ИССЛЕДОВАНИЯ

по истории русской мысли

2003

Исследования по истории русской мысли

STUDIES IN RUSSIAN INTELLECTUAL HISTORY

[6]

Edited by
Modest A. Kolerov

Moscow
Modest Kolerov
2004

ИССЛЕДОВАНИЯ ПО ИСТОРИИ РУССКОЙ МЫСЛИ

ЕЖЕГОДНИК 2003

[6]

Под редакцией М.А.Колерова

Москва
Модест Колеров
2004

ББК 87.3 (2) 6
К 596

Редактор-составитель М. А. Колеров
Редактор Н. А. Голубкова

Исследования по истории русской мысли:
Ежегодник за 2003 год [6] / Под редакцией М. А. Колерова.
М.: Модест Колеров, 2004. 896 с.

ISBN 5-7333-0207-0

© Авторы статей
© С. В. Митурич, оформление серии

Содержание

СТАТЬИ

Николай Плотников
Allgemeingültigkeit. К истории перевода 11

Сергей Половинкин
«Инвектива скорее, чем критика»: Флоровский и Флоренский 19
Приложение: Письма **Г. В. Флоровского** к **П. А. Флоренскому** (1911—1914) 51

Альберт Соболев
Радикальный историзм отца Георгия Флоровского 69
Приложение: **Г. В. Флоровский**. [Рец.:]
Проф. Н. Н. Глубоковский. Православие по его существу. СПб., 1914 77

Михаэль Хагемайстер
Новое средневековье **Павла Флоренского** 86

Антон Свешников, Борис Степанов
Н. П. Анциферов. «Историческая наука как одна из форм борьбы за вечность (Фрагменты)» (1918—1942) 107

Владас Повилайтис
Неизвестные статьи Л. **П. Карсавина** из библиотеки Вильнюсского университета (1927—1952) 163
Приложения:
I. [О Вл. Соловьеве] 182
II. [О Достоевском] 188
III. [«Когда Курбе и Милле...»] 204
IV. По поводу рефлексологии и споров о ней 218

Владимир Янцен
Спасти, сохранить и освоить! О судьбе книжных собраний и архивов **Д. И. Чижевского** в Германии 232

ПУБЛИКАЦИИ

Николай Богомолов
Из переписки **М. А. Кузмина** и **Г. В. Чичерина** (1905—1914) 281

Ирина Борисова
Л. М. Лопатин за чтением книги **В. Ф. Эрна** «Философия Джоберти» (1917): маргиналии 451

М. К.
С. Н. Булгаков. Письма к П. Б. Струве (1901—1903) 514

М. К.
П. И. Новгородцев. Письма к П. Б. Струве (1921) 533

Владимир Янцен
Эпизод из истории связей Э. Гуссерля и М. Хайдеггера с русской мыслью (1931) 544

СООБЩЕНИЯ

Н. П.
С. Л. Франк в Берлинском университете (1899—1901) 557

Николай Плотников
Заметки о «Вехах»:
I. Истоки формулы «Героизм и подвижничество» 562
II. Томас Манн о «Вехах» 567

П. И. Новгородцев, С. Н. Булгаков, Г. Ф. Шершеневич, Б. А. Кистяковский. Программы учебных курсов в Московском коммерческом институте (1911—1912) 572

М. К.
С. Л. Франк. Из отзывов на рукописи в редакцию «Русской Мысли» (1915—1916) 588

О. В.
Н. В. Устрялов. Curriculum vitae (1918) 591

М. К.
Самоцензура **Бердяева**: неизвестный текст 1919 года 593

Модест Колеров
С. Н. Булгаков в 1923 году: из Константинополя в Прагу 598

Владимир Янцен
Неизвестное письмо **Б. В. Яковенко** к Д. И. Чижевскому (1934): к истории одного философского скандала 605

БИБЛИОГРАФИЯ

Владимир Янцен
Диалог немецких и русских религиозных мыслителей: **Orient und Occident** (1929—1934), **Neue Folge** (1936) 611

