет выступал в своей символической функции. Оды Ломоносова, где цветовые образы и характеристики традиционны, однако скорее метафоричны, чем символичны, отражают процесс движения русской поэзии к открытию самоценности реальной красоты мира.

Для творческой манеры М.В. Ломоносова свойственно пристрастие к развернутым сравнениям, целиком занимавшим пространство одической строфы. Это сравнение российского войска с летящим на всех парусах кораблем (3-я строфа), окруженных врагом русских солдат со львом, противостоящим стае волков (4-я строфа), артиллерийского огня с извержением вулкана (5-я строфа) и др. Использование развернутых сравнений в одическом тексте многофункционально: они замедляют ход батальных описаний, усиливают лирическое начало, подчеркивают живописность стиля поэта, который обладал и талантом художника. Ломоносов достаточно свободен в выборе композиции сравнения; меняя компоненты местами, он создает необычные поэтические конструкции, где предикат предваряет предмет сравнения (строфы 3, 19), выступая как хорошо разработанный художественный образ, имеющий самостоятельную эстетическую ценность.

Для творца оды, где «описывается всегда и непременно материя благородная, важная... в речах весьма пиитических и великолепных»²⁷, характерна напряженная работа в области эпитетики. Эпитет для Ломоносова – это образная характеристика предмета

или явления посредством выразительного метафорического прилагательного («сердца кичливы», «гримящие перуны», «горящее лицо»). Ломоносовский образ «жаждущих степей», позднее встречающийся в пушкинском стихотворении «Анчар» («Природа жаждущих степей его в день гнева породила»), возможно, был навеян библейской поэзией (ср.: Псалтирь 142, 6; Книга пророка Иезекииля 19, 13). Из этого источника в словарь Хотинской оды пришли также выражения «тяжкие узы», «иго лютое», «злобна зависть», «сильная десница» и др.²⁸; фольклорное происхождение имеет постоянный эпитет «быстрый конь».

Неотъемлемая черта ломоносовского стиля – гиперболизм образов, который усиливал художественное впечатление от оды, подчеркивал важность объекта описания. В изображении поэта русские воины напоминают былинных богатырей, легко преодолевающих препятствия и побеждающих врага. Предрекая грядущие военные успехи России, одописец утверждал: «Дамаск, Каир, Алепп сгорит; / Обставят русским флотом Крит...». С помощью метонимии поэт в художественно емкой и лаконичной форме обозначал огромные географические пространства, религиозные миры, военно-политические союзы. Оценивая итоги военной кампании 1735–1739 гг., Ломоносов ограничился фразой: «На север, запад и восток / На юге Анна торжествует». Здесь речь идет о взятии Данцига (1734) – западное направление, об освоении Сибири и Дальнего Востока – восточное, о работе по изучению Арктики – северное, о походах русской армии в Персию, Крым, Молдавию – южное направление.

Широк диапазон использованных в Хотинской оде словесно-стилистических средств и фигур. К их числу относятся, например, олицетворения, неиссякаемым источником которых была для Ломоносова Библия, особенно самая поэтическая ее часть – Псалтирь. Олицетворение седьмой строфы оды «Пускай земля как понт трясет» восходит к образности песнопений царя Давида: «Потряслась и восколебалась земля, дрогнули и подвигнулись основания гор... поднялся дым от гнева Его» (17, 8–9). Помимо библеизмов, в оде встречаются и оригинальные авторские олицетворения. Дунай, главную водную магистраль Европы, поэт рисует как живое существо, недовольное появлением на своих берегах турок: «Вливаясь

в pont, Дунай ревет / И россов плеску отвечает; / Ярясь волнами турка льет...».

«Пиндаризации» стиля оды служит активное обращение Ломоносова к арсеналу поэтических средств ораторской речи. Вступая в мысленный диалог с Оттоманской Портой, «пиит» вопрошал:

*Где ныне похвальба твоя?
Где дерзость? Где в бою упорство?
Где злость на северны края?
Стамбул, где наших войск презорство?*

Серия риторических вопросов, не предполагающих ответной реакции, усиливает эмоционально-оценочное начало текста, создавая особый иронико-сатирический подтекст. В Хотинской оде Ломоносова часто соседствуют стихи, имеющие вопросительную и восклицательную интонацию: «Что так теснит боязнь мой дух? / Хладеют жилы, сердце ноет!». Внутренний диалог здесь обретает громкое, одическое звучание. Это разговор не наедине с собой, а прилюдное, публичное обнажение чувств; поскольку для автора личное и общественное едины, то исповедь превращается в проповедь, жанр ораторской речи.

Высокий стиль оды подчеркивают анафорические построения («Так сильно возносил десницу; / Так быстрый конь его скакал...»), а также такие композиционно-стилистические приемы, как «кольцо» и «стык» («Герою молвил тут герой», «...сей при вас / Селима гордого потряс...»). М.В. Ломоносов активно использует инверсию, столь характерную для схоластической барочной поэзии. Ненормативный порядок слов и частей предложения придает поэтической речи особую выразительность, помогает автору выделить главное в смысловом отношении слово (ср.: «Героев слышу весел клик!» – «Слышу весел клик героев»).

Хотинская ода – образец нового способа сложения российских стихов. В отличие от В.К. Тредиаковского, М.В. Ломоносову удалось соединить теорию силлабо-тонического стихосложения с практикой. Ода написана четырехстопным ямбом, осложненным пиррихиями, и имеет строфическую форму, заимствованную из европейской поэзии. Автором использована десятистишная строфа с рифмовкой ababccdeed. Среди рифм часто встречаются точные глагольные («ржет» – «рвет», «клокочет» – «хочет», «бросает» –

«дерзает», 5-я строфа), которые придают стиху особую силу звучания и динамизм.

«Ода на взятие Хотина» была по достоинству оценена критиками, историками литературы и соратниками Ломоносова по поэтическому труду. А.Н. Радищев в «Слове о Ломоносове» писал: «Необыкновенность слога, сила выражения, изображения, едва не дышащие, изумили читающих сие новое произведение»²⁹. Считавший себя учеником М.В. Ломоносова Г.Р. Державин в «Рассуждении о лирической поэзии» цитировал Хотинскую оду как жанровый образец³⁰. По мнению А.П. Шувалова, хорошо знакомого с литературными кругами Санкт-Петербурга, благодаря этому произведению Ломоносов обрел «славу превосходного поэта», ибо оно «исполнено энергии, новых идей и возвышенных образцов»³¹.

Не без влияния Хотинской оды появляется силлабо-тоническое переложение Гданьской оды В.К. Тредиаковского, включенное в собрание сочинений поэта 1752 г. Поэтическое сопствязание «астраханского поповича» и «архангельского мужика», как за глаза называли Тредиаковского и Ломоносова, завершилось тем, что учитель выступил в роли ученика, и это нельзя толковать как поражение. После шумного успеха силлабо-тонических од своего младшего современника и литературного противника Василий Тредиаковский нашел в себе силы пересмотреть отношение к силлабике и пойти путем, открытым им как теоретиком, реформатором системы русского стихосложения: «Не сразу и раздумчиво он переходит к новой версификации Ломоносова, и сам его переход свидетельствует о его редкой для сложившегося поэта способности перенимать новое»³². В результате рождается силлабо-тонический вариант «Оды торжественной о сдаче города Гданска», написанный четырехстопным хореем, осложненным пиррихиями, с чередованием мужских и женских рифм.

Сопоставление двух редакций стихотворения Тредиаковского позволяет сделать вывод, что изменился не только ритмический рисунок оды³³. В тексте произведения, изданного в 1752 г., обнаружены следы последовательной и целенаправленной стилистической правки, цель которой – гармонизировать слог оды, придать ему высоту и парение: «удивился» – «восхищен был» (2-я строфа), «от небес» – «от горных лиц» (5), «вижу» – «зрю» (8), «отворяти» – «отверзать» (17). Во второй редакции панегирическое начало в

стихотворении заметно ослабевает, уступая ведущее место победо-патриотической теме. По признанию поэта, его лира поет «песнь сладку» не в честь Анны, а по поводу «велелепна торжества», т.е. победы русского оружия (3). В образе императрицы Тредиаковский прославляет не столько присущие полководцу «храбрость» и «силу» (в первой редакции оды она «всех храбрейша» и «Августа августейша»), сколько благочестие и милосердие, присущие мудрому монарху и превращающие его в «непобедима» и «всеми возносима» (18). Изменение позиции автора по отношению к главному виновнику победы ярче всего проявилось в финальной части оды: Гданьск «провергся под ноги» не императрице, а «росску воинству» (18), подвиг которого при взятии крепости Хотин прославит Михаил Ломоносов, при штурме Измаила – Гаврила Державин, в Бородинской битве – Михаил Лермонтов...

¹ См.: Белинский В.Г. Полн. собр. соч. Т. 1. – М.; Л., 1953. – С. 65.

² Ломоносов М.В. Полн. собр. соч. Т. 10. – М.; Л., 1959. – С. 273.

³ Штелин Я.Я. Черты и анекдоты для биографии Ломоносова // Москвитянин, 1850. – Ч. 1. – Отд. III. – С. 4.

⁴ См.: Куник А.А. Об отношениях Ломоносова к Тредиаковскому по поводу «Оды на взятие Хотина» // Сб. материалов для истории Императорской академии наук в XVIII в. Ч. 1. – СПб., 1865. – С. VIII–LVI.

⁵ См.: Ломоносов М.В. Избранные произведения. – М.; Л., 1965. – С. 503–504 («Биб-ка поэта». Большая сер.). В статье текст оды цитируется по этому изданию.

⁶ См.: Куник А.А. Несколько слов о Фенелоне и его оде 1681 г., переведенной Ломоносовым // Учен. зап. Императорской академии наук. 1855. Т. 3. Вып. 2; Покотилова О. Предшественники Ломоносова в русской поэзии XVII и начала XVIII столетия // М.В. Ломоносов. 1711–1911: Сб. статей. – СПб., 1911. – С. 66–92.

⁷ Тредиаковский В.К. Ода торжественная о сдаче города Гданска. Посвящение. Рассуждение об оде вообще. – СПб., 1734 (страницы книги неnumерованы).

⁸ См.: Герье В.И. Борьба за польский престол в 1733 г. – М., 1862.

⁹ См.: Алексеева Н.Ю. Русская ода. Развитие одической формы в XVII–XVIII вв. – СПб., 2005. – С. 113–128.

¹⁰ См.: Позднеев А.В. Русская панегирическая песня в первой четверти XVIII в. // Исследования и материалы по древнерусской литературе. – М., 1961. – С. 344–345, 353–355.

¹¹ См.: Мусеева Г.Н. Ломоносов и древнерусская литература. – Л., 1971. – С. 12–15.

¹² См. подробнее: *Мышлаевский А.З.* История русской армии и флота. Т. 1. – М., 1911.

¹³ Копия с реляции от генерал-фельдмаршала графа фон Миниха из Хотина от 20 августа 1739 г. о разбитии турок и взятии Хотина // Временник Императорского общества истории и древностей российских. – 1854. – Кн. 19. – Отд. III. – С. 20.

¹⁴ См. подробнее: *Морозов А.А.* Ломоносов и барокко // Русская литература. – 1965. – № 2. – С. 70–96.

¹⁵ *Белинский В.Г.* Полн. собр. соч. Т. 5. – М., 1954. – С. 524.

¹⁶ *Тредиаковский В.К.* Рассуждение об оде вообще... (страницы не нумерованы). См. также: *Москвичева Г.В.* Русский классицизм. – М., 1986. – С. 20–47.

¹⁷ См.: *Прокофьев Н.И.* «Видение» как жанр в древнерусской литературе // Вопросы стиля художественной литературы: Учен. зап. МГПИ им. В.И. Ленина. Т. 231. – М., 1964. – С. 35–56.

¹⁸ *Ломоносов М.В.* Полн. собр. соч. Т. 7. – М.; Л., 1952. – С. 66.

¹⁹ Там же. – С. 71.

²⁰ Словарь русского языка XVIII в. Вып. 5. – Л., 1989. – С. 108.

²¹ См. подробнее: *Дороватская Е.* О заимствованиях Ломоносова из Библии // М.В. Ломоносов. 1711–1911: Сб. статей. – СПб., 1911. – С. 33–65.

²² *Ломоносов М.В.* Полн. собр. соч. – Т. 7. – С. 171.

²³ Там же. – С. 9.

²⁴ Там же. – С. 241.

²⁵ Там же.

²⁶ Там же.

²⁷ *Тредиаковский Василий.* Сочинения и переводы как стихами, так и прозою / Изд. подгот. Н.Ю. Алексеева. – СПб., 2009. – С. 156 (сер. «Лит. памятники»).

²⁸ См.: *Дороватская Е.* О заимствованиях Ломоносова из Библии... – С. 33–65.

²⁹ *Радищев А.Н.* Полн. собр. соч. Т. 1. – М.; Л., 1938. – С. 385.

³⁰ См.: *Державин Г.Р.* Сочинения. Т. 7. – СПб., 1872. – С. 539–540.

³¹ М.В. Ломоносов в воспоминаниях и характеристиках современников. – М.; Л., 1962. – С. 21.

³² *Алексеева Н.Ю.* «Сочинения и переводы как стихами, так и прозою» в творчестве В.К. Тредиаковского // *Тредиаковский Василий. Сочинения и переводы как стихами, так и прозою...* – С. 453.

³³ Ср.: *Алексеева Н.Ю.* «Сочинения и переводы как стихами, так и прозою» в творчестве В.К. Тредиаковского... – С. 468.

В.И. Аннушкин

ЗАДАЧИ ОСВОЕНИЯ И ИЗУЧЕНИЯ «КРАТКОГО РУКОВОДСТВА К КРАСНОРЕЧИЮ»

Аннотация

Изучение творчества Ломоносова имеет богатые перспективы. Направлений исследования, по меньшей мере, три: филологическое (с точным изучением состава филологических наук того времени); риторическое (с ясным представлением предмета риторики и риторической терминологии); текстологическое – несмотря на внимательно сделанную публикацию памятника, остаются не выявленными западные источники его теоретико-риторической мысли.

Annyshkin V.I. The problems of study the Lomonosov's theory of rhetorics

The study of Lomonosov's creativity has a rich perspective. Research directions are at least three: the philological (with a precise complex study of the philological sciences of the time), rhetorical (with a clear view of the subject of rhetoric and rhetorical terminology); textual – of despite the carefully made publication of the monument the Western sources of his theoretical thought are remained unidentified.

Ключевые слова: риторика, текстология, красноречие, стилистика.

Подобная постановка проблемы может показаться странной: разве не изучено досконально одно из самых выдающихся произведений великого ученого-энциклопедиста? Разве есть что-либо не-«освоенное» для современного филолога в ломоносовском наследии? На взгляд автора настоящей статьи, есть и очень многое, причем не только потому, что «наука вечна», а вследствие конкретных недоработок как сегодняшних филологов, так и наших предшественников, пусть добросовестно и плодотворно трудившихся.

Этих задач три – назовем их по областям исследования: 1) **филологическая**, 2) **риторическая**, 3) **текстологическая**.

Каждая имеет научно-теоретическую и учебно-педагогическую стороны.

1. **Филологическая** задача состоит в том, что при отсутствии истории русской филологии (не истории языкоznания, а именно филологии, т.е. «словесных наук» – по М.В. Ломоносову, или словесности как аналогу филологии в первой половине XIX в.) точное представление о составе научных дисциплин в истории нашей науки до сих пор не выстроено, а вследствие этого не введено и в практику преподавания на филологических факультетах. Дело в том, что М.В. Ломоносов оказался подлинным новатором, выстраивая систему «словесных наук» и искусств, и эта система существенно развивала (в рамках традиции!) прежнюю теорию «свободных наук (мудростей, хитростей, художеств)», а после ее создания была понятна всем педагогам и филологам-словесникам вплоть до середины XIX в., хотя и анонимно критиковалась некоторыми «новаторами», которых всегда хватало.

До М.В. Ломоносова существовала система «семи свободных наук», впервые описанная в «Сказании о семи свободных мудростех», по нашему уверенному предположению, созданному в конце первого десятилетия XVII в. Три из этих наук были филологическими (грамматика, риторика, диалектика), а сами сочинения («Грамматика» Мелетия Смотрицкого, первая русская «Риторика» 1620 г., «Диалектика» Иоанна Дамаскина) являлись наиболее популярными (если не единственными) «четымыми» книгами по филологии вплоть до Петровских преобразований. Наверняка и М.В. Ломоносов был знаком с ними.

Петровские преобразования, начатые в 90-е годы, внесли существенные изменения и в «словесное» образование. Однако они касались не систематики наук, а, скорее, содержания и стиля научных сочинений. Так, в шести наиболее популярных риториках Петровского времени предлагался (в каждой со своей стороны!) новый стиль общественной речи в разных сферах общения. М.В. Ломоносов, несомненно, знал эти сочинения – знакомство с одной из этих риторик, приписанной ныне Михаилу Усачёву, было доказано еще академиком М.И. Сухомлиновым [Сухомлинов, 1895: 33–40], а нами в соответствующей работе была исследована связь ломоносовского текста также с первой русской «Риторикой»

1620 г. и «Книгой всекраснаго златословия» Козмы Афонаиверского 1710 г. [Аннушкин, 1999: 32–43].

История текста ломоносовского руководства показывает, как постепенно создавались основы новой русской филологической терминологии. Прежде всего, М.В. Ломоносов первым ввел само понятие «словесные науки», написав в названии к «Краткому руководству к красноречию» (1748), что оно сочинено «в пользу любящих словесные науки» [Ломоносов, 1952: 89]. До М.В. Ломоносова терминологическое сочетание «словесные науки» не встречается, хотя небезынтересен не только состав «наук», но и история слова «наука». В «Сказании о седми свободных мудростех», написанном до 1620 г., основным именованием науки служило слово «мудрость», но уже «первая мудрость Грамматика» называла себя в самопредставлении «честной наукой» [Николай Спафарий, 1978: 141]. В расширенной переделке «Сказания» Николаем Спафарием основное слово для обозначения науки уже другое – «художество», а само сочинение называется «Сказание о девяти мусах и о седми свободных художествах» (1672 г.). О риторике же сказано: «Риторика есть художество, яже учит слово украшати и увещевати» [Николай Спафарий, 1978: 31]. Ср. также у Мелетия Смотрицкого: «Что есть грамматика? Есть известное художество благоглаголати и писати учащее» [Мелетій Смотрицкий, 1979: л. 4].

Итак, в обозначении самого понятия *наука* конкурировали слова *мудрость*, *художество*, *учение*, *наука*. В первой русской «Риторике» 1620 г. как раз отсутствуют два первых слова, но неизвестный автор-переводчик постоянно пользуется и в переводе, и в собственных добавлениях именно словом «наука»: «сию же *науку* сладкогласием или краснословием нарицает, понеже красовито и удобно глаголати и писати научает... паки же латинстии мудрецы риторику сию *науку* нарекли... Та же *наука* от Димоньтена, сиричъ хитроречиваго, и от Маркуса Талиуша Кикерона... И того ради сию *науку* никто от философ не преминовал...» [Аннушкин В.И., 1999А: 21].

Как показали исследования риторических источников творчества М.В. Ломоносова, основатель русской науки знал не только первую «Риторику» 1620 г., но из риторик Петровского времени – прежде всего «Риторику» Михаила Усачёва 1699 г., к тексту которого восходят основные определения риторики и способов приоб-

ретения красноречия М.В. Ломоносова [Аннушкин, 1999: 32–43]. Именно у Усачёва «риторика есть *наука* добре, красно и о всяких вещах прилично глаголати» – ср. у других авторов того же времени: «риторика есть *художество* добре глаголати» (Стефан Яворский); «*хитрость* добре глаголати» (старообрядческая «Риторика в 5 беседах») [Аннушкин В.И., 1999А: 74, 95, 119].

Таким образом, не исключено, что именно благодаря отдаленному влиянию первой русской «Риторики» и ближайшему влиянию «Риторики» Михаила Усачёва слово «наука» утвердилось в терминологии М.В. Ломоносова.

Подлинная новация М.В. Ломоносова состояла в утверждении в русской науке и литературном языке слова *красноречие*. До В.К. Тредиаковского и М.В. Ломоносова оно употреблялось редко – гораздо чаще встречаются краснословие и красноглаголание (по нашим данным, впервые *красноречие* встречается у протопопа Аввакума в начале «Жития»: «Не обык речь красити, понеже не словес красных Бог слушает... того ради и я не бреку о красноречии»). Если у В.К. Тредиаковского может встретиться лишь «премудрость красноречия», то именно М.В. Ломоносов придал этому слову ясный терминологический смысл.

Настойчивое размышление М.В. Ломоносова над сущностью новой терминологии словесных наук проявилось уже в редактировании названий руководств: 1744 г. – «Краткое руководство к *риторике* на пользу любителей *сладкоречия*» (подчеркиваем термины. – *A.B.*); 1748 г. – «Краткое руководство к *красноречию*. Книга первая, в которой содержится риторика, показующая общие правила *обоего красноречия*, т.е. *оратории* и *поэзии*, сочиненная в пользу любящих словесные науки» [Ломоносов, 1952: 19, 89].

Выбор подходящего слова из бесконечного ряда существовавших синонимов «благоречие», «добрословие», «хитроязычие», «сладкоречие» и т.д. (их насчитывается не менее двадцати) происходит именно здесь. Ломоносов останавливается на слове «красноречие» и сознательно редактирует во 2-м варианте определения § 1: 1744 г. – «Риторика есть *наука*...»; 1748 г. – «*Красноречие есть искусство*...» [Ломоносов, 1952: 23, 91]. Факт ясного отделения *риторики* от *красноречия* будет проявлен и в повторном именовании 1-й книги: «Краткого руководства к *красноречию* Книга 1, содержащая *риторику*. § 1. Имя сея *науки* происходит...».

Итак, современные ученые могут не ломать копья в спорах о понимании этих терминов, если только не хотят существенно попновить их содержание, но ломоносовская трактовка будет настойчиво поддержана всеми учеными-филологами вплоть до середины XIX в. (М.М. Сперанский, А.Ф. Мерзляков, Н.Ф. Кошанский): *риторика* – это «наука», «учение», «правила», *красноречие* – «искусство», способность, умение «говорить и писать», но также и состав текстов словесности, если употребить взятый впоследствии термин.

Уточним теперь терминологию ломоносовских «словесных наук». Термин «красноречие» имел отношение к 3-м запланированным книгам и соответственно «наукам»: *Риторике* («учению о красноречии вообще»), *Оратории* (учению о прозе) и *Поэзии* (учению о стихотворстве). Красноречие в самом общем смысле, если такое сравнение корректно, составит в будущем искусство словесности (вот почему «труды в словесных науках», как верно замечено в Приложении к т. 7 ПСС, «включают также литературную практику» [Ломоносов, 1952: 890]); Риторика – «учение о красноречии вообще» – будет соответствовать общей риторике (где будут рассмотрены «правила» и для прозы, и для поэзии – ср. ломоносовские стихотворные примеры в руководстве); Оратория – составит в будущем раздел частной риторики как учения о разных видах прозы; Поэзия – будет соответствовать поэтике.

М.В. Ломоносов осуществил лишь первую часть своего замысла – он создал Риторику, но Оратория и Поэзия остались ненаписанными. Не исключено, что именно этот факт привел к тому, что в «Красноречии» М.В. Ломоносова стали искать в основном материал для обоснования художественно-литературного творчества, игнорируя факт отношения оратории (частной риторики) к разным видам словесности (политической, деловой, судебной, педагогической, церковной, военной и т.д.). Кстати, замысел написать Ораторию как учение о прозе осуществил спустя 30 лет Амвросий Серебренников, член Российской Академии, который опубликовал «Краткое руководство к Оратории Российской» в 1778 г. [См.: Аннушкин, 2002: 178–196]. В нем автор прямо ссылается на Ломоносова как на своего предшественника, и это был первый учебник риторики на русском языке, написанный после М.В. Ломоносова. Последующие авторы, хотя и писали об оратор-

стве и разных видах ораторских речей, термин «оратория» уже не использовали (ср.: Н.Ф. Кошанский, учитель российской и латинской словесности в Царскосельском лицее, переводит *«ars oratoria»* как «ораторство, витийство», дав этим понятиям полное и глубокое обоснование [см.: Аннушкин, 2002: 198–319]).

2. **Риторическая** задача освоения ломоносовской «Риторики» состоит, на наш взгляд, в корректном осмыслинении содержания риторического (а не иного!) учения в соответствии с замыслом создателя текста. Поскольку слово «риторика» было скомпрометировано в последующей критике революционеров-демократов и авторитетных филологов, большинство академических трудов и комментариев к «Риторике» обычно избегают (сознательно или нет) всякого упоминания «риторики», заменяя данный термин то «логикой», то «стилистикой», то «наукой о художественной литературе». Вот несколько выразительных примеров, взятых почти наугад:

Седьмой том ПСС, подготовленный к печати Г.П. Блоком в сотрудничестве с В.Н. Макеевой при привлечении авторитетных консультантов, несомненно, представляет собой фундаментальное филолого-текстологическое исследование. Однако вот как смещаются смыслы именований самих филологических наук (курсив далее наш. – *B.A.*): «Не сохранилось никаких прямых документальных данных о том, что именно побудило Ломоносова приступить к составлению настоящего, первого варианта *Риторики* и как протекала работа над ним. Известно лишь, что вопросы *стилистики* привлекали к себе уже с давних пор особенное внимание Ломоносова и что его учебная подготовка в этой области была весьма основательна, а начитанность очень широка. (И далее)... уже в те годы Ломоносов упорно размышлял над вопросами *стилистики*» и т.д. [Ломоносов, 1952: 790]. Очевидно, что происходит сдвиг понятий и авторы начинают говорить не о *риторике*, которую написал Ломоносов, а о *стилистике*, которая оформилась как наука лишь в середине XIX в. после критики риторики. Подобный сдвиг очевиден и в трудах В.П. Вомперского, который, начиная с «Риторики» 1620 г., делает акцент на вопросах стилистики, хотя очевидно, что стилистические проблемы, уложенные в теорию «украшения речи» (всегда одна из трех частей!) являются для Ломоносова лишь составной частью риторики.

О содержании научного предмета во втором основном варианте сказано следующее: «Ломоносов заявляет себя страстным ревнителем идейности в *литературе* и горячо восстает против искусства для искусства» [Ломоносов, 1952: 812]. Конечно, современный читатель осведомлен об идеологической цензуре, наверняка тяготевшей над составителями тома в 1952 г. (комментарии начаты со ссылки на «переворот, совершенный в науке о языке трудом Сталина “Марксизм и вопросы языкоznания”»), но нам важен и сегодняшний эффект от прочтения данного авторитетного текста, где, в сущности, не анализируется предмет риторики как науки, обозначенный достаточно ясно и решительно М.В. Ломоносовым. Термин «литература» отсутствует в тексте Ломоносова. Между тем и в более поздних трудах имеются толкования ломоносовской «Риторики» как «науки о художественной прозе».

Риторика Ломоносова обычно оценивается не с риторической, а с современной языковедческой позиции – ср. в том же Прелоге 1952 г.: «Риторика Ломоносова была крупным шагом вперед в деле разработки русского синтаксиса» [Ломоносов, 1952: 812]. Это так, но вопросы синтаксиса вошли лишь в третью заключительную часть печатного варианта, где разработана классификация фигур речи.

Характерна оценка замечательного русиста-педагога М.Т. Баранова, приводящего мнение литературоведа А.В. Западова, который полагал, что «первая часть “Риторики” М.В. Ломоносова несла читателю важнейшие элементы логики как научной дисциплины» [Западов, 1961: 234], сам же М.Т. Баранов пишет о том, что «“Риторика” М.В. Ломоносова – это научная *стилистика XVIII в.*» [Баранов, 1999: 52]. Однако в первой части «Краткого руководства к красноречию» великий ученый подробно объясняет именно риторические способы «изобретения мыслей», где «общие места» являются способами создания содержания речи. Это предмет именно рациональной риторики, который был впервые описан в «Риторике» Аристотеля и «Гопике» Цицерона, первых русских риториках, а после М.В. Ломоносова развит в риториках И.С. Рижского, А.С. Никольского, Я.В. Толмачёва и доведен до совершенства в «Общей риторике» Н.Ф. Кошанского.

Значение именно этой части ломоносовского учения – теории изобретения идей – представляется особенно важным для се-

годняшней теории и практики обучения эффективной и целесообразной речи, ибо современный россиянин (школьник, студент, профессионал-речевик) затрудняются, как правило, именно в нахождении аргументов и содержания речи, а смысловые модели, или общие места, как раз предлагают педагогически ясный путь к решению проблемы.

Итак, требуется объективный и полновесный анализ именно риторического учения М.В. Ломоносова без накладывания на авторские построения схемы современного знания. Тогда риторика М.В. Ломоносова предстанет во всем ее сложном величии, красоте и пользе.

3. Текстологическая задача в отношении «Краткого руководства к красноречию» состоит в том, чтобы на основе всех предыдущих исследований и имеющихся публикаций создать объективную и полную историю текста этого выдающегося памятника русской филологической мысли. Публикация текста в ПСС выполнена в высшей степени квалифицированно, включив в себя все имеющиеся редакции и источниковедческие ссылки на все примеры, приведенные Ломоносовым. Однако публикаторами текста почти не отражена связь его руководств с предшествующими учебниками (российскими и иностранными). В примечаниях к риторическим руководствам, опубликованным в ПСС [Ломоносов, 1952: 790–800; 805–839], говорится об отсутствии «прямых документальных данных о том, что побудило Ломоносова приступить к составлению... первого варианта “Риторики” и как протекала работа над ним» [Ломоносов, 1952: 199, 790]. Тем не менее за два с половиной столетия высказано достаточно много предположений относительно прямых или косвенных предшественников ломоносовского творчества. Эти источники классифицируются следующим образом: 1) русские источники образованности молодого Ломоносова – см., в частности, труды Г.Н. Моисеевой [Моисеева, 1971; Моисеева, 1963]; 2) источники, которые Ломоносов изучал в период получения высшего образования в Славяно-Греко-Латинской академии и на Украине; 3) иностранные источники, ставшие известными Ломоносову в зарубежной поездке в 1736–1739 гг.

Симптоматично восприятие ломоносовского труда митрополитом Евгением Болховитиновым, который первым указал на источники и пособия, использовавшиеся Ломоносовым: «собрана»

из тех книг, по которым преподавалась, а «наиначе из латинской Каусиновой большой и Помеевой Риторики» (цит. по: [Ломоносов, 1895]). Академик Н.С. Тихонравов указал на перевод целых отрывков из Готшеда, особенно в главе о возбуждении страстей, называя М.В. Ломоносова подобным Готшеду, «воспитанному философию Вольфа с его строго последовательною математическою методою...» [Тихонравов, 1865].

Рассмотрение параграфа за параграфом сочинения Ломоносова находим у А.С. Будиловича. Выводы А.С. Будиловича: «...сравнительно наиболее оригинальною частию должно бы называть главу “о изобретении витиеватых речей”, следующую за ней главу “о вымыслах”, главы “о расположении по хрии, силлогизму и разговору” и “о расположении описаний и периодов”. Напротив того, всего менее оригинальными должно считать главы о тропах и фигурах. Несомненно, нужно приписать Ломоносову много частных заметок, которыми он сопровождал правила и целые главы, выражая где-нибудь в заключении свой скептический взгляд на практическое значение этих же правил или повторяя настойчивые убеждения не доверяться теории, а больше учиться из опыта, не насиливать мысли механическою формальностию изложения и не увлекаться пристрастием к риторической фигуральности и игрушкам... Что касается переводов, то они всегда у Ломоносова необыкновенно точные и близки к подлиннику, так что у него всегда можно отличить перевод прямо с подлинника и перевод с чужого перевода. В выборе примеров Ломоносов предпочитал места из древних и новых классиков и отцов церкви образцам, нарочно сочиненным риторами...» [Будилович, 1869: 103–112, 36].

В новом академическом издании 1952 г. вопросы «перевода» М.В. Ломоносовым тех или иных участков текста почти не ставятся (или стыдливо умалчиваются), имеются лишь скрытые и глухие ссылки на Риторики Коссена и Помея, которые мало представляют читателю материала для понимания того, как рождалась ломоносовская мысль, а приведенное выше суждение об отсутствии «документальных данных... о том, как протекала работа» Ломоносова, может даже, в известной мере, ввести в заблуждение. Поэтому суждения современников и последующих объективных исследователей ломоносовского творчества для нас чрезвычайно ценные.

В некотором смысле вершиной источниковедческого изучения ломоносовского труда явилось дореволюционное академическое издание 1895 г., где М.И. Сухомлиновым выполнены текстовые сопоставления ломоносовского текста с зарубежными и русскими источниками. Комментарий М.И. Сухомлинова построен на сопоставлении пространных отрезков текстов различных авторов, которые казались близкими ломоносовским руководствам. Из ссылок М.И. Сухомлинского ясно выделяются пять теоретических предшественников Ломоносова. Это:

1) Рукопись Публичной библиотеки № 1663. Как выясняется, этот текст является одним из списков Риторики, авторизованной в XX в. Михаилу Усачёву. В новом академическом издании 1952 г. ссылки на эту Риторику отсутствуют вовсе.

2) Латинская Риторика Порфирия Крайского, учителя риторики в Славяно-Греко-Латинской академии, чей курс 1733/34 гг. записан рукой М.В. Ломоносова в рукописи РГБ, ф. 183 Муз. (Зап.-европ.), № 279. Риторика П. Крайского подробно описана Г. Воскресенским [Воскресенский, 1891: 68].

3) Латинская Риторика Никола Коссена (Николая Каусина, 1580 ? – 1651) «*De eloquenta sacra et humana* (О красноречии священном и светском)». Ломоносов просил своего товарища Виноградова в письме из Марбурга 18 апреля 1741 г. прислать ему Риторику Коссена.

4) Латинская Риторика французского иезуита Франсуа Антуана Помея «*Candidatus Rhetoricae*» («Кандидат риторики») 1650 г., впоследствии неоднократно переиздававшаяся. Ломоносов пользовался изданием «*Novus Candidatus Rhetoricae*» 1681 г.

5) Латинская Риторика немецкого ученого, основателя так называемой Лейпцигской школы Иоганна Кристофа Готшеда (1700–1766), выписки из сочинения которого делались Ломоносовым (опубликованы М.И. Сухомлиновым – [Ломоносов, 1895: 33–40]).

М.И. Сухомлинов указывает по параграфам (!) многочисленные «сходства» с ломоносовским текстом. Остальные авторы имеют у М.И. Сухомлинова единичные ссылки: В.К. Тредиаковский. Способ к сложению российских стихов (параграф 4); С. Яворский (параграф 5); Христиан Вольф. Рациональная фило-

софия и логика (параграф 28); некоторые ссылки – на античных авторов Цицерона, Квинтилиана, Геродота, Вергилия.

Во вступительной статье М.И. Сухомлинов замечал, что предмет риторики был унаследован «от целого ряда поколений, дороживших преданием, восходившим ко временам классической древности. Вслед за Аристотелем у греков, Цицероном и Квинтилианом у римлян постепенно вырабатывались общие начала и появлялись бесчисленные подробности, так что одно только то, что написано по поводу изобретения (*inventio*), может составить целую библиотеку. В эту эпоху, когда слагались литературные понятия Ломоносова, лучшими пособиями служили труды Каусина и Готшида, которые пользовались большой известностью и авторитетом в европейской литературе» [Ломоносов, 1895: IV].

Главную заслугу Ломоносова М.И. Сухомлинов видел в «изобилии примеров и в их просветительском значении для современного ему общества», отмечая умение ученого отбирать «наиболее пригодное для русского читателя» и его литературный вкус [Ломоносов, 1895: IV].

Отдавая должное огромнойcommentаторской работе, проведенной создателями Примечаний в VII томе ПСС 1952 г. [Ломоносов, 1952: 790–800, 805–839], где подробно прокомментированы все примеры Ломоносова с указанием на их источники, приходится сказать, что происхождение теоретических суждений Ломоносова оказалось скрытым, возможно, из-за идеологической боязни проявить слишком много прямых заимствований или переводов Ломоносова из зарубежных или отечественных предшественников. Сопоставление же двух изданий приводит к однозначному выводу о необходимости продолжения исследований по выявлению теоретических предшественников наиболее значительного труда по риторике в XVIII в.

Таким образом, перед будущим исследователем вырисовывается грандиозная исследовательско-публикаторская задача подготовки нового академического издания «Краткого руководства к риторике» 1744 г. и «Краткого руководства к красноречию» 1748 г. Это исследовательское издание должно обнаружить все возможные источники творческой ломоносовской мысли.

Предвосхитить это издание можно следующим культурологическим наблюдением над русским научно-писательским мента-

литетом. Русская риторическая мысль не боится заимствований и охотно переносит достижения западно-европейских теоретиков на родную почву. Поскольку эти заимствования делались, как правило, анонимно или с минимумом ссылок, автор был свободен в собственных дополнениях или в том, что (перефразируя устное высказывание акад. В.В. Виноградова) можно назвать: «приляпать собственную заплатку». Примерами могут служить и первая русская «Риторика» 1620 г. – перевод Ф. Меланхтона с самостоятельными добавлениями дидаскала-переводчика, и «Риторика» М. Усачёва 1699 г. (судя по характеру рукописи, перевод с латинского не-Михаила Усачёва с примерами переводчика), и «Книга всекрасного златословия» Козмы Афонаиверского 1710 г. (перевод-переделка на российско-православный лад обрусевшим греком «Златослова» Францискоса Скуфоса), и более поздние сочинения первой половины XIX в.: «Краткая риторика» А.Ф. Мерзлякова 1804 г. (самостоятельное толкование – перевод И. Эшенбурга), «Чтения о словесности» И.И. Давыдова 1837 г., для которого образцом являлись сочинения Г. Блэра, на которые он прямо указывает.

Для того чтобы понять, что это был не «плагиат», а активное творческое освоение авторитетной научной мысли с собственными новациями, достаточно внимательно вчитаться и понаблюдать за характером творчества русских филологов-риторов. Подобно неизвестному создателю первой русской «Риторики» 1620 г. (то, что это не Макарий, доказано не только автором данной статьи!), смело диктовавшему свои дополнения окружавшим его писцам, М.В. Ломоносов решительно переделывает тексты источников, приспосабливая их к новому времени и языку. Пока эти факты творческой работы М.В. Ломоносова удалось выяснить лишь на примерах переработок «Риторики» М. Усачёва – ведь М.В. Ломоносов в синонимических выражениях записал как определения риторики, так и «средствия приобретения красноречия», которые у Усачёва названы «улучшением риторики» – см. более подробно [Аннушкин, 1999].

На наш взгляд, М.В. Ломоносов явил образец подлинного культурного творчества, не порушая традиций своих предшественников (как это делается частенько в современной науке, когда творится новое вне учета культурного прошлого), но честно их

продолжая. Великий ученый как бы встает на плечи «гигантов», своих прежних учителей, чей труд запечатлен и в трудах античных ученых, и в зарубежных сочинениях, и в русских рукописных риториках.

Очевидно, что требуется создание нового исчерпывающего комментария к руководствам М.В. Ломоносова с подготовкой нового академического издания, который содержал бы как ясную оценку ломоносовских заимствований и переводов, так и связь ломоносовских идей с предшествующими русскими риторическими теориями.

Таким образом, современному ученому открывается колоссальный простор для будущей исследовательской деятельности в отношении таких казалось бы классических проблем русской филологии, как специфика, структура и содержание исходных русских филологических наук, их проявление в последующей истории русской филологии, а также освоение тайн ломоносовского творчества через текстологическое освоение одного из главных его сочинений – «Краткого руководства к красноречию» 1748 г. с предшествующим рукописным «Кратким руководством к риторике» 1744 г. Она объективно покажет, как создавался текст главного труда по теории риторики, в будущем развернувшейся в стилистику и теорию словесности и легшего совместно с «Российской грамматикой» в основу всей последующей русской филологической традиции.

¹ Аннушкин В.И. М.В. Ломоносов и рукописные риторики петровского времени // Вестник Московского университета. – 1999. – № 1. – С. 32–43.

² Аннушкин В.И. Первая русская «Риторика» XVII в. Текст. Перевод. Исследование. 2-е изд. – М., 2006.

³ Аннушкин В.И. Русская риторика: исторический аспект. Учебное пособие. – М., 2003.

⁴ Баранов М.Т. От риторики к развитию речи в школах России. – РЯвШ. – 1998. – № 4. – С. 50–57.

⁵ Будилович А.С. Ломоносов как натуралист и филолог. Приложение III. Риторика Ломоносова в подлинных текстах. – СПб., 1869. – С. 36–72, 103–112.

⁶ Западов А.В. Отец русской поэзии: О творчестве Ломоносова. – М., 1961.

⁷ Ломоносов М.В. Краткое руководство к красноречию. ПСС. – М.; Л., 1952. – Т. VII – С. 89–378, 805–839.

⁸ *Ломоносов М.В.* Сочинения М.В. Ломоносова с объяснительными примечаниями академика М.И. Сухомлинова. – СПб., издание Имп. академии наук, 1895. – Т. III.

⁹ *Ломоносов М.В.* Краткое руководство к риторике. ПСС. – М.–Л., 1952. – Т. VII – С. 19–79, 790–800.

¹⁰ *Мелетій Смотрицький.* Граматика. Підготовка факсимільного видання та дослідження памятки В.В. Німчука. – Київ. 1979.

¹¹ *Моисеева Г.Н.* Ломоносов и древнерусская литература. – Л., 1971.

¹² *Моисеева Г.Н.* М.В. Ломоносов на Украине // Русская литература XVIII в. и славянские литературы. – М.; Л., 1963. – С. 79–101.

¹³ *Николай Спафарий.* Эстетические трактаты. Подготовка текстов и вступительная статья О.А. Белобровой. – Л., 1978.

¹⁴ *Тихонравов Н.С.* О литературной деятельности М.В. Ломоносова // Празднование столетней годовщины Ломоносова Московским университетом в торжественном собрании апреля 11 дня 1865 г. – М., 1865. – С. 75–88.

В.Л. Коровин

**ЛОМОНОСОВ В ПОЭМЕ
С.С. БОБРОВА «ХЕРСОНИДА»:
К ВОПРОСУ О «НАУЧНОЙ ПОЭЗИИ»**

Аннотация

В дидактико-описательной поэме о Крымском полуострове «Херсонида» (1804; в 1-й ред. «Таврида», 1798) Бобров, стремясь сочетать поэтический вымысел с точностью сообщаемых сведений, использовал разные естественнонаучные сочинения. Среди них «Слово о явлениях воздушных» Ломоносова, которому Бобров следует в описании грозы и сопровождающих ее атмосферных явлений; здесь же Ломоносов появляется как персонаж – впервые в русской литературе. Автор «Херсониды» предвосхитил принципы «научной поэзии», обсуждавшиеся в нач. ХХ в. (В.Я. Брюсов и др.).

Korovin V.L. Lomonosov in the Bobrov's poem «Chersoninda»: To the question of «scientific poetry»

In his didactic descriptive poem «Chersoninda» Bobrov tried to syncretize poetical fancies with the strictness of information and used different scientific works: for example «The word of air phenomenon» by Lomonosov. From this tractate Bobrov got the description of the thunder-storm and companion atmospheric effects. In «Chersonida» for the first time in Russian literature Lomonosov acts as a personage. The author of «Chersonida» anticipated the principles of «scientific poetry» discussed in the beginning of the XX century (V. Bryusov and others).

Ключевые слова: «Херсонида», дидактико-описательная поэма, научная поэзия.

Семен Сергеевич Бобров (1763–1810) как поэт чаще других напоминал своим современникам Ломоносова. И не только «возвышенностью» своих сочинений (в стиле, жанровых предпочтениях, тематике и т.д.), но и ученостью, постоянно демонстрируемой и простирающейся в область естественных наук. По замечанию

Ю.М. Лотмана, «Бобров выступает как прямой продолжатель Ломоносова в стремлении создать научную поэзию. Физический мир, его законы и терминология занимают в его стихах наибольшее, после Ломоносова, место в русской поэзии XVIII–XIX вв.»¹.

Самое известное сочинение Боброва – «лирико-эпическое песнотворение» «Херсонида, или Картина лучшего летнего дня в Херсонисе Таврическом» (1804; в 1-й ред. – «Таврида, или Мой летний день в Таврическом Херсонисе», 1798). В этом «песнотворении» – едва ли не впервые в русской литературе – Ломоносов появляется как персонаж, причем представленный только одной стороной своей деятельности – не как «северный Пиндар» и наставник в красноречии или, например, сын холмогорского рыбака, поднявшийся до высот просвещения, а как ученый-естественник и экспериментатор, «списатель тайнств естества»², выдвинувший определенные научные идеи.

«Херсонида» – это, в первую очередь, описательная поэма о Крымском полуострове, его природных богатствах и истории. Основываясь на трудах современных географов (в особенности П.-С. Палласа), Бобров «исчисляет» климатические зоны, рельефы, реки, минералы, растения, животных, птиц, насекомых и т.д. Поэма изобилует специальной научной лексикой, недостаток которой восполняется неологизмами (в сносках при этом указываются латинские эквиваленты)³. Во многом, в том числе в исторических экскурсах, видно стремление доставить читателю проверенные и точные сведения о новой присоединенной к России территории⁴. Наличие в поэме среди прочего чисто познавательного момента ставит ее в ряд европейских дидактических поэм XVIII в., особенно дидактико-описательных (Дж. Томсон и другие прославившие себя в этом жанре авторы упоминаются в «Херсониде» неоднократно).

В целом, однако, поэма Боброва – явление гораздо более сложное: это и религиозно-философская эпопея, в которой дан образ самого мироздания, полного тайн, и эзотерическое путешествие, несущее – в символической и аллегорической форме – некий (не до конца ясный) историософский и нравоучительный смысл, а кроме того, в поэме есть и автобиографические, и актуально-политические подтексты, и специфическая восточная экзотика, и др.⁵

«Херсонида» построена как описание одних летних суток (по примеру второй части «Времен года» Томсона, 1726–1730), но чистота жанра нарушена введением сквозного сюжета: двое мусульман, учитель и ученик, из паломничества в Медину возвращаются в горное крымское селение, а по пути ведут познавательное и нравственные беседы. К полудню они поднимаются в горы, прячутся от зноя в пещере, предаются там историческим воспоминаниям, и тут над Таврическими горами гремит гроза.

Здесь – в кульминационной VI песни поэмы (всего их восемь) – и возникает Ломоносов. О нем вспоминает автор, размышляющий о правосудии и гневе Божием: перед бурей «тот, кто чист», «не содрогнется», и «тот, кто прав», «не подвигнется», «хотя б ревуща пала твердь в развалины вселенной дымны» (2, 203). Ломоносов – в религиозно-философском плане поэмы – как раз и является тот чистый и правдивый «высокий дух», который не ужасается не только бури, но и «прещения судьбы» (2, 210). Он противопоставлен «изуверу» (безбожнику), утверждавшему, что «Бог быть должен Бог любви... и быть лишь токмо милосердым» к его «буйственным желаньям» и «глумленьям диким вольнодумства», а теперь бледнеющему перед молнией, «горящей колесницей мщения» (2, 204–205). Молния – это орудие Божественной справедливости, пробуждающее в «изувере» «иный перун» – «разящу совесть» (2, 205). Но тут же автор задается другим вопросом: «всегда ль» удар молнии «прицелен на чело злодея?»:

Коликократ неосторожна
Невинность гибла от нея?
Несчастный Рихман! пусть моя
Слеза на мицтый гроб твой канет!
(2, 205)

Ломоносов в известном письме к И.И. Шувалову от 26 июля 1753 г., рассказав об обстоятельствах гибели Г.-В. Рихмана при испытании «громовой машины», высказал опасение, «чтобы сей случай не был протолкован противу приращения наук»⁶. Бобров, прямо сославшись на это письмо (2, 208), вступается за «науки»: причиной гибели Рихмана была не дерзость естествоиспытателя, вступившего в якобы запретную область, а судьба, «парка хитра», скрывшаяся в «железном пруте» еще при его рождении и только

ждавшая своего часа (2, 206). Иными словами, так уж было ему суждено.

*Но Ломоносов, друг его,
Не так несчастлив был тогда...
<...>
Он самый жребий превозмог;⁷
Прешедши философский мир,
Достиг святынища природы.*
(2, 206)

И здесь предоставляется слово самому Ломоносову. Его речь занимает более 100 стихов: это рассуждение о природе атмосферного электричества, плач над Рихманом и уверщание тех, кто исследование грозы почитает безбожным делом (см.: 2, 206–210). М.Г. Альтшуллер писал, что в этой речи «сочетаются прославление смелого научного эксперимента и меланхолическая медитация в духе карамзинизма», в чем сказалась «эклектическая литературная позиция Боброва»⁸. И все-таки – в основании этого фрагмента, преимущественно первой его части («Скор быстрый шаг бегущих ветров... <и т.д.>»), и в целом в описании грозы в VI песни, особо отмечавшемся современниками Боброва⁹, находится один текст – ломоносовское «Слово о явлениях воздушных, от электрической силы происходящих» (1753).

Собственно текстуальная зависимость здесь минимальная – меньшая, чем можно было бы ожидать, зная другие аналогичные опыты Боброва. Например, одно его стихотворение на ту же тему – «Обузданный Юпитер, или Громовый отвод» – полностью строится на одном из «Писем о разных физических и филозофических материях...» Леонарда Эйлера, русский перевод которых по изданию 1772 г. Бобров обильно цитирует в сноске и использует в поэтическом тексте (см.: 1, 300–305, 615–616). А в самой «Херсониде» целые куски, причем иногда довольно объемные, – простые парофразы, почти дословные стихотворные переложения из книги Палласа, переведенной на русский язык И.С. Рижским¹⁰. Со «Словом о явлениях воздушных» дело ограничивается заимствованием некоторых выражений, в основном терминологического характера («сгибы» и «выгибы» молний, «тонкие частицы», «сжатая» и «жидкая» воздушные части, земные «скважины» и т.п.). Очевидно лишь, что в своих в данном случае вполне оригинальных стихах

Бобров старается не погрешить против самой ломоносовской теории атмосферного электричества, популярно изложенной в «Слове о явлениях воздушных». Интересней не текстуальная, а композиционная от него зависимость, не случайно, на наш взгляд, обнаруживающаяся в «Херсониде».

Ломоносов в своем «Слове», говоря о происхождении электричества от движения вертикальных воздушных масс, «от теплоты и трения паров», «грением солнечных лучей»¹¹, замечает, что грозе часто предшествует зной, что «тяжкие громом и молниею тучи по большей части после полудни всходят и около третьего и четвертого часа случаются, когда действие солнца в согрении воздуха всех больше чувствительно»¹²; объясняет причины скопления и движения паров в воздухе, дает их внешнее описание; советует (особенно находящимся в гористой местности) укрываться от грозы в «подземных ходах, подобных рудникам горным»¹³; затем говорит о ливневых дождях и выпадении росы («...оставив облаков блистание и треск, кротчайшим воздушным явлениям хочу последовать и, по толь многих воспалениях и пожарах, прохладить вас приятныя росы воспоминанием»¹⁴), а под конец рассуждает о Северном сиянии и «хвостах комет», которые во многих возбуждают «неосновательные страхи»¹⁵.

Бобров в описании атмосферных явлений, сменяющихся в течение его «лучшего летнего дня», точно следует за Ломоносовым, не упуская даже некоторые необязательные детали.

Так, в начале IV песни он описывает «силу полуденного зноя» и «горячий ветр»; в V песни – скопление паров в воздухе и образование грозовых туч (что происходит как раз через несколько часов после полудня, занятых рассказом шерифа о «древностях Таврического полуострова»); в VI песни – самую грозу с разновидными молниями, от которой его путники укрываются именно в подземной крепости (как и советовал Ломоносов), а под конец той же песни, по «отшествии грозы», утешает читателей описанием выпавшей росы, «возобновленного труда растений», «радости животных» и, наконец, радуги. В связи с этим последним «кротчайшим воздушным явлением» Бобров вновь вспоминает Ломоносова, но уже другое его сочинение – «Слово о происхождении света, новую теорию о цветах представляющую» (1756):

*Се! – радости прекрасный пояс,
Семью цветами испещренный,
В завет погибели минувшей....*
<...>
*Здесь, – остроумный Ломоносов,
Списатель тайнств естества!
Сии растопленные тучи,
Влечась против лица светила,
Тебе в дождях явили призму
И в пояссе желто-зеленом
Те показали нити света,
Которых седмеричны роды
Ты столько тщился развязать.*

(2, 218)

В конце последней VIII песни «Херсониды», как и в конце «Слова о явлениях воздушных», заходит речь хвостатых кометах. Правда, Ломоносов говорит о напрасном опасении, что кометы «великие потопы на земле производят»¹⁶, а Бобров – о дурных предзнаменованиях, смущающих маловерных.

*Она страшна, – кого ж страшит? –
Порок, – слепое суеверье
И зависть, крадущу средь ночи
Сон сладкий у самой себя.*

(2, 265)

Последнее соответствие, вероятно, все-таки непреднамеренное, поскольку Бобров имеет в виду вполне определенное явление – комету Галлея, прошедшую через перигелий в 1682 г., в год воцарения Петра I, и вновь ожидаемую в 1835 г, и это композиционно значимый образ для всего его четырехтомного собрания стихотворений, «Рассвета полночи», четвертый том которого составила «Херсонида». Зато другие соответствия едва ли могут быть случайными: они вполне объяснимы и имеют ясную мотивацию – желание дать достоверное изображение грозы и атмосферных явлений, обычно ей предшествующих и за ней следующих. «Слово о явлениях воздушных» Бобров должен был рассматривать как достаточно авторитетное в этой области руководство. Вероятно, без него можно было обойтись, тем более что Бобров имел перед глазами литературный образец и не раз при сочинении своей поэмы им пользовался – это те же «Времена года» Томсона, где есть и

гроза, и невинно погибшие от нее (влюбленная пара), и функционально близкий бобровскому Ломоносову ученый муж (Ньютон)¹⁷. Но Бобров, не чуждаясь, конечно, заимствований, был все же новатором в поэзии и, как правило, избегал готовых литературных шаблонов, что хорошо чувствовали современники: «Он идет по следам, ежели есть они; прокладывает сам себе стезю, если еще оной не было, и последнее чаше в нем примечается, нежели первое»¹⁸.

В позднейшей своей поэме – «Древняя ночь вселенной, или Странствующий слепец» (1807–1809) – представил поэтическую историю заблуждений человечества до Христа, соединив поэтический «вымысел» (в пространственно-временной организации поэмы) и «историю» (в изложении верований древних именно так, как они виделись современной ему исторической науке)¹⁹. В «Херсониде» место истории занимает мир физический. Соответственно, идеи о его устройстве и закономерностях Бобров черпает в трудах Ломоносова, Палласа и других авторов, которые для него олицетворяли высоты современного естественнонаучного знания.

Не будет слишком преувеличением сказать, что в «Херсониде» и некоторых других своих сочинениях Бобров предвосхитил принципы «научной поэзии», которые в России в начале XX в. (вслед за французским теоретиком и поэтом Рене Гилем) пропагандировал В.Я. Брюсов. Он понимал дело так, что поэт «должен стоять на уровне современного знания и обладать сознательным миросозерцанием», а не уподобляться тем, кто все еще продолжает «лепетать прежние песенки: о лунных ночах, о прелести весны, о красоте моря, о устах милой, о свирели пастушки»²⁰. При желании не трудно увидеть за этими формулировками давнее противостояние «архаистов» (к которым причисляют Боброва) и карамзинистов²¹, оды и элегии, и т.п.

Самая эклектичность позиции Боброва, сполна выявившаяся в «Херсониде», соседство мистических прозрений, философствования, моралистики и «сухих» естественнонаучных сведений, эпического размаха, одической громкости, элегических жалоб и т.д., в контексте литературы модерна начала XX в. могла быть истолкована как новый «синтез», воскрешающий поэзию древних, которые «не знали вражды между наукой и искусством. В хороводе девяти муз Эрато, покровительница элегии, шла рядом с Клио, ве-

давшей историю, и Полигимния, властительница лирики, держала за руку Уранию, богиню астрономии»²².

¹ Лотман Ю.М. Поэзия 1790–1810-х годов // Поэты 1790–1810-х годов. – Л., 1971. – С. 49.

² Бобров, Семен. Рассвет полночи. Херсонида: В 2 тт. / Изд. подготовил В.Л. Коровин. – М., 2008. – Т. 2. – С. 218. (Лит. памятники). Далее ссылки на это издание даются в тексте статьи (том, страница).

³ См.: Петрова З.М. Заметки об образно-поэтической системе и языке поэмы С.С. Боброва «Херсонида» // Поэтика и стилистика русской литературы. Памяти акад. В.В. Виноградова. – Л., 1971. – С. 78–80.

⁴ Позднейшие критики, как правило, ученый педантизм Боброва отмечали с осуждением, поскольку «грации не любят сухой учености» (*Крълов А.А.* Разбор «Херсониды», поэмы Боброва // Благонамеренный. – 1820. – Ч. 17. – № 11. – С. 423).

⁵ См.: Альтшуллер М.Г. С.С.Бобров и русская поэзия конца XVIII – начала XIX в. // XVIII век. Сб. 6. – Л., 1964. – С. 233–236; Зайонц Л.О. 1) К символической интерпретации поэмы С. Боброва «Таврида» // Ученые записки Тартуского ун-та. Вып. 882. – Тарту, 1992. – С. 88–104; 2) Natura naturans: К поэтике антропоморфного пейзажа у Семена Боброва // «На меже меж Голосом и Эхом»: Сб. статей в честь Т.В. Цивьян. – М., 2007. – С. 90–109; Коровин В.Л. Семен Сергеевич Бобров. Жизнь и творчество. – М., 2004. – С. 46–55; Булгакова А.А. Образы движения в лиро-эпической поэме С. Боброва «Херсонида, или Картина лучшего летнего дня в Херсонисе Таврическом» // Литературная культура XVIII в.: Материалы XXXVI Международной филологической конференции. – СПб., 2007. – С. 103–111. Это лишь некоторые из уже немалочисленных работ о поэме.

⁶ Ломоносов М.В. Полн. собр. соч. Ч. 1. – СПб., 1784. – С. 333.

⁷ Дважды, как минимум, возникающий в «Херсониде» мотив одоления Ломоносовым самой судьбы мог быть подсказан его стихами – например, известными строками из его переложения оды Ж.-Б. Руссо «На Счаствие», выполненного в состязании с А.П. Сумароковым в 1759 г.: «Вотще готовит гнев Юноны / Энею смерть среди валов, / Премудрость! чрез твои законы / Он выше рока и богов».

⁸ Альтшуллер М.Г. Ук. соч. – С. 235.

⁹ Несколько больших фрагментов из VI песни «Херсониды» М.И. Невзоров перепечатал в своем журнале под заглавием «Описание грозы г. Боброва» (Друг юношества. – 1811. – № 10. – С. 100–124).

¹⁰ Краткое физическое и топографическое описание Таврической области, сочиненное на французском языке Петром Палласом... и переведенное Иваном Рижским. – СПб., 1795. Переложенные Бобровым в стихи отрывки из этой

книги см. в примеч. к изд.: *Бобров, Семен. Рассвет полночи. Херсонида. Т. 2* (по указателю).

¹¹ *Ломоносов М.В. Избр. произведения: В 2 тт. Т. 1. Естественные науки и философия.* – М., 1986. – С. 166.

¹² Там же. – С. 175.

¹³ Там же. – С. 183.

¹⁴ Там же. – С. 184.

¹⁵ Там же. – С. 190.

¹⁶ Там же.

¹⁷ Многочисленные в поэме Боброва реминисценции из Томсона указаны и разобраны в статье Ю.Д. Левина «Английская поэзия и литература русского сентиментализма» (см.: *Левин Ю.Д. Восприятие английской литературы в России.* – Л., 1990. – С. 198–201).

¹⁸ <Мартынов И.И.> Рассмотрение книги «Рассвет полночи» // Северный вестник. – 1804. – Ч. 2. – № 4. – С. 34.

¹⁹ См.: *Коровин В.Л. Ук. соч.* – С. 95–111.

²⁰ *Брюсов В.Я. Литературная жизнь Франции. Научная поэзия <1909>* // Брюсов В.Я. Собр. соч.: В 7 тт. Т. 6. – М., 1975. – С. 169, 166. Подробнее о дискуссиях вокруг «научной поэзии» в нач. XX в. см. в кн.: Рене Гиль – Валерий Брюсов. Переписка. 1904–1915 / Сост., подг. текста, вступ. статья, прим. Р. Дубровкина. – СПб., 2005.

²¹ Ср. известное высказывание Н.М. Карамзина, содержащее, как полагают, намек на Боброва: «Молодому питомцу Муз лучше изображать в стихах первые впечатления любви, дружбы, нежных красот Природы, нежели разрушение мира, всеобщий пожар Натуры и прочее в сем роде» (Аониды, или собрание разных новых стихотворений. Кн. 2. – М., 1797. – С. VI). С принципами «научной поэзии» в брюсовском понимании более согласуется как раз «всеобщий пожар Натуры и прочее в сем роде».

²² *Брюсов В.Я. Литературная жизнь Франции. Научная поэзия.* – С. 175.

ИСТОРИЯ ЛИТЕРАТУРЫ

А.С. Курилов

ГОРЬКИЙ И ВЕЧЕРНИЙ РАБОЧИЙ ЛИТЕРАТУРНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ (ВРЛУ)

Аннотация

В статье рассматривается зарождение идеи создания учебного заведения для молодых начинающих писателей и отношение М. Горького к созданию литературного института для рабочих и крестьян при оргкомитете Союза писателей СССР.

Kurilov A.S. Gorky and the literary institute for the young workers

The author describes the history of foundation of the literary institute for the young workers in Moscow.

Ключевые слова: литературный институт, союз писателей, литературная учеба, литературные кружки.

Вечерний рабочий литературный университет (ВРЛУ) – так называлось учебное заведение, созданное 10 июля 1933 г. Постановлением Всесоюзного Оргкомитета СП СССР для «хотяющих, – как говорили в XVIII в., – быти писателями»¹. В 1936 г. оно было преобразовано в Вечерний Литературный институт при СП СССР, в 1939 г. Институт становится дневным. Имя А.М. Горького ему присвоено в 1946 г. в связи с десятилетием со дня смерти писателя².

Считается, что Литинститут является детищем Горького, создан по его инициативе и что воплощение идеи такого учебного заведения началось именно с ВРЛУ³. Однако это не совсем так, вернее – совсем не так. К созданию ВРЛУ Горький не имел никакого отношения и в организации его не принимал никакого участия.

1

Кто видит в Горьком создателя Литературного института при СП СССР ссылаются при этом исключительно на слова писателя, сказанные им однажды на одной из встреч с В.И. Лениным. «Я, – вспоминал Горький, – говорил, что... считаю совершенно необходимым организацию литвуза с кафедрами по языкоznанию, иностранным языкам – западным и востока, – по фольклору, по истории всемирной литературы, отдельно – русской»⁴.

Возможно, такой разговор с Лениным действительно имел место. И если имел, то не ранее января 1920 г. – времени создания Петроградской Комиссии по улучшению быта ученых, о своей работе в которой Горький упоминает при изложении беседы с Лениным, и не позднее 24 июня 1921 г. – последней, зафиксированной в летописи их встреч, даты⁵. Но вспомнил он об этом разговоре и сделал его достоянием общественности лишь десять лет спустя. Однако сама идея создания специального учебного заведения в помощь молодым, начинающим писателям своим рождением обязана не Горькому, а В.Я. Брюсову.

Еще в 1902 г. в заметке «Школа и поэзия» Брюсов обратит внимание на неестественность такого положения, когда «у нас есть школы и академии художеств, есть школы музыки (консерватории)», но нет соответствующих «школ для писателей». И скажет: «Не надо бояться слов: “Школа поэзии”», а надо создавать такие «школы», в которых «опытные писатели» будут учить «своих младших собратьев» литературному мастерству, помогать им «овладевать техническими трудностями писательского искусства», что не только «можно», но и «следует» делать⁶.

К идее создания уже не просто «школы», а «Академии поэзии» Брюсов обратится весною 1918 г. в лекции о «ремесле поэта», которой откроет курс стихотворной техники в Московской «Студии стиховедения», а затем опубликует в качестве вступительной статьи к своим стихам 1912–1918 гг., собранным в книгу с характерным названием – «Опыты по метрике и ритмике, по евфонии и звучаниям, по строфики и формам» (1918). Брюсов убежден: «Академии поэзии», «Академии поэтов» – «неизбежное учреждение будущего». Конечно, тут же заметит он, «кто не родился по-этом, тот им никогда не станет», и все «эти “Академии”... будут бессильны создавать поэтов (как консерватории не создают Рим-

ских-Корсаковых и Скрябинах), но помогут поэтам легче и скорее овладеть техникой искусства»⁷.

В то же самое время и, по-видимому, независимо от Брюсова мысль о создании «Академии поэзии» вынашивает и А.Л. Чижевский, опубликовав в 1919 г. в Калуге свой проект такой «Академии». Он призывает «наше русское общество и всех, кому дорога Поэзия, приступить к делу сооружения Академии Поэзии – центра поэтической и культурной жизни России», обозначает статус Академии и определяет ее основные, с его точки зрения, задачи:

Академия Поэзии «есть высшее учебное заведение, имеющее целью:

- а) дать высшее образование по Литературе, Искусству и Истории культуры;
- б) научную разработку теории и психологии поэзии и творчества...»⁸.

Следовательно, к 1920 г., когда Горький заговорил с Лениным о необходимости «организации литвуза», идея такого «учреждения» уже имела свою историю и буквально, как говорится, витала в воздухе, получив в лице крупнейшего писателя XX в. влиятельного и активного сторонника. Брюсов же не только выдвинул саму идею такого вуза, но и первым воплотил ее в жизнь.

Уже в середине 1920 г. он приступает к созданию специального учебного заведения для тех, кто «намерен посвятить себя самостоятельной творческой работе – быть художниками-творцами, романистами, драматургами, поэтами, а также переводчиками художественных произведений», кто «намерен работать как историки и критики художественной литературы, как инструкторы литературных клубов и кружков, как преподаватели художественной литературы в средней школе, как пропагандисты и агитаторы (т.е. публицисты. – А.К.) через литературу»⁹.

16 ноября 1921 г. такое учебное заведение – Высший литературно-художественный институт (ВЛХИ, или «Вэльхай», как произносил эту аббревиатуру сам Брюсов) был открыт. Его организация далась Брюсову нелегко. Сама идея учебного заведения для начинающих писателей довольно долго и бурно обсуждалась в Наркомпросе на заседаниях Литературного отдела, созданном в декабре 1919 г., председателем которого был А.В. Луначарский,

заместителем – Брюсов, а одним из членов коллегии – Горький¹⁰. Особенно интенсивно – с середины 1920 г., когда в Наркомпросе создается Отдел художественного образования, по ведомству которого и проходила организация ВЛХИ, противники которого пытались представить его как чисто «буржуазную» затею. И, говоря Ленину о необходимости у нас литвуза, Горький тем самым не просто включался в развернувшийся тогда спор и целесообразности или нецелесообразности создания у нас специального учебного заведения для молодых писателей, а выносит решение этого вопроса сразу на самый высокий уровень – уровень главы государства, явно рассчитывая на его поддержку.

Однако Ленин не оправдал его надежд. Одобрав саму постановку вопроса: «Широко и ослепительно!» – он, как говорится, с ходу этот вопрос и «заморозил», отложив его решение, по крайней мере, на три-пять лет, считая, что в условиях, когда «своих-то профессоров» у нас еще нет, доверять воспитание молодой писательской поросли «буржуазным» ни в коем случае нельзя¹¹. Получив, таким образом, вежливый отказ, Горький в дальнейшем уже ни к кому и никогда с подобным вопросом не обращался. К тому же с открытием Высшего литературно-художественного института он просто потерял свою остроту. Правда, ненадолго.

Она возникла после Постановления ЦК ВКП(б) от 23 апреля 1932 г. «О перестройке литературно-художественных организаций» и создания Всесоюзного Оргкомитета СП СССР, когда проблема воспитания будущих советских писателей становится одной из центральных в культурной политике партии. К этому времени о существовании ВЛХИ уже успели забыть. Со смертью в 1924 г. Брюсова он лишился своей главной опоры и защитника. В 1925 г. Институт переводят из Москвы «на берега Невы» и «сливают» с филфаком Ленинградского университета, в недрах которого он и прекратил свое существование.

Но если идея учебного заведения для молодых писателей не принадлежала Горькому, как и лавры создателя первого у нас подобного учебного заведения, то к возрождению этой идеи он имел самое непосредственное отношение. Начало тому положила публикация воспоминаний Горького о своем разговоре на эту тему с Лениным, когда доработанный писателем очерк «В.И. Ленин», куда войдет и изложение разговора с предложением организации

литвуза, процитированного нами выше, и которого не было в первом, публиковавшемся ранее, варианте очерке, будет напечатан дважды в 1931 г.: отдельной книгой и в составе 22-го тома Собрания сочинений писателя. Его соображения относительно необходимости литвуза на этот раз получат неожиданную поддержку, причем именно на том уровне, на какой он рассчитывал, затевая в свое время беседу о необходимости такого учебного заведения с Лениным.

Одним из самых внимательных и заинтересованных читателей Горького, в том числе и его воспоминаний о Ленине, был, как известно, И.В. Сталин. Особенно в 1931 – начале 1932 г. Тогда писателю активно навязывали мысль о желательности, даже необходимости создать очерк и о «наследнике дела Ленина», на что он в принципе согласился¹². Чтобы больше расположить к себе Горького, а также всячески заманивая писателя на окончательный его переезд из-за границы в Союз, в качестве одной из «приманок» и одновременно как бы в развитие Постановления ЦК ВКП(б) от 23 апреля 1932 г. «О перестройке литературно-художественных организаций», Сталин подбрасывает Горькому его же идею из доработанного очерка «В.И. Ленин». «Как думаете, – пишет Сталин Горькому в конце апреля – начале мая, – не следует ли организовать литературный вуз Вашего имени при клубе литераторов или около него?»¹³. Что ответил на это предложение писатель и ответил ли вообще – неизвестно: никаких материалов на этот счет в Архиве А.М. Горького нет. Однако спустя полгода это Сталинское предложение материализуется в Постановлении Президиума ЦИК Союза ССР от 17 сентября 1932 г. «О мероприятиях в ознаменование 40-летия литературной деятельности Максима Горького», первый раздел которого откроется словами: «Основать в Москве Литературный Институт имени Максима Горького»¹⁴. По замыслу разработчиков Постановления этот Институт должен был стать своеобразным научно-учебным учреждением, совмещая в себе «(а) ...литературный учебный центр» – своего рода Высшие литературные курсы, «дающие возможность писателям, творчески себя проявившим, и в первую очередь писателям из среды рабочих и крестьян, повысить свою квалификацию, получить всестороннее развитие и критически усвоить наследие литературного прошлого», и «(б) ...лабораторию для изучения художественной литерату-

ры народов СССР» – сугубо научно-исследовательское подразделение. Из Постановления следовало, что в Институт будут поступать не вообще учиться, как в любом другом, хотя в специфическом, но тем не менее вузе, а *работать*, повышать свою квалификацию, с учетом «особенностей каждого... писателя, его творческих навыков и приемов»¹⁵.