Наталия Голубкова
«Вестник РСХД» (1925—1939). Роспись содержания 641

Дмитрий Белкин
Немецкая библиография **В. С. Соловьева**: 1978—2001 734

Марксистское **«Новое Слово»** (1897). Роспись содержания 779

Общественные науки в журнале **«Народное Хозяйство»** (1900 –1904). Указатель 802

«Мысль» (1922). Роспись содержания 811

М. К.
Русские «идейные» сборники: дополнения, 1930—1936 815

КРИТИКА

Борис Межуев
«Проблемы идеализма» в новом историческом контексте 819

Николай Плотников
Привет из Сиракуз или русская практическая философия 828

Анна Резниченко
Проблемы идеализма. Сборник статей [1902] 838

М. К.
Б. В. Емельянов, А. А. Ермичев. Журнал «Логос» и его редакторы: Биографический указатель 849

Модест Колеров
С. Н. Булгаков: Религиозно-философский путь / Сост. М. А. Васильева, А. П. Козырев 854

Владас Повилайтис
Новые книги о Карсавине 865

Модест Колеров
Летопись русской философии. 862—2002 / Ред.-сост. проф. Александр Замалеев 871

* * *

Исправления опечаток и дополнения 880

Указатель к Ежегодникам «Исследования по истории русской мысли» (1997—2004) 889

Статьи

Николай Плотников

Allgemeingültigkeit. К истории перевода

Один аналитический философ заметил: «понятия обладают памятью о событиях, о которых мы давно забыли»[1]. Продолжая эту мысль, можно сказать, что «философские проблемы» возникают там, где забытые истории понятия накладываются друга на друга, образуя чересполосицу несовместимых смыслов.

Понятие *Allgemeingültigkeit* относится к разряду особенно запутанных. В нём отложились целые поколения дискуссий о притязаниях разума и их границах — от споров по поводу кантовского обоснования науки через обсуждение схоластических тонкостей неокантианских теорий познания вплоть до современных почти истерических полемик о пользе и вреде логоцентризма. Всюду предметом дискуссии была эта самая «общезначимость» как критерий «научности» высказываний, имеющих силу безотносительно места и времени их формулирования.

Интересна в этой связи история русских переводов термина *Allgemeingültigkeit*, хранящая следы ожесточенных дискуссий рубежа XIX—XX веков. Ключевым вопросом этих дискуссий был вопрос о совмещении двух традиций

[1] *Ian Hacking.* Vom Gedächtnis der Begriffe // *J. Schulte, U. J. Wenzel (Hrsg.).* Was ist ein 'philosophisches Problem'. Frankfurt a. M., 2001, 84.

истолкования термина — одной, идущей от Канта и продолженной баденскими неокантианцами, другой, идущей от Лотце и получившей распространение в феноменологии.

Парадоксальность совмещения названных традиций связана с тем, что этот термин задействуется ими в разных аргументативных контекстах и выполняет различные смысловые функции. Канта интересовал в первую очередь вопрос обоснованности знания или его «правомочности». Поэтому и введенный им термин служил ответом на вопрос, по какому праву (quid juris) известные когнитивные результаты могут называться знанием. Понятие *Allgemeingültigkeit* в этой связи означало выражение нормативного требования к познавательным результатам — быть обязательным для всякого разумного существа. Такая характеристика включала в себя как необходимость признания данных результатов всяким субъектом, независимо от времени и места познавательного акта, так и возможность их интерсубъективного сообщения. Помимо этого — определяющего — смысла, Кант (в «Пролегоменах ко всякой будущей метафизике») использовал термин *Allgemeingültigkeit* в смысле универсальной применимости категорий к предметам опыта и возможности посредством категорий формировать сами предметы опыта из материала чувственности. В этом смысле *Allgemeingültigkeit* является у Канта синонимом *objektive Gültigkeit*.