Понимая всю уникальность создаваемого Института, Президиум ЦИК Союза ССР поручил его организацию находящемуся в структуре ЦИКа Комитету по заведыванию учеными и учебными учреждениями (Ученому Комитету), включив проектируемый Институт в систему научных и учебных заведений, подведомственных этому Комитету. Процесс организации Института показал, что его замысел не соответствует первоначальному названию, данному ему исключительно с ориентацией на расположение Горького и продиктованного одним лишь стремлением угодить вернувшемуся на родину писателю. В 1934 г. он был переименован в Институт литературы им. А.М. Горького, а затем, уже после смерти писателя, в Институт мировой литературы им. А.М. Горького (по аналогии с Институтом русской литературы – Пушкинским Домом) и включен в состав учреждений Академии наук СССР¹⁶.

Сложилась парадоксальная ситуация. Создание учебного заведения для молодых, начинающих писателей было крайне необходимо, этого требовало время, задачи культурного строительства, подготовки «из среды рабочих и крестьян» будущих «инженеров человеческих душ» (И. Сталин). Однако организаторы Литературного института им. Максима Горького, призванного, согласно Постановлению ЦИК Союза ССР, в первую очередь решать именно эти задачи, видели в нем не столько «учебный», сколь «научный и научно-исследовательский центр», предназначенный не для начинающих авторов, а для уже в той или иной мере состоявшихся, творчески себя проявивших и остро нуждавшихся в повышении квалификации, культурного и профессионального уровня.

Делающим в литературе первые шаги, кто откликнулся на призыв партии: «Рабочих, ударников производства – в литературу!», для кого чуть ли не при каждом заводе, фабрике, учреждении создавались специальные литературные кружки и из кого в будущем могли вырасти настоящие писатели, «работники литературно-

го фронта», в Институт Максима Горького при ЦИК Союза ССР, как это следовало из Положения об этом Институте, путь был закрыт. А желающих приобщаться к сокровищам мировой художественной культуры, рости духовно и творчески, овладевать техникой писательского труда было очень много. Они буквально рвались к знаниям, в литературных кружках им уже становилось тесно, они мечтали и хотели войти в храм словесного искусства. И им прежде всего нужна была школа первичного литературного образования, создание которой не входило в планы организаторов Института им. Максима Горького при ЦИК Союза ССР.

Мы коснулись истории основания Литературного института им. Максима Горького при ЦИК Союза ССР не случайно. Именно это событие самым непосредственным образом сказалось на отношении Горького к созданию в Москве Всесоюзным Оргкомитетом СП СССР Вечернего рабочего литературного университета – ВРЛУ.

2

В Постановлении Президиума ЦИК Союза ССР от 17 сентября 1932 г. не говорилось, кто же конкретно будет заниматься созданием Литературного института им. Максима Горького. И в Оргкомитете СП СССР решили, что без них, раз Институт создается для «писателей из среды рабочих и крестьян», его организация просто невозможна. Подтверждением тому стало приглашение на заседание Комиссии по рассмотрению Положения о Литературном институте им. Максима Горького, сформированной Ученым Комитетом ЦИК Союза ССР. Оно состоялось 17 января 1933 г. На нем от Оргкомитета присутствовал заведующий его Оргмассовым отделом Ю.Ф. Березовский¹⁷. Что он вынес из этого заседания, какие выводы от услышанного им сделали в Оргкомитете, мы не знаем, только 9 февраля Председатель Оргкомитета И.М. Гронский пишет находящемуся в Италии Горькому о необходимости выяснить «содержание работы института Вашего имени, или, другими словами: *чему и как* мы будем обучать людей в этом институте». Именно «мы» – руководители будущего Союза писателей. И, считая этот вопрос решенным, утверждает: «Институт имени А.М. Горького должен проектироваться, исходя из необходимости обучения примерно двухсот писателей и работы (исследователь-

ской) прикомандированных к нему ста уже сложившихся работников художественной культуры»¹⁸.

В ответном письме от 28 февраля Горький излагает свой «схематический план преподавания в литвузе» и копию направляет И.В. Сталину, сопровождая ее словами: «Серьезнейшее дело организации литвуза требует Вашего в нем участия, ибо дело это совершенно новое, а ставить его нужно образцово, без лишней словесной игры...»¹⁹

Откликнулся ли Stalin на призыв Горького, принял или не принял «участие» в «деле организации литвуз», неизвестно, только представители Оргкомитета СП СССР ни на какие заседания, проводимые Ученым Комитетом ЦИК Союза ССР по «делу организации литвуз» им. Максима Горького, уже больше ни разу не приглашались, тем самым недвусмысленно давая понять, что не писательское это «дело». 15 марта Президиум Ученого Комитета, а 22 марта Культпроп ВКП(б) утверждают Положение о Литературном институте им. Максима Горького, где подчеркивалось, что Институт «состоит при ЦИК Союза ССР и является высшим литературным, научным и научно-исследовательским центром»²⁰.

Отлученные от организации Литературного института им. Максима Горького в Оргкомитете СП СССР поначалу не знали, как им быть и что в сложившейся ситуации делать. И пребывали в некоторой растерянности. Но недолго, пока кто-то не вспомнил (по-видимому, это был зав. Оргмассовым отделом Ю. Березовский, как видно из последовавших за этим событий), что в Ленинграде уже существует оригинальное учебное заведение – вечерний Рабочий литературный университет.

Он был создан весною 1931 г. для подготовки руководителей литературных кружков, которые тогда получили широкое распространение «при организациях пролеткульта, на фабриках и заводах, при журналах и газетах»²¹. В июне 1932 г. он перешел под патронаж Ленинградского Оргкомитета СП СССР, был реорганизован и нацелен не только на подготовку «младших командиров массового литературного движения» – «кружководов», – но и на то, чтобы стать «центром повышения литературной учебы для растущих кадров рабочих-писателей»²², «повышать литературную квалификацию рабочих-ударников, призванных в литературу, и начинающих рабочих-писателей»²³.

Тогда же «штаб Ленинградского Оргкомитета по руководству литературными кружками» обратился в «Литературную газету» с просьбой поддержать идею создания в Ленинграде «единого учебного комбината» с непрерывной, «двухступенной» системой «литературной учебы начинающих писателей» – «низовой литературный кружок» и Рабочий литературный университет (РЛУ). Редакция газеты скептически отнеслась к этому начинанию, отметив спорность самой этой идеи. «Будет ли такой комбинат способствовать увязке учебы с практикой или наоборот? Этот вопрос надо обсудить», – говорилось в заметке «От редакции»²⁴.

Идея «комбината» не прошла, и Ленинградский РЛУ, как и задумывалось, остается «высшей формой литературной учебы литкружковцев». Весною 1933 г. 77 слушателей обновленного РЛУ из 150 поступивших (остальные отселись) были переведены на второй курс и объявлен набор 150 новых. Этот «опыт Ленинграда» признается удачным, а «пример» – достойным подражания. И идея собственно писательского Литвуза получает возможность стать реальностью, воплотиться в жизнь.

7 июня 1933 г. Рабочий Президиум Оргкомитета СП СССР принимает по докладу зав. Оргмассовым отделом Оргкомитета Ю.Ф. Березовского решение:

«...г.) Поручить Орг. массовому отделу (инициатива наказуема. – А.К.) начать подготовку организации вечернего рабочего литературного университета, приурочив открытие его к осени 1933 г.

(Учеба в ВРЛУ должна проходить без отрыва от производства. Студенты ВРЛУ должны набираться из состава лучших рабочих авторов – членов литкружков.)

Организацию ВРЛУ провести совместно с органами Наркомпроса, профсоюзов и комсомола.

Работу творческих бригад актива рабочих авторов перестроить, превратив их в творческие лаборатории молодых авторов»²⁵.

Юрий Феоктистович Березовский (1900–1953) – личность сегодня совершенно забытая. А тогда он, сын известного сибирского писателя Ф.А. Березовского, был заметным работником Оргкомитета: возглавлял Орг. массовый отдел с момента его создания в сентябре 1932 г. по декабрь 1933 г., одновременно с июля 1933 г. заведя и массовым отделом «Литературной газеты». С ян-

варя 1934 г., он один из секретарей Оргкомитета, принимает непосредственное участие в подготовке и проведении Первого Всесоюзного съезда писателей, постоянно избирается в состав различных оргкомитетовских комиссий и бригад, редактирует «Информационный бюллетень» Оргкомитета СП СССР и т.д. Возглавляя Орг. массовый отдел, он много сделал для улучшения работы литературных кружков – самого распространенного тогда культурно-образовательного и творческого движения среди рабочих, крестьян, красноармейцев, служащих. Не случайно, что именно он поставил вопрос о создании в Москве ВРЛУ и ему же была поручена подготовительная работа по организации такого учебного заведения.

На заседании Рабочего Президиума Оргкомитета СП СССР, которое состоялось 7 июня 1933 г., председательствовал А. Фадеев, «присутствовали (согласно протоколу. – А.К.): Фадеев, Ставский, Субоцкий, Кирпотин, Скурихин, Амаглобели (в стенограмме ошибочно записано – Амоглобели. – А.К.), Либерман, Березовский, Иллеш, Люткевич»²⁶. Именно они, поддержав решение о начале организации в Москве Вечернего Рабочего Литературного Университета, дали зеленый свет созданию будущего Литературного института им. А.М. Горького при СП СССР.

Решение Рабочего Президиума Всесоюзного Оргкомитета СП СССР от 7 июня 1933 г. «начать подготовку организации вечернего рабочего литературного университета» было продиктовано, как это видно из его формулировки, только одним желанием – дать возможность молодой литературной поросли овладевать писательским мастерством не только в Ленинграде, где подобное учебное заведение уже существовало с 1931 г., но и в столице. При этом создание в Москве ВРЛУ никак не связывалось с именем Горького, и во время обсуждения этого вопроса на Рабочем Президиуме имя писателя ни разу не прозвучало.

Не упоминалось оно и 10 июля 1933 г. на расширенном заседании Президиума Всесоюзного Оргкомитета, посвященном специально работе с молодыми, начинающими писателями. Когда речь заходила непосредственно о создании в Москве ВРЛУ, главным и единственным аргументом и побудительным мотивом была исключительно успешная деятельность вечернего Ленинградского РЛУ.

Выступая одним из первых, представитель Ленинградского Оргкомитета, работник ЛенГИХЛа Н. Слепнев отметил, что «по сравнению с Москвою» у них уже «есть высшая форма литературной учебы литкружковцев, – это рабочий литературный университет». Идею создания в Москве «такого же литературного вуза» поддержали А. Сурков и И. Жига, а П. Васильев прямо заявил: «Давайте открывать вечерний университет без отрыва от производства, давайте не откладывать этого дела. Хватит ждать, заждались». И ни слова о Горьком как инициаторе такого университета. В то же время А. Сурков, поддержавший «замечательный опыт Ленинграда», посчитал «легкомысленной» идею создания в Москве университета, основываясь только на этом «опыте»: «Нужны кадры, нужно найти преподавателей. Дело сложное». При этом он задал прямой вопрос ведущему заседание В.П. Ставскому: «Как дела с Институтом имени Горького? Проходит второй год, а этот Институт на мертвой точке?»²⁷. И хотя Сурков был не точен: с момента выхода Постановления об организации Литературного института им. Максима Горького прошло только девять месяцев, что тоже немало, – сама постановка этого вопроса означала: стоит ли затевать силами Оргкомитета создание еще одного литвуза, если такое не удается сделать на правительственном уровне?

Вопрос, заданный Сурковым, Ставский оставил без ответа. Он проинформировал собравшихся, что «два дня тому назад мы (т.е. члены Президиума Оргкомитета. – А.К.) встречались у Горького». Я, сказал Ставский, «говорил там об элементах замкнутости в литературе, относительно кустарщины, о том, что Оргкомитет, я имею в виду его рабочесть, не получает поддержки в осуществлении своих задач, не получает должной помощи. Я говорил относительно работы с читателем, об участке совершенно забытом. О работе с молодежью, за которую мы, литераторы, отвечаем, как об участке, который также забыт»²⁸. И ни слова ни об Институте им. Максима Горького, ни о ВРЛУ, создание которого было намечено Рабочим Президиумом Оргкомитета еще 7 июня.

Это означало: или встречавшиеся с Горьким секретари Оргкомитета ничего ему не сказали о своем решении начать организацию ВРЛУ, что маловероятно, или сказали, но реакция писателя на это инициативу Оргкомитета была настолько бурной и негатив-

ной, что говорить о ней, об этой части встречи с Горьким, Ставский просто не рискнул.

Горького можно понять. Он решил, что ВРЛУ задуман как альтернатива Литературному институту его имени, и, вместо того чтобы приложить максимум усилий для организации этого Института, Оргкомитет решает создать свой, «карманный», литературный университет, что, естественно, не могло не возмутить писателя. Горький не знал, что Оргкомитет пошел на создание ВРЛУ вынужденно, после того, как его «отлучили» от участия в организации Института им. Максима Горького. Он не знал, а секретари Оргкомитета, возможно, не сумели внятно объяснить ему, – а может Горький просто не мог тому поверить, – что всему виной ведомственные интересы, что члены Ученого Комитета при ЦИК Союза ССР, по ведомству которого проходила организация Литературного института, не допускают их к участию в его организации и они, видя, что «дела с Институтом им. Горького», как подметил в своем выступлении Сурков, находятся на «мертвой точке», вынуждены идти на создание своего собственного вуза, откликаясь на призыв партии: «Рабочих, ударников производства – в литературу!». Для них-то и был предназначен ВРЛУ.

Он задумывался исключительно как первичная «школа» для молодых, начинающих писателей, повышения их образовательного и культурного уровня. Институт же имени Максима Горького создавался в первую очередь для писателей «из среды рабочих и крестьян», уже «творчески себя проявивших», что должны были, пребывая в нем, не просто учиться, а работать, повышать свою квалификацию с учетом «особенностей каждого... писателя, его творческих навыков и приемов²⁹». В ВРЛУ предполагалось принимать всех, кто хотел стать писателем, уже выступал в печати – многотиражках, газетах, журналах и имел «образование в объеме семилетки» (тогда было всеобщее семилетнее образование): это – рабочие-авторы, литкружковцы (им отдавалось предпочтение), красноармейцы, служащие³⁰.

ВРЛУ создавался не как альтернатива Литературному институту им. Максима Горького при ЦИК Союза ССР, а как первая, начальная, низшая ступень литературного образования «хотяющих быти писателями». Институт же им. Максима Горького рассматривался инициаторами ВРЛУ в качестве второй, высшей

ступени такого образования. Однако Горький, которому льстило решение Правительства о создании «литературного учебного центра» его имени и удручала медлительность, с какой шла его организация (с момента выхода Постановления Президиума ЦИК прошло почти девять месяцев), не понял или не захотел понять идеи создания ВРЛУ, увидев в нем прямую угрозу этому «центру», заподозрив секретаря Оргкомитета в нежелании содействовать его скорейшему созданию и в стремлении основать свой собственный, подчиненный только им «литвуз».

В Оргкомитете, помня реакцию Горького и не отказываясь от задуманного, что получило отражение в 7-м пункте их Постановления от 10 июля «О работе с начинающим автором»: «Учитывая опыт Ленинграда, считать необходимым организацию к осени вечернего рабочего литературного университета», – 8-м пунктом записали поручение себе: «Поставить перед соответствующими органами вопрос о том, чтобы Литературный вуз им. А.М. Горького (определенный Постановлением ЦИК Союза ССР от 17 сентября 1932 г. – А.К.) мог начать функционировать не позднее начала 1934 г.»³¹.

В Оргкомитете серьезно опасались, что Горький, пользуясь своим авторитетом, может заблокировать как их решение, так и сам процесс создания ВРЛУ, если узнает о каких-либо действиях в этом направлении, не видя при этом никакой если и не заинтересованности, то, по крайней мере, озабоченности Оргкомитета в деле организации Института его имени. И они идут на компромисс, заявив о своей готовности активно содействовать тому, чтобы и Литературный институт им. Максима Горького открылся «не позднее 1934 г.».

Все это нашло отражение в информации о расширенном заседании Президиума Оргкомитета, состоявшемся 10 июля, и помещенной в «Литературной газете» 17 июля. Подчеркнув главное: «Президиум Оргкомитета в резолюции ставит вопрос о необходимости организации в Москве (по примеру Ленинграда) рабочего литературного университета, который должен явиться высшей формой работы с начинающими авторами, – газета тут же отметит: “Решено также принять все меры к открытию университета (т.е. Литературного института. – А.К.) им. Горького к началу 1934 г.”»³².

Однако компромисс компромиссом, но пойдет ли на него писатель – это еще вопрос. Тревога за судьбу их детища, которая все-таки могла оказаться в руках Горького с заведомо предсказуемым негативным результатом, ни на минутку не оставляла руководителей Оргкомитета. И, желая подстраховаться, они, говоря современным языком, начали с писателем информационную игру, маскируя по возможности свои действия, связанные с организацией ВРЛУ, чтобы не давать ему повода для вмешательства в процесс создания Университета.

Береженого, как говорится, Бог бережет. И они помещают информацию о расширенном заседании Президиума Оргкомитета и принятых на нем решениях не в специальной, достаточной заметной, уже ставшей традиционной рубрике под шапкой «В Оргкомитете», где регулярно освещалась его жизнь, помещались резолюции и решения, а в качестве отдельного сообщения в ряду прочих, заполнявших последнюю страницу «Литературной газеты». Озаглавленная: «Работа с начинаяющими писателями все еще плоха. О руководстве литмассовым движением», – там она не бросалась в глаза. И лишь в самом ее конце говорилось и о необходимости организации в Москве ВРЛУ, и о решимости Оргкомитета «принять все меры к открытию университета им. Горького», создание которого было определено Постановлением ЦИК Союза ССР от 17 сентября 1932 г.

Расчет был прост: если этот номер газеты попадется на глаза Горькому, то его внимание привлечет, скорее всего, то, что касалось непосредственно деятельности Оргкомитета и что освещалось под шапкой «В Оргкомитете», чем пестрота других сообщений в основном о мелочах литературной жизни. И расчет оказался верным: Горький никак не отреагировал на эту публикацию. И в дальнейшем, вплоть до самого кануна открытия ВРЛУ, все решения Оргкомитета, касавшиеся создания этого Университета, помещались, в отличие от других, вне специальной оргкомитетской рубрики.

Полный текст Постановления «О работе с начинаяющим автором» был опубликован только 5 августа, спустя почти месяц после его принятия на расширенном заседании Президиума Всесоюзного Оргкомитета. Предчувствуя возможную негативную реакцию Горького на их решение о создании ВРЛУ, представителям

Оргкомитета в течение этого времени, очевидно, удалось согласовать все вопросы с «соответствующими органами». И только после того как они получили там «добр» на создание при Оргкомитете СП СССР Вечернего рабочего литературного университета наряду с уже создаваемым Литературным институтом им. Максима Горького при ЦИК Союза ССР, публикуют постановление в «Литературной газете» и также в стороне от оргкомитетовской рубрики, не под шапкой «В Оргкомитете».

Хитрость и на этот раз удалась. И выступая на расширенном заседании Президиума Оргкомитета 7 сентября, касаясь **«глубоко важного вопроса – ...вопроса о воспитании новых литературных кадров»**, подчеркнув при этом: «...нам надо сейчас же ставить эту работу самым серьезным образом», – Горький ни слова не говорит о ВРЛУ, целью которого как раз и было поставить работу «воспитания новых литературных кадров... самым серьезным образом». Он связывает постановку такой работы исключительно с Институтом его имени. «Тут, как известно, – скажет Горький, – предполагается организация литвуза, высшего литературного учебного заведения; но “улита едет, когда-то будет”...»³³. С момента выхода Постановления Президиума ЦИК Союза ССР о его организации прошел ровно год, и этой «улите» предстояло «ехать» еще год...

Первоначально предполагалось, что занятия в ВРЛУ начнутся 1 октября, а документы будут приниматься с 25 июля по 15 сентября. Но публикация постановления о создании Университета по причинам, отмеченным выше, откладывалась. Но и после его публикации руководители Оргкомитета не спешили с объявлением о приеме документов и дате открытия ВРЛУ. Они решили повременить, подстраховаться и не раздражать лишний раз Горького: неизвестно, как он поведет себя, узнав, что ВРЛУ будет открыт раньше, чем Литературный институт его имени, – и ждали, когда писатель уедет на лечение в Крым, куда газеты из Москвы если и доходили, то с большим опозданием.

Как только он уехал, тут же в «Литературной газете» на последней – шестой – странице, без крайне важной по такому поводу шапки «В Оргкомитете» появляется в рамочке среди прочих объявлений и объявление о приеме слушателей в ВРЛУ. Причем с небольшой накладкой, что очень примечательно.

Объявление появилось 29 октября, а в его тексте стояло: прием слушателей начинается с 25-го. В Оргкомитете надеялись, что Горький уедет в Крым до 20 октября, и наметили публикацию объявления в номере «Литературной газеты», который должен был выйти 23 октября (предыдущий вышел 17-го), обозначив, естественно, дату приема документов в ВРЛУ с 25-го, т.е., как и положено, после официального извещения о начале приема. Объявление с такой датой было набрано и подготовлено к печати. Однако Горький продолжал оставаться в Москве, публикацию попридержали и, лишь убедившись, что он уехал, срочно поставили в очередной номер газеты. Но переполненные по такому случаю радостью в Оргкомитете так торопились с публикацией, что в спешке не удосужились еще раз взглянуть на уже набранный текст и исправить стоявшую там дату – 25 октября, хотя бы на ближайшую за днем публикации. И появилось это объявление с «задним» числом о начале приема слушателей в ВРЛУ.

В объявлении говорилось, что документы для поступления в Университет будут приниматься до 10 ноября, а занятия начнутся 15 ноября. Организаторы ВРЛУ надеялись уложиться с его открытием до возвращения Горького из Крыма. Но желающих учиться было так много, поступившие документы с ходу рассмотреть не удалось, а тут стало известно, что Горький вернется в Москву только в декабре. И открытие Университета переносится на 1 декабря, о чем 23 ноября, по истечении ранее объявленного срока его открытия, «Литературная газета» извещает будущих слушателей на своей последней – шестой – странице и также не под Оргкомитетовской шапкой. Лишь к 26 ноября удалось согласовать список поступающих и утвердить его в количестве 130 человек.

Однако, не дожидаясь, когда рассмотрят все поступившие документы и утвердят список принятых на учебу, 13 ноября В.П. Ставский проводит совещание литкружковцев, подавших заявления в Университет. Именно здесь, в его вступительном слове, впервые прозвучит имя Горького, связанное напрямую с ВРЛУ. И не просто прозвучит, а как бы освещая авторитетом писателя сам факт создания Университета.

3

Воспользовавшись тем, что Горький был далеко и не мог услышать или быстро узнать, как и в связи с чем используется его имя, а потому не опасаясь неизбежной при этом реакции писателя, Ставский стал причислять к заслугам Горького то, к чему писатель в действительности не имел никакого отношения.

«...По указанию Алексея Максимовича Горького, – скажет Ставский на совещании литкружковцев, – Комитет писателей (Оргкомитет СП СССР. – А.К.) поставил перед собой практическую задачу организовать литературный вечерний университет». Отметив тут же не «указание» Горького, а истинную побудительную причину создания такого университета в Москве: «Опыт Ленинградского университета подсказал нам необходимость этого мероприятия», – Ставский затем снова делает реверанс в сторону писателя: «И не случайно то огромное внимание начинанию ленинградских товарищ, которое оказал А.М. Горький»³⁴. Однако ни в письмах, ни в статьях, ни в выступлениях писателя нет никаких ни прямых, ни косвенных свидетельств его внимания, не говоря уже огромного, к Ленинградскому ВРЛУ. Да и знал ли он вообще о его существовании?

«...И не случайно, – продолжает Ставский, – А.М. Горький является инициатором создания нашего Московского рабочего Вечернего литературного университета...»³⁵. Так рождается легенда о Горьком как инициаторе ВРЛУ, что впоследствии автоматически переносится и на Литературный институт СП СССР, который был прямым наследником этого университета. Появление такой легенды легко объяснимо: как в жизни страны ничего не совершалось без «мудрого руководства» и «указаний» Сталина, так и в нашей литературной жизни ничего, тем более такое важное мероприятие, не могло произойти без «указаний» и «инициативы» Горького. В «самодеятельность» членов Оргкомитета без ведома и одобрения Горького поверить тогда никто не смел, в глазах общественности такое было просто немыслимо.

Понимая, что у всех на памяти Постановление Президиума ЦИК Союза ССР 1932 г. об организации Литературного института им. Максима Горького, Ставский, разумеется, никак не мог обойти вниманием этот факт. И сотворение легенды продолжается. Сказав о Горьком как инициаторе Московского ВРЛУ, Ставский заявляет,

что писатель является также инициатором и «университета литературного (т.е. Литературного института им. Максима Горького, что в действительности создавался по инициативе Сталина. – А.К.), над созданием которого Оргкомитет сейчас основательно работает. Мы, – продолжает он, – не можем вам сказать сейчас, когда будет открыт этот Литературный университет им. Горького, но мы его открываем и основательно к этому делу готовимся»³⁶.

Чтобы избежать вопросов о том, как соотносится создаваемый Вечерний рабочий литературный университет с намеченным Постановлением Президиума ЦИК Союза ССР Литературным институтом им. Максима Горького, Ставский представил дело так, что этот Институт, названный им «Литературным Университетом им. Горького», является просто естественным продолжением ВРЛУ как звено одной, общей для двух учебных заведений, инициативы Горького. И этот второй университет они, т.е. Оргкомитет, реализуя предложение («инициативу») Горького, также, вслед на первым, будут открывать и «основательно к этому делу готовятся». Правда, они не могут сказать, когда это произойдет, но тем не менее *именно они* и собираются его открывать.

Так умножается обман в освещении роли Горького в создании двух «университетов» – вечернего рабочего и собственно имени Горького. Отлученные от формирования широко разрекламированного Литературного института им. Максима Горького как «учебного литературного центра» для повышения квалификации писателей «из среды рабочих и крестьян» и видя, как неторопливо он создается, Оргкомитет, не дожидаясь его открытия, ускоренными темпами создает свой литературный Университет – ВРЛУ, и именно как «учебный литературный центр», обещанный молодым писателям «из среды рабочих и крестьян» Постановлением Президиума ЦИК Союза ССР от 17 сентября 1932 г. Противопоставлять создание одного литвуза другому Ставский, разумеется, не мог, а потому старается внушить будущим слушателям ВРЛУ, что организация их Университета не только не противоречит, а наоборот, предваряет и дополняет создание другого, уже собственно литературного, отвечая единому для них замыслу («инициативе») Горького.

Но что любопытно. Хотя Ставский во всю, как говорится, распинался перед литкружковцами о роли Горького в создании

двух «литературных университетов», это предназначалось только для аудитории будущих слушателей ВРЛУ, для домашнего, внутреннего, как говорится, пользования. В печати имя Горького как инициатора ВРЛУ, а тем более Литературного института при ЦИК Союза ССР, еще не появляется.

Теоретически, даже находясь в Крыму, Горький все еще мог повлиять на процесс создания и открытия рабочего литературного университета. И в Оргкомитете решили ни в чем не искушать судьбу, даже в мелочах. Так, объявив участникам совещания ликвидировцев 13 ноября, что от их имени будут направлены приветствия «т. Сталину, Л. Кагановичу, А.М. Горькому, секретарю ЦК ВЛКСМ т. Косареву, Моссовету, Оргкомитету и ВЦСПС», о чем и сообщили в информации об этом совещании в «Литературной газете» от 23 ноября, в действительности они были посланы всем, кроме... Горького. Машинописные копии этих приветствий сохранились в архиве Оргкомитета, нет там только копии приветствия писателю. Нет и оригинала в Архиве А.М. Горького при ИМЛИ, где собрано и хранится все, что получал на свое имя и в свой адрес Горький. Вместо приветствия ему было послано подписанное секретарями Оргкомитета П.Ф. Юдиным, В.П. Ставским и И.К. Микитенко извещение: «В начале декабря мы (т.е. Оргкомитет. – *А.К.*) хотим открыть Московский вечерний рабочий университет. Уже была проведена подготовительная работа. Первые дни, когда стало известно об этом университете, показали, что университет дело нужное, важное и необходимое». Это был прямой ответ Горькому, который таким «делом» считал организацию Литературного института его имени, а не ВРЛУ. Затем шел реверанс в сторону писателя: «Мы просим Вас, дорогой Алексей Максимович, помочь этому хорошему делу своими указаниями и советами», – что означало: перестаньте мечтать об Институте Вашего имени, организация которого практически еще не начиналась и когда начнется неизвестно, и переключайтесь на организацию работы в ВРЛУ: «Посылаем Вам положение об Университете, проект учебного плана и список будущих слушателей – молодых писателей рабочих ликвидировцев». И далее: «Директора университета еще нет. Без Вашей помощи в этом деле мы обойтись не можем. Точно так же просим помочь нам подобрать преподавателей». И называют предполагаемые кандидатуры³⁷. Горького эти просьбы

не тронули, и письмо секретарей Оргкомитета осталось без ответа...

В литгазетовской информации о встрече Ставского с «рабочими-литкружковцами – будущими слушателями университета», опубликованной 23 ноября, имя Горького не упоминается. И была она помещена, как и все ранние сообщения, касавшиеся организации ВРЛУ, на последней – шестой – странице: подальше от глаз писателя. Не прозвучало имя Горького и в большой подборке материалов, связанных непосредственно с предстоящим открытием Университета и помещенной в «Литературной газете» 29 ноября. На этот раз вся информация о ВРЛУ, а также «Приветствие В. Ставского», адресованное «молодым писателям, рабочим-литкружковцам, слушателям университета», выносится на 1-ю страницу газеты. Продолжая находиться в Крыму, Горький уже никак, даже теоретически, не мог повлиять на открытие Университета, намеченное на 1 декабря, и организаторы ВРЛУ прекратили с ним всякие информационные игры...

Только на торжественном собрании по случаю открытия ВРЛУ Ставский уже не кулаарно, как это было на совещании с литкружковцами, а принародно, прилюдно освящает это событие именем писателя. «По указанию Алексея Максимовича Горького, – скажет он, – открывается высшая литературная школа для рабочих, для литкружковцев, для молодых писателей». И это тоже будет напечатано на 1-й странице «Литературной газеты» 5 декабря. А чуть ранее, 2 декабря, заметка «Университет писателей», помещенная в «Вечерней Москве», начнется словами: «Вчера вечером открылся **рабочий** литературный университет, задуманный М. Горьким». Так была обнародована и стала жить самостоятельной жизнью легенда о Горьком как инициаторе Вечернего рабочего литературного университета – будущего Литературного института им. А.М. Горького СП СССР.

О том, что ВРЛУ стал фактом литературной жизни страны, Горький узнает, находясь в Крыму, из письма к нему Ставского от 7 декабря. «Открыли мы Вечерний рабочий литературный университет, – пишет Ставский. – Принято 140 человек из 450 подавших заявления». В действительности 130 из 400. И цифры эти уже дважды, причем с подачи самого Ставского, были опубликованы в газетах. Чем был вызван такой мелочный обман? Не иначе как же-

ланием произвести на Горького большее впечатление масштабностью открытой Оргкомитетом «литературной школы» для молодых писателей. «Скандалов, – продолжает Ставский, – не оберешься. Обиженные – прямо атакуют. Студенты горят на учебе!». Затем он сообщает Горькому, что ему посланы «материалы об университете» (имеется в виду письмо к нему секретарей Оргкомитета от 23 ноября с приложением этих «материалов»), и отмечает «слабые места: – 1) Еще нет программы – есть учебный план; 2) не подобраны руководители творческих семинаров», и обращается с просьбой: «Без Вашей помощи мы не сумеем их подобрать. Ждем помощи»³⁸. И ни слова признательности писателю, по «указанию» и «инициативе» которого, о чём прямо заявил Ставский 1 декабря на торжественном собрании, Университет был создан. И это письмо Горький также оставил без ответа.

Никакого интереса к созданному университету Горький по приезде в Москву не проявил. В самом ВРЛУ ни разу не был, со слушателями не встречался (хорош «инициатор»!), хотя и до и после постоянно указывал на необходимость учить молодых писателей литературному мастерству.

По-видимому, он смирился с созданием Вечернего рабочего литературного университета. Публично отказываться от того, о чём все говорили, что он является его «инициатором», было, мягко говоря, глупо. Одобрить организацию ВРЛУ он не мог: в Оргкомитете все-таки его не послушали и обошли. В такой ситуации самое лучшее было промолчать, что он и сделал. Тем более что уже в начале 1934 г. намечается движение, связанное с организацией Литературного института его имени, толчком к чему, несомненно, стало открытие ВРЛУ. В ЦИК Союза ССР и секретариате ЦК партии ведутся интенсивные поиски директора для этого института. Возможные кандидатуры обсуждаются с Горьким; в апреле наконец все сходятся на Л.Б. Каменеве, который в августе того же года и назначается директором Института литературы им. А.М. Горького: именно так стал тогда называться Литературный институт им. Максима Горького, основанный Постановлением Президиума ЦИК Союза ССР 17 сентября 1932 г.³⁹

Выступая на I съезде писателей с докладом «О литературной молодежи нашей страны», Ставский, зная о действительном отношении Горького не только к созданному ВРЛУ, но и к самой идее

его создания, ни о какой «инициативе» писателя даже не заикается. «Оргкомитет, – только и скажет он, – сделал хорошее дело, организовав Вечерний рабочий литературный университет»⁴⁰. Лишь слушатели университета, не зная о той игре, какую Оргкомитет вел с Горьким вокруг создания ВРЛУ, в своем приветствии съезду «от всей души выразили глубокую искреннюю благодарность Алексею Максимовичу», «по инициативе» которого «был организован в Москве Вечерний литературно-творческий университет», называя его также и «литературным вузом», и «Вечерним литературным творческим Московским университетом»⁴¹, явно стесняясь слова «рабочий», стоявшего в официальном его названии...

¹ Литературная газета. – 1933. – 5 августа. – С. 4.

² Имя Горького // Литературная газета. – 1946. – 24 августа. – С. 1.

³ См.: Литературный институт им. А.М. Горького СП СССР: 1933–1973. – М., 1974. С. 6–7; Воспоминания о Литинституте: 1933–1983. – М., 1983. – С. 6.

⁴ Горький М. Полн. собр. соч.: Худож. произв.: В 25 тт. Т. 20. – М., 1974. – С. 48.

⁵ См.: Летопись жизни и творчества А.М. Горького. Вып. 3. – М., 1959. – С. 152, 231.

⁶ Аверелий <В.Я. Брюсов>. Школа и поэзия (По поводу одной книжки) // Приложение <Воскресное> к газете «Русский листок». – 1902. – № XI. – 1 марта. – С. 166.

⁷ Брюсов Валерий. Собр. соч.: В 7 тт. Т. 3. – М., 1974. – С. 457, 459.

⁸ Чижевский А.Л. Академия Поэзии: Проект. – Калуга (1919). – С. 21, 27. См. также: Чижевский А. Стихотворения. – М., 1987. – С. 219, 228.

⁹ Брюсов Валерий. Высший литературно-художественный институт // Журналист. – 1923. – № 8. – С. 24.

¹⁰ Известия. 1919. № 286. 29 декабря. С. 4; Летопись жизни творчества А.М. Горького. – Вып. 3. – С. 151.

¹¹ Горький М. Полн. собр. соч.: Худож. произв. – Т. 20. – С. 48.

¹² См.: Спиридонова Л.А. М. Горький: диалог с историей. – М., 1994. – С. 247.

¹³ Архив А.М. Горького при ИМЛИ им. А.М. Горького РАН: КГ-0Д2-64-9.

¹⁴ Правда. – 1932. – 26 сентября. – С. 1.

¹⁵ Там же.

¹⁶ См.: Курилов А.С. День рождения ИМЛИ // Литературная Россия. – 1997. – № 39. – 26 сентября. – С. 2; Институт мировой литературы им. А.М. Горького РАН: 1932–2002. – М., 2002. – С. 3–4.

¹⁷ Отдел рукописей (ОР) ИМЛИ им. А.М. Горького РАН: Ф. 41. Оп. 1. Ед. хр. 985. Л. 1, 2.

¹⁸ Архив А.М. Горького: КГ-П-22-7-2.

¹⁹ Горький и Сталин: Переписка // Новый мир. – 1998. – № 9. – С. 175.

²⁰ ГАРФ. Ф. 7668. Оп. 1. Ед. хр. 557.

²¹ См.: КЛЭ. Т. 4. – М., 1967. Стлб. 309.

²² Литературная газета. – 1932. – 5 июля. – С. 4.

²³ Правда. – 1932. – 12 августа. – С. 4.

²⁴ Литературная газета. – 1932. – 5 августа. – С. 1.

²⁵ ОР ИМЛИ: Ф. 41. Оп. 1. Ед. хр. 443. Л. 13.

²⁶ Там же.

²⁷ ОР ИМЛИ: Ф. 41. Оп. 1. Ед. хр. 66. Лл. 41, 69, 73, 86, 87.

²⁸ Там же. – Л. 64 об. – 65.

²⁹ Правда. – 1932. – 26 сентября. – С. 1.

³⁰ ОР ИМЛИ: Ф. 41. Оп. 1. Ед. хр. 790. Лл. 7, 8; Литературная газета. – 1933. – 29 октября. – С. 4.

³¹ Литературная газета. – 1933. – 5 августа. – С. 4.

³² Литературная газета. – 1933. – 17 июля. – С. 4.

³³ *Горький М.* Перед нами развертывается огромнейшая и прекрасная работа: Речь <7 сентября> // Литературная газета. – 1933. – 11 сентября. – С. 1.

³⁴ ОР ИМЛИ: Ф. 41. Оп. 1. Ед. хр. 91. Лл. 8, 9.

³⁵ Там же. – Л. 9.

³⁶ Там же. – Л. 9 об.

³⁷ Архив А.М. Горького: КГ-П-90-14-6. Выражаю глубокую признательность старшему научному сотруднику ИМЛИ Быстровой Ольге Васильевне, обратившей мое внимание на это письмо.

³⁸ Там же. – КГ-П-73-11-2.

³⁹ ГАРФ. Ф. 3316. Оп. 13. Ед. хр. 20, ч. 2. Л. 115 об.

⁴⁰ Первый Всесоюзный съезд советских писателей. 1934: Стеногр. отчет. – М., 1934. – С. 597.

⁴¹ Там же. – С. 611.

БИБЛИОГРАФИЯ

ЗА СВОБОДУ! (ВАРШАВА, 1925)¹
РОСПИСЬ ЛИТЕРАТУРНЫХ МАТЕРИАЛОВ
Составление Т.Г. Петровой и О.А. Коростелёва

М. Арыбашев. Записки писателя. XLIX [на самом деле LI]. «За что?» // За свободу! 1925. 1 января. № 1 (1405). С. 2–3.
 Воспоминания г-жи Н. в VII сборнике «На чужой стороне».

Д. Философов. Лев Бакст // За свободу! 1925. 4 января. № 3 (1407). С. 2.
 Некролог.

Потёмкин. Автомобильные гонки («Они скользили с откоса косо...») // За свободу! 1925. 5 января. № 4 (1408). С. 2.
 Перепечатка стихотворения из «Иллюстрированной России».

Вл. Михайлов. Ангел вчерашний // За свободу! 1925. 5 января. № 4 (1408). С. 2–4.
 Рассказ.

М.Л. Гофман. Пушкин и декабристы // За свободу! 1925. 5 января. № 4 (1408). С. 3.
 Перепечатка из «Последних новостей».

Письмо Б. Шоу в редакцию «Известий» // За свободу! 1925. 6 января. № 5 (1409). С. 2.
 Перепечатка письма Бернарда Шоу, опубликованного в «Известиях» № 295 от 25 декабря 1924 г.

¹ Продолжение. Начало см.: «Литературоведческий журнал», 2010, №№ 27, 28.

M. Арыбашев. Записки писателя. XL [на самом деле LII]. «Бытовое явление» // За свободу! 1925. 6 января. № 5 (1409). С. 2–3.
Статья Стеклова в № 18 «Известий» о покушениях на рабкоров.

Д. Философов. «Советы русского патриота» // За свободу! 1925. 8 января. № 6 (1410). С. 2.

Сенатор Коськовский в «Курьере Варшавском» о белградской брошюре Скриптора «Письма к соотечественникам».

Демьян Бедный о письме Б. Шоу // За свободу! 1925. 9 января. № 7 (1411). С. 2.

Перепечатка басни Демьяна Бедного «О карасе-идеалисте и пескаре-социалисте сиречь о Макдональде Рамзее и Уэббе Сиднее».

Никита Смолин. [Савинков В.В.?]. Брачные объявления // За свободу! 1925. 10 января. № 8 (1412). С. 2.

Стилистика брачных объявлений в дореволюционной и эмигрантской печати.

Д. Философов. Василий Иванович // За свободу! 1925. 12 января. № 10 (1414). С. 2.

К 80-летию В.И. Немировича-Данченко.

Ш. [Шевченко Е.С.]. Вас.И. Немирович-Данченко (Восьмидесятилетний юбилей) // За свободу! 1925. 12 января. № 10 (1414). С. 2.

Д. Ф. [Философов Д.В.]. Владимир Соловьёв // За свободу! 1925. 12 января. № 10 (1414). С. 2.

Вступительная заметка к перепечатке предисловия Э. Кейхеля к сборнику статей В.С. Соловьёва (Берлин: Заря, 1924).

Эрн. Кейхель. Владимир Соловьёв // За свободу! 1925. 12 января. № 10 (1414). С. 2–3.

Перепечатка предисловия Э. Кейхеля к сборнику статей В.С. Соловьёва (Берлин: Заря, 1924).

Вл. М. [Михайлов В.]. Тишина // За свободу! 1925. 12 января. № 10 (1414). С. 3.

Этюд.

«Четки» // За свободу! 1925. 12 января. № 10 (1414). С. 3.

Из готовящегося в виленском издательстве Л. Хотимского сборника стихов Ахматовой на польском языке: стихотворения «Настоящую нежность не спутаешь...» и «Александру Блоку» («Я пришла к поэту в гости...») на русском и в переводе Иосифа Крамштыка и Ванды Барудской.

Д. Философов. Типичное письмо // За свободу! 1925. 13 января. № 11 (1415). С. 2.

Письмо читателя о статье Философова «Министр Тугутт и Станислав Грабской».

Православие и католичество // За свободу! 1925. 13 января. № 11 (1415). С. 2.

Сенатор Коськовский в «Курьере Варшавском» ответил на статью Философова о брошюре Скриптора «Письма к соотечественникам».

М. Арыбашев. Записки писателя. ЛII [на самом деле ЛIII]. По поводу одного инцидента // За свободу! 1925. 14 января. № 12 (1416). С. 2–3; 15 января. № 13 (1417). С. 2.

Полемика с Даватцем и Куприным по поводу участия в юбилейном сборнике Общества галлиполийцев.

Д. Философов. Дела церковные // За свободу! 1925. 15 января. № 13 (1417). С. 2.

Споры католиков и православных в Польше о праве собственности на храмы.

Старый театрал. До войны и после: «В сетях», драма Киселевского. Возобновление в «Театре Польском» 10 янв. 25 г. // За свободу! 1925. 16 января. № 14 (1418). С. 2–3.

Отзыв о премьере.

Д. Философов. О докладе Серебренникова // За свободу! 1925. 18 января. № 16 (1420). С. 2.

Парижский доклад представителя русского национального меньшинства в Польше.

В. Бранд. «Серым платом сумерки упали...» // За свободу! 1925. 19 января. № 17 (1421). С. 2.
Стихотворение.

З. Гиппиус. О Баксте // За свободу! 1925. 19 января. № 17 (1421). С. 2.

Перепечатка из «Последних новостей» от 11 января 1925 г.

М. Арыбашев. Тонкая работа // За свободу! 1925. 19 января. № 17 (1421). С. 2.

О книге К. Борисова «75 дней в СССР».

Е. Шевченко. Сергей Прокофьев // За свободу! 1925. 19 января. № 17 (1421). С. 3.

В преддверии концерта С. Прокофьева в варшавской филармонии.

Новые книги

З. Ж. [Журавская З.Н.]. [Рец.:] *Д. Ренников.* Диктатор мира. Роман будущего. Белград, 1925. // За свободу! 1925. 19 января. № 17 (1421). С. 4.

Ив. Полосков. [Философов Д.В.]. Диаманди и Красин // За свободу! 1925. 20 января. № 18 (1422). С. 2.

По поводу сообщения пражского информационного бюро «Цепс» о возобновлении румыно-советских переговоров.

С.Ю. Витте и свящ. Гапон // За свободу! 1925. 21 января. № 19 (1423). С. 2–3.

Перепечатка из книги С.М. Волконского «Последний день» (Берлин: Медный всадник, 1925).

Д. Философов. «ПАТ» // За свободу! 1925. 22 января. № 20 (1424). С. 2.

Бестактная телеграмма Польского телеграфного агентства.

В. Португалов. Роковой день (9–22 января 1905–1925 гг.) // За свободу! 1925. 22 января. № 20 (1424). С. 2–3.

К двадцатилетию «кровавого воскресенья».

Русские художники и большевики // За свободу! 1925. 23 января. № 21 (1425). С. 2.

О расколе в парижском Союзе русских художников, открытых письмах Бунина и З. Гиппиус с Д. Мережковским.

M. Арыбашев. Записки писателя. LIII [на самом деле LIV]. Человеческая правда // За свободу! 1925. 23 января. № 21 (1425). С. 2–3; 24 января. № 22 (1426). С. 2–3.

Ответ на письмо читательницы.

Самоубийство А.И. Гуковского // За свободу! 1925. 24 января. № 22 (1426). С. 2.

Перепечатка из «Последних новостей».

Пьер Миль. «Это всегда актуально...» / С французского З. Ж. [Журавская З.Н.] // За свободу! 1925. 25 января. № 23 (1427). С. 3. Рассказ.

C. B. [Варшавский С.И.]. Юбилей В.И. Немировича-Данченко // За свободу! 1925. 26 января. № 24 (1428). С. 2.

Репортаж.

А. Закржевская. «Тихо падает снег, а в душе снеговая принцесса...» // За свободу! 1925. 26 января. № 24 (1428). С. 2.

Стихотворение.

Андрей Болин. Из записок сентиментального человека (Непосланное письмо) // За свободу! 1925. 27 января. № 25 (1429). С. 2–3; 28 января. № 26 (1430). С. 3–4.

Рассказ.

Ив. Полосков. [Философов Д.В.]. Порнографическая конституция // За свободу! 1925. 30 января. № 28 (1432). С. 2.

О книге Михаила Элиашева «Основы советской конституции» (Гейдельберг, 1925).

M. Арыбашев. Записки писателя. XLIII [на самом деле LV]. Протест // За свободу! 1925. 31 января. № 29 (1433). С. 2–3; 1 февраля. № 30 (1434). С. 2–3.

Протест группы московских литераторов против цензуры.

Пушкин и балет // За свободу! 1925. 2 февраля. № 31 (1435). С. 2.
Из статьи В. Светлова в «Русской газете» о Пушкине-балетомане.

Новые книги

Д.М. Сокольцов. [Рец.:] «Русская школа за рубежом» кн. 10–11.
Прага, 1924 // За свободу! 1925. 2 февраля. № 31 (1435). С. 2–3.

Новое издательство // За свободу! 1925. 2 февраля. № 31 (1435).
С. 3.

Очередная пропелка Ремизова – утка о парижском издательстве
«Плетешок».

М. Ч. Памяти В.И. Крыжановской (Рочестер) // За свободу! 1925.
2 февраля. № 31 (1435). С. 4.

Некролог.

А. Амфитеатров. Давния и давние. II. «Симфония» и «филармония» // За свободу! 1925. 5 февраля. № 34 (1438). С. 2–3; 6 февраля.
№ 35 (1439). С. 2.

Московская консерватория после смерти Н.Г. Рубинштейна.

Д. Философов. Восстановление или созидание? // За свободу! 1925.
6 февраля. № 35 (1439). С. 3.

Доклад инженера С.Н. Гомберга в Русском Доме о методах вос-
становления народного хозяйства после падения большевиков.

Д. Философов. Цареград // За свободу! 1925. 7 февраля. № 36 (1440).
С. 2.

Православная религиозная святыня в руках у турок.

М. Арыбашев. Записки писателя. XLV [на самом деле LVI].
«Правда или нет?» // За свободу! 1925. 7 февраля. № 36 (1440).
С. 2–3; 8 февраля. № 37 (1441). С. 2–3.

Еще о книге К. Борисова «75 дней в СССР».

Д. Философов. Приехал Николай Евреинов // За свободу! 1925.
8 февраля. № 37 (1441). С. 4.

Евреинов ставит свою новую пьесу в варшавском театре Шифмана.

Игорь Северянин. Газета ребенка (И.В. Игнатьев и его «Петербургский глашатай») // За свободу! 1925. 9 февраля. № 38 (1442). С. 2.
Шутливые мемуары к 20-летнему юбилею литературной деятельности.

Жак Нуар. Игорю Северянину (Юбилейная улыбка) («Прочел я в ревельской газете...») // За свободу! 1925. 9 февраля. № 38 (1442). С. 2.

Перепечатка из «Времени» стихотворения с эпиграфом из Северянина о юбилее (в ревельских «Последних известиях»).

Е. Шевченко. «Евгений Онегин» по-польски // За свободу! 1925. 9 февраля. № 38 (1442). С. 3.

О переводе Лео Бельмонта в № 35 «Национальной библиотеки» с комментариями В. Ледницкого.

Вл. Михайлов. Фефочка // За свободу! 1925. 9 февраля. № 38 (1442). С. 2–4.

Рассказ.

Новые книги

Д.М. Сокольцов. [Рец.:] «Бюллетень Педагогического бюро по делам средней и низшей школы за границей» № 6. Прага, 1924 // За свободу! 1925. 9 февраля. № 38 (1442). С. 4.

Д. Философов. Двести лет // За свободу! 1925. 10 февраля. № 39 (1443). С. 2.

Двести лет со дня кончины Петра Великого.

П. Симанский. Петр Великий. 1725. 28 янв. / 10 февр. 1925. (В общей и специальной военной литературе) // За свободу! 1925. 10 февраля. № 39 (1443). С. 2–3.

Обзор.

В. П. [Португалов В.В.]. П.Б. Струве // За свободу! 1925. 12 февраля. № 41 (1445). С. 2.

К 35-летию журналистской деятельности П.Б. Струве.

Вл. Михайлов. Вечерний ветер // За свободу! 1925. 13 февраля. № 42 (1446). С. 2–3; 14 февраля. № 43 (1447). С. 2.
Рассказ.

Антон Крайний. [Гиппиус З.Н.]. Чрево // За свободу! 1925. 15 февраля. № 44 (1448). С. 2.

«Чревные» примиренцы Кускова и Осоргин.

М. Арцыбашев. Записки писателя. XLV [на самом деле LVII]. Зеленый шум, весенний шум // За свободу! 1925. 15 февраля. № 44 (1448). С. 2–4.

Эмигрантская пресса о большевиках.

Игорь Северянин. «Близкие» («В своей семье художник не был понят...») // За свободу! 1925. 16 февраля. № 45 (1449). С. 2.
Стихотворение.

М. Арцыбашев. Зеленая птичка и красный крокодил // За свободу! 1925. 16 февраля. № 45 (1449). С. 2.

Изданный «Петрополисом» сборник о театре «Зеленая птичка».

Е. Шевченко. Из хроники литературы и искусства // За свободу! 1925. 16 февраля. № 45 (1449). С. 3.

Беседа приехавшего в Варшаву Н.Н. Евреинова с журналистом «Вядомостей литератцких» Сверчевским. Б. Шлецер в «Звене» о советском журнале «Музыкальная культура».

Клод Фаррер. От пяти до семи / С французского перев. З. Ж. [Журавская З.Н.] // За свободу! 1925. 16 февраля. № 45 (1449). С. 3–4.
Рассказ.

Новые книги

В. П. [Португалов В.В.]. [Рец.:] Сборник статей, посвященных Петру Бернгардовичу Струве – ко дню 35-летия его научно-публицистической деятельности. 1890. – 30 янв. – 1925. Прага, 1925 // За свободу! 1925. 16 февраля. № 45 (1449). С. 4.

М. Эльяшов. Латвия против К.Д. Бальмонта // За свободу! 1925. 16 февраля. № 45 (1449). С. 4.
Перепечатка из «Последних новостей».

Д. Философов. Реклама Савинкову // За свободу! 1925. 19 февраля. № 48 (1452). С. 2.

О беседе с Савинковым московского корреспондента «Прагер Прессе».

Интервью с Б.В. Савинковым // За свободу! 1925. 19 февраля. № 48 (1452). С. 2.

Беседа с Савинковым московского корреспондента «Прагер Прессе».

Д. Философов. Александр Кугель, Иона Кугель и Homo Novus // За свободу! 1925. 22 февраля. № 51 (1455). С. 2.

Вслед за Евреиновым в Варшаву прибыли и другие участники театра «Кривое зеркало».

М. Арицбашев. Открытое письмо г. Жеромскому // За свободу! 1925. 23 февраля. № 52 (1456). С. 2.

Протест против именования Пушкина порнографом.

Игорь Северянин. Стансы: I. «Лишь озарит луна аллею...»; II. «Уснуть не страшно, но обидно...»; «Чем они живут» («Они живут политикой, раздорами и войнами...») // За свободу! 1925. 23 февраля. № 52 (1456). С. 2.

Стихотворения.

Е. Шевченко. Самое главное // За свободу! 1925. 23 февраля. № 52 (1456). С. 3.

О Н.Н. Евреинове и «Кривом зеркале».

А. Закржевская. Прошлому. Октавы. I. «Я что-то разлюбил свои стихи...»; II. «В тенистых рощах, в ропоте морском...»; III. «И дуб, и цепь, и ходит кот ученый...» // За свободу! 1925. 23 февраля. № 52 (1456). С. 4.

Стихи.

Из мемуаров кн. Нарышкиной // За свободу! 1925. 23 февраля. № 52 (1456). С. 4.

Перепечатка из «Нейе Фрейе Прессе».

М. Арцыбашев. По поводу отказа И.Е. Репина от возвращения в Россию // За свободу! 1925. 24 февраля. № 53 (1457). С. 2.

Уточнение со слов неназванного лица.

Арцыбашев и Жеромский // За свободу! 1925. 25 февраля. № 54 (1458). С. 2.

«Курьер Поранний» по поводу открытого письма М.П. Арцыбашева Ст. Жеромскому.

М. Арцыбашев. Записки писателя. XLVIII [на самом деле LVIII]. Здесь и там // За свободу! 1925. 25 февраля. № 54 (1458). С. 2–4.

Собрания в эмиграции и диспуты в Советской России.

А. Ф. Кривое зеркало // За свободу! 1925. 25 февраля. № 54 (1458). С. 2.

По поводу статей Д. Философова и Е. Шевченко о театре «Кривое зеркало».

Д. Философов. Церковная жизнь // За свободу! 1925. 27 февраля. № 56 (1460). С. 2.

О резолюции патриарха Тихона.

Ив. Полосков. [Философов Д.В.]. Жевание резинки // За свободу! 1925. 28 февраля. № 57 (1461). С. 2.

По поводу шума вокруг публикации рассказа С.Р. Минцлова в «Последних новостях».

С. Жеромский. Ответ Арцыбашеву и другим // За свободу! 1925. 28 февраля. № 57 (1461). С. 2–3.

Ответ на «Открытое письмо г. Жеромскому» М.П. Арцыбашева (За свободу! 1925. 23 февраля).

М. Арцыбашев. [«Заявляя, что я совершенно удовлетворен...»] // За свободу! 1925. 28 февраля. № 57 (1461). С. 3.

По поводу «Ответа Арцыбашеву и другим» С. Жеромского в этом же номере.

Д. Философов. Столетие московск. Большого театра (Страница большевистского хамства) // За свободу! 1925. 1 марта. № 58 (1462). С. 2.

Московские «Известия» о торжестве.

А. Амфитеатров. Давния и давние. III. Ф.П. Комиссаржевский // За свободу! 1925. 2 марта. № 59 (1463). С. 2–3; 9 марта. № 66 (1470). С. 2–3.

Воспоминания.

Итальянская критика о «Ревности» Арцыбашева // За свободу! 1925. 2 марта. № 59 (1463). С. 3.

Отзывы на постановку «Ревности» Арцыбашева на итальянском языке труппой Татьяны Павловой в театре Валле в Риме.

А. Закржевская. Октавы: I. «Я чувствую порой необходимость...»; II. «Ты обещал, Ты должен снизойти...»; III. «Ты распят был... я грешник, но как Ты...» // За свободу! 1925. 2 марта. № 59 (1463). С. 4.

Стихи.

Литературный конкурс «Звена» с участием читателей // За свободу! 1925. 2 марта. № 59 (1463). С. 4.

Перепечатка из «Звена».

Д. Ф. [Философов Д.В.]. Польская печать: О «врагах» Польши // За свободу! 1925. 3 марта. № 60 (1464). С. 2.

Отклики польской печати на последние обсуждения в комиссии Сейма по иностранным делам.

А. Амфитеатров. О женской чести // За свободу! 1925. 4 марта. № 61 (1465). С. 2–3; 5 марта. № 62 (1466). С. 2–3.

Эссе.

З. Ж. [Журавская З.Н.]. Лекция Н.Н. Евреинова. (1 марта). «Театрализация жизни» // За свободу! 1925. 4 марта. № 61 (1465). С. 4.

О варшавской лекции Евреинова.

Д. Ф. [Философов Д.В.]. Обзор печати: Жевание резины // За свободу! 1925. 5 марта. № 62 (1466). С. 2.

Об открытых письмах (Бердяева, Куприна, Гиппиус и Мережковского, а также Бунина и Шмелева) после публикации «Тайны» Минцлова в «Последних новостях».

Д. Философов. Славянская душа // За свободу! 1925. 6 марта. № 63 (1467). С. 2–4; 8 марта. № 65 (1469). С. 2–3.

Наиболее яркими выразителями славянства являются поляки и русские.

Д. Ф. [Философов Д.В.]. Обзор печати: Откровенности г-на Трепова // За свободу! 1925. 6 марта. № 63 (1467). С. 2.

Интервью Кораб-Кухарского с А.Ф. Треповым в «Речи Посполитой», а затем в парижском «Вечернем времени» от 1 марта № 260.

Д. Философов. Около церковных дел // За свободу! 1925. 7 марта. № 64 (1468). С. 2.

О статье сенатора В.В. Богдановича «Около церковных дел», печатающейся в этом же номере.

В.В. Богданович. Около церковных дел // За свободу! 1925. 7 марта. № 64 (1468). С. 2–3.

По поводу резолюции патриарха Тихона и вступительной заметки Философова «Церковная жизнь». (За свободу! 1925. 27 февраля. № 56 (1460). С. 2).

Д. Философов. Князь Львов // За свободу! 1925. 9 марта. № 66 (1470). С. 1.

Мера ответственности покойного за приказ № 1 и ошибки Временного правительства.

М. Арцыбашев. Колония прокаженных // За свободу! 1925. 9 марта. № 66 (1470). С. 2.

Андрей Соболь у Горького в Сорренто.

Игорь Северянин. «Цветы розовой окраски...» (О лирике Фофанова) // За свободу! 1925. 9 марта. № 66 (1470). С. 3.

Статья.

Е. Шевченко. «Князь Потемкин» (Драма Тадеуша Мицинского) // За свободу! 1925. 9 марта. № 66 (1470). С. 4.

К готовящейся постановке в варшавском театре имени Войцеха Богуславского.

В. Бранд. «В густую муть белесого тумана...» // За свободу! 1925. 9 марта. № 66 (1470). С. 4.

Стихотворение.

М. Арицыбашев. Записки писателя. XLVII [на самом деле LIX]. Донкихотство // За свободу! 1925. 10 марта. № 67 (1471). С. 2.

Почему в пределах России имеет право на существование любой национализм, кроме русского?

Д. Ф. [Философов Д.В.]. Обзор печати: Русские монархисты и Польша // За свободу! 1925. 11 марта. № 68 (1472). С. 2.

«Новое время» (Белград) и «Вечернее время» (Париж) по поводу высказываний А.Ф. Трепова о русско-польских отношениях.

Д. Философов. Нечто непристойное // За свободу! 1925. 12 марта. № 69 (1473). С. 2.

В.В. Шульгин в «Русской газете» от 1 марта о Мережковском как виновнике экспроприации церковных ценностей.

Д. Ф. [Философов Д.В.]. Обзор печати: Кн. Г.Е. Львов // За свободу! 1925. 12 марта. № 69 (1473). С. 2.

Некрологи в «Последних новостях» и «Сегодня».

А. Амфитеатров. Записная книжка // За свободу! 1925. 12 марта. № 69 (1473). С. 2–3.

Роман Наживина о Распутине.

Д. Философов. Аресты по недоразумению // За свободу! 1925. 13 марта. № 70 (1474). С. 2.

Участились обыски и аресты среди русских в Польше.

А. Амфитеатров. Письмо в редакцию // За свободу! 1925. 13 марта. № 70 (1474). С. 3.

Протест против появления в продаже брошюры «Господа Обмановы».

Д. Философов. Польская печать: Русско-польские отношения // За свободу! 1925. 14 марта. № 71 (1475). С. 2.
«Курьер Поранний» от 13 марта о Трепове и Философове.

Д. Философов. Польская печать: Русско-польские отношения // За свободу! 1925. 15 марта. № 72 (1476). С. 2.
Статьи в «Речи Посполитой» и «Эхе Варшавском».

М. Арыбашев. Записки писателя. XLVIII [на самом деле LX]. Воспоминания // За свободу! 1925. 15 марта. № 72 (1476). С. 2–4.
Прощальный ужин с Савинковым и Деренталями перед их отъездом.

Д. Философов. Русская демократия // За свободу! 1925. 16 марта. № 73 (1477). С. 1.
Статья Болеслава Лютомского в «Курьере Пораннем» от 14 марта.

Д. Ф. [Философов Д.В.]. Польская печать: Квадратура круга (Польша, русские монархисты и большевики) // За свободу! 1925. 16 марта. № 73 (1477). С. 1.
«Газета Варшавская» и «Работник» о сближении Польши с советской Россией.

Игорь Северянин. Усталые строфы («Я так истерзался от горечи вечной...») // За свободу! 1925. 16 марта. № 73 (1477). С. 2.
Стихотворение.

Из посмертных бумаг Л. Толстого // За свободу! 1925. 16 марта. № 73 (1477). С. 2.
Из писем Л. Толстого, опубликованных Ренэ Фюлоп-Мюллером в «Нейе Фрайе Прессе».

А. Амфитеатров. Прошлое русского севера // За свободу! 1925. 16 марта. № 73 (1477). С. 2–3.
О книге: *Платонов С.Ф.* Прошлое русского севера. Берлин: Обелиск, 1924.

Тоже «поэты» // За свободу! 1925. 16 марта. № 73 (1477). С. 3.
Пересказ фельетона в парижском «Звене» о молодом поэте И. Меркуьеве.

А. [Рец.:] С.Р. Минцлов. Далекие дни. Берлин: Сибирское книгоиздательство // За свободу! 1925. 16 марта. № 73 (1477). С. 3.

А. Амфитеатров. Записная книжка // За свободу! 1925. 17 марта. № 74 (1478). С. 2–3; 18 марта. № 75 (1479). С. 2.

Новая парижская газета «Родная земля» под редакцией Г.А. Алексинского.

Суд над Русской Академической группой в Варшаве // За свободу! 1925. 18 марта. № 75 (1479). С. 1, 3.

Выступление Философова в качестве одного из обвиняемых «в открытии без соответствующего разрешения учебного заведения».

Ив. У могилы Аверченко (От нашего пражского корреспондента) // За свободу! 1925. 18 марта. № 75 (1479). С. 3.

Репортаж.

Д. Философов. Русская академическая группа на скамье обвиняемых // За свободу! 1925. 19 марта. № 76 (1480). С. 2.

Политически этот процесс более вреден полякам, чем русским эмигрантам.

Д. Философов. Примечание // За свободу! 1925. 19 марта. № 76 (1480). С. 3.

К письму в редакцию инженера Мухина в этом же номере.

Д. Философов. Русская молодежь и «Газета Варшавска» // За свободу! 1925. 21 марта. № 78 (1482). С. 2.

Статья в «Газете Варшавской» от 20 марта о русской эмигрантской молодежи в Польше.

Игорь Северянин. Слишком рано («Море солнце убаюкало...»); Поза ее значения («Моя жена всех женщин мне дороже...») // За свободу! 1925. 23 марта. № 80 (1484). С. 2.

Стихотворения.

Д.С. Мережковский о советской литературе // За свободу! 1925. 23 марта. № 80 (1484). С. 2.

Перепечатка из «Звена» беседы А. Седых с Мережковским.

Аркадий Аверченко. Идеальная женщина // За свободу! 1925. 23 марта. № 80 (1484). С. 2–3.

Рассказ из нового сборника Аверченко «Рассказы циника». (Прага: Пламя, 1925).

Новый Барбюс // За свободу! 1925. 23 марта. № 80 (1484). С. 3.
О книге Барбюса «Enchatnements». (Париж: Фламмарион, 1925).

Цеяновский. Красные знамена // За свободу! 1925. 23 марта. № 80 (1484). С. 3.

Рассказ.

Одна книга о Достоевском // За свободу! 1925. 23 марта. № 80 (1484). С. 4.

Перепечатка из «Звена» отзыва на книгу: *Кашина-Евреинова А.* Подполье гения (Сексуальные источники творчества Достоевского). Пг.: Третья стража, 1923.

Д. Философов. На реальную почву // За свободу! 1925. 24 марта. № 81 (1485). С. 1.

Статья Людвика Зелинского в «Газете Поранной» о польско-русском сближении; совет «Газеты Варшавской» Философову держать язык за зубами (22 марта).

М. Арцыбашев. Записки писателя. IL [так! на самом деле LXI]. Плачи // За свободу! 1925. 24 марта. № 81 (1485). С. 2–4; 25 марта. № 82 (1486). С. 2–3.

Красный террор; воспоминания о М.С. Кедрове и Патоловском.

Д. Философов. «Русский Дом» и католичество // За свободу! 1925. 29 марта. № 85 (1489). С. 2.

Доклад католического архиепископа Роппа «Вера и разум».

А. Амфитеатров. Школа – изящное искусство // За свободу! 1925. 29 марта. № 85 (1489). С. 2–3.

Статья написана по предложению миланской организации к выставке школьного дела в Италии.

A. Амфитеатров. Лиляша (История одной женской души) // За свободу! 1925. 30 марта. № 86 (1490). С. 2–3; 6 апреля. № 93 (1497). С. 2–3; 7 апреля. № 94 (1498). С. 2–3; 10 апреля. № 97 (1501). С. 2–3; 13 апреля. № 99 (1503). С. 2–3; 17 апреля. № 101 (1505). С. 2; 21 апреля. № 104 (1508). С. 2–3; 23 апреля. № 106 (1510). С. 2–4; 26 апреля. № 109 (1513). С. 2–3; 27 апреля. № 110 (1514). С. 2–3; 9 августа. № 208 (1612); С. 2–3; 15 <на самом деле 18> августа. № 214 (1618). С. 3–4; 23 августа. № 219 (1623). С. 3–4; 30 августа. № 225 (1629). С. 5–6; 4 октября. № 255 (1659). С. 5–6; 11 октября. № 261 (1665). С. 5–6; 18 октября. № 267 (1671). С. 5–6; 25 октября. № 273 (1677). С. 5–6; 1 ноября. № 279 (1683). С. 5–6; 12 ноября. № 288 (1692). С. 2–3; 15 ноября. № 291 (1695). С. 5–6; 22 ноября. № 297 (1701). С. 2–3.

Главы из романа.

И. Северянин. Триолеты // За свободу! 1925. 30 марта. № 86 (1490). С. 2.

Стихи.

Кончина А.Ф. Онегина // За свободу! 1925. 30 марта. № 86 (1490). С. 2.

Некролог.

B.A. Рутов. Проф. Александр Иванович Введенский // За свободу! 1925. 30 марта. № 86 (1490). С. 2.

Некролог.

T. Соргонин. Северное // За свободу! 1925. 30 марта. № 86 (1490). С. 4.

Стихотворение.

Новые французские романы // За свободу! 1925. 30 марта. № 86 (1490). С. 4.

О книгах «Геркулес и барышня» (П. Бост) и «На чужом пиру» (К. Ивер).

M. Аризыбашев. К статье Амфитеатрова // За свободу! 1925. 1 апреля. № 88 (1492). С. 2.

О последнем письме Савинкова парижским друзьям.

А. Амфитеатров. Записная книжка // За свободу! 1925. 1 апреля. № 88 (1492). С. 2–3; 2 апреля. № 89 (1493). С. 2–4.

По поводу воспоминаний Арцыбашева о Савинкове и Деренталях; собственные воспоминания.

Д. Ф. [Философов Д.В.]. Обзор печати: Польша и монархическая Россия // За свободу! 1925. 2 апреля. № 89 (1493). С. 2–3.

Статья Polonicus «Польша и монархическая Россия» в белградском «Новом времени».

Вл. Михайлов. Фантазер // За свободу! 1925. 3 апреля. № 90 (1494). С. 2–3; 4 апреля. № 91 (1495). С. 2–3; 5 апреля. № 92 (1496). С. 2. Рассказ.

Д. Философов. В русской колонии: Предвыборное собрание // За свободу! 1925. 3 апреля. № 90 (1494). С. 3.

В преддверии собрания в «Русском доме» по перевыборам Российского комитета.

С. Варшавский. Юбилей П.Б. Струве // За свободу! 1925. 4 апреля. № 91 (1495). С. 2.

Репортаж.

Д. Ф. [Философов Д.В.]. Дмитрий Ишевский и Александр Кугель // За свободу! 1925. 4 апреля. № 91 (1495). С. 2.

Еще одно письмо Ишевского в редакцию газеты о резолюции патриарха Тихона.

Д. Философов. Славянская душа (Проф. Марьян Здзеховский) // За свободу! 1925. 6 апреля. № 93 (1497). С. 2.

О встречах с М. Здзеховским.

Игорь Северянин. Запевка («О России петь – что стремиться в храм...») // За свободу! 1925. 6 апреля. № 93 (1497). С. 2.

Стихотворение из нового сборника «Чаемый праздник».

Е. Ш. [Шевченко Е.С.]. Колокола оранжевого часа // За свободу! 1925. 6 апреля. № 93 (1497). С. 3.

О новых книгах Северянина «Колокола собора чувств» и «Роса оранжевого часа».

З. Рудольф Штейнер // За свободу! 1925. 6 апреля. № 93 (1497). С. 4.
Некролог.

Дочь Л.Н. Толстого в Праге // За свободу! 1925. 6 апреля. № 93 (1497).
С. 4.

30 марта в Прагу прибыла с лекциями старшая дочь Л.Н. Толстого
Татьяна Львовна Сухомлинова.

З. Гиппиус. Наше убожество // За свободу! 1925. 7 апреля. № 94 (1498).
С. 2.

Об одном интервьюере одной газеты – Андрей Седых и «Звено» не
названы, но имеются в виду.

М. Арицбашев. Записки писателя. L [на самом деле LXII]. Эмиг-
рантское Пошехонье // За свободу! 1925. 8 апреля. № 95 (1499).
С. 2–4.

О своем недолгом участии в Российском комитете.

М. Арицбашев. Записки писателя. LI [на самом деле LXIII]. Омра-
ченная мысль и неомрачимое чувство // За свободу! 1925. 11 апре-
ля. № 98 (1502). С. 2–4.