Напротив, для Лотце центральным был вопрос об онтологическом статусе содержаний знания. Термин *Geltung*, введенный им в философскую терминологию, был призван выразить способ бытия логических истин, отличный от психологического процесса осуществления познания. Иначе говоря, термин Лотце отвечал на вопрос, какое *значение* имеют познавательные содержания сами по себе, каков способ их бытия. И лишь из решения этого вопроса о специфическом онтологическом статусе выводился присущий истинным содержаниям характер обязательности.

Как раз эти три смысла термина *Allgemeingültigkeit* — «обязательность», «применимость» и «онтологическое значе-

ние» — перемешивались друг с другом, создавая на рубеже веков для переводчиков неразрешимую задачу их выражения.

Первые русские переводы «Критики чистого разума» Канта, впервые сделавшего это слово строго определенным философским термином, еще не обращают на него особого внимания, передавая *Allgemeingültigkeit* просто как «важность» или «всеобщность»[2]. Не только М. Владиславлев (СПб., 1867) и Н. М. Соколов (СПб., 1896—1897), но даже Н. О. Лосский (СПб., 1907) используют этот вариант перевода, смешивая универсальность (Allgemeinheit) как логическую характеристику знания с общезначимостью как характеристикой эпистемологической. Характерно, что при этом, корневой термин — *Geltung* и *Gültigkeit* — не имеет фиксированного перевода, а передается то как «значение», то как «значимость» или «действительность».

Более внимательное обхождение с аргументацией (и, соответственно, терминологией) Канта можно встретить в кантианско-марксистских дискуссиях конца XIX века. Лидер критических марксистов П. Б. Струве, исходя из кантовской и неокантианской гносеологии и полемизируя с ней, повсюду в своих работах переводил термин *Allgemeingültigkeit* как «общеобязательность». Сначала в полемической статье «Свобода и историческая необходимость» (1897)[3], а затем в предисловии к книге Н. А. Бердяева «Субъективизм и индивидуализм в общественной философии» (1901)[4] он посвящает специальное рассмотрение проблеме «объективного» статуса логических истин. В этой связи Струве обращает внимание и на особенность термина: «Для обозначения этой объективности не бытия, а идеальной (или формальной) обязательности, немецкий язык обладает особым выраже-

[2] За предоставленные сведения приношу благодарность В. В. Васильеву. Сравнение русских переводов см. в издании, подготовленном В. А. Жучковым и В. В. Васильевым: *И. Кант.* Критика чистого разума. М., 1998.

[3] Вопросы философии и психологии. 1897. Кн. 36 (1). С. 120—139.

[4] Перепечатано в кн.: *П. Б. Струве.* Patriotica. Политика, культура, религия, социализм. М., 1997. С. 340—389.

нием Gelten (Geltung, gültig), непереводимым на русский язык (Владимир Соловьев, впрочем, пытался ввести неологизм: "значимость")»[5]. Но вопреки упомянутому предложению Соловьева, Струве постоянно использовал перевод «обязательный», «общеобязательность», ориентируясь на кантовский смысл термина и его возобновление в баденском неокантианстве (у Виндельбанда и Риккерта). Практически весь круг критических марксистов, связанный со Струве, перенял этот вариант перевода — как убежденные неокантианцы, подобно Б.А.Кистяковскому[6] и Бердяеву, так и последователи критической метафизики Струве, подобно С.Л.Франку, а также авторы, апеллировавшие в своих публикациях к идеалистическому направлению, подобно А.М.Водену — переводчику на русский язык книги Г.Риккерта «О границах естественно-научного образования понятий» (СПб., 1904)[7].

В силу этого философско-публицистического успеха перевода понятие «общеобязательность» широко распространилось на рубеже веков в качестве адекватной передачи кантианского смысла термина, так что рецензенты русского перевода «Логических исследований» Гуссерля (под. ред. С.Л.Франка) вынуждены были пенять редактору на то, что он пользуется словом «общеобязательность» для перевода термина *Allgemeingültigkeit*, вовсе не имеющего у Гуссерля нормативного смысла[8].

[5] *П. Б. Струве.* Patriotica. С. 347.

[6] Ср. его статью в «Проблемах идеализма»: «Для определения и оценки этого общего субъект должен становиться на общеобязательную или надиидивидуальную точку зрения, что доступно, конечно, каждому мыслящему субъекту».

[7] Текст испещрен разъяснительными примечаниями переводчика, первым из которых является ссылка на предисловие Струве к книге Бердяева: «Изложение и обстоятельный разбор этого построения теории познания, носящей совершенно этическую окраску (...) русский читатель может найти в предисловии П. Б. Струве» (цит. по переизд.: СПб., 1997. С. 55).

[8] См. рецензии С. И. Гессена и Л. Салагова в кн.: Антология феноменологической философии в России. Т. 1. М., 1998.

Бердяев же, несмотря на подверженность многочисленным философским влияниям, до конца жизни остался верен такому переводу и не упускал возможности обрушиться на общеобязательность как на форму подавления человеческой свободы. Все его филиппики строго придерживаются именно нормативно-кантианской версии понимания данного термина, не допуская иных его интерпретаций: «В научной общеобязательности есть аналогия с юридической общеобязательностью. Это — формализм человечества, внутренно разорванного, духовно разобщенного. Все свелось к научному и юридическому общению — так духовно отчуждены люди друг от друга. Научная общеобязательность, как и юридическая, есть взаимное обязывание врагов к принятию минимальной истины, поддерживающей единство рода человеческого. Общаться на почве истины не научно-общеобязательной, не отчужденной от глубин личности, уже не могут. Так и правда в общении возможна лишь юридически-общеобязательная. Научная философия — юридическая философия, возникшая от утери свободы в общении, от общения лишь на почве горькой необходимости»[9].

Второй смысл термина *Allgemeingültigkeit* отразился в варианте перевода, встречающегося у другого критического марксиста — С. Н. Булгакова. Он предлагает переводить этот термин как «общеприложимость»[10]. В контексте булгаковской полемики с Р. Штаммлером и Струве о статусе социальной науки такой выбор представляется вполне последовательным, поскольку в отличие от Струве, Булгаков обращается к кантовским и неокантианским идеям в русле теории науки, а не гносеологического анализа сознания. Он занят выяснением статуса научных законов (и в первую очередь закона причинности) и условий их применения к познанию социальных явлений. Характерно, что, будучи определен таким углом зрения, Булгаков переводит термин *Allgemeingül-*

[9] *Н. А. Бердяев.* Смысл творчества. Париж, 1985. С. 62.

[10] *С. Н. Булгаков.* О закономерности социальных явлений (1896) // *С. Н. Булгаков.* Труды по социологии и теологии. Т. 1. М., 1997. С. 17.

tigkeit как «общеприложимость» даже в тех случаях, когда речь идет об «обязательности» нормативного требования, т.е. о первом смысле термина. Например, рассуждая о социальном идеале и присущем ему характере долженствования, Булгаков использует свой вариант перевода, хотя очевидно, что здесь имеется в виду «общеобязательность»: «Иначе это долженствование не имело бы того характера всеобщности, общеприложимости, который ему необходимо свойствен»[11].

Разновидностью перевода «общеприложимость» можно считать термин «общегодность», использовавшийся уже П.Д.Юркевичем в его известной речи «Разум по учению Платона и опыт по учению Канта» (1866)[12]. Юркевич также фокусирует свое внимание на проблеме применения категорий рассудка к опыту, и вследствие этого толкует кантовскую *Allgemeingültigkeit* как свойство «годности» (приложимости) категорий для конституирования предметов возможного опыта. Этот вариант перевода был перенят и Г.Г.Шпетом, который после различных экспериментов в переводе книги Риккерта «Предмет познания» (1904) (общеобязательность, действительность, общее значение)[13], остановил на нем свой выбор. Хотя, и в тексте своей диссертации «История как проблема логики» (1916—1917) Шпет, чувствуя расплывчатую многозначность, продолжал экспериментировать с термином, как например в пассаже: «Необходимость не есть порядок и связь в предмете, а есть общеобязательность или общегодность, общая правомочность или полносильность (Allgemeingültigkeit) суждения»[14], но наиболее частым является у него перевод «общегодность»[15]. Таким образом, и Шпет

[11] *С. Н. Булгаков.* О социальном идеале // *С. Н. Булгаков.* Труды по социологии и теологии. Т. 1. М., 1997. С. 257.