Скончался патриарх Тихон.

Д. Ф. [Философов Д.В.]. Польская печать: Кончина патриарха // За
свободу! 1925. 15 апреля. № 99 (1503). С. 2.

Леон Козловский в статье «Патриарх Тихон и трагедия православ-
ной церкви» («Курьер Поранний») цитирует книгу 1908 г. Мереж-
ковского, Гиппиус и Философова «Царь и революция».

Д. Ф. Философов. Учительский съезд и польское правительство // За
свободу! 1925. 16 апреля. № 100 (1504). С. 2.

Польская печать о съезде русских деятелей народного образова-
ния.

Д. Ф. [Философов Д.В.]. Польская печать: Польско-советские от-
ношения // За свободу! 1925. 18 апреля. № 102 (1506). С. 2.

Передовица «Русские провокации» в официозе «Messager Polo-
naisse».

А. Кондратьев. У Иоппейских ворот (Пасхальный рассказ) // За свободу! 1925. 19 апреля. № 103 (1507). С. 1–3.

Луиджи Пиранделло. Голос / Перев. З. Ж. [Журавская З.Н.] // За свободу! 1925. 19 апреля. № 103 (1507). С. 4.

Д. Ф. [Философов Д.В.]. Польская печать: Леон Василевский о национальных меньшинствах // За свободу! 1925. 21 апреля. № 104 (1508). С. 2.

Статья в «Курьере Пораннем».

Полторы полосы с шапкой: Опять Савинков

I. Письмо Б.В. Савинкова // За свободу! 1925. 22 апреля. № 105 (1509). С. 2. [М.П. Арцыбашеву от 3 апреля 1925 г. из тюрьмы в защиту Деренталей].

II. Любовь Дикгоф-Деренталь. Открытое письмо г. Арцыбашеву // За свободу! 1925. 22 апреля. № 105 (1509). С. 2. [Ответ на статьи Философова и Арцыбашева].

III. Вера Мягкова. Письмо В.В. Мягковой // За свободу! 1925. 22 апреля. № 105 (1509). С. 2. [Арцыбашеву от 15 апреля 1925].

IV. М. Арцыбашев. Мой ответ // За свободу! 1925. 22 апреля. № 105 (1509). С. 2. [Ответ на статьи Философова и Арцыбашева].

V. Д. Философов. Угрозы Савинкова // За свободу! 1925. 22 апреля. № 105 (1509). С. 3. [Письмо Савинкова Философову от 3 апреля 1925 из тюрьмы и комментарий Философова].

Д. Философов. Художественная мелочь (Нечто очень интимное) // За свободу! 1925. 23 апреля. № 106 (1510). С. 2.

13 апреля 1925 г. скончалась сестра Б.В. Савинкова Александра Юрьевна.

Е. Шевченко. Корабль без флага (По поводу новой пьесы Н.Н. Евреинова) // За свободу! 1925. 24 апреля. № 107 (1511). С. 2–3.

Пьеса Евреинова «Корабль праведных» на сцене Польского театра.

З. Гиппиус. «По Арцыбашеву» // За свободу! 1925. 25 апреля. № 108 (1512). С. 2.

Призыв жить не по Горькому, а по Арцыбашеву.

Е. Шевченко. По человечеству, а не по писательству // За свободу! 1925. 25 апреля. № 108 (1512). С. 2.
О М. Арцыбашеве.

Д. Философов. Арцыбашеву // За свободу! 1925. 25 апреля. № 108 (1512). С. 2–4.
К 25-летию литературной деятельности.

Ив. Порошков. [Философов Д.В.]. Обезьяны всех стран, соединяйтесь! // За свободу! 1925. 26 апреля. № 109 (1513). С. 2.
Польская печать о пьесе Н.Н. Евреинова «Корабль праведных».

Е. Ш. [Шевченко Е.С.]. М.П. Арцыбашев (Биографическая справка) // За свободу! 1925. 26 апреля. № 109 (1513). С. 2.
К 25-летию литературной деятельности.

Чествование М.П. Арцыбашева // За свободу! 1925. 27 апреля. № 110 (1514). С. 1.

Игорь Северянин. О творчестве и жизни Фофанова // За свободу! 1925. 27 апреля. № 110 (1514). С. 2.
Статья.

Чествование М.П. Арцыбашева // За свободу! 1925. 28 апреля. № 111 (1515). С. 3–4.
Приводятся поздравительные письма А. Амфитеатрова, Н. Конради, В. Жаботинского, А. Ледницкого и др.

Ив Порошков. [Философов Д.В.]. Немцы о самих себе // За свободу! 1925. 29 апреля. № 112 (1516). С. 2.
О статьях немецких демократов во французском журнале «Новая Европа».

Д. Философов. Что от чего? // За свободу! 1925. 1 мая. № 114 (1518). С. 2.
О фашизме и коммунизме.

М. Арыбашев. Записки писателя. LIII [на самом деле LXIV]. Вместо благодарности // За свободу! 1925. 3 мая. № 116 (1520). С. 2–3. О себе и юбилее.

Д. Философов Д.В.Л. Обзор печати: Без патриарха Тихона // За свободу! 1925. 6 мая. № 118 (1522). С. 2.

Статья А.В. Карташева «Без патриарха Тихона» в № 310 «Русской газеты».

Д. Философов. Статья Карташева // За свободу! 1925. 6 мая. № 118 (1522). С. 2.

О статье А.В. Карташева «Без патриарха Тихона» в № 310 «Русской газеты».

М. Арыбашев. Записки писателя. LIV [на самом деле LXVI]. Тревожный момент // За свободу! 1925. 10 мая. № 122 (1526). С. 2–3. Отъезд в эмиграцию и борьба с большевиками.

Д. Философов. Печальные итоги // За свободу! 1925. 13 мая. № 125 (1529). С. 2–3.

Редакционная статья «Довольно заблуждений» в «Курьере Пораннем» о приеме вице-министром Тугуттом делегации русского меньшинства в Польше.

С. Мельгунов. Об интеллигенции в России // За свободу! 1925. 13 мая. № 125 (1529). С. 3–4.

Перепечатка из журнала «Свободная Россия».

Самоубийство Савинкова // За свободу! 1925. 14 мая. № 126 (1530). С. 1.

Сообщения информационных агентств и краткая биография.

Анри Дювернуа. Присутствие духа / Перев. З. Ж. [Журавская З.Н.] // За свободу! 1925. 14 мая. № 126 (1530). С. 2–3.

Рассказ.

Смерть Б.В. Савинкова // За свободу! 1925. 15 мая. № 127 (1531). С. 1.

Телеграммы и версии.

Письмо Савинкова Дзержинскому // За свободу! 1925. 16 мая. № 128 (1532). С. 1.

Письмо, датированное 7 мая 1925 г.

B. Португалов. Lasciate ogni speranza // За свободу! 1925. 16 мая. № 128 (1532). С. 1.

О гибели Савинкова.

Никита Смолин. [Савинков В.В.?]. Валаамова ослица // За свободу! 1925. 16 мая. № 128 (1532). С. 2.

Об эмигрантской обывательщине.

К смерти Савинкова // За свободу! 1925. 20 мая. № 131 (1535). С. 1. Версии смерти. Информация врача, прибывшего по вызову комендатуры внутренней тюрьмы ГПУ. Перепечатка из «Последних известий» (Ревель).

Ив. Полосков. [Философов Д.В.]. Кризис парламентаризма // За свободу! 1925. 21 мая. № 132 (1536). С. 2.

Гульельмо Ферреро о кризисе парламентаризма.

B. Португалов. Не приоткроется ли завеса? // За свободу! 1925. 23 мая. № 134 (1538). С. 1.

Об обстоятельствах смерти Б. Савинкова.

Виктор Савинков. О борьбе с большевизмом // За свободу! 1925. 23 мая. № 134 (1538). С. 2; 6 июня. № 146 (1550). С. 2; 23 июня. № 163 (1567). С. 2.

Сущность коммунизма и большевизма.

A. Корнаков. Кровь // За свободу! 1925. 25 мая. № 136 (1540). С. 2. Рассказ.

Нина Патканьян-Кронковская. Обыск // За свободу! 1925. 27 мая. № 138 (1542). С. 2–3; 29 мая. № 140 (1544). С. 2–3; 3 июня. № 143 (1547). С. 2–3.

Рассказ с датировкой «Киев, 1920 г.».

Никита Смолин. [Савинков В.В.?). Вылет (Письмо из Праги) // За свободу! 1925. 29 мая. № 140 (1544). С. 2.
О чешских пикниках.

М. Арцыбашев. Записки писателя. LV [на самом деле LXVI]. Над могилой // За свободу! 1925. 30 мая. № 141 (1545). С. 2–3; 31 мая. № 142 (1546). С. 2–3.

Еще о Савинкове.

Советский быт

М. Зощенко. Доходная статья // За свободу! 1925. 3 июня. № 143 (1547). С. 2.

Перепечатка из советского журнала «Бегемот».

Д. Философов. Юдаика. «Дыбук». Драматическая легенда в 3-х действиях С. Анского. Свободный перевод и инсценизация Андрея Марка (Театр «Пурпурная маска») // За свободу! 1925. 4 июня. № 144 (1548). С. 2–3; 5 июня. № 145 (1549). С. 2–3.

Первое представление.

Д-р Крупов. На лету // За свободу! 1925. 5 июня. № 145 (1549). С. 2.

О закрытии газеты «Вечернее время» издателем Гукасовым, решившим издавать другую газету – «Возрождение».

День Русской культуры // За свободу! 1925. 5 июня. № 145 (1549). С. 2.

О празднике русской эмиграции, намеченных мероприятиях в разных странах.

День Русской культуры // За свободу! 1925. 5 июня. № 145 (1549). С. 4.

Программа праздника в Вильно на 8 июня.

М. Арцыбашев. Записки писателя. LVI [на самом деле LXVII]. Божьи коровки // За свободу! 1925. 7 июня. № 147 (1551). С. 2–3.
Пражский доклад Лутохина о литературе в Советской России.

Клод Фаррер. Японская кукла / Перевод З. Ж. [Журавская З.Н.] // За свободу! 1925. 7 июня. № 147 (1551). С. 4.

Рассказ.

День русской культуры

Д. Философов. Божественная мера // За свободу! 1925. 8 июня. № 148 (1552). С. 2.

Е. Шевченко. День русской культуры // За свободу! 1925. 8 июня. № 148 (1552). С. 2.

Б. Туманов. «Жуткая сказка» // За свободу! 1925. 8 июня. № 148 (1552). С. 2.

Юрий Липеровский. S.O.S. // За свободу! 1925. 8 июня. № 148 (1552). С. 2–3.

Игорь Северянин. Прелюдия («Очаровательные разочарованья...»); Сицилианы: 1. «Звучи, звучи, моя сицилиана...»; 2. «Я не сумел противиться соблазну...»; Мы вернемся («Мы вернемся к месту нашей встречи...») // За свободу! 1925. 8 июня. № 148 (1552). С. 3. Стихотворения.

Новые книги

Z. [Рец.:] Константин Оленин. Прелюдии. Стихи. Вильно, 1925 // За свободу! 1925. 8 июня. № 148 (1552). С. 4.

M. Арицыбашев. Слово о русской литературе // За свободу! 1925. 9 июня. № 149 (1553). С. 2; 10 июня. № 150 (1554). С. 2–3.

Речь на торжественном собрании в День русской культуры в Варшаве.

Сон Демьяна Бедного (Больше чем пародия Аркадия Бухова). «Пришел я недавно к Ильичу...» // За свободу! 1925. 9 июня. № 149 (1553). С. 3.

Перепечатка из «Эхо» стихотворной пародии Аркадия Бухова на Демьяна Бедного.

Д. Философов. Идеи и их воплощение // За свободу! 1925. 12 июня. № 152 (1556). С. 2.

Отсутствие срединной культуры и среднего класса в России.

P. Киплинг. Неувядаемая / С английского З. Ж. [Журавская З.Н.] // За свободу! 1925. 13 июня. № 153 (1557). С. 4.
Рассказ.

Д. Философов. Против течения // За свободу! 1925. 14 июня. № 154 (1558). С. 2.

Пражский журнал «Свободный Восток».

М. Арцыбашев. Записки писателя. LVII [на самом деле LXVIII].
Ароськин протест // За свободу! 1925. 14 июня. № 154 (1558). С. 2.
Протест Аросьева против участия эмигрантов в парижском съезде
европейских писателей.

Е. Шевченко. Трагический фарс («Дьявол» М.П. Арцыбашева) // За
свободу! 1925. 15 июня. № 155 (1559). С. 2–3.

Рецензия.

Вл. Михайлов. Третья сила // За свободу! 1925. 15 июня. № 155 (1559).
С. 2–4.

Рассказ.

Загадка Бориса Савинкова // За свободу! 1925. 15 июня. № 155 (1559).
С. 3.

Перепечатка воспоминаний В. Сперанского из берлинской газеты
«Время».

М. Арцыбашев. От комиссии помощи // За свободу! 1925. 15 июня.
№ 155 (1559). С. 4.

В Варшаве основана Комиссия помощи русским эмигрантам.

[газета выходит при расширенном составе сотрудников и при
ближайшем участии М.А. Арцыбашева, П.А. Бутенко, В.В. Порту-
галова, Д.В. Философова и Е.С. Шевченко] // За свободу! 1925.
17 июня. № 157 (1561). С. 1.

С этого номера на каждой из полос не ставится дата.

Иван Посошков. [Философов Д.В.]. Замаскированный Кобленц //
За свободу! 1925. 18 июня. № 158 (1562). С. 2.

Появление новой эмигрантской газеты «Возрождение».

Д. Философов. Новая интеллигенция // За свободу! 1925. 19 июня. № 159 (1563). С. 2.

Статья Чирикова о новой русской интеллигенции в чешской газете «Самостийность», а затем в «Возрождении»; об исключении Розанова из РФО.

Д. Философов. Ответ А.Г. Мягкову // За свободу! 1925. 20 июня. № 160 (1564). С. 2.

О статье А.Г. Мягкова «Нужная правда», перепечатываемой в этом же номере из «Последних новостей».

Статья А.Г. Мягкова о Б.В. Савинкове // За свободу! 1925. 20 июня. № 160 (1564). С. 2–4.

С большим предисловием «От редакции»; о газете «За свободу!», Савинкове, Философове и др.

Д. Философов. Маленькая поправка // За свободу! 1925. 20 июня. № 160 (1564). С. 3.

Подробнее об исключении Розанова из РФО.

М. Арыбашев. По поводу статьи г. Мягкова // За свободу! 1925. 21 июня. № 161 (1565). С. 2–3.

О встрече с московским гостем Андреем Павловичем по инициативе Философова.

Е. Шевченко. Напрасные упреки (Ответ Мягкову) // За свободу! 1925. 22 июня. № 162 (1566). С. 1.

Философов перед отъездом Савинкова.

Эрнст Лотар. Андерсен. Сказка о сказочнике. (По поводу 120-летия со дня его рождения) // За свободу! 1925. 22 июня. № 162 (1566). С. 3.

Д. Философов. Без рясы // За свободу! 1925. 25 июня. № 165 (1569). С. 2.

Скончался Г.С. Петров, ставший из священника журналистом.

П. Романов. Умные командиры // За свободу! 1925. 25 июня. № 165 (1569). С. 2–3.

Перепечатка рассказа из советского журнала «Красная новь».

М. Арцыбашев. Записки писателя. LVIII [на самом деле LXIX]. Нормальное отношение // За свободу! 1925. 28 июня. № 168 (1572). С. 2–3.

Статья Дунина-Марцинкевича «Об экономических сношениях с Россией» в «Курьере Варшавском».

Ив. Погошков. [Философов Д.В.]. Последний могикан // За свободу! 1925. 30 июня. № 169 (1573). С. 2.

Скончался актер Александринки В.Н. Давыдов (Горелов).

Из литературного наследства Петра Альтенберга / С немецкого пер. З. Ж. [Журавская З.Н.] // За свободу! 1925. 30 июня. № 169 (1573). С. 2.

Из посмертного тома записей и отрывков П. Альтенберга, выпущенного берлинским издательством Фишера.

Д. Ф. [Философов Д.В.]. Живые лица // За свободу! 1925. 30 июня. № 169 (1573). С. 2.

О двухтомнике воспоминаний З. Гиппиус «Живые лица».

Гиппиус З. В Ясной Поляне // За свободу! 1925. 30 июня. № 169 (1573). С. 2–3.

Перепечатка из второго тома воспоминаний З. Гиппиус «Живые лица».

Игорь Северянин. Осенний рейс (Из воспоминаний трудных лет) // За свободу! 1925. 30 июня. № 169 (1573). С. 4.

Стихотворение.

Д. Философов. Вторая инстанция // За свободу! 1925. 3 июля. № 172 (1576). С. 2.

О русской академической группе в Польше.

М. Арыбашев. Записки писателя. LIX. Капитал крови // За свободу! 1925. 3 июля. № 173 (1577). С. 2–3.

Запасы золота и ценностей в Советской России, «бриллиантовый фонд».

В. П. [Португалов В.В.] Н.А. Хомяков // За свободу! 1925. 3 июля. № 173 (1577). С. 2.

Некролог. Скончался сын славянофила, бывший председатель III Государственной думы.

Поль Моран. Турецкая ночь / Пер. с франц. З. Ж. [Журавская З.Н.] // За свободу! 1925. 5 июля. № 174 (1578). С. 2–4; 6 июля. № 175 (1579). С. 2–3.

Из сборника рассказов «Открыто ночью», вышедшего за один год 146-м изданием.

С. М. По черноморскому побережью. Одесса // За свободу! 1925. 5 июля. № 174 (1578). С. 2.

Очерк.

А. Корнаков. Рулетка // За свободу! 1925. 6 июля. № 175 (1579). С. 3–4.

Рассказ.

Как возник «Идиот» Достоевского // За свободу! 1925. 6 июля. № 175 (1579). С. 3.

Перепечатка письма Достоевского Ап. Майкову из публикации Н. Пиксанова в московском журнале «Печать и революция».

Е. Шевченко. Праздник в лакейской (По поводу одной пьесы) // За свободу! 1925. 6 июля. № 175 (1579). С. 2.

О постановке комедии А. Савуара «Великая княжна и гостиничный мальчик» в Польском театре в Варшаве.

Всеволод Иванов // За свободу! 1925. 6 июля. № 175 (1579). С. 4.

Перепечатка критико-библиографической заметки (Фр. Кубка) из «Прагер Прессе».

Польские музыкальные журналы // За свободу! 1925. 6 июля. № 175 (1579). С. 4.

Обзор журналов «Muzyka», «Wiadomosci muzyczne». Перепечатка статьи Матеуша Глинского о товариществе А.Н. Скрябина.

С. М. По Черноморскому побережью. Крымское побережье – «Новороссийск» // За свободу! 1925. 7 июля. № 176 (1580). С. 2–3. Очерк.

Отповедь А.И. Куприна // За свободу! 1925. 7 июля. № 176 (1580). С. 2.

Перепечатка из газеты «Русское время» ответа А.И. Куприна А. Свирскому.

Д. Философов. Польско-еврейское соглашение // За свободу! 1925. 7 июля. № 176 (1580). С. 2.

Соглашение польского правительства с еврейским клубом в Сейме.

Лицом к литературе // За свободу! 1925. 8 июля. № 177 (1581). С. 1.

По поводу резолюции ЦК «О политике партии в области художественной литературы».

Д. Ф. [Философов Д.В.]. Лекция проф. Олара // За свободу! 1925. 8 июля. № 177 (1581). С. 2.

О докладе Олара «Франция и Польша».

Очерки советской деревни. // За свободу! 1925. 8 июля. № 177 (1581). С. 2.

Перепечатка из «Красной нови» (1925. № 4).

Ш. Театр новости. «Любовница премьера», оперетка в 3-х действиях. Музыка Жана Жильбера. Либретто Р. Бернауэра и Р. Остеррайхера // За свободу! 1925. 8 июля. № 177 (1581). С. 4.

Отзыв о спектакле в Театре новости.

Виктор Савинков. О борьбе с большевизмом. IV // За свободу! 1925. 9 июля. № 178 (1582). С. 2.

С.М. Кому живется весело, вольготно на Руси // За свободу! 1925. 9 июля. № 178 (1582). С. 3–4.

О роскоши жизни советских вождей.

Безвестный остров (Загадочная история Христиана Хаугена) (с норвежского) // За свободу! 1925. 10 июля. № 179 (1583). С. 2–3.
Рассказ.

Д. Философов. Славянские меньшинства // За свободу! 1925. 12 июля. № 181 (1585). С. 2.

Национальные меньшинства в Польше.

Сергей Сватиков. Высокопоставленные поднадзорные (Из прошлого русской политической полиции за границей) // За свободу! 1925. 12 июля. № 181 (1585). С. 2.

Перепечатка из X книги «На чужой стороне».

Фр. Руаннэ. Случай с репортером / Пер. с франц. З. Ж. [Журавская З.Н.] // За свободу! 1925. 12 июля. № 181 (1585). С. 3–4.

Рассказ.

Еще одна версия о Савинкове // За свободу! 1925. 13 июля. № 182 (1586). С. 1.

Сообщение из Москвы о последних днях Савинкова в «Руле» и «Социалистическом вестнике».

Л.Н. Толстой. Бал у Нарышкиных в 1811 г. // За свободу! 1925. 13 июля. № 182 (1586). С. 2–3; 20 июля. № 189 (1593). С. 2.

Неизвестный вариант романа «Война и мир», перепечатка из московского журнала «Новый мир», кн. 6.

Русская литература в Румынии // За свободу! 1925. 13 июля. № 182 (1586). С. 2.

Заметка.

В. Португалов. Послесловие к старому спору // За свободу! 1925. 13 июля. № 182 (1586). С. 2.

Полемика со статьей В. Зензинова «Пропавшая грамота: Маркс о русской общине», опубликованной в № 24 «Современных записках».

Встреча с Пиранделло // За свободу! 1925. 13 июля. № 182 (1586). С. 3.

По поводу заметки римского корреспондента «Берлинер тагеблатт» Иоахима Фриденталя о встрече с Л. Пиранделло.

Елена Рей. Смерть Шарля Доррена // За свободу! 1925. 13 июля. № 182 (1586). С. 4.

Рассказ.

С. М. По Кавказу с монахами (Из «очерков Сов. России») // За свободу! 1925. 14 июля. № 183 (1587). С. 2–3; 17 июля. № 186 (1590). С. 2–3; 18 июля. № 187 (1591). С. 2–3.

Очерк о юге России в 1923–1924 гг.

Д. Философов. Краткий ответ // За свободу! 1925. 15 июля. № 184 (1588). С. 2.

Полемика с откликом «Газеты Варшавской» на статью Д. Философова «Славянские меньшинства» (За свободу! 1925. 12 июля).

Советская дипломатия // За свободу! 1925. 15 июля. № 184 (1588). С. 2–3; 16 июля. № 185 (1589). С. 2–3.

Перепечатка из статьи бар. Б.Э. Нольде в № 24 «Современных записок».

Д. Философов. Юбилей Академии наук // За свободу! 1925. 16 июля. № 185 (1589). С. 2.

О приближающемся двухсотлетнем юбилее Петербургской академии наук.

Обзор печати. О советском полуобороте «лицом к литературе» // За свободу! 1925. 16 июля. № 185 (1589). С. 2.

Ю. Айхенвальд в «Руле» по поводу резолюции ЦК РКП об отношении к литературе.

М. Арыбашев. Блага «экстерриториальности» // За свободу! 1925. 19 июля. № 188 (1592). С. 2.

О стычке полиции с коммунистами на улицах Варшавы и Коминтерне.

Яльмар Вамберг. Голубые шелковые чулки // За свободу! 1925. 19 июля. № 188 (1592). С. 3–4.

Перепечатка рассказа из «датского» номера «Прагер прессе».

Д. Философов. Россика // За свободу! 1925. 20 июля. № 189 (1593). С. 2–3.

О проекте «Института Россика» и собирании материалов о России на иностранных языках. Заметки Д. Философова по «Россике» в Польше: «Вступление. 1. Пушкин».

Ценная литературная находка // За свободу! 1925. 20 июля. № 189 (1593). С. 2.

Советские газеты сообщают о находке на Кавказе литературного наследства Ф.М. Достоевского.

Новые книги

З. Ж. [Журавская З.Н.]. [Рец.:] Ренников А. Души живые: Роман. Белград: Изд. «Нового Времени», 1925 // За свободу! 1925. 20 июля. № 189 (1593). С. 3.

Опера Московского Художественного театра // За свободу! 1925. 20 июля. № 189 (1593). С. 4.

Вл.И. Немирович-Данченко корреспонденту Цепса о предстоящих гастролях оперной труппы МХТ в Америку и новых московских постановках.

Из хроники литер. и искусства // За свободу! 1925. 20 июля. № 189 (1593). С. 4.

Хроника литературной и художественной жизни в России и за рубежом.

М. Арыбашев. Записки писателя. LX. Последний царь // За свободу! 1925. 21 июля. № 190 (1594). С. 2–3.

Уничтожение царской семьи.

Д. Философов. Тоже короткий ответ // За свободу! 1925. 21 июля. № 190 (1594). С. 2.

Продолжение полемики с «Газетой Варшавской» по поводу славянских меньшинств.

С. М. По Кавказу и союзным республикам. (Из «Очерков сов. России») // За свободу! 1925. 22 июля. № 191 (1595). С. 2–3; 26 июля. № 195 (1599). С. 2.

Очерк. Абхазия, Поти.

Д-р Крупов. На лету. Анекдоты с дарвинизмом // За свободу! 1925. 23 июля. № 192 (1596). С. 2.

Фельетон о том, как в штате Теннесси осудили учителя, излагавшего идеи Дарвина о происхождении человека.

Ив. Порошков. [Философов Д.В.]. Обезьяны и Адамы // За свободу! 1925. 24 июля. № 193 (1597). С. 2.

О дарвинистах и антидарвинистах.

Пушкинские торжества 1880 г.: из воспоминаний гр. Д.А. Олсуфьева // За свободу! 1925. 23 июля. № 192 (1596). С. 2–3.

Перепечатка из газеты «Возрождение» от 6 июля 1925.

Массимо Бонтемпелли. Моя гражданская смерть / Пер. с итальянского З. Журавской // За свободу! 1925. 24 июля. № 193 (1597). С. 2–3.

Рассказ.

М. Арицбашев. Записки писателя. LXI. Наш третий клад // За свободу! 1925. 25 июля. № 194 (1598). С. 2–3.

Д. Философов. Расколы русской церкви // За свободу! 1925. 26 июля. № 195 (1599). С. 2.

О статье А.В. Карташева «Расколы русской церкви» в газете «Возрождение» (№ 41).

Полемика. Ответ г. В. Зеелера г-ну Тадеушу Голувко // За свободу! 1925. 26 июля. № 195 (1599). С. 3.

Перепечатка из «Последних новостей» (№ 1603 от 17 июля) ответа В. Зеелера на статью Т. Голувко в «Воле России», недовольного тем, что его статья была перепечатана в газете «За свободу!» (№ 119–121).

А. Ф. «Польский Театр»: «Кресло № 47» комедия в 4-х актах Л. Вернея // За свободу! 1925. 26 июля. № 195 (1599). С. 3.

Рецензия.

Фредерик Бутэ. Фата-моргана / Пер. с. французского З. Ж. [Журавская З.Н.] // За свободу! 1925. 26 июля. № 195 (1599). С. 4.
Рассказ.

Лео Бальмонт. Маленький фельетон. Суд обезьян // За свободу! 1925. 27 июля. № 196 (1600). С. 2.

Фельетон из «Голоса Польского» № 198 (перевод разрешен автором).

Лев Толстой. Неизданные варианты из «Войны и мира». Французы в Москве. Пьер и Пончини // За свободу! 1925. 27 июля. № 196 (1600). С. 2–4.

Перепечатка из «Нового мира».

Игорь Северянин. Зреющая книга // За свободу! 1925. 27 июля. № 196 (1600). С. 2.

Стихотворение.

П.П. Гнедич // За свободу! 1925. 27 июля. № 196 (1600). С. 2.
Некролог.

Новые книги

Юрий Липеровский. [Рец.:] Русская книга за рубежом. Кн. 13–14. Прага: Изд. Объединения Земск. и Гор. деятелей в Чехословакии, 1925 // За свободу! 1925. 27 июля. № 196 (1600). С. 3.

Роман и жизнь // За свободу! 1925. 27 июля. № 196 (1600). С. 3.

Публицисты о романах Синклера Льюиса «Главная улица», «Мартин Апроусмит».

Театр Молодых // За свободу! 1925. 27 июля. № 196 (1600). С. 3.
О союзе 66 французских молодых драматургов в Париже и о предполагаемом открытии осенью «Театра Молодых».

Из хроники литературы и искусства // За свободу! 1925. 27 июля.
№ 196 (1600). С. 4.

Хроника событий культурной жизни в России и за границей.

«Пан Твардовский» в Праге // За свободу! 1925. 27 июля. № 196 (1600).
С. 4.

Польский балет «Пан Твардовский» (муз. Людомира Рожицкого)
на сцене Пражского Национального театра.

Кн. Г.Е. Львов в тюрьме // За свободу! 1925. 28 июля. № 197 (1601).
С. 2–3.

Перепечатка из статьи Т. Полнера «Кн. Г.Е. Львов в тюрьме» в
№ 24 «Современных записок».

М. Зощенко. Советский быт. Уличное происшествие // За свободу!
1925. 28 июля. № 197 (1601). С. 2.

Перепечатка из советского журнала «Бегемот».

Старый Театрал. Идиот. Театр «Пурпурная Мaska» // За свободу!
1925. 29 июля. № 198 (1602). С. 2–3.

Об инсценировке романа Ф.М. Достоевского в варшавском театре
«Пурпурная Мaska».

С. М. По Кавказу и союзным республикам (Из «Очерков Советской России») // За свободу! 1925. № 30 июля. № 199 (1603). С. 2–3.
Грузчека – Батум.

Русский театр в Вильне // За свободу! 1925. 30 июля. № 199 (1603).
С. 4.

О гастролях в Вильно русского театра «Золотой петушок», созданного в Польше.

«Возглавление» или... «отшельничество?» // За свободу! 1925. 31 июля. № 200 (1604). С. 2.

О выступлении А.И. Куприна в «Русском времени» по поводу окружения великого князя Николая Николаевича.

М.А. Алданов. Сэр Вильям Гамильтон. Глава из романа «Чортов мост» // За свободу! 1925. 1 августа. № 201 (1605). С. 2–3.

Перепечатка из «Последних новостей».

Б. Евреинов. На скользком пути // За свободу! 1925. 2 августа. № 202 (1606). С. 2.

О царизме и газете П.Б. Струве «Возрождение».

Массимо Бонтемпелли. Почти любовь / Пер. с итальянского З. Ж. [Журавская З.Н.] // За свободу! 1925. 2 августа. № 202 (1606). С. 2–3. Рассказ из книги «Владычица моих грез».

С. М. Большевицкий дебют в Государственном банке // За свободу! 1925. 4 августа. № 203 (1607). С. 2.

Воспоминания о Петрограде и Госбанке через месяц после захвата власти большевиками.

Д-р Крупов. На лету. Памяти «Зиночки Райс» <так!> // За свободу! 1925. 5 августа. № 204 (1608). С. 2.

Фельетон о заграничной поездке Вс. Мейерхольда и З. Райх.

«Майдан XX века» // За свободу! 1925. 5 августа. № 204 (1608). С. 2.

Из статьи И. Шмелева «Майдан XX века» в «Русском времени» о распродаже царских вещей.

Картинки советского Пошехонья // За свободу! 1925. 5 августа. № 204 (1608). С. 2.

Перепечатка из «Известий».

М. Арыбашев. Записки писателя. LXII. У красного корыта. // За свободу! 1925. 6 августа. № 205 (1609). С. 2.

О приеме в Москве шведской и бельгийской рабочей делегации.

Маленький фельетон

Лео Бельмонт. Самое верное средство // За свободу! 1925. 6 августа. № 205 (1609). С. 2.

Фельетон из журнала «Глос Польски» № 207 от 31 июля.

Пьер Миль. Пчелы / Перевод с французского З. Ж. [Журавская З.Н.] // За свободу! 1925. 6 августа. № 205 (1609). С. 2.

Рассказ.

М. Арцыбашев. «Народные» артисты // За свободу! 1925. 7 августа. № 206 (1610). С. 2.

О В. Немировиче-Данченко и Ф. Шаляпине.

Культ Марата. Материалы для психологии революционных периодов // За свободу! 1925. 7 августа. № 206 (1610). С. 2–3.

Фрагмент статьи И.О. Левина «Марат и культ Марата» из сборника статей, посвященного П.Б. Струве (Прага, 1925).

Д. Ф. [Философов Д.В.]. Православная церковь в Польше // За свободу! 1925. 7 августа. № 206 (1610). С. 4.

Об автокефалии в Польше и статье Альфонса Парчевского «Автокефалия восточной церкви» в монархическом «Слове» (Вильно).

Странник. Открытки из Парижа // За свободу! 1925. 9 августа. № 208 (1612). С. 2.

Зарисовки парижской жизни: 1. Rue Daru. 2. «Ротонда». 3. Гость из Варшавы.

Библиография

Юрий Липеровский. [Рец.:] Дети эмиграции. Сборник статей под редакцией проф. В.В. Зеньковского. Прага. 1925 г. Издание Педагог. Бюро по делам средней и низшей русской школы за границей // За свободу! 1925. 9 августа. № 208 (1612). С. 2.

Литературное приложение

М. Арцыбашев. Встреча (отрывок из воспоминаний) // За свободу! 1925. 9 августа. № 208 (1612). С. 2.

Встреча с Николаем II.

III. [Рец.:] «Временник русской книги» // За свободу! 1925. 9 августа. № 208 (1612). С. 2.

Из жизни Тургенева // За свободу! 1925. 9 августа. № 208 (1612). С. 3.

Истории о Мопассане и Тургеневе в «Журналь Литтерэр» к 70-летию со дня рождения Мопассана.

Советский литературный язык // За свободу! 1925. 9 августа. № 208 (1612). С. 3.

Из высказываний В. Шершеневича о языке.

Сенсация парижского книжного рынка // За свободу! 1925. 9 августа. № 208 (1612). С. 3.

О романе Луи Дюмюра «Пораженцы» («Les défaitistes»).

Из хроники литературы и искусства // За свободу! 1925. 9 августа. № 208 (1612). С. 3.

Музыкальные заметки

Итоги московского музыкального сезона // За свободу! 1925. 9 августа. № 208 (1612). С. 4.

О концертах в Русской филармонии (Росфиль), «Обществе современной музыки».

Музыкальная жизнь в Польше // За свободу! 1925. 9 августа. № 208 (1612). С. 4.

Об образовании в Варшаве «Первого общества польских композиторов». Высказывания Адама Венявского в июльском номере журнала «Muzyka».

Стравинский о новой музыке // За свободу! 1925. 9 августа. № 208 (1612). С. 4.

Отзыв И. Стравинского о новой музыке в нью-йоркских газетах.

M. A. [Арцыбашев М.П.]. Глупость горькая // За свободу! 1925. 11 августа. № 209 (1613). С. 2.

По поводу письма М. Горького о русской литературе, опубликованного в монгольской газете «Известия Улан-Батор-Хото» в ответ на вопрос представителя Монголии Эрдени Батухана.

Маленький фельетон

Николай Никитин. На советском пляже. (Речь конторщика Пуговкина) // За свободу! 1925. 11 августа. № 209 (1613). С. 2.

Перепечатка рассказа из нового сборника.

Народ в 1917 году // За свободу! 1925. 11 августа. № 209 (1613). С. 2–3.

Из книги Софьи Федорченко «Народ на войне» (Т. 2: Революция. М., 1925).