[12] *П. Д. Юркевич.* Философские произведения. М., 1990. С. 468, 505 и др.

[13] Переизд.: *Г. Риккерт.* Философия жизни. Киев, 1997.

[14] *Г. Г. Шпет.* История как проблема логики. М., 2002. С. 58.

[15] См.: Там же. С. 928 сл. (ч. II, гл. 8: Генрих Риккерт). Шпет использует этот перевод и для термина *Geltung* — «эмпирическая годность», «всеобщая годность».

стремится передать спектр смыслов термина лишь с помощью одного его аспекта.

Однако, именно вариант перевода, выделяющий в термине его третий смысл, восходящий к онтологическому платонизму Лотце, стал в начале XX в. наиболее активно употребляемым — «общезначимость». В переводе «Пролегомен» Канта (1889) его широко использовал Вл. Соловьев, на что обратил внимание П. Б. Струве. Младшее поколение русских философов, побывавших в Германии и заставших там обширные дискуссии по поводу понятия *Geltung*, подхватило этот вариант («значимость»), признавая его, видимо в силу непривычности, нейтральным по отношению к различным традициям толкования (в первую очередь, неокантианству и феноменологии Гуссерля). Рецензенты русского перевода Гуссерля из числа этого поколения философов (С. И. Гессен и Л. Салагов) почти единогласно ссылались на авторитет Соловьева (очевидно, под влиянием упомянутой фразы Струве) и подчеркивали, что как раз у Гуссерля и поздних марбургских неокантианцев *Allgemeingültigkeit* обозначает онтологическую характеристику истинных содержаний, которые в отличие от психических процессов не существуют, а «значат». Л. Салагов посвятил этой теме свою немецкую диссертацию «Vom Begriff des Geltens in der modernen Logik» (1910)[16], также акцентируя онтологический характер «значимости», сближающий ее с функцией «значения» истинных содержаний[17].

С точки зрения истории языка мнение Струве о приоритете Соловьева в создании неологизма «значимость» (и, соответственно, «общезначимость»), на которое явно опирались

[16] Русский перевод В. А. Куренного с подробными комментариями и анализом понимания термина в феноменологии см. в кн.: Антология феноменологической философии. С. 239—274.

[17] То, что такую трансформацию — от характеристики «истины» к характеристике «истинного содержания мышления», т. е. от «обязательности» к «значимости» — произвел в понятии *Allgemeingültigkeit* именно Лотце, проанализировано в работе: *Felix M. Goldner.* Die Begriffe der Geltung bei Lotze. Leipzig, 1918.

и молодые философы в их суждении об авторитете Соловьева, является ошибочным, поскольку уже в 1815 г. А. С. Шишков в своих критических выпадах против неологизмов Н. М. Карамзина отмечал с неудовольствием появление неологизма «значимость»[18]. Но всё же именно слово «общезначимость» (с вариантами: «всеобщая значимость»[19], «всеобщее значение»[20] и т.д.) оказалось наиболее жизнеспособным вариантом перевода.

Было ли это связано с распространенным в начале XX века неприятием кантианства или же с усиленным интересом к реалистической метафизике и платонической онтологии — по этому поводу можно строить лишь гипотезы. Фактом остается, что в современном русском языке «общезначимость» настолько вытеснила из философского словоупотребления[21] все другие варианты, что даже новые исправленные переводы Канта повсюду пользуются «общезначимостью», игнорируя полностью его замысел обоснования «обязательности» знания. «Юридическая философия» всё еще вызывает неприязнь у русского ума.

[18] См.: *В. В. Виноградов.* История слов. М., 1999. С. 365.

[19] Ср.: *П. П. Блонский.* Современная философия. М., 1918. С. 197.

[20] Этот вариант использует Вл. Соловьев в своей статье о Канте в Энциклопедии Брокгауза и Ефрона. Он еще сильнее обнаруживает близость русского термина «значимость» с немецким *Bedeutung* (значение). Однако впервые перевод «всеобщее значение» использует уже М. Владиславлев (Критика чистого разума. СПб., 1867. С. 537).

[21] Следует говорить именно о философском языке, поскольку в юридическом языке «общеобязательность права» до сих пор является прочным аксиоматическим словосочетанием.

Сергей Половинкин

«Инвектива скорее, чем критика»: Флоровский и Флоренский

Приложение:
Письма Г. В. Флоровского к П. А. Флоренскому (1911—1914)

«Не по хорошу мил, а по милу хорош»
Пословица

В заглавие этой статьи вынесены слова Флоровского из его книги «Пути русского богословия»[1], которые относятся к книге о. Павла Флоренского «Около Хомякова»[2]. Проследим же отношения этих двух выдающихся мыслителей.

Первое письмо Флоровского Флоренскому написано 16 марта 1911 г. Флоровскому было тогда неполных 18 лет, и он учился в последнем классе Одесской гимназии. Флоренскому шел 30-й год, он был приват-доцентом МДА и готовился к принятию сана священника. До этого письма Флоровский и Флоренский не знали друг друга; по всей видимости, не было у них и общих знакомых (если бы таковые были, их положено было бы упомянуть в этом первом письме). Причину письма указал сам Флоровский: «Ваши печатные статьи показали мне глубину Вашего понимания христианства и подали надежду найти у Вас под-

[1] *Г. В. Флоровский.* Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 278.
[2] Сергиев Посад, 1916.

держку и руководство». Какие же это печатные статьи? Это, прежде всего, многочисленные статьи Флоренского в «Богословском вестнике» и первый вариант его книги «Столп и утверждение Истины»[3]. Флоровский обращался к Флоренскому «как к старшему брату и брату во Христе». Уже в этом первом письме Флоровский определил цель своей жизни: «Всецело предаться богоискательству, чтобы в изучении богословия окрепнуть духом, всецело предаться на служение Господу». В одном из следующих писем он определил другую цель своей жизни: «Я увлекаюсь изучением истории русской религиозной мысли, в её прошлом и настоящем». Все письма Флоровского, кроме последнего, носят весьма доверительный характер.

Он делится с Флоренским своими планами поступления в Духовную Академию. Этими планами Флоровский делился и с Н. Н. Глубоковским (проф. СПбДА). По всей видимости, Флоровский колебался между МДА и СПбДА. Даже поступив в Новороссийский университет, Флоровский не оставил надежды учиться в Духовной Академии: «Ещё два с половиной года я ожидать должен окончания университета, что мне откроет доступ в Академию, где я смогу заниматься и в том духе, в котором я хочу, и тем, чем следует. Но что за это время со мной может случиться... Я буквально в идейном отношении без руководителя»[4]. Вполне возможно, что такого руководителя Флоровский искал и в Глубоковском, и во Флоренском, и в ком-то ещё, но не нашел. Когда этого не произошло, могла возникнуть и обида.

В одном из писем Флоровский писал: «Вл. Соловьев был моим первым учителем религиозной философии». Соловьев пробудил религиозно-философскую мысль не только Флоровского, но и большой части мыслящей России. Многие пробужденные пошли путями отличными от соловьевского, но грех хоть одним добрым словом не вспомнить

[3] Вопросы религии. М., 1908. Вып. 2.

[4] Из письма Флоровского к Н. Н. Глубоковскому от 28 декабря 1912 г. // Сосуд избранный / Сост. М. Д. Скляровой. СПб., 1994. С. 126.