Эмиграция, «возглавление» и «Возрождение» // За свободу! 1925. 12 августа. № 210 (1614). С. 2–3.

Перепечатка из «Последних новостей» от 6 августа 1925 г. полемики с докладом П.Б. Струве на собрании общественных деятелей в Праге 28 июля 1925 г.

Д. Философов. Иману-Эль. 25 лет со дня кончины Владимира Соловьёва // За свободу! 1925. 13 августа. № 211 (1615). С. 2–3; 14 августа. № 212 (1616). С. 2–3.

Советский быт. Земля // За свободу! 1925. 14 августа. № 212 (1616). С. 2.

Перепечатка из «Правды» от 4 августа.

Старый Театрал. Театр и музыка. Две премьеры // За свободу! 1925. 14 августа. № 212 (1616). С. 4.

Отзыв о постановках:

«Дон Жуан поневоле». Комедия Арнольда и Баха. 1-е представление в театре «Пурпурная Маска» 11 августа.

«Барышня без значения». Комедия Эннэкэна и Колюса. 1-е представление в «Театре Польском» 12 августа.

М. Арыбашев. Записки писателя. LXIII. Тяжелые мысли // За свободу! 1925. 15 августа. № 213 (1617). С. 2–3.

О распыленности русской эмиграции и партийной розни.

М. Арыбашев. «День цветка» // За свободу! 1925. 15 августа. № 213 (1617). С. 3.

Акция в православных церквях Варшавы по сбору средств для Комиссии помощи русским эмигрантам.

Е. Лопушинский. По Сирии // За свободу! 1925. 18 августа. № 214 (1618). С. 2.
Очерк.

Арнольд Беннет. Приключение камердинера / Пер. с англ. З. Ж. [Журавская З.Н.] // За свободу! 1925. 18 августа. № 214 (1618). С. 2–3.

Рассказ.

Литературное приложение

Игорь Северянин. Триолеты // За свободу! 1925. 15 <на самом деле 18> августа. № 214 (1618). С. 3.

Е. Шевченко. Свет древности // За свободу! 1925. 15 <на самом деле 18> августа. № 214 (1618). С. 3.

Очерк о Каире с фрагментом из «Тайны Трех» Д.С. Мережковского.

Из воспоминаний Георгия Брандеса. Об Андерсене // За свободу! 1925. 15 <на самом деле 18> августа. № 214 (1618). С. 4.

Александр Амфитеатров. Новаторы и Осташки // За свободу! 1925. 19 августа. № 215 (1619). С. 2–3; 20 августа. № 216 (1620). С. 2–3.

Полемика со статьей Николая Бережанского «Губители русской книги», опубликованной в берлинской газете «Время» (9 марта. № 345).

М. А. [Арцыбашев М.П.]. Нечаянная правда // За свободу! 1925. 19 августа. № 215 (1619). С. 2.

Сообщения советских газет об усилении суеверий и религиозного изуверства русской деревни.

Столетие со дня рождения А.Н. Плещеева // За свободу! 1925. 19 августа. № 215 (1619). С. 4.

К предстоящему юбилею.

Посмертное письмо Савинкова? // За свободу! 1925. 20 августа. № 216 (1620). С. 1.

Перепечатка из «Последних новостей».

Обзор печати. *Nolite tangere...* // За свободу! 1925. 20 августа. № 216 (1620). С. 2.

Полемика с газетой «Возрождение», отреагировавшей на статью Б.А. Евреинова «На скользком пути» (За свободу! 1925. 2 августа).

M. Арцыбашев. Записки писателя. LXIV. «Вождемания» // За свободу! 1925. 21 августа. № 217 (1621). С. 2–3.

О предстоящем съезде эмиграции и вел. кн. Николае Николаевиче.

Л. Т. Трагическая смерть С.С. Раецкого // За свободу! 1925. 21 августа. № 217 (1621). С. 2.

Подробности самоубийства старого журналиста Савелия Семеновича Раецкого в Советской России.

Д. Философов. Полоника. Буря и тишина // За свободу! 1925. 22 августа. № 218 (1622). С. 2–4; 23 августа. № 219 (1623). С. 2–3.

По поводу полемики о польской социалистической партии в «Вядомостях литератцких» (№ 31–33).

M. Арцыбашев. Не «слава Богу» // За свободу! 1925. 23 августа. № 219 (1623). С. 2.

О трех казненных коммунистах-террористах в Польше.

Жорес Сим. Тени на шторе / Пер. с французского З. Ж. [Журавская З.Н.] // За свободу! 1925. 23 августа. № 219 (1623). С. 3.
Рассказ.

Литературное приложение

A. Закржевская. «Тщетно мысль моя стучится в каменную дверь...» // За свободу! 1925. 23 августа. № 219 (1623).

Стихотворение.

M. A. [Арцыбашев М.П.]. [Рец.:] *Сухомлинов В.* Великий князь Николай Николаевич. Издание автора // За свободу! 1925. 23 августа. № 219 (1623).

Ш. [Шевченко Е.С.]. [Рец.:] Борис Савинков перед военной коллегией верховного суда СССР. // За свободу! 1925. 23 августа. № 219 (1623).

Как Толстой писал «Войну и мир» // За свободу! 1925. 23 августа. № 219 (1623).

О продолжении печатания неизданных материалов из рукописей Л.Н. Толстого в «Новом мире».

Игорь Северянин. От дэнди к дикарю // За свободу! 1925. 23 августа. № 219 (1623).

Стихотворение.

Е. Ш. [Шевченко Е.С.]. Литературные заметки // За свободу! 1925. 23 августа. № 219 (1623).

О доносительстве советских критиков друг на друга (С. Родов и Н. Осинский) и письмах И.С. Тургенева, опубликованных в № 1 «Былого» за 1925 г.

М. Арыцыбашев. Записки писателя. XV. Личность и принцип // За свободу! 1925. 25 августа. № 220 (1624). С. 2–3.

Полемический ответ на статью Е. Кусковой «Религия мести», напечатанную в «Последних новостях».

Д. Философов. После приговора // За свободу! 1925. 25 августа. № 220 (1624). С. 2.

О польских адвокатах, защищавших коммунистов-террористов, и новых расстрелах в Петербурге.

В. Гюго о смерти Бальзака (К 75-летию со дня его кончины) // За свободу! 1925. 25 августа. № 220 (1624). С. 4.

Из воспоминаний В. Гюго о его последних посещениях Бальзака и похоронах.

П. Симанский. [Рец.] На полях Вост. Пруссии. *Головин Н.Н., генерал*. Из истории кампании 1914 г. на русском фронте. Начало войны и операции в Восточной Пруссии. С прилож. карт и схем на отд. листах. Прага. 1925 // За свободу! 1925. 26 августа. № 221 (1625). С. 2–3; 27 августа. № 222 (1626). С. 2–3.

Письмо А.В. Амфитеатрова президенту Масарику // За свободу! 1925. 26 августа. № 221 (1625). С. 2.

Перепечатка письма, опубликованного в выдержках в чехословацкой печати, по поводу раскрытия покушения коммунистов на президента Чехословацкой республики.

В американских дебрях (Из эмигрантских скитаний) // За свободу! 1925. 28 августа. № 223 (1627). С. 2–3.

Очерк о путешествии по пальмовым лесам и пустыням Южной Америки.

Прогулка. Неизданный отрывок из «Детства» Л.Н. Толстого // За свободу! 1925. 29 августа. № 224 (1628). С. 2–3.

Перепечатка из «Последних новостей».

Юрий Липеровский. Большой вопрос // За свободу! 1925. 29 августа. № 224 (1628). С. 3.

О судьбе русской гимназии в Варшаве.

Ш. [Шевченко Е.С.]. Испытание писательской «верности» // За свободу! 1925. 30 августа. № 225 (1629). С. 2.

О сообщении из Москвы, что в оставшихся после В. Брюсова дневниках содержатся резкие суждения и о советской власти, и об основных правителях.

3. Ж. [Журавская З.Н.]. Я.К. Геер // За свободу! 1925. 30 августа. № 225 (1629). С. 2.

Скончался швейцарский писатель Якоб Кристофф Геер.

Ш. [Шевченко Е.С.]. Малый театр. «Горничная», фарс в 3-х действиях Эннекена // За свободу! 1925. 30 августа. № 225 (1629). С. 4.

Рецензия на спектакль варшавского театра.

Литературное приложение

Стихи Великой Княжны // За свободу! 1925. 30 августа. № 225 (1629). С. 5.

Перепечатка из статьи В. Ходасевича в «Последних новостях» о книге Н.А. Соколова «Убийство царской семьи», в которой приведены стихи «Перед иконой Богоматери» и «Молитва», приписанные вел. кн. Ольге Николаевне (на самом деле автором их был С.С. Бехтеев).

Наука о читателе // За свободу! 1925. 30 августа. № 225 (1629). С. 5.

Перепечатка из «Последних новостей» от 23 августа статьи о Секции библиологической психологии в Швейцарии.

Странник. «Вагонная» книга в Париже (Из парижских писем) // За свободу! 1925. 30 августа. № 225 (1629). С. 6.

О французской массовой литературе.

[Рец.:] «Всеславянский календарь» на 1926 год. Изд. «Пламя» Прага // За свободу! 1925. 30 августа. № 225 (1629). С. 6.

Из хроники литературы и искусства. В России // За свободу! 1925. 30 августа. № 225 (1629). С. 6.

О мероприятиях и изданиях, намечаемых в СССР к 100-летию со дня рождения Л.Н. Толстого.

«Воля к власти» Ницше // За свободу! 1925. 1 сентября. № 226 (1630). С. 2.

Обзор немецких публикаций к 25-летию со дня кончины Ф. Ницше.

Ф. Карльсен. Под тропиками / Пер. с немецкого З. Ж. [Журавская З.Н.] // За свободу! 1925. 1 сентября. № 226 (1630). С. 2–3.

Рассказ.

Ш. [Шевченко Е.С.]. Летний театр: «Кинематограф жизни». Комедия-гротеск в 3-х действиях Фраккаролли и Баррони. Перевод Эдварда Бойля // За свободу! 1925. 1 сентября. № 226 (1630). С. 4.

Рецензия на пьесу и польский спектакль.

Из дипломатической истории мировой войны. О переговорах А.Д. Протопопова в Стокгольме // За свободу! 1925. 2 сентября. № 227 (1631). С. 2–3.

Из книги «Константинополь и проливы по секретным документам б. мин. иностр. дел.» (М., 1925).

Открытие оперного сезона // За свободу! 1925. 2 сентября. № 227 (1631). С. 4.

Рецензия на оперу «Сигизмунд-Август» Тадеуша Иотейко в Большом театре (польском).

Чужестранец. Мелочи Варшавской жизни. Гигиена // За свободу! 1925. 4 сентября. № 229 (1633). С. 4.

Фельетон.

Театр и музыка // За свободу! 1925. 4 сентября. № 229 (1633). С. 4.
О готовящихся постановках в Театре им. Богуславского, Польского и Малого театров.

В Холливуде // За свободу! 1925. 5 сентября. № 230 (1634). С. 2–3.
Перепечатка из «Последних новостей».

Чужестранец. Мелочи Варшавской жизни. 2. Уличное движение //
За свободу! 1925. 5 сентября. № 230 (1634). С. 4.
Фельетон.

Странник. Montmartre. (Из парижских писем) // За свободу! 1925.
6 сентября. № 231 (1635). С. 3.
Очерк.

Литературное приложение

Александр Амфитеатров. О русском историческом романе (По поводу романов М. Алданова «Девятое термидора» и «Святая Елена – маленький остров») // За свободу! 1925. 6 сентября. № 231 (1635). С. 5–6; 20 сентября. № 243 (1647). С. 5–6; 27 сентября. № 249 (1653). С. 5–6; 2 октября. № 253 (1657). С. 2–3; 8 октября. № 258 (1662). С. 2–3.

Русская пресса последних лет в цифрах (1917 – 25 гг.) // За свободу! 1925. 6 сентября. № 231 (1635). С. 5.

Характеристика русской прессы последних лет в отчете Фонда изданий газетного типа Русского Заграничного Исторического Архива.

Муссолини лирик и драматург // За свободу! 1925. 6 сентября. № 231 (1635). С. 5.

О драме Муссолини «Господа – начинается» («S'incomincia Sighnori»).

Наказ подсоветским театрам // За свободу! 1925. 6 сентября. № 231 (1635). С. 5.

О новых требованиях к академическим театрам СССР, сформулированных Театральной подсекцией Научно-художественной секции ГУСа.

Гамлет в смокинге // За свободу! 1925. 6 сентября. № 231 (1635). С. 6.

О модернизованных инсценировках «Гамлета» в Лондоне.

Д'Аннунцио в роли мужа // За свободу! 1925. 6 сентября. № 231 (1635). С. 6.

О личной жизни писателя.

Цветущая старость // За свободу! 1925. 6 сентября. № 231 (1635). С. 6.

Перепечатка из «Звена». Писатели Тристан Бернар и Этнер (Heitner) с его книгой «Le Satyre intermittent».

П. Симанский. Письмо в редакцию. О «стихах великой княжны» // За свободу! 1925. 6 сентября. № 231 (1635). С. 6.

Оправдание версии В. Ходасевича об авторстве вел. кн. Ольги Николаевны (см. За свободу! 1925. 30 августа) на основании «Воспоминаний» Татьяны Мельник (урожденной Боткиной).

М. А. [Арцыбашев М.П.]. Ловля воблы // За свободу! 1925. 8 сентября. № 232 (1636). С. 2.

О распространении большевиками через иностранную печать слухов о предстоящей амнистии для эмигрантов к 8-й годовщине «Октября».

И. Бабель. Смерть Долгушова // За свободу! 1925. 8 сентября. № 232 (1636). С. 2.

Перепечатка из сборника рассказов Бабеля.

Ян Неруда. Под Тремя Лилиями / Пер. с чешского Всеволод Байкин // За свободу! 1925. 8 сентября. № 232 (1636). С. 2–3.
Рассказ.

В полемическом угаре // За свободу! 1925. 9 сентября. № 233 (1637). С. 1.

О полемике между газетами «Возрождение» и «Последние новости».

Барри Пэн. Модель / Пер. с английского З. Ж. [Журавская З.Н.] // За свободу! 1925. 9 сентября. № 233 (1637). С. 2–3.

Рассказ.

Чужестранец. Мелочи варшавской жизни. III. Кавярни и млечарни // За свободу! 1925. 9 сентября. № 233 (1637). С. 4.

Варшавские «кофейные» и кофейни других европейских стран.

И. Бабель. Отец // За свободу! 1925. 10 сентября. № 234 (1638). С. 2–3.

Перепечатка из сборника рассказов (М., 1925).

Обзор печати // За свободу! 1925. 10 сентября. № 234 (1638). С. 2.

А.И. Куприн в «Русском времени» о полемике Е.Д. Кусковой с М.П. Арцыбашевым. Агентство «Русс» о мнимых переговорах Чичерина с Милюковым.

Ш. [Шевченко Е.С.]. Польский театр: «Священник среди богачей» комедия в пяти действиях Андрэ Делорда и Пьера Шэн по повести Клемана Вотеля // За свободу! 1925. 10 сентября. № 234 (1638). С. 4.

Рецензия на пьесу и на постановку.

Старый театрал. Дервиши и дансинги (По поводу пьесы Анского «День и ночь») // За свободу! 1925. 11 сентября. № 235 (1639). С. 2–3.

О пьесе и ее постановке в театре «Комедия».

Театр и музыка // За свободу! 1925. 11 сентября. № 235 (1639). С. 4.

О подготовке к новому сезону Национального театра.

М. Арцыбашев. Записки писателя. LXVI. С чертом или без оного // За свободу! 1925. 12 сентября. № 236 (1640). С. 2–3.

Полемика с П.Н. Милюковым, протестующим против возможности новой интервенции и отказавшимся принять участие в зарубежном съезде.

В. Португалов. Парадоксы «наших разногласий» // За свободу! 1925. 13 сентября. № 237 (1641). С. 2.

Полемика с П.Н. Милюковым. Разногласия накануне созыва «объединительного» зарубежного съезда.

Б. Евреинов. Тенденция хуже всего // За свободу! 1925. 13 сентября. № 237 (1641). С. 2.

Продолжение полемики с газетой «Возрождение», откликнувшейся на статью автора «На скользком пути» (За свободу! 1925. 2 августа).

В гостях у друзей // За свободу! 1925. 13 сентября. № 237 (1641). С. 3.

Очерк о друзьях и о жизни в Сирии писательницы Мириам Харри.

Литературное приложение

Е. Ш. [Шевченко Е.С.]. Литературные заметки // За свободу! 1925. 13 сентября. № 237 (1641). С. 5.

О сборнике «На чужой стороне» (№ 11) и вышедшей в Берлине пьесе А. Толстого и П. Щеголева «Заговор императрицы».

А. Хирьяков. Снежинки // За свободу! 1925. 13 сентября. № 237 (1641). С. 5.

Лирическая миниатюра.

Роман о Бальзаке // За свободу! 1925. 13 сентября. № 237 (1641). С. 5.

О романе Эрнста Вейса «Люди и ночи».

Из неизданных рукописей Л.Н. Толстого. Вариант из «Тихона и Маланьи» // За свободу! 1925. 13 сентября. № 237 (1641). С. 6.

Рукопись получена из портфеля издательства «Задруга» через С.П. Мельгунова и А.М. Хирьякова.

Неизданная эпиграмма Некрасова // За свободу! 1925. 13 сентября. № 237 (1641). С. 6.

Об эпиграмме Некрасова на П.В. Анненкова, найденной К. Чуковским в бумагах А.Я. Панаевой.

Кризис русского издательского дела в Берлине // За свободу! 1925. 13 сентября. № 237 (1641). С. 6.

После стабилизации немецкой валюты из 44 русских издательств в Берлине осталось 5–6.

Варшавский некрополь // За свободу! 1925. 13 сентября. № 237 (1641). С. 6.

По поводу очерка редактора польского музыкального журнала «Wiadomości Muzyczne» Э. Вроцкого о некрополе польских музыкантов на варшавском Повонзковском кладбище.

Два памятника // За свободу! 1925. 13 сентября. № 237 (1641). С. 6.
Об открытии памятника Ги де Мопассану в Миромениле, близ
Дьеппа и Джону Рескину в городе Шамуни (Савойя).

Личная библиотека Пушкина // За свободу! 1925. 13 сентября.
№ 237 (1641). С. 6.

О новом размещении и планируемом открытии Пушкинским до-
мом личной библиотеки Пушкина.

В гостях у Максима Горького // За свободу! 1925. 13 сентября.
№ 237 (1641). С. 6.

Об интервью М. Горького на вилле в Сорренто итальянской жур-
налистке Франкат Гвиди, сотруднице газеты «Пикколо», выходя-
щей в Триесте.

Планы Пиранделло // За свободу! 1925. 13 сентября. № 237 (1641).
С. 6.

О предстоящем турне Л. Пиранделло по Европе с труппой своего
театра в Риме и новых творческих планах.

Интернационал театра // За свободу! 1925. 13 сентября. № 237 (1641).
С. 6.

О проекте созвать в Берлине съезд драматических актеров всех
стран.

Из хроники литературы и искусства // За свободу! 1925. 13 сентяб-
ря. № 237 (1641). С. 6.

В Париже скончался театральный критик «Тан» Адольф Бриссон.
В Москве открылся Первый антирелигиозный театр СССР (быв-
ший театр «Безбожник») и Театр музыкальной комедии.

Лев Урванцов. Из театральных воспоминаний // За свободу! 1925.
15 сентября. № 238 (1642). С. 2-3; 16 сентября. № 239 (1643). С. 2-3.
Перепечатка из 11 книги «На чужой стороне».

Козел в огороде (Из сов. юмора) // За свободу! 1925. 15 сентября.
№ 238 (1642). С. 2.

Перепечатка из журнала «Смехач».

Литература и машина // За свободу! 1925. 15 сентября.
№ 238 (1642). С. 4.

По поводу анкеты парижского театрального журнала «Комедия»
об отражении в литературе новых изобретений и открытий.

В. Васнецов и Нестеров голодают // За свободу! 1925. 16 сентября. № 239 (1643). С. 2.

Призыв митрополита Антония в «Новом времени» помочь погибающим русским художникам.

Театр и музыка. Предстоящие концерты А. Вертиńskiego // За свободу! 1925. 16 сентября. № 239 (1643). С. 4.

А. Вертиński приезжает в Варшаву.

N. Новинки о Пушкине. // За свободу! 1925. 17 сентября. № 240 (1644). С. 2–3; 18 сентября. № 241 (1645). С. 2–3.

По поводу работ о Пушкине Б. Томашевского, М.Л. Гофмана и В.Ф. Ходасевича.

На лекции Конан-Дойля о потустороннем // За свободу! 1925. 17 сентября. № 240 (1644). С. 2.

Перепечатка из газеты «Возрождение».

Театр и музыка. Концерт А. Вертиńskiego // За свободу! 1925. 17 сентября. № 240 (1644). С. 4.

О предстоящем концерте в зале Варшавской консерватории 20 сентября.

M. Арыбашев. Перезвоны // За свободу! 1925. 18 сентября. № 241 (1645). С. 2.

О литературно-художественном журнале «Перезвоны», советских плакатах художника Апсита и Советской России времен Гражданской войны.

B. Портгальов. На лету. Память-предательница // За свободу! 1925. 19 сентября. № 242 (1646). С. 2.

Ответ на письмо «неблагосклонного» читателя газеты, резко выступающего против П.Н. Милюкова и обвиняющего «За свободу!» в его «обелении».

M. Арыбашев. Мерси! // За свободу! 1925. 20 сентября. № 243 (1647). С. 2.

По поводу опубликованного в «Руле» интервью Левина с французским министром де Монзи, который «был первым пионером в деле признания большевиков прекрасной Францией».

3. Ж. [Журавская З.Н.]. Шекспир в театре Богуславского // За свободу! 1925. 20 сентября. № 243 (1647). С. 4.

Отзыв о постановке комедии Шекспира «Как вам будет угодно».

Литературное приложение

Игорь Северянин. Рассказ моего знакомого // За свободу! 1925. 20 сентября. № 243 (1647). С. 5.

Рассказ.

Из советской литературной критики. Экспроприация Пушкина. Царепромышленники // За свободу! 1925. 20 сентября. № 243 (1647). С. 5.

Л. Авербах в «Известиях» по поводу статьи Ю. Айхенвальда в «Руле» о «Литературном НЭПе». Пьеса А.Н. Толстого и П.Е. Щеголева «Заговор императрицы».

Ш. [Шевченко Е.С.]. Опечатка // За свободу! 1925. 20 сентября. № 243 (1647). С. 5.

Фельетон.

«Человек, которого я убил» // За свободу! 1925. 20 сентября. № 243 (1647). С. 6.

О книге рассказов Мориса Ростана «Человек, которого я убил». Английская общественная сатира // За свободу! 1925. 20 сентября. № 243 (1647). С. 6.

О женской беллетристике и анонимном романе «Серена Бландиш, или Как трудно выйти замуж» (Лондон, изд. Гейнемана) <автор Enid Bagnold>.

Д. Философов. Лига Наций и национальные меньшинства // За свободу! 1925. 22 сентября. № 244 (1648). С. 2.

О шестой сессии Лиги Наций и предстоящем съезде национальных меньшинств в Женеве.

М. Арцыбашев. «На точке унижения» // За свободу! 1925. 22 сентября. № 244 (1648). С. 2.

О юбилейных торжествах в советской Академии наук и речах партийных руководителей о задачах науки в СССР.

Пьер Миль. Одинокая / Пер. с фр. З. Ж. [Журавская З.Н.] // За свободу! 1925. 22 сентября. № 244 (1648). С. 2.

Рассказ.

Обзор печати. По Фамусову // За свободу! 1925. 23 сентября. № 245 (1649). С. 2.

Полемика с софийской газетой «Русь», иронизировавшей над статьей в «За свободу!» о вымышленном инциденте Чичерин–Милюков.

Вера Инбер. По принципу саранчи // За свободу! 1925. 23 сентября. № 245 (1649). С. 2.

Перепечатка из «Известий» от 15 сентября.

Старый читатель. Заметки старого читателя // За свободу! 1925. 23 сентября. № 245 (1649). С. 2–3.

О статье Н.О. Лосского «Органическое строение общества и демократия» в № 25 «Современных записок».

Чужестранец. Мелочи варшавской жизни // За свободу! 1925. 23 сентября. № 245 (1649). С. 3.

О театрах Варшавы и отношении разных народов к театру.

Кирилловская Шахеразада // За свободу! 1925. 24 сентября. № 246 (1650). С. 2.

Перепечатка фельетона «Перстень Калифа» из газеты вел. кн. Кирилла Владимировича «Русский Стяг» (№ 2 от 9 июля).

Ш. [Шевченко Е.С.]. Национальный театр. Столетний юбилей постановки комедии А. Фредро // За свободу! 1925. 24 сентября. № 246 (1650). С. 4.

О «польском Мольере» Александре Фредро и постановке его комедии «Дамы и гусары» в Национальном театре под руководством режиссера К. Каминского.

Д. Философов. Моральное разоружение // За свободу! 1925. 25 сентября. № 247 (1651). С. 2.

О чешских, польских, русских учебниках истории и шапкозакидательстве.

В красных столицах // За свободу! 1925. 25 сентября. № 247 (1651). С. 2.

Перепечатка из «Последних новостей» очерков французского журналиста Анри Беро, сотрудника «Journal», о его пребывании в Москве и Петербурге.

Н. Серебренников. К вопросу об автокефалии (Письмо в редакцию) // За свободу! 1925. 25 сентября. № 247 (1651). С. 3.

Полемика со статьей Д. Ф. [Философов Д.В.] «Православная церковь в Польше» (За свободу! 1925. 7 августа).

Ш. [Шевченко Е.С.]. Малый театр. «Сказка», комедия в 3-х действиях Александра Чаплицкого // За свободу! 1925. 25 сентября. № 247 (1651). С. 3.

Рецензия на дебют молодого драматурга в Малом театре.

Концерт А.Н. Вертиńskiego // За свободу! 1925. 25 сентября. № 247 (1651). С. 4.

Впечатления от успешного концерта.

Кино. Маленький лорд // За свободу! 1925. 25 сентября. № 247 (1651). С. 4.

Рецензия на фильм «Маленький лорд» с участием Мэри Пикфорд.

М. Арцыбашев. Опять Виктор Иванович! // За свободу! 1925. 26 сентября. № 248 (1652). С. 2.

Фельетон о В.И. Семенове – председателе Российского Комитета (Варшава).

В. Корчемный. Молитвы и вопли человека с геранием // За свободу! 1925. 26 сентября. № 248 (1652). С. 2–3; 29 сентября. № 250 (1654). С. 2–3; 3 октября. № 254 (1658). С. 2–3; 7 октября. № 257 (1661). С. 2–3; 13 октября. № 262 (1666). С. 2–3; 16 октября. № 265 (1669). С. 2–3; 20 октября. № 268 (1672). С. 2–3; 22 октября. № 270 (1674). С. 2–3; 24 октября. № 272 (1676). С. 2–3.

Повесть из московской жизни 1918 г.

Юбилей Людвика Сольского // За свободу! 1925. 26 сентября. № 248 (1652). С. 4.

О предстоящем праздновании в Национальном театре 50-летия сценической деятельности польского артиста.

Д. Философов. Национальные меньшинства в Лиге Наций. II. Предложения гр. Апонь // За свободу! 1925. 27 сентября. № 249 (1653). С. 2.

По вопросу о меньшинствах, поднятому на сессии Лиги Наций венгерским делегатом гр. Апонь.

Обзор печати. Об утопии г. Шульгина // За свободу! 1925. 27 сентября. № 249 (1653). С. 2.

А.С. Изгоев в «Руле» о статье В.В. Шульгина «Ленинизм» в «Новом времени».

Книжные новости

Д.М. Сокольцов. [Рец.:] Ученые записки, основанные русской научной коллегией в Праге. Том 3. Вып. 1. Математические Знания. Издание «Пламени». Прага, 1925 г. // За свободу! 1925. 27 сентября. № 249 (1653). С. 3.

З. Ж. [Журавская З.Н.]. [Рец.:] Н.М. Фиалко. «Новый град» (The new city). Нью-Йорк, 1925 // За свободу! 1925. 27 сентября. № 249 (1653). С. 3.

В. А. Е. [Рец.:] Проф. Б.Н. Одинцов. Органические вещества почвы и их влияние на ее плодородие. Изд. «Пламя». Прага. 1925 г. // За свободу! 1925. 27 сентября. № 249 (1653). С. 3.

W. [Рец.:] Antoni Starodworski. «Ratunku!» («Помоги!»). Sowiecka reforma rolna. Przyczynek do zagadnien socjologicznych. Warszawa, 1925 // За свободу! 1925. 27 сентября. № 249 (1653). С. 3.

W. [Рец.:] «Свободная Россия», республиканско-демократический орган. № 8 // За свободу! 1925. 27 сентября. № 249 (1653). С. 3.

С. Ж. [Жарин С.И.]. Польский театр: «Живая маска» (Генрих IV), трагедия в 3-х актах Пиранделло // За свободу! 1925. 27 сентября. № 249 (1653). С. 3.

О пьесе Пиранделло и ее постановке.

Литературное приложение

А.Л. Толстая о бегстве отца // За свободу! 1925. 27 сентября. № 249 (1653). С. 5.

Перепечатка из книги А.Л. Толстой «Бегство и смерть Толстого», вышедшей в берлинском изд-ве Бруно Кассирера.

Л. Толстой и мужики // За свободу! 1925. 27 сентября. № 249 (1653). С. 5.

Из воспоминаний Ильи Репина о Л. Толстом, напечатанных в газете «Сегодня».

Пушкин в спиритизме // За свободу! 1925. 27 сентября. № 249 (1653). С. 5.

Перепечатка фрагментов статьи М. Алданова из «Дней».

Игорь Северянин. Заметки в триолетах // За свободу! 1925. 27 сентября. № 249 (1653). С. 6.

Стихотворения.

История одной рукописи // За свободу! 1925. 27 сентября. № 249 (1653). С. 6.

О десятом томе знаменитого секретного «Дневника» братьев Гонкурков.

Из-за наследства Пуччини // За свободу! 1925. 27 сентября. № 249 (1653). С. 6.

О тяжбе между родственниками.

Русские писатели за границей // За свободу! 1925. 27 сентября. № 249 (1653). С. 6.

О творческих планах И. Бунина, З. Гиппиус, Д. Мережковского, Б. Зайцева, А. Ремизова, В. Ходасевича, П. Муратова.

Е. Ш. [Шевченко Е.С.]. Визитеры // За свободу! 1925. 29 сентября. № 250 (1654). С. 2.

О советской шпионской деятельности.

Внук Белинского // За свободу! 1925. 29 сентября. № 250 (1654). С. 2.

О приезде в Советскую Россию на юбилей Академии наук внука В.Г. Белинского – ректора Афинского университета проф. Бензиса.

Театр и музыка

Новый сезон в Филармонии // За свободу! 1925. 29 сентября. № 250 (1654). С. 4.

Директор варшавской филармонии Хвойнацкий о предстоящем открытии концертного сезона.

А. Ф. В Кви-про-кво: 1-я программа // За свободу! 1925. 29 сентября. № 250 (1654). С. 4.

О новом польском театре миниатюр.

М. Арызбашев. Записки писателя. IXVII. Разномыслие в единомыслии // За свободу! 1925. 30 сентября. № 251 (1655). С. 2–3.

Полемика по вопросу об интервенции с Шульгиным, Рыбинским («Новое время») и Милюковым.

Театр и музыка

Ю. «Возрожденный театр» в Праге // За свободу! 1925. 30 сентября. № 251 (1655). С. 4.

Об открытии нового сезона в Пражском театре, переименованном в «Teatr Odrodzony» («Возрожденный театр»).

Поступок г. Эренбурга // За свободу! 1925. 1 октября. № 252 (1656). С. 2.

Перепечатка фрагмента статьи Вл. Ходасевича в «Днях», отмечавшего «беллетристический выпад» И. Эренбурга против Н. Гумилева в романе «Рвач».

Н. Данилов. Детдом № 16 (Рассказ бежавшего) // За свободу! 1925. 1 октября. № 252 (1656). С. 3.

Перепечатка из газеты «Возрождение» очерка о несовершеннолетних преступниках.

Театр и музыка

С. К. Зал варшавской консерватории. Трио Вилкомирских // За свободу! 1925. 1 октября. № 252 (1656). С. 4.

Отзыв о концерте.

Открытие филармонии // За свободу! 1925. 1 октября. № 252 (1656). С. 4.

Новый сезон варшавской филармонии открывается концертом при участии скрипача П. Кохановского.

М. Арцыбашев. Две Мессины // За свободу! 1925. 2 октября. № 253 (1657). С. 2.

Помощь русского броненосца пострадавшим во время землетрясения в Мессине (Италия) и выступление в Лиге Наций представителя Италии против оказания помощи русским беженцам.

Муж, жена и вор / Пер. с венгерского // За свободу! 1925. 2 октября. № 253 (1657). С. 3.

Рассказ без указания автора и переводчика.

Д. Философов. Национальные меньшинства в Лиге Наций. III. Проекты Гальванаускаса // За свободу! 1925. 4 октября. № 255 (1659). С. 2.

Скандал литовского делегата в Лиге Наций в Женеве. О проекте всеобщей «Декларации прав национальных меньшинств».

Ю. Т-в. Советский быт. Звездины // За свободу! 1925. 4 октября. № 255 (1659). С. 2.

Фельетон о новом советском обряде.

М. А. [Арцыбашев М.П.]. [Рец.:] Бабель И. Рассказы. Гос. изд. Москва, 1925 г. // За свободу! 1925. 4 октября. № 255 (1659). С. 3.

Ш. [Шевченко Е.С.]. Театр Новости. «Орлов», оперетка в 3-х действиях Бруно Греништэдтена // За свободу! 1925. 4 октября. № 255 (1659). С. 3.

Отзыв об оперетте из жизни русской эмиграции в польском переводе Юлиана Тувима.

Г. О. Театр и музыка. Возобновление «Дон Жуана» // За свободу! 1925. 4 октября. № 255 (1659). С. 4.

В Большом театре возобновлен моцартовский «Дон Жуан» с новым исполнителем заглавной партии – г. Фрешелем.

Литературное приложение

Е. Ш. [Шевченко Е.С.]. Литературные заметки // За свободу! 1925. 4 октября. № 255 (1659). С. 5.

По поводу статьи А. Воронского «Советская литература и белая эмиграция» («Прожектор»), критикующей статью Ф.А. Степуна «Мысли о России» («Современные записки»).

Сборник «Русская культура» // За свободу! 1925. 4 октября. № 255 (1659). С. 5

О готовящемся проф. Н.И. Салтыковым сборнике «Русская культура» по материалам Дня русской культуры.

Кто победил на конкурсе сов-дураков // За свободу! 1925. 4 октября. № 255 (1659). С. 5.

По поводу статьи Ю. Ларина в «Правде» о советской театральной цензуре.

На обертку // За свободу! 1925. 4 октября. № 255 (1659). С. 5.

По поводу сообщения «Красной Газеты» о дешевой распродаже на обертку собраний сочинений русских классиков.

Оперы по-советски. «Кармен» на гармошках. «Жизнь за... буржуя...» // За свободу! 1925. 4 октября. № 255 (1659). С. 5.

Статья Кизеветтера о постановке Мейерхольдом оперы Бизе по новому либретто на трех гармониках и о предстоящей переделке Крашенинниковым на советский лад оперы «Жизнь за царя» Глинки. Новый роман Кнута Гамсун // За свободу! 1925. 4 октября. № 255 (1659). С. 6.

О романе К. Гамсун «Последняя глава», вышедшего по-немецки в Лейпциге, в изд. Гретлейна и К-о.

Новые иностранные пьесы // За свободу! 1925. 4 октября. № 255 (1659). С. 6.