своего побудителя. В письме Флоровского к Глубоковскому от 30 марта 1911 г. он писал, что в последние месяцы увлекается «трудами новейших русских философов соловьевской школы, Булгакова, Бердяева, кн. Трубецкого [по всей видимости, Сергея Николаевича. — *С. П.*], доц. Московской Академии П. Флоренского и, находя много светлых мыслей, много разгадок существенного, много лучей света, проливаемых в области темного неизведанного, я ощущал в глубине некоторый страх (...) перед потусторонним»[5]. Чуть ранее, в своём первом письме к Флоренскому, Флоровский назвал ущербность религиозных исканий Соловьева и «веховцев»: «Главной бедой наших русских православных богословов из светских, — глубокопочитаемого мною Владимира Сергеевича Соловьева, — «веховцев» и др. — является их оторванность от церковного сознания, лишающая их твердых начал и заставляющая метаться в разные стороны». По всей видимости, Флоровский видел во Флоренском единомышленника. Именно Флоренский противопоставил интеллигентскому своеволию «нового религиозного сознания» и всем шатаниям «богословов из светских» учение о Церкви как «Столпе и утверждении Истины».

23 и 24 апреля 1911 г. Флоренский принял сан сначала диакона, а потом священника. 28 сентября 1912 г. он был назначен редактором журнала «Богословский вестник». В этом качестве он предложил Флоровскому участие в журнале. В ноябрьском номере за 1912 г. появилась рецензия Флоровского под инициалами Г. Ф. на книгу: *С. А. Аскольдов. Алексей Александрович Козлов. М., Путь, 1912.* 1 января 1913 г. Флоровский пишет Глубоковскому письмо, в котором звучит радость и гордость молодого автора: «К моим печатным работам прибавилась ещё одна ничтожная заметка в ноябрьской книжке "Богословского Вестника" — о книжке Аскольдова — А. А. Козлов. Хотя она ничтожна по размерам, да и по тому, что она дает каждому читающему, она для меня

[5] Сосуд избранный. С. 111.

обширна и ценна, так как за каждой из произносимых мною фраз скрывается долгая работа в самой интимной области духа. И теперь я мало-помалу сознаю, что значит и что стоит быть автором, как это приятно и как это тяжко. Появление меня, как автора, в "Богословском Вестнике" (по приглашению его нового редактора о. П.А.Флоренского) для меня имеет ту ценность, что я чувствую себя членом определенной среды, одушевленной одной и мне дорогой идеей, одной из спиц одного из колёс в машине, совершающей святую для меня работу. И вообще читать напечатанным то, что стоило многих дней работы, что писалось давно и обдумывалось и т.д., и знать, что одновременно и многие другие люди читают и проделывают за мною умственную работу — это побуждает в душе какие-то странные, трудно определимые чувства. И хотя то, что я пишу, малозначаще, я за ним вижу свою внутреннюю работу, след, который в печатях страданий моих»[6]. Предпоследней весточкой Флоровского к Флоренскому была визитка с Пасхальным поздравлением от 14 апреля 1913 г. Следующее письмо от 10 ноября 1914 г. — краткое, сугубо деловое — сопровождало рецензию Флоровского на одну из книг Глубоковского. Эта рецензия в «Богословском вестнике» не появилась. По всей видимости, отношения Флоровского и Флоренского охладели и почти прервались до этого последнего письма. В чём причина этого? Личная? Идейная? Здесь провал в наших знаниях. После отказа напечатать рецензию (из письма Флоровского видно, что он должен был быть) переписка и вовсе прекратилась. Причину недоброжелательного отношения Флоровского к Флоренскому, наверное, нельзя свести к этому отказу, но какая-то капля горечи у Флоровского могла и остаться.

Через 16 лет в разделе «Новые книги» парижского журнала «Путь» Флоровский напечатал рецензию на книгу Флоренского «Столп и утверждение Истины»[7]. В конце рецензии помещена дата «1929.XII.26». Какому изданию «Столпа» по-

[6] Сосуд избранный. С. 127—128.