Новые постановки европейских театров: «Виланд» Гауптмана, «Назад к Мафусаилу» Шоу, «Человек, животное и добродетель» Пиранделло и «Стеклянный башмачок» Мольера.

Смерть Ренэ Гиля // За свободу! 1925. 4 октября. № 255 (1659). С. 6. Некролог.

«Мысли журналиста» Некрасова // За свободу! 1925. 4 октября. № 255 (1659). С. 6.

Перепечатка стихотворения Некрасова с комментарием К. Чуковского.

Журналисты в Женеве // За свободу! 1925. 4 октября. № 255 (1659). С. 6.

О журналистах, съезжавшихся в Женеву на сентябрьскую сессию Лиги Наций.

Литературный конкурс журнала «Студенческие годы» // За свободу! 1925. 4 октября. № 255 (1659). С. 6.

Информация о конкурсе.

Б. Евреинов. Я.Д. Садовский // За свободу! 1925. 6 октября. № 256 (1660). С. 2.

Некролог. Молодой ученый, евразиец, скончался в 35 лет от туберкулеза в санатории под Прагой.

В. Унковский. В Африке. (От нашего корреспондента) // За свободу! 1925. 6 октября. № 256 (1660). С. 3.

Очерк о русских врачах, служащих по контракту Французского министерства колоний в Западной и Экваториальной Африке.

Ш. [Шевченко Е.С.]. Летний театр // За свободу! 1925. 6 октября. № 256 (1660). С. 3.

О постановке комедии Я. Венявского «Мыши без кошки» в Летнем театре.

С. К. В Филармонии. Симфонический концерт // За свободу! 1925. 6 октября. № 256 (1660). С. 3.

О концерте симфонического оркестра под управлением г. Млынтарского («Эроика» Бетховена, поэма «Болеслав Смелый» Ружицкого).

З. «Перське око» // За свободу! 1925. 6 октября. № 256 (1660). С. 3.
О новом театре обозрений и миниатюр «Перське око» («Лукавый глаз»).

Б. Евреинов. К.Д. Кавелин. (К 40-летию со дня смерти) // За свободу! 1925. 7 октября. № 257 (1661). С. 2.

Тэффи. Портрет // За свободу! 1925. 7 октября. № 257 (1661). С. 2.
Перепечатка стихотворения из газеты «Возрождение».

Обзор печати. О «русском родственнике» поляков // За свободу! 1925. 7 октября. № 257 (1661). С. 2.

А.А. Яблоновский в газете «Сегодня» о пребывании Чичерина в Польше.

С. К. Театр и музыка. В Филармонии. Симфонический концерт 4 октября // За свободу! 1925. 7 октября. № 257 (1661). С. 4.

О дирижере Г. Должинском и Пятой симфонии П.И. Чайковского.

Ш. [Шевченко Е.С.]. Театр и музыка. Малый театр. «Сверчок на печи» по Чарльзу Диккенсу // За свободу! 1925. 8 октября. № 258 (1662). С. 4.

Об изменении состава исполнителей.

М. Арыбашев. Записки писателя. LXVIII. Жгучий вопрос // За свободу! 1925. 9 октября. № 259 (1663). С. 2–3; 10 октября. № 260 (1664). С. 2.

Полемика о возвращенстве с Пешехоновым («Воля России»), Осоргиним и с «Днями».

Д-р Крупов. На лету. Кризис Клары Цеткиной // За свободу! 1925. 9 октября. № 259 (1663). С. 2.

Фельетон о московской операции по омоложению.

Г. О. Театр и музыка. Выступление г-жи Бандровской // За свободу! 1925. 9 октября. № 259 (1663). С. 4.

Партия Виолетты в опере «Травиата» на сцене Большого театра.

Художественная выставка (Письмо из Ровно) // За свободу! 1925. 9 октября. № 259 (1663). С. 4.

О готовящейся в Ровно выставке картин художников Космиеди, Куриетто и Сливняка.

Массимо Бонтемпелли. Владычица моих грез / Пер. с итал. З. Журавская // За свободу! 1925. 10 октября. № 260 (1664). С. 2–3.

Рассказ.

Ив. Порошков. [Философов Д.В.]. У голубого озера // За свободу! 1925. 10 октября. № 260 (1664). С. 2.

Мировая пресса о конференции в Локарно.

Обзор печати. О русских варшавянах // За свободу! 1925. 10 октября. № 260 (1664). С. 2.

Статья Т. Леонова в «Днях» о русской эмиграции в Польше.

Г. О. Театр и музыка. Большой театр. Дебют г-жи Марвид // За свободу! 1925. 10 октября. № 260 (1664). С. 4.

Дебют молодой певицы в «Аиде».

Летописец. Большевизм и аристократия // За свободу! 1925. 11 октября. № 261 (1665). С. 2–3.

Мемуарный очерк о генеральском сыне Нагловском, который стал большевиком.

Книжные новости

M. A. [Арцыбашев М.П.]. [Рец.:] С.Р. Минцов. Сны земли. Сибирское книгоиздательство. Берлин, 1925 // За свободу! 1925. 11 октября. № 261 (1665). С. 3.

[Рец.:] «На чужой стороне». Историко-литер. сб. под ред. В.А. Мякотина. Т. 11. Прага, 1925 // За свободу! 1925. 11 октября. № 261 (1665). С. 3.

Болезнь Игоря Северянина // За свободу! 1925. 11 октября. № 261 (1665). С. 3.

Призыв к эмигрантской общественности помочь поэту.

Литературное приложение

«Старый Париж». Новый мост // За свободу! 1925. 11 октября. № 261 (1665). С. 5.

Глава из книги Як. Цвибака, выходящей в Париже в изд-ве «Я. Повоцкий и Ко».

E. Ш. [Шевченко Е.С.]. «Собачья служба» // За свободу! 1925. 11 октября. № 261 (1665). С. 5.

Фельетон о Вере Инбер и ее любви к собакам.

Андрей Болин. «Канун весны» // За свободу! 1925. 11 октября. № 261 (1665). С. 6.

Полемика со статьей Броневского в «Wiadomosci Literackie» № 39 о повести Стефана Жеромского «Przedwiosnie» и ее шести переводах, появившихся в Советской России.

Новая драма Гауптмана // За свободу! 1925. 11 октября. № 261 (1665). С. 5.

Постановка пьесы Г. Гауптмана «Кузнец Виланд» в Немецком театре в Гамбурге.

Обзор печати. Горькие слезы // За свободу! 1925. 13 октября. № 262 (1666). С. 2.

Газета «Правда» о посещении Горького советскими моряками, находящимися в Италии.

Ш. [Шевченко Е.С.]. Конкуренты Маркса // За свободу! 1925. 13 октября. № 262 (1666). С. 2.

О советской книге и советской политике в области книжного дела.

Ю. Т-е. Советский быт. Местные деятели (Почти стенографический отчет) // За свободу! 1925. 13 октября. № 262 (1666). С. 3.

Фельетон: информация о международном положении в одном из центров Абхазии.

Театр и музыка

Г. О. Большой театр. Выступление г-жи Шерешевской // За свободу! 1925. 13 октября. № 262 (1666). С. 4.

Шерешевская в опере Сен-Санса «Самсон и Далила».

С. К. Филармония. Симфонический концерт // За свободу! 1925. 13 октября. № 262 (1666). С. 4.

«Школьная фантазия» Бруха в исполнении Коханского.

Ш. [Шевченко Е.С.]. Людвик Сольский // За свободу! 1925. 13 октября. № 262 (1666). С. 4.

О праздновании в варшавском Национальном театре 50-летнего юбилея артистической деятельности Л. Сольского.

Из литературных воспоминаний С.Р. Минцлова. В.О. Ключевский и А.П. Чехов // За свободу! 1925. 14 октября. № 263 (1667). С. 2–3.

Из книги С.Р. Минцлова «Прошлое» (София: Зарницы, 1925).

Розовая Москва // За свободу! 1925. 14 октября. № 263 (1667). С. 3.

Перепечатка из «Последних новостей» перевода очерков Анри Берро о пребывании в советской Москве, публиковавшихся в «Журналь».

Театр и музыка

С. К. Зал Консерватории. Вечер сонат // За свободу! 1925. 14 октября. № 263 (1667). С. 4.

Отзыв о вечере камерной музыки.

Старый Читатель. Заметки Старого Читателя. О евразийстве // За свободу! 1925. 15 октября. № 264 (1668). С. 2–3.

О статьях П.Н. Савицкого, Н.С. Трубецкого и работе А.А. Кизеветтера о евразийстве (Русский экономический сборник. Прага. 1925. № 3).

Театр и музыка

Ш. [Шевченко Е.С.]. Театр имени В. Богуславского. «Соломенная шляпа». Комедия в пяти действиях Е. Лабиша и М. Мишеля // За свободу! 1925. 15 октября. № 264 (1668). С. 4.

Отзыв о пьесе и постановке.

Юрий Туманов. Очерки советской действительности // За свободу! 1925. 16 октября. № 265 (1669). С. 2; 17 октября. № 266. (1670). С. 2.

Очерки советской жизни и быта.

М. А. [Арцыбашев М.П.]. День величайшего торжества // За свободу! 1925. 16 октября. № 265 (1669). С. 2.

Фельетон о возобновлении торговли водкой в Советской России.

М. Арцыбашев. Записки писателя. LXIX. «Безграмотная ерунда» // За свободу! 1925. 17 октября. № 266 (1670). С. 2–3.

О современном народном творчестве в Советской России.

Д-р. Крупов. На лету. «Множественность отцов» // За свободу! 1925. 18 октября. № 267 (1671). С. 2.

По поводу нового советского закона о браке.

Ш. [Шевченко Е.С.]. Демьян Бедный и вор // За свободу! 1925. 18 октября. № 267 (1671). С. 2.

О краже у Демьяна Бедного портфеля с рукописями.

Советский юмор. Кругом шешнадцать // За свободу! 1925. 18 октября. № 267 (1671). С. 2.

Перепечатка из журнала «Крокодил».

Великие князья // За свободу! 1925. 18 октября. № 267 (1671). С. 2–3.
Глава из книги С.Р. Минцлова «Прошлое... (очерки из жизни царской семьи)» (София: Зарницы, 1925).

Книжные новости

M. Ар-шев. [Арцыбашев М.П.]. [Рец.:] Петр Иванов. «Смирение во Христе». У.М.С.А. – Париж. 1925 // За свободу! 1925. 18 октября. № 267 (1671). С. 3.

Литературное приложение.

Игорь Северянин. Предгнездье. Русские виллы // За свободу! 1925. 18 октября. № 267 (1671). С. 5.

Стихотворения.

Е. Шевченко. Литературные заметки // За свободу! 1925. 18 октября. № 267 (1671). С. 5.

О русском и «подсоветском» искусстве.

Сенсация английского книжного рынка // За свободу! 1925. 18 октября. № 267 (1671). С. 5.

О романе Г. Дж. Уэллса «Отец Христины Альберты».

З. Ж. [Журавская З.Н.]. Поэт бледной любви // За свободу! 1925. 18 октября. № 267 (1671). С. 5.

Статья о скончавшемся шведском писателе и критике Ола Гансоне.
Из хроники литературы и искусства // За свободу! 1925. 18 октября. № 267 (1671). С. 6.

О новых книгах и спектаклях в эмиграции и в мире.

Труды польских писателей // За свободу! 1925. 18 октября. № 267 (1671). С. 6.

Кто из польских литераторов над чем работает.

Брак и назначение женщины. Из неопубликованных «Мыслей»
Льва Толстого // За свободу! 1925. 18 октября. № 267 (1671). С. 6.

Фрагменты.

Неизданные стихи и письма Пушкина // За свободу! 1925. 18 октября. № 267 (1671). С. 6.

О находках пушкинистов в СССР.

Новые документы о декабристах // За свободу! 1925. 18 октября. № 267 (1671). С. 6.

«Известия» об архивных находках и проектах публикации сборников материалов.

Полемика из-за Рильке // За свободу! 1925. 18 октября. № 267 (1671). С. 6.

«Возрождение» об интервью Райнера-Мария Рильке редактору газеты «Ле Нувель Литтерэр» Мартен дю Гару.

Б. Евреинов. Карпаты // За свободу! 1925. 20 октября. № 268 (1672). С. 2; 21 октября. № 269 (1673). С. 3.

Путевой очерк.

Обзор печати. Правые и левые «зарубежники» // За свободу! 1925. 20 октября. № 268 (1672). С. 2.

«Последние новости» и «Русь» о подготовительных настроениях к зарубежному съезду.

Театр и музыка

Ш. [Шевченко Е.С.]. Летний театр. «Господин министр», комедия в 3-х действиях Стефана Кшивошевского // За свободу! 1925. 20 октября. № 268 (1672). С. 4.

Отзыв о пьесе и постановке.

С. К. В Филармонии. Театр Масканьи // За свободу! 1925. 20 октября. № 268 (1672). С. 4.

О композиторе Масканьи как о дирижере и его концерте.

Б. Евреинов. В Карпатах. II // За свободу! 1925. 21 октября. № 269 (1673). С. 3.

Очерк. Продолжение. Нач. см.: № 268.

Ш. [Шевченко Е.С.]. Малый театр // За свободу! 1925. 21 октября. № 269 (1673). С. 4.

О комедии Якова Натансона «Смешные влюбленные» в переводе с французского Б. Горчинского.

В. Португалов. Сумасшествие или шарлатанство? // За свободу! 1925. 22 октября. № 270 (1674). С. 2.

По поводу статьи графа Ричарда Мантейфеля в монархической газете «Русь» (София) от 16 октября о чудесном спасении царской семьи.

И. Жарновский. Бриллиантовый фонд (судьба государственных регалий) // За свободу! 1925. 23 октября. № 271 (1675). С. 2–3.

Перепечатка из «Последних новостей» от 18 октября статьи о распродаже Сов. Россией художественных ценностей.

Два чемодана / Перев. с франц. З. Ж. [Журавская З.Н.] // За свободу! 1925. 23 октября. № 271 (1675). С. 3.

Рассказ без указания автора.

Летучий Голландец. Маленький фельетон. Беседа с тов. Чичериным // За свободу! 1925. 24 октября. № 272 (1676). С. 2.

Фельетон о желании советских сановников лечиться на Западе, а не в Советской России.

Д. Философов. Памяти Виктора Чарноцкого // За свободу! 1925. 24 октября. № 272 (1676). С. 4.

Некролог. Майор русской армии (поляк-католик) в последнее время служил в корпусе польской пограничной стражи.

Ив. Порошков. [Философов Д.В.]. Жестокие цифры // За свободу! 1925. 25 октября. № 273 (1677). С. 2.

Статистика о «сумерках Европы»: «центр наиболее продуктивной жизни» переместился в Америку.

«Россия и эмиграция» // За свободу! 1925. 25 октября. № 273 (1677). С. 2.

Перепечатка из «Последних новостей» парижского доклада П.Н. Милюкова «Россия и эмиграция», а также выступлений его оппонентов («Возрождение»).

Книжные новости

Б. Е. [Евреинов Б.А.]. [Рец.:] Мария Горяннова. Струны прошлого. Главн. склад издания: Град Китеж. Год не обозначен // За свободу! 1925. 25 октября. № 273 (1677). С. 3.

В. А. Е. [Рец.:] Н.Н. Уралов. Лесная растительность России. Издание «Хутор». Прага, 1925 // За свободу! 1925. 25 октября. № 273 (1677). С. 3.

Театр и музыка

Ш. [Шевченко Е.С.]. Варшавский цирк // За свободу! 1925. 25 октября. № 273 (1677). С. 4.

Воспоминания о недавнем прошлом варшавского цирка.

Общедоступный концерт А. Вертиńskiego // За свободу! 1925. 25 октября. № 273 (1677). С. 4.

Анонс.

Литературное приложение

Е. Шевченко. Литературные заметки // За свободу! 1925. 25 октября. № 273 (1677). С. 5.

Публицистическая статья к 50-летию со дня смерти А.К. Толстого.

Игорь Северянин. Из «Писем к Первой» // За свободу! 1925. 25 октября. № 273 (1677). С. 5.

Стихотворение.

«Путь» (Орган русской религиозной мысли) // За свободу! 1925. 25 октября. № 273 (1677). С. 5.

Анонс и содержание первого номера (двойного).

Рукописи Пушкина в Юсуповском дворце // За свободу! 1925. 25 октября. № 273 (1677). С. 5.

О находке 30 писем Пушкина к Е.М. Хитрово и нескольких стихотворений.

Новый роман Генриха Манна // За свободу! 1925. 25 октября. № 273 (1677). С. 5.

О романе Г. Манна «Голова».

«Двойная жизнь» // За свободу! 1925. 25 октября. № 273 (1677). С. 6.

О выходе в немецком переводе русского фантастического романа Василия Масютина о «двойном человеке».

Берлинские гастроли «Музыкальной драмы» // За свободу! 1925. 25 октября. № 273 (1677). С. 6.

Гастроли петербургской «Музыкальной драмы» в берлинском оперном театре. «Кармен», в новой обработке В.И. Немировича-Данченко названная «Карменсита и солдат».

Новый польский журнал // За свободу! 1925. 25 октября. № 273 (1677). С. 6.

В Катовицах стал выходить сатирико-юмористический польский журнал «Ку-Клукс-Клан».

«Тот, кто получает пощечины» на экране // За свободу! 1925. 25 октября. № 273 (1677). С. 6.

О переделке для экрана пьесы Л. Андреева «Тот, кто получает пощечины» в «Уфа-Паласе» в «Зоо».

Шаляпин – владелец замка // За свободу! 1925. 25 октября. № 273 (1677). С. 6.

«Прагер Прессе» о планах певца купить замок или виллу в районе Праги.

Д-р Д. Пасманик. «Сыны якобинцев» (От нашего парижского корреспондента) // За свободу! 1925. 27 октября. № 274 (1678). С. 2.

О конгрессе в Ницце французской радикально-социалистической партии.

М. Аризыбашев. Жертвы Мидаса (К гастролям Московского Художественного театра в Берлине) // За свободу! 1925. 27 октября. № 274 (1678). С. 2–3.

Полемика с берлинским «Рулем», слишком серьезно и спокойно отрецензировавшим переделку оперы Бизе Немировичем-Данченко.

Г. О. Театр и музыка. Дебют г-жи Валицкой // За свободу! 1925. 27 октября. № 274 (1678). С. 4.

«Кармен» в Большом театре Варшавы.

С. К. В Филармонии. Симфонический концерт 23 с. м. // За свободу! 1925. 27 октября. № 274 (1678). С. 4.

Дирижер Бронислав Шульц.

В. А. Ошмяны: «Гастроли Передвижного Камерного театра» // За свободу! 1925. 27 октября. № 274 (1678). С. 4.

Окончание летней гастрольной поездки труппы «Передвижного Камерного театра» (дир. М.П. Булюбаш).

Д-р Д. Пасманик. Сказанное и несказанное (От нашего парижского корреспондента) // За свободу! 1925. 28 октября. № 275 (1679). С. 2.

Полемика с докладом П.Н. Милюкова «Россия и эмиграция».

В. Бранд. Рябина // За свободу! 1925. 28 октября. № 275 (1679). С. 3.
Рассказ.

Г. О. Театр и музыка. Большой театр. Выступление г. Кепуры // За свободу! 1925. 28 октября. № 275 (1679). С. 4.
Спектакль «Галька». Дебют певца.

Ив. Порошков. [Философов Д.В.]. Всемирный маседуан // За свободу! 1925. 29 октября. № 276 (1680). С. 2–3.
Европа после конференции в Локарно.

Театр и музыка

Ш. [Шевченко Е.С.]. Польский театр. «Мадам Сан Жан», комедия в 3-х действиях с прологом Викториана Сарду // За свободу! 1925. 29 октября. № 276 (1680). С. 4.

Рецензия на новую постановку в Польском театре.

Ю. Л. Концерт Вертинского // За свободу! 1925. 29 октября. № 276 (1680). С. 4.

Отзыв о концертах в Варшаве.

Ив. Порошков. [Философов Д.В.]. Германия на распутье // За свободу! 1925. 30 октября. № 277 (1681). С. 2.

Взаимоотношения партий в Германии.

Обыск у М. Горького // За свободу! 1925. 30 октября. № 277 (1681). С. 2.

Обыск в комнате секретаря М. Горького в Сорренто – Будберг и письмо-протест писателя Муссолини.

И. Ш. Отец демократической журналистики (По поводу столетия со дня кончины) // За свободу! 1925. 30 октября. № 277 (1681). С. 2.

Поль Луи Курье как «первый представитель классического французского журнализма».

А. В. О праве собственности в советском законодательстве (Доклад В.Ф. Диттина) // За свободу! 1925. 30 октября. № 277 (1681). С. 2–3.
Содержание доклада, прочитанного на заседании общества юристов-эмигрантов 26 октября, и развернувшейся полемики.

С. Станкевич. В дороге // За свободу! 1925. 31 октября. № 278 (1682). С. 2–3.

Рассказ из военной жизни.

Д-р Крупов. На лету. Как на свете все превратно! // За свободу! 1925. 31 октября. № 278 (1682). С. 2.

Фельетон о поездке Троцкого в Сухуми, а Семашко в Париж.

Г. О. Театр и музыка. Большой театр. Опера г. Статковского «Филиппинес» // За свободу! 1925. 31 октября. № 278 (1682). С. 4.

Отзыв об опере, композиторе и исполнителях.

М. Арызбашев. Записки писателя. LXX. С высоты своего величия // За свободу! 1925. 1 ноября. № 279 (1683). С. 2–3.

Полемика с П.Н. Милюковым о «пешехоновских настроениях».

Книжные новости

[Рец.:] Бюллетень Республиканско-Демократического объединения. № 1. Октябрь. 1925 // За свободу! 1925. 1 ноября. № 279 (1683). С. 2–3.

О задачах и программе нового органа республиканско-демократического движения в эмиграции.

Литературное приложение

Е. Шевченко. Из прошлого (По поводу одной книги) // За свободу! 1925. 1 ноября. № 279 (1683). С. 5.

О книге И. Грабеца «Красная Варшава двадцать пять лет тому назад» (I. Grabiec. Czerwona Warszawa przed czwierc wiekiem. Poznan. 1925).

Осмотр писем Пушкина // За свободу! 1925. 1 ноября. № 279 (1683). С. 5.

Об экспертизе сотрудников Пушкинского Дома находки в Юсуповском дворце 30 писем Пушкина к Е. Хитрово.

Обнаружение архива Рылеева // За свободу! 1925. 1 ноября. № 279 (1683). С. 5.

Модзалевский и Оксман о находке в Вятской губернии.

Рукопись Радищева // За свободу! 1925. 1 ноября. № 279 (1683). С. 5.

Музей революции приобрел рукопись Радищева о путешествии из Петербурга в Москву, считавшуюся утерянной.

Новая пьеса Джером К. Джерома // За свободу! 1925. 1 ноября. № 279 (1683). С. 5.

Пьеса о Пэребле.

Неизданный Л.Н. Толстой // За свободу! 1925. 1 ноября. № 279 (1683). С. 6.

С.П. Мельгунов готовит к печати том неизданных рассказов и пьес Л.Н. Толстого.

Из хроники литературы и искусства // За свободу! 1925. 1 ноября. № 279 (1683). С. 6.

В журнале «Благонамеренный» начнет печататься новый роман Ф.А. Степуна «Эолова арфа». В Париже открылся Дом артиста. В репертуаре лондонских театров сезона две пьесы Чехова – «Чайка» и «Иванов».

«Петух», журнал Кокто // За свободу! 1925. 1 ноября. № 279 (1683). С. 6.

Перепечатка заметки Сизифа [Адамовича] из «Звена».

Реставрация Петропавловской крепости // За свободу! 1925. 1 ноября. № 279 (1683). С. 6.

Начало работ по реставрации и планы.

Капризы славы // За свободу! 1925. 1 ноября. № 279 (1683). С. 6.

В Италии умер Перуджиа, похитивший в 1911 г. «Джоконду» из Лувра.

Д-р Д. Пасманик. Правительственный кризис во Франции (от нашего парижского корреспондента) // За свободу! 1925. 3 ноября. № 280 (1684). С. 2.

О министерском и правительстенном кризисе.

С. К. Театр и музыка. Филармония. Симфонический концерт 29 с. м. // За свободу! 1925. 3 ноября. № 280 (1684). С. 3.

Пятая симфония Бетховена (дирижер г. Млынарский).

К. Милль (Полярный). Тоже спец (Из сов. юмор. журналов) // За свободу! 1925. 4 ноября. № 281 (1685). С. 2.

Перепечатка из «Смехача».

Ш. [Шевченко Е.С.]. Театр и музыка. Малый театр. «La belle aventure», комедия в 3-х действиях де Кайяэ, де Флера и Рейя // За свободу! 1925. 4 ноября. № 281 (1685). С. 2.

Отзыв о пьесе и постановке.

П. Степанова. В женской камере особого отдела // За свободу! 1925. 5 ноября. № 282 (1686). С. 2–3.

Рассказ об аресте и ГПУ.

Трагедия комика // За свободу! 1925. 5 ноября. № 282 (1686). С. 2.
Самоубийство Макса Линдера с супругой.

Болезнь К.С. Станиславского // За свободу! 1925. 5 ноября. № 282 (1686). С. 2.

Проблемы режиссера со зрением.

С. Турчинович. На скачках // За свободу! 1925. 5 ноября. № 282 (1686). С. 3.

Зарисовка.

Театр и музыка

С. К. Филармония. Симфонический концерт 1 с. м. // За свободу! 1925. 5 ноября. № 282 (1686). С. 4.

Концерт молодого польского композитора г. Перковского.

Александр Амфитеатров. Ряженая Фемида // За свободу! 1925. 6 ноября. № 283 (1687). С. 2–3.

О предстоящем «адвокатском вечере» в Берлине (20 ноября) и показательном процессе над Раскольниковым, героем Достоевского.

В. Португалов. Ответ газете «Русь» // За свободу! 1925. 6 ноября. № 283 (1687). С. 2.

Продолжение полемики с софийской газетой «Русь» об убийстве царской семьи.

У парадного подъезда // За свободу! 1925. 6 ноября. № 283 (1687). С. 3.

Перепечатка из «Дней» фельетона о праздновании годовщины признания Францией СССР в советском посольстве в Париже.

Маленький фельетон. «Оживление» // За свободу! 1925. 6 ноября. № 283 (1687). С. 3.

Перепечатка из «Крокодила» № 40. Заседание партийной ячейки.

М. Арцыбашев. Восьмая панихида // За свободу! 1925. 7 ноября. № 284 (1688). С. 2.

Восьмая годовщина Октябрьской революции и «разложение советской власти».

З.Ю. Арбатов. Письмо из Берлина (К гастролям «Москвичей») // За свободу! 1925. 7 ноября. № 284 (1688). С. 2.

О гастрольных спектаклях Музыкальной студии Московского Художественного Театра в Берлине.

Обзор печати

«Особое мнение» // За свободу! 1925. 7 ноября. № 284 (1688). С. 2.

«Открытое письмо» д-ра Пасманика П.Н. Милюкову, напечатанное в «Возрождении».

Д-р Крупов. На лету. В «разрезе» тов. Золманзона // За свободу! 1925. 7 ноября. № 284 (1688). С. 3.

Фельетон о планируемом в СССР открытии нового научного института «в разрезе марксистской психологии».

Маленький фельетон. Негатив // За свободу! 1925. 7 ноября. № 284 (1688). С. 3.

Перепечатка из «Смехача».

2x2=3 // За свободу! 1925. 7 ноября. № 284 (1688). С. 3.

Перепечатка стихотворения Вл. Воинова о положении советской экономики «Планы были не плохие...».

Ив. Посошков. [Философов Д.В.] Сирийский орешек (Нечто о ли-цимерии) // За свободу! 1925. 8 ноября. № 285 (1689). С. 2.

О колониальной политике.

Книжные новости

Б. Е. [Евреинов Б.А.]. [Рец.:] Е.Ю. Григорович. Зарницы. Наброски из революционного движения 1905–1907 гг. М. Изд. М. и С. Сабашниковых. 1925 г. // За свободу! 1925. 8 ноября. № 285 (1689). С. 3.

Об издательстве Сабашниковых и его новой серии «Записки прошлого», редактируемой С.В. Бахрушиным и М.А. Цявловским.

З. Ж. [Журавская З.Н.]. [Рец.:] В. Ирецкий. «Похитители огня». Роман. Лейпциг. 1925 // За свободу! 1925. 8 ноября. № 285 (1689). С. 3.

Театр и музыка

Н. В. Пражский театр. «Glaz graniczny». Драма в 3-х актах Эмиля Зегалдовича // За свободу! 1925. 8 ноября. № 285 (1689). С. 4.

О пьесе.

Театр Каминского // За свободу! 1925. 8 ноября. № 285 (1689). С. 4. Новая оперетка Л. Гохштейна «Еврейская искорка».

Литературное приложение

Игорь Северянин. Успехи Жоржа («Сады» – Георгия Иванова) // За свободу! 1925. 8 ноября. № 285 (1689). С. 5.

О четвертой книге стихов Г. Иванова.

Владимир Философов. Сирень (Глава из воспоминаний) // За свободу! 1925. 8 ноября. № 285 (1689). С. 5.

Из подготовленных автором воспоминаний «Богдановское» (юность в псковском имении).

Ш. [Шевченко Е.С.]. О находках в Юсуповском дворце // За свободу! 1925. 8 ноября. № 285 (1689). С. 5.

Рукописи и письма Пушкина, их оценка Б. Модзалевским.

Л. Туган-Барановский. Путь // За свободу! 1925. 8 ноября. № 285 (1689). С. 5.

Рассказ.

М.Л. Гофман об «Евгении Онегине» по-польски // За свободу! 1925. 8 ноября. № 285 (1689). С. 6.

Перепечатан в сокращении отзыв М.Л. Гофмана из последней книги «На чужой стороне» о переводе Л. Бельмонта, выпущенном в Кракове под ред. В. Ледницкого.

На могиле Башкирцевой // За свободу! 1925. 8 ноября. № 285 (1689). С. 6.

31 октября, в годовщину смерти, на кладбище Пасси была отслужена панихида по Марии Башкирцевой.

Д. Философов. Духовная работа эмиграции // За свободу! 1925. 10 ноября. № 286 (1690). С. 2–3.

О новых изданиях: «Логос», кн. 1 (Прага, 1925), «Путь», № 1 (Париж, 1925), «Евразийский Временник», кн. 4. (Берлин, 1925).

Н. Тэффи. Письмо из Парижа // За свободу! 1925. 10 ноября. № 286 (1690). С. 2.

Перепечатка фельетона из «Иллюстрированной России» № 30 о русских дамах в эмиграции.

Самоубийство старого писателя и его жены // За свободу! 1925. 10 ноября. № 286 (1690). С. 3.

О кончине 70-летнего немецкого писателя и журналиста Франца Висбергера.

Театр и музыка

С. К. Филармония. Симфония Малышевского // За свободу! 1925. 10 ноября. № 286 (1690). С. 4.

О творчестве Малышевского.

Z. Аплодисменты в кино // За свободу! 1925. 10 ноября. № 286 (1690). С. 4.

О фильме Фокса «Четвертая Заповедь», где роль матери исполняет Мэри Кэрр.

М. Арцыбашев. Записки писателя. LXXI. По наклонной плоскости // За свободу! 1925. 11 ноября. № 287 (1691). С. 2–3.

Об «эпидемии казнокрадства и растратничества», охватившей «весь социалистический рай».

П.В. Вологодский. + // За свободу! 1925. 11 ноября. № 287 (1691). С. 2.

Некролог.

И. Б-в. Бесплодные старания // За свободу! 1925. 11 ноября. № 287 (1691). С. 2.

Сатирический отчет о поездке латвийской делегации в Москву.

Маленький фельетон

Владимир Воинов. Трои и один (Сказка для взрослых) // За свободу! 1925. 11 ноября. № 287 (1691). С. 3.

Перепечатка из «Красной газеты» стихотворного фельетона о выяснении через суд отцовства и взыскании алиментов.

Театр и музыка

Ш. [Шевченко Е.С.]. Национальный театр. «Мореплаватель», комедия в 3-х дейст. Шанявского // За свободу! 1925. 11 ноября. № 287 (1691). С. 4.

Отзыв о пьесе и постановке.

А. Вельмин. Оптимизм, не отвечающий действительности // За свободу! 1925. 12 ноября. № 288 (1692). С. 2; 13 ноября. № 289 (1693). С. 2.

О статье А.В. Пешехонова «Родина и эмиграция» («Воля России». № 7–8).

Д. Философов. Псы Господни (Католичество и Лига Наций) // За свободу! 1925. 13 ноября. № 289 (1693). С. 2.

О докладе католического богослова, ректора католического университета в Фрибурге (Швейцария) доминиканца де Мунинка в варшавском университете.

Старики / Пер. с французского З. Ж. [Журавская З.Н.] // За свободу! 1925. 13 ноября. № 289 (1693). С. 3.

Рассказ без указания автора.

О подсоветской интеллигенции // За свободу! 1925. 14 ноября. № 290 (1694). С. 2–3.

Перепечатка отрывков из октябряского номера «Вестника крестьянской России».

M. Арцыбашев. Записки писателя. LXXII. Новая страница в книге нашего позора // За свободу! 1925. 15 ноября. № 291 (1695). С. 2–3. О полемике между монархистами и республиканцами вокруг предстоящего Зарубежного съезда.

З. Ж. [Журавская З.Н.]. Француз из сов. тюрьмы // За свободу! 1925. 15 ноября. № 291 (1695). С. 2.

Выдержки из рассказа Жозефа Рулана, обвиненного в 1921 г. в шпионаже в пользу Франции, сотруднику «Матэн» о тюремной жизни в Советской России.

Книжные новости

А. Б. [Рец.:] «Прошлое» (Очерки из жизни царской семьи) С.Р. Минцлов. Книг-во «Зарница», София, 1925 г. 133 стр. // За свободу! 1925. 15 ноября. № 291 (1695). С. 3.

М. Ар-шев. [Арцыбашев М.П.]. [Рец.:] Викентий Люtosлавский. Бессмертие души. Издательство Арцта. 1925 г. // За свободу! 1925. 15 ноября. № 291 (1695). С. 3.

Литературное приложение

Е. Шевченко. «В тюрьме» // За свободу! 1925. 15 ноября. № 291 (1695). С. 5.

О рассказе Б. Савинкова «В тюрьме», написанном на Лубянке и вышедшем посмертно (М.: Огонек, 1925), и предисловии Луначарского.

Афоризмы Козьмы Пруткова // За свободу! 1925. 15 ноября. № 291 (1695). С. 5.

Подборка афоризмов, не вошедших в собрание сочинений Пруткова и опубликованных Б.Л. Модзалевским.

Портретное сходство // За свободу! 1925. 15 ноября. № 291 (1695). С. 5.

Перепечатка из «Смехача» о безработном и роли Николая II. «Пушкинский уголок» // За свободу! 1925. 15 ноября. № 291 (1695). С. 6.

Советский «Огонек» о заповеднике «Пушкинский уголок» (Михайловское – Тригорское).

О рукописи Рылеева // За свободу! 1925. 15 ноября. № 291 (1695). С. 6.

Перепечатка из «Руля» высказываний М.Л. Гофмана о находке в Золотоноше подлинника предсмертного письма Рылеева.

Из хроники литературы и искусства // За свободу! 1925. 15 ноября. № 291 (1695). С. 6.

На средства польского правительства в Париже, на пл. Альма, будет поставлен памятник Адаму Мицкевичу работы Бурделя.

Бланко Ибаньес о кинематографе // За свободу! 1925. 15 ноября. № 291 (1695). С. 6.

Мнение писателя о кинематографе. О необходимости писания самими писателями сценариев для экрана.

В. Португалов. Кризис эмиграции // За свободу! 1925. 17 ноября. № 292 (1696). С. 2.

Кризис среди правых и невозможность всеэмигрантского объединения.

М. Арыбашев. Для памяти // За свободу! 1925. 17 ноября. № 292 (1696). С. 2.

О ссоре Керенского с Осоргиным и изгнании последнего из сотрудников «Дней».

Кардинал Руффо // За свободу! 1925. 17 ноября. № 292 (1696). С. 2–3.

Отрывок из романа М. Алданова «Чортов мост» («Современные записки». Кн. 25).

В. Португалов. Развал правой коалиции // За свободу! 1925. 18 ноября. № 293 (1697). С. 2.

Об открытом письме А.А. Пиленко, помещенном в «Возрождении» П.Б. Струве, и расколе среди правых.

Маленький фельетон. Дипломатическое меню. Красные святцы // За свободу! 1925. 18 ноября. № 293 (1697). С. 2.

Перепечатка из «Иллюстрированной России» фельетона о меню дипломатического завтрака в Берлине в честь Чичерина и о новых именах в Советской России.

Всев. Саханев. Николай Иванович Костомаров. (К 40-летию смерти) // За свободу! 1925. 18 ноября. № 293 (1697). С. 2–3.

А. Вельмин. Как пишут историю советские ученые // За свободу! 1925. 18 ноября. № 293 (1697). С. 3.

По поводу вступительной статьи М.Н. Покровского к переводу книги К. Каутского «Как возникла мировая война» (М., 1924).

Пав. Юденко. Судьба русской труппы (письмо из Кременца) // За свободу! 1925. 18 ноября. № 293 (1697). С. 3.

О гастролях Товарищества Артистов Русской Драмы – «ТАРД» (реж. И.И. Поплавский).

А. Вельмин. Дзевалтовский // За свободу! 1925. 19 ноября. № 294 (1698). С. 2.

Воспоминания о встрече с поляком-коммунистом на фронте в июне 1917 г.

О подсоветской интеллигенции // За свободу! 1925. 19 ноября. № 294 (1698). С. 2–3.

Перепечатка из «Вестника крестьянской России» № 6–7.

Театр и музыка

Г. О. Большой театр. Возобновление «Севильского Цирульника» <так!> // За свободу! 1925. 19 ноября. № 294 (1698). С. 4.

Исполнение партии Фигаро г. Вишневским.

М. А. [Арцыбашев М.П.]. Лев Толстой (К пятнадцатилетию со дня смерти) // За свободу! 1925. 20 ноября. № 295 (1699). С. 2.

М. Арцыбашев. Трагедия Толстого // За свободу! 1925. 20 ноября. № 295 (1699). С. 2–3; 21 ноября. № 296 (1700). С. 2.

К 15-летию со дня смерти.

Юбилейное издание Л. Толстого // За свободу! 1925. 20 ноября. № 295 (1699). С. 2.

А.Л. Толстая о готовящемся юбилейном (к 100-летию со дня рождения) собрании сочинений в 91 томе.

В русской колонии

К чествованию памяти В.С. Соловьёва // За свободу! 1925. 20 ноября. № 295 (1699). С. 4.

Программа чествований на 8 декабря.

Обзор печати

Левыеющие правые // За свободу! 1925. 21 ноября. № 296 (1700). С. 2.

О выходе в Риге новой русской газеты «Слово».

В. Леснобродский. Случай из служебной карьеры майора фон Зибель-Корна // За свободу! 1925. 21 ноября. № 296 (1700). С. 3.

Рассказ.

Театр и музыка

Ш. [Шевченко Е.С.]. Летний театр. «Если бы я хотела», комедия в 3-х действиях П. Жеральди и Р. Шпилцера // За свободу! 1925. 21 ноября. № 296 (1700). С. 4.

Отзыв о пьесе и постановке.

Тэффи. О славе // За свободу! 1925. 22 ноября. № 297 (1701). С. 2–3.

Перепечатка рассказа из «Возрождения» от 17 ноября 1925 г.

Кончина Стефана Жеромского // За свободу! 1925. 22 ноября. № 297 (1701). С. 3.

О причинах смерти и организации похорон.

Литературное приложение

Игорь Северянин. Наглая небрежность // За свободу! 1925. 22 ноября. № 297 (1701). С. 5.

Опечатки в книге «Менестрель» (Берлин: «Москва», 1921).

Е. Шевченко. Воскресающие враги // За свободу! 1925. 22 ноября. № 297 (1701). С. 5.

О публикации в «Днях» писем Е.К. Брешковской, в которых она пишет, что «учение христианское» ставит «несравненно выше социалистического».

Проф. Тадеуш Зелинский о своей науке // За свободу! 1925. 22 ноября. № 297 (1701). С. 5–6.

Перевод с польского предисловия к книге Т. Зелинского «Из жизни идей» («Z życia idej») (1925).

К. Бальмонт о себе // За свободу! 1925. 22 ноября. № 297 (1701). С. 6.

Из письма Бальмонта в «Последних новостях».

Ценность современной русской газеты // За свободу! 1925. 22 ноября. № 297 (1701). С. 6.

Из заметки Майровского в журнале «Славянская книга» (Прага).

История тургеневской «Нови» // За свободу! 1925. 22 ноября. № 297 (1701). С. 6.

Г. Лозинский в «Звене» об исследовании проф. А. Мазона в «Ревю де-з-Этюд Слав».

«Красный террор» в английском издании // За свободу! 1925. 22 ноября. № 297 (1701). С. 6.

Об английском переводе книги С.П. Мельгунова «Красный террор в России».

Д. Философов. В Замке // За свободу! 1925. 24 ноября. № 298 (1702). С. 1.

О С. Жеромском и прощании с ним в королевском дворце (на Замковой площади).

У праха С. Жеромского // За свободу! 1925. 24 ноября. № 298 (1702). С. 1.

О прощании с писателем и произнесенных речах.

Стефан Жеромский (Биографическая справка) // За свободу! 1925. 24 ноября. № 298 (1702). С. 2.

П. Степанов. Галя // За свободу! 1925. 24 ноября. № 298 (1702). С. 2–3.

Перепечатка рассказа о тюремной жизни из кн. 12 «На чужой стороне».

В русской колонии

В русском Доме // За свободу! 1925. 24 ноября. № 298 (1702). С. 4.
Проспект лекции В.В. Богдановича «Кризис современной культуры (критический обзор последних философских трудов Н. Бердяева)».

Из жизни подсоветской интеллигенции // За свободу! 1925. 25 ноября. № 299 (1703). С. 2.

Перепечатка из «Вестника крестьянской России» № 6–7.

А.Ф. Саликовский. + // За свободу! 1925. 25 ноября. № 299 (1703). С. 2.

Скончался украинский деятель и публицист.

Обзор печати. Матушка Евразия // За свободу! 1925. 25 ноября. № 299 (1703). С. 2.

Полемика К. Зайцева (редактора «Возрождения») с кн. Урусовым в обществе востоковедов о евразийстве.

Д-р Крупов. Мало почета // За свободу! 1925. 26 ноября. № 300 (1704). С. 2.

О возмущении советской прессой (статья Кольцова в «Правде») невежливостью английского министерства иностранных дел.

В.Г. Короленко. Веселая барышня // За свободу! 1925. 26 ноября. № 300 (1704). С. 2–3.

Перепечатка из «Последних новостей» отрывка из «Дневника» В.Г. Короленко, относящегося к 1888 г.

Николай Мосевич. «Смыкальцы» в натуре // За свободу! 1925. 26 ноября. № 300 (1704). С. 2.

Очерк нравов советского Симферополя.

Похороны А.Ф. Саликовского // За свободу! 1925. 27 ноября. № 301 (1705). С. 4.

Информационная заметка об отпевании, речах и погребении.

Д. Философов. Вопрос депутата Васыньчука // За свободу! 1925. 28 ноября. № 302 (1706). С. 2.

О проблеме славянских меньшинств в Польше.

М. Арцыбашев. Записки писателя. LXXIII. Изголодавшиеся и ослепленные // За свободу! 1925. 28 ноября. № 302 (1706). С. 2–3.

Полемика с «Днями» о трагически погибших русских солдатах и офицерах в Маньчжурии.

Д-р Крупов. О парижских балах // За свободу! 1925. 29 ноября. № 303 (1707). С. 2.

Бал русской прессы в Париже.

Чортов водопад // За свободу! 1925. 29 ноября. № 303 (1707). С. 2–3.
Фрагмент последней главы романа М.А. Алданова «Чортов мост».

В. Б. В.Н. Селиванов. † (Письмо из Вильна) // За свободу! 1925. 29 ноября. № 303 (1707). С. 3.

Некролог молодого русского поэта Василия Николаевича Селиванова, скончавшегося в возрасте 23 лет.

Литературное приложение:

Е. Шевченко. Сны // За свободу! 1925. 29 ноября. № 303 (1707). С. 5.
О снах Ремизова и снах русских в эмиграции, о «сне» варшавского поэта А. Слонимского.

Ш. [Шевченко Е.С.]. «Старый Париж» // За свободу! 1925. 29 ноября. № 303 (1707). С. 5.

Рец. на кн. Я. Цвибака «Старый Париж».

Новые «бессмертные» // За свободу! 1925. 29 ноября. № 303 (1707). С. 6.

О выборе трех новых членов Парижской академии: Луи Берtran, Поль Валерии и граф де ла Форж.

Е. Максимович. Александр I (К столетию со дня смерти) // За свободу! 1925. 1 декабря. № 304 (1708). С. 2–3.

О личности Александра I.

В. Бранд. Ночью // За свободу! 1925. 1 декабря. № 304 (1708). С. 3.
Рассказ.

С. Марголин. О чем я думал сегодня ночью... // За свободу! 1925.
2 декабря. № 305 (1709). С. 2.

Размышления человека, семь месяцев назад перешедшего границу
и покинувшего родину.

И. П. Н.П. Карабчевский † // За свободу! 1925. 2 декабря.
№ 305 (1709). С. 4.

Некролог известного русского адвоката, в эмиграции автора вос-
поминаний «Что видели мои глаза».

М. Арицыбашев. Почтовый ящик // За свободу! 1925. 3 декабря.
№ 306 (1710). С. 4.

Заметка о том, что анонимным авторам не отвечают: «Эмигрант-
ской вобле» в «Военном вестнике».

М. Арицыбашев. Еще один? // За свободу! 1925. 4 декабря.
№ 307 (1711). С. 2.

О Красине как возможном бывшем платном агенте охранки.

Цеяновский. Жизнь и смерть студента Курлова // За свободу! 1925.
4 декабря. № 307 (1711). С. 2–3.

Рассказ.

В. Г. На передовых позициях. В... Марокко // За свободу! 1925.
5 декабря. № 308 (1712). С. 2–3.

Очерк о жизни русского офицера, попавшего из Варшавы в ино-
странный легион, посланный французами в Марокко.

Польская печать. «Час» о славянских меньшинствах // За свободу!
1925. 5 декабря. № 308 (1712). С. 2.

Перепечатка комментария краковской газеты «Час» (3.12.1925) к
статье Д. Философова «Вопрос депутата Васыньчука» (см.:
26.11.1925).

B. Киселевский. La belle Jeanette. Пер. с украинского В. // За свободу! 1925. 6 декабря. № 309 (1713). С. 3; 8 декабря. № 310 (1714). С. 2–3; 10 декабря. № 311 (1715). С. 3.

Рассказ.

Литературное приложение

E. Шевченко. На смену // За свободу! 1925. 6 декабря. № 309 (1713). С. 5.

Полемика с Я. Тугендхольдом («Красная Нива») о творчестве В.Э. Борисова-Мусатова.

Пушкин и государство // За свободу! 1925. 6 декабря. № 309 (1713). С. 5.

О книге П. Бицилли «Этюды о русской поэзии» (Прага, 1925), полемичной книге А. Луначарского о «Судьбах русской литературы».

Новое о Толстом // За свободу! 1925. 6 декабря. № 309 (1713). С. 5–6.

Отрывки из воспоминаний Вал. Булгакова «Замолчанное о Толстом» из сборника союза рус. писателей в Чехословакии «Ковчег».

Новый журнал // За свободу! 1925. 6 декабря. № 309 (1713). С. 6.

О предполагаемом выходе в Брюсселе журнала «Благонамеренный». Анонс.

Выставки русских художников в Париже // За свободу! 1925. 6 декабря. № 309 (1713). С. 6.

О посмертной парижской выставке Л. Бакста. Выдержки из статьи В. Светлова.

Россия на Монмартре // За свободу! 1925. 6 декабря. № 309 (1713). С. 6.

Перепечатка из газ. «Возрождение».

Д. Философов. Ответ Краковскому «Часу» // За свободу! 1925. 8 декабря. № 310 (1714). С. 2.

Полемика с польской газетой о славянских меньшинствах.

К кончине Вл. Реймента // За свободу! 1925. 8 декабря. № 310 (1714). С. 4.

Информация о кончине писателя.

Владислав Реймонт (Биографическая справка) // За свободу! 1925. 10 декабря. № 311 (1715). С. 2.

В. Реймонт (1868–1925) – польский писатель, лауреат Нобелевской премии.

К кончине В. Реймента // За свободу! 1925. 10 декабря. № 311 (1715). С. 4.

Погребение. Сердце писателя. Письмо Пшибышевского.

Театр и музыка

Ш. [Шевченко Е.С.] Польский театр «Законность», пьеса в 3-х действиях Гальсворт // За свободу! 1925. 10 декабря. № 311 (1715). С. 4.

Рецензия.

А. Ф. Национальный театр «Лампада», трагедия в 3-х актах Э. Зегадловича // За свободу! 1925. 10 декабря. № 311 (1715). С. 4.

Злободневность идей Владимира Соловьёва. Речь Д.В. Философова, произнесенная 8 декабря на заседании, посвященном памяти В.С. Соловьёва // За свободу! 1925. 11 декабря. № 312 (1716). С. 2–3.

Обзор печати. М.М. Винавер о Н.П. Карабчевском // За свободу! 1925. 11 декабря. № 312 (1716). С. 2.

Перепечатка из «Звена» статьи М. Винавера «Последний старейшина».

В Русской Колонии. Чествование памяти Вл. Соловьёва // За свободу! 1925. 11 декабря. № 312 (1716). С. 4.

Информационная заметка. Программа.

В. Унковский. В Африке // За свободу! 1925. 12 декабря. № 313 (1717). С. 2.

Очерк. Экваториальная Африка. 2-я часть, см.: № 267.

П. Симанский. Император Александр I (Его жизнь и царствование) // За свободу! 1925. 13 декабря. № 314 (1718). С. 2–3; 15 декабря. № 315 (1719). С. 2–3; 16 декабря. № 316 (1720). С. 2–3.

Доклад, сделанный 2 декабря 1925 г., в столетнюю годовщину смерти императора в Русском Доме в Варшаве.

Литературное приложение

Ларчик. Рассказ *Рода-Рода*. Пер. с немецкого З. Ж. [Журавская З.Н.] // За свободу! 1925. 13 декабря. № 314 (1718). С. 5.

Из книги «Сад супружества» немецкого юмориста.

Ш. [Шевченко Е.С.]. Юбилей К.Д. Бальмонта // За свободу! 1925. 13 декабря. № 314 (1718). С. 5.

40-летие поэтической и литературной деятельности Бальмонта.

М. Арцыбашев. Записки писателя. LXXIII. «История одной провокации» // За свободу! 1925. 13 декабря. № 314 (1718). С. 5–6.

Ссылка на воспоминания Хесина в «Новом времени» о провокации, устроенной М. Горьким с вывозом ценностей из России.

«Chlopi» Реймента (Из старых отзывов о романе) // За свободу! 1925. 13 декабря. № 314 (1718). С. 6.

Выдержки из статьи В. Перемиловского в журнале «Вопросы жизни» за 1905 г. о романе «Мужики».

А. Закржевская. Что подаришь... // За свободу! 1925. 13 декабря. № 314 (1718). С. 6.

Стихотворение.

Чехов по-английски // За свободу! 1925. 13 декабря. № 314 (1718). С. 6.

О вышедшем в Англии томе писем А.П. Чехова.

В. П. Бернард Шоу и Коминтерн // За свободу! 1925. 15 декабря. № 315 (1719). С. 2.

О письме Б. Шоу – его полемический ответ Г. Зиновьеву – в газету «Правда», напечатанном в английской прессе.

В. Зеньковский, А. Бем. От Русс. Педагогического Бюро. Очередная задача // За свободу! 1925. 15 декабря. № 315 (1719). С. 3.

О борьбе с денационализацией русских детей за границей.

Театр им. Богуславского. «Коварство и любовь», трагедия Шиллера // За свободу! 1925. 15 декабря. № 315 (1719). С. 4.

Рецензия о Шиллере и трагедии.

М. Арцыбашев. Записки писателя. LXXIV. Лейтенант Морареску // За свободу! 1925. 17 декабря. № 317 (1721). С. 2–3.

Отношение к русской эмиграции.

T. K. Письмо из Праги // За свободу! 1925. 18 декабря. № 318 (1722). С. 2.

8 декабря 1925 г. в Праге открылось Общество Русского Народного Университета.

B. B. Южная Америка и эмиграция // За свободу! 1925. 19 декабря. № 319 (1723). С. 2–3.

См.: № 298 Аргентина и русская эмиграция.

Маленький фельетон. Рассказы беженцев о том, как они встречают праздники // За свободу! 1925. 20 декабря. № 320 (1724). С. 3.

Перепечатка из «Иллюстр. России», № 33.

Письма в редакцию. *M. Арцыбашев* // За свободу! 1925. 20 декабря. № 320 (1724). С. 4.

Протест писателя против нарушения его авторских прав: В разных городах Польши ставятся пьесы Арцыбашева без авторского разрешения.

Из беженческих рассказов (так!). Жестокость. Отец Смарагд // За свободу! 1925. 22 декабря. № 321 (1725). С. 3.

Из книги Г.И. Вергунского «Мучения правды». Нов. Сад, 1925.

W. Книжные новости. Г.И. Вергунский. «Мучения правды». Очерки с предисл. А.В. Болотова. Новый Сад, 1925. 254 с. // За свободу! 1925. 22 декабря. № 321 (1725). С. 3.

Рецензия. О русском беженстве и Белом движении.

Д-р Крупов. Общий вывод // За свободу! 1925. 22 декабря. № 321 (1725). С. 2.

О Львовском процессе, завершившемся оправданием Штейгера.

Д-р Крупов. Склока // За свободу! 1925. 23 декабря. № 322 (1726). С. 2.

О полемике на страницах «Правды» о «троцкизме», об «уклонах», о нэпе, о кулаке.

В.А. Евреинов. Забытый юбилей. Семен Дежнев и 275-летие открытия пролива именуемого Беринговым // За свободу! 1925. 23 декабря. № 322 (1726). С. 2.

Очерк.

А. Черный. Соловей. (Современная новелла) // За свободу! 1925. 23 декабря. № 322 (1726). С. 3.

Рассказ. Перепечатка из «Последних новостей» от 17 дек. 1925.

З. Ж. [Журавская З.Н.] Кино. Премьера для прессы в кино «Аполло» // За свободу! 1925. 23 декабря. № 322 (1726). С. 4.

Рецензия фильма «Ее большая любовь» с участием Полы Негри.

М. Цветаева. Мои службы // За свободу! 1925. 24 декабря. № 323 (1727). С. 2.

Перепечатка из «Современных записок», кн. 26.

Альбер Жан. Ученик. Пер. с французского З. Ж. [Журавская З.Н.] // За свободу! 1925. 24 декабря. № 323 (1727). С. 3.

Рассказ.

Н. В. Театр «Бродячий Актер» («Rybalt»). «Балладина» Ю. Словакского // За свободу! 1925. 24 декабря. № 323 (1727). С. 4.

О новой труппе молодых польских актеров во главе с С. Высоцкой. Романтическая сказка Ю. Словакского.

Д. Философов. Рождество Христово // За свободу! 1925. 25 декабря. № 324 (1728). С. 1.

Об эмиграции и православии.

Д. Мережковский. 1925–1825 // За свободу! 1925. 25 декабря. № 324 (1728). С. 2.

Перепечатка из «Современных записок». Кн. 26. 1925.

П. Симанский. К библиографии 14 декабря 1925 // За свободу! 1925. 25 декабря. № 324 (1728). С. 2.

О сборнике документов 1826 г., попавшем в руки автора статьи и содержащем рукопись «Современная история. О кончине государя императора Александра I». Манифест имп. Николая Павловича с перечнем милостей по поводу восшествия его на престол и др. документы.

Ж. Ленотр. Безвестная королева. Пер. З. Журавской // За свободу! 1925. 25 декабря. № 324 (1728). С. 3.

О Жозефине Савойской – королеве Франции, жене Людовика XVIII.

А. Ф. Театр и музыка. Национальный театр. «Политика и любовь» бытовая комедия в 4-х актах Иосифа Рончковского // За свободу! 1925. 25 декабря. № 324 (1728). С. 4.

Рецензия.

Литературное приложение

М. Арицыбашев. Мудрый шмель (Сказка) // За свободу! 1925. 25 декабря. № 324 (1728). С. 5.

Стихи.

С. Р. Минцлов. Атлантида // За свободу! 1925. 25 декабря. № 324 (1728). С. 5–6.

Перепечатка из сб. «То, чего мы не знаем» (София, 1926).

В. Бранд. «Пойдем со мной на улицу...» // За свободу! 1925. 25 декабря. № 324 (1728). С. 6.

Стихи.

Е. Ш. [Шевченко Е.С.]. В эти дни // За свободу! 1925. 25 декабря. № 324 (1728). С. 6.

О том, что в эти рождественские дни публиковала бы дореволюционная пресса.

Работы русских писателей за границей // За свободу! 1925. 25 декабря. № 324 (1728). С. 6.

Информация о том, над чем работают известные эмигрантские писатели: Б. Зайцев, Д. Мережковский, С. Минцлов, Вас. Немирович-Данченко, А. Куприн, М. Алданов.

Чехов по-французски // За свободу! 1925. 25 декабря. № 324 (1728). С. 6.

О предстоящем выпуске 20-томного полного собрания сочинений Чехова на французском языке.

Мицкевич в ссылке // За свободу! 1925. 25 декабря. № 324 (1728). С. 6.

О ссылке Мицкевича в Одессе в 1825 г.

Путник. Мимоходом. 1456–1600 // За свободу! 1925. 29 декабря. № 325 (1729). С. 2.

Фельетон. Москва – Лондон, эмиграция, праздник.

M. Арицаашев. Записки писателя. LXXV. Конец г. Пешехонова // За свободу! 1925. 29 декабря. № 325 (1729). С. 2.
Полемика с Пешехоновым и его статьей в «Воле России».

Е. Максимович. Декабристы // За свободу! 1925. 30 декабря. № 326 (1730). С. 2–3.
О взглядах декабристов.

Путник. Мимоходом. Самоубийства // За свободу! 1925. 30 декабря. № 326 (1730). С. 3.
О волне самоубийств в Германии, Англии, Польше.

Д. Философов. Поход на православие // За свободу! 1925. 31 декабря. № 327 (1731). С. 2.
О православии: между «молотом» большевистских гонений и «наковальней» воинствующего католицизма. О статье X.W.M. «Москва и Рим» в виленской газете «Slowo».

Е. П. В Рождественскую ночь // За свободу! 1925. 31 декабря. № 327 (1731). С. 3.
Сов. Украина. Перепечатка из «Glos Tribunalski» 24.XII.1925.

Театр и музыка
Ш. [Шевченко Е.С.]. «Театр Невяровской» // За свободу! 1925. 31 декабря. № 327 (1731). С. 4.
Открытие нового опереточного театра. Рецензия.

Составление Т.Г. Петровой и О.А. Коростелёва

ЗАМЕТКИ КОТА УЧЕНОГО

Словарь русских писателей XVIII в.

Наконец-то после десятилетнего ожидания Кот Ученый (К. У.) смог получить в свои лапы долгожданный заключительный третий выпуск «Словаря русских писателей XVIII века», подготовленный Пушкинским домом в Петербурге. С Большим трудом К. У. удалось получить книгу, ибо в Москву почему-то не прислали экземпляров в магазин Академкниги.

Статьи бесценны, написаны известными учеными. Имя великого А.П. Панченко, рано ушедшего из жизни, возглавляет редколлегию. Но вот редактура, энциклопедическая редактура книги, на взгляд К. У., любителя справочников, явно хромает. Во-первых, во всех энциклопедиях принято ставить ударение на так называемом «черном слове», т.е. названии. Иные, например, говорят Хэмницер, и в Словаре следовало бы показать, что правильно Хемницер. Второй просчет – отсутствие колонтитулов, что особенно ощущается в больших статьях. Листает К. У. большую статью о Фонвизине и не может понять, все ли еще идет эта статья или уже другая на букву Ф.

Наконец, самое главное. В заключительном томе отсутствует указатель имен. Ни одна из достойных энциклопедий – от Большой советской и Краткой литературной в 9 томах до однотомных литературных справочников – не обходится без указателей имен. Отсутствие Указателя – такой недостаток, что спасибо не скажешь. Впрочем, говорят, что может быть переиздание Словаря писателей XVIII в. Дай Бог ума редакторам исправить имеющиеся недостатки энциклопедического характера.

ПАМЯТИ ВИТАЛИЯ ДМИТРИЕВИЧА СКВОЗНИКОВА (1929–2010)

Умер один из старейших сотрудников Института мировой литературы и его отдела теории, член редколлегии нашего журнала с самого его основания, доктор филологических наук Виталий Дмитриевич Сквозников.

Мы встретились с ним в 1956 г. в этом самом отделе теории ИМЛИ, который только что был тогда образован и собрал молодых филологов, имена которых вскоре станут известными в нашем гуманитарном мире. Среди них имя В.Д. – одно из самых оригинальных и тонких. Это была эпоха трехтомной «Теории литературы», которую собирали эти новые филологи и которая с начала 1960-х годов, когда она начала выходить в свет, стала в научном мире громким событием. Уже немалого числа молодых тогда ее авторов нет в живых – в их числе В.В. Кожинов, Г.Д. Гачев, а теперь с нами нет и Виталия Дмитриевича. Еще раньше он потерял такого друга, как Марк Щеглов, юношеская дружба с которым осветила всю его дальнейшую жизнь.

В.Д. присутствует во всех трех знаменитых томах этого издания с такими темами, как «Творческий метод и образ», «Лирика», «Стиль Пушкина». Лирика и Пушкин были его излюбленными постоянными темами. Позже вышли его монографии – «Реализм в лирике» и «Пушкин. Историческая мысль поэта», последняя подготовленная им книга – «Русская патриотическая лирика», ей предстоит увидеть свет уже после автора.

Виталий Дмитриевич был настоящим филологом, каких немного бывает. Филолог старого академического образца и один из лучших наших пушкинистов. Мастер монографического разбора,

особенно лирического стихотворения: как забыть написанное им о стихотворениях Блока, Анненского, Маяковского, но и о чеховской «Дуэли», тургеневских повестях и статьях Пушкина «Александр Радищев»! Но В.Д. был и наш товарищ, которого мы вспоминаем с болью. Он много писал о стиле и сам имел свой особенный человеческий стиль. Стиль, отличавшийся заботой об изяществе слова и выражения, благородном и аристократическом, можно сказать, изяществе. Людей такого как бы немного старинного тона – хотя все мы были ровесники – таких почти вокруг нас уже нет.

Остается его вспоминать и перечитывать, а читателям нового времени – его читать и узнавать. И сказать на прощанье: Виталик, Царствие Небесное.

КОРОТКО ОБ АВТОРАХ

Аннушкин Владимир Иванович (р. 1949), доктор филол. наук, проф., зав. кафедрой русской словесности и межкультурной коммуникации Гос. ин-та русского языка им. А.С. Пушкина, автор исследований по риторике и стилистике рус. языка и культуры речи.
vladannushkin@mail.ru

Варава Владимир Владимирович (р. 1967), доктор филос. наук, проф. ф-та философии и психологии Воронежского гос. ун-та, автор книг «На путях к смыслу» (1999), «Этика исчезающей Благодати» (2003), «Этика неприятия смерти» (2005), «Живущих и умерших встретить» (2006), «Вечная философия» (2007).
vladimir_varava@list.ru

Гачева Анастасия Георгиевна, доктор филол. наук, ст. науч. сотрудник Ин-та мировой литературы им. А.М. Горького РАН, сотрудник Музея-библиотеки Н.Ф. Фёдорова при ЦДБ № 124, автор книг «Философский контекст русской литературы 1920–1930-х годов» (2003; в соавт. с О.А. Казниной и С.Г. Семеновой), «“Нам не дано предугадать, Как слово наше отзовется...” Ф.М. Достоевский и Ф.И. Тютчев» (2004), «Ф.М. Достоевский и Н.Ф. Фёдоров: Встречи в русской культуре» (2008).
a-gacheva@yandex.ru

Стеван (Домусчи) (р. 1984), священник, аспирант кафедры культурологии ф-та философии и психологии Воронежского гос. ун-та, преподаватель Православного Ин-та Святого Иоанна Богослова.
domustchi.stefan@gmail.com

Егоров Борис Фёдорович (р. 1926), доктор филол. наук, гл. науч. сотрудник Ин-та истории РАН, автор книг «Жизнь и творчество Ю.М. Лотмана» (1999), «Ап. Григорьев» (2000), «Боткины» (2004), «Воспоминания» (2004), «Избранное» (2009) и др.
borfed@mail.ru

Кибальник Сергей Акимович (р. 1957), доктор филос. наук, ведущий науч. сотрудник Ин-та русской литературы (Пушкинский Дом) РАН, автор книг «Русская антологическая поэзия первой трети XIX века» (1990), «Художественная философия Пушкина» (1998), «Литературные стратегии Виктора Пелевина» (2008; в соавт. с О.В. Богдановой и Л.В. Сафоновой), «Гайто Газданов и экзистенциальная традиция в русской литературе» (2011).
kibalnik007@mail.ru

Константинова Елена Юрьевна, соискатель Ин-та мировой литературы им. А.М. Горького РАН, преподаватель рус. языка и литературы гимназии «Эллада», автор статей по творчеству М.М. Пришвина.
lena12pk@gmail.com

Коровин Владимир Леонидович (р. 1972), кандидат филол. наук, доцент кафедры истории русской литературы филол. ф-та МГУ им. М.В. Ломоносова, автор монографии «Семен Сергеевич Бобров. Жизнь и творчество» (2004).
korovinv@yandex.ru

Крашенинникова Татьяна Петровна, кандидат историч. наук, доцент Татарского гос. гуманитарно-педагогического ун-та, автор статей по истории российского и провинциального краеведения 1920–1930-х годов.
tatyana.vdovina@mail.ru

Курилов Александр Сергеевич (р. 1937), доктор филол. наук, гл. научный сотрудник Отдела русской классической литературы ИМЛИ РАН, автор книг: «Традиции русской критической мысли» (1974), «История русского литературоведения» (1980, в соавт. с П.А. Николаевым и А.Л. Гришуниным), «Литературоведение в России XVIII века» (1981), «Виссарион Белинский» (1985).
Тел. (495) 612-61-36

Меденица Владимир (р. 1953), философ, литературовед, гл. редактор изд-ва «Логос» (Белград), руководитель издательского проекта «Русские богоискатели» (1994–2010), автор статей по русской философии, литературе, культуре.

vladimirmedenica@yahoo.com

Мильчарек Михал (р. 1981), магистр философии Ягеллонского ун-та (Краков), студент Института восточнославянской филологии Ягеллонского ун-та.

norylskinikiel@gmail.com

Московская Дарья Сергеевна, кандидат филол. наук, ст. науч. сотрудник Ин-та мировой литературы им. А.М. Горького РАН, автор монографии «Н.П. Анциферов и художественная местнография 1920–1930-х годов» (2010), статей по истории и теории литературы, творчеству А.П. Платонова, Л.И. Добычина, К.К. Вагинова, Н.А. Заболоцкого, В.В. Маяковского и др.

darya-mos@yandex.ru

Омата Томофуми (р. 1982), аспирант филологич. ф-та Ун-та Вaseda (Токио), автор статей по рус. философии и эсхатологии.

omata@suou.waseda.jp

Папкова Елена Александровна, кандидат филол. наук, доцент кафедры рус. языка и литературы МГИМО (У), докторант Ин-та мировой литературы им. А.М. Горького РАН, автор статей о творчестве Вс. Иванова, С.А. Есенина, Н.А. Клюева, А.М. Горького.

ruslitmgimo@mail.ru

Семёнова Светлана Григорьевна, доктор филол. наук, гл. науч. сотрудник Ин-та мировой литературы им. А.М. Горького РАН, автор книг «Валентин Распутин» (1987), «Преодоление трагедии. “Вечные вопросы” в литературе» (1989), «Русская поэзия и проза 1920–1930-х годов. Поэтика – Видение мира – Философия» (2001), «Метафизика русской литературы» (2004), «Философ будущего века: Николай Фёдоров» (2004), «Мир прозы Михаила Шолохова. От поэтики к миропониманию» (2005), «Паломник в будущее. Пьер Тейяр де Шарден» (2009) и др.

muzejfedorova@yandex.ru

Скороходова Светлана Игоревна, кандидат филос. наук, доцент Моск. гос. педагогич. ун-та, автор статей по рус. философии и эстетике.

eleonora_reut@mail.ru

Смирнова Наталья Николаевна, кандидат филол. наук, ст. науч. сотрудник Отдела комплексных теоретических проблем Ин-та мировой литературы им. А.М. Горького РАН, автор статей о творчестве А.С. Пушкина, М.О. Гершензона, по истории литературоведения.

nnsmirnova@mail.ru

Травников Сергей Николаевич (р. 1951), доктор филол. наук, проф., зав. кафедрой мировой литературы Гос. ин-та русского языка им. А.С. Пушкина, автор исследований по русской литературе XVIII в.

7shehina@list.ru

Ольшевская Лидия Альфонсовна, доктор филол. наук, проф. кафедры мировой литературы Гос. ин-та русского языка им. А.С. Пушкина, автор учебника «Древнерусская литература» (2007).

7shehina@list.ru

Шестакова Лариса Леонидовна, кандидат филол. наук, ведущий науч. сотрудник Ин-та русского языка им. В.В. Виноградова РАН, автор антологии «Русская авторская лексикография XIX–XX вв.» (2003; в соавт. с Ю.Н. Карапловым, Е.Л. Гинзбургом), словаря «Собственное имя в русской поэзии XX века: Словарь личных имен» (2005; в соавт. с В.П. Григорьевым, Л.И. Колодяжной), участник коллективной монографии «Linguistische Poetik» (Hamburg, 2002).

lara.shestakova@mail.ru

**ЛИТЕРАТУРОВЕДЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ
2011 – № 29**

**Материалы XII Международных научных чтений
памяти Н.Ф. Фёдорова**

Художник В.Д. Дольский

Художественный редактор Т.П. Солдатова

Технический редактор Н.И. Романова

Корректор И.Б. Пугачёва

Свидетельство о регистрации журнала № 003610 от 25.02.2000

Адрес редакции: 117418, Москва, Нахимовский просп., 51/21,

ИНИОН РАН. Отдел литературоведения

Гигиеническое заключение

№ 77.99.6.953.0.5008.8.99 от 23.08.1999 г.

Подписано к печати 12/V-2011 г. Формат 60x84/16

Бум. офсетная № 1

Печать офсетная

Усл. печ л. 24,0

Уч.-изд. л. 18,5

Тираж 400 экз.

Заказ № 63

**Институт научной информации
по общественным наукам РАН,
Нахимовский проспект, д. 51/21
Москва, В-418, ГСП-7, 117997**

**Отдел маркетинга и распространения
информационных изданий
Тел./Факс (499) 120-4514
E-mail: market @INION.ru**

**E-mail: ani-2000@list.ru
(по вопросам распространения изданий)**

Отпечатано в типографии ИНИОН РАН
Нахимовский пр-кт, д. 51/21
Москва, В-418, ГСП-7, 117997
042(02)9