[7] *Г.В.Флоровский*. Томление духа // Путь. 1930. Февраль. № 20. С. 102—107.

священа эта рецензия, не указано. По всей видимости, поводом для ее написания послужило фототипическое переиздание «Столпа» в Берлине в 1929 г. Эта рецензия, в основном, была повторена через 8 лет в соответствующем месте «Путей русского богословия»[8]. Рецензия нарушала негласное правило эмиграции — не писать о тех, кто остался в России. Рецензия появилась в печати, когда Флоренский по хлопотам доброжелателей вернулся домой из Нижнего Новгорода, куда был выслан, и опасался нового ареста по делу «Политического Центра всесоюзной церковно-монархической организации "Истинное Православие"» (1930—1931), по которому шли многие его друзья и знакомые. На этот раз обошлось вплоть до последнего ареста в 1933 г. «Пути» же вышли в год, когда Флоренского расстреляли. Получается неприглядная картина: палачи готовят телесное уничтожение Флоренского, а Флоровский в то же время пытается уничтожить его духовно. Возможный довод оправдания, что без Флоренского нет полноты истории богословия XX в., отпадает. Ибо этой полноты нет и в помине. Разделы, посвященные началу XX в. скомканы. Здесь В. С. Соловьеву посвящено 8 стр., Религиозно-философским собраниям — 6 стр., Флоренскому — 4,5 стр., В. В. Розанову — 3 стр., Н. А. Бердяеву — 1 стр., о. С. Н. Булгакову — 0,5 стр., и т. п. А многим крупным богословам и религиозным мыслителям — ни слова. Получилось что-то неприязненно-клочковатое. Разберем подробнее «инвективы» Флоровского против Флоренского.

«***Томление духа***». Такое характерное название носит рецензия Флоровского о «Столпе». В этой «осенней книге» Флоровский увидел «всю тоску XIX-го века», «грусть», «усталость и разочарование», «красоту увядания»[9], «осеннюю унылую красоту»[10]. В то же время Флоровский отмечает: «Тоска странно смешивается с ликованием. Ибо в одном плане мир ещё не преображен, но в другом, в своем вечном

[8] *Г. В. Флоровский.* Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 493—498.
[9] *Г. В. Флоровский.* Томление духа. С. 106.
[10] *Г. В. Флоровский.* Пути русского богословия. С. 496.

корне, он божествен»[11]. По поводу этого «странного» смешения Флоровский заметил: «Здесь несомненная несогласованность». Но ведь сам Флоровский прекрасно согласовал тоску и ликование Флоренского, указав, что тоску навевает непреображенный мир, а ликование — божественный, который Флоренский нашел в Церкви. И что, кроме тоски, разочарования, уныния, мог вызвать мир накануне мировой войны и революции в России?

Флоровский приводит эпиграф к стихотворению Андрея Белого «Священные дни» (1901), посвященного Флоренскому: «Ибо в те дни будет такая скорбь, какой не было от начала творения, которое сотворил Бог, даже до ныне, и не будет»[12]. Стихотворение заканчивается словами: «Священна тоска в эти дни роковые»[13]. По Флоровскому, эта тоска свидетельствует о тупиковости пути Флоренского[14]. Конечно, уныние и тоска — грех, но ведь Флоренский не замкнулся в своей тоске, а нашел «ликование» в служении Церкви. Это узрел и Флоровский.

Сомнение. О сомнении в «Столпе» Флоровский писал: «Путь к истине начинается отчаянием, начинается в пирроническом огне. Это — мучительный и безысходный лабиринт и вдруг где-то неожиданно вспыхивает молния откровения. Остается неясным, о каком пути говорит о. Флоренский... Говорит ли он о трагедии неверующей мысли? Или изображает диалектику христианского сознания? ... Во всяком случае он ставит вопрос так, точно самое важное — убежать и спастись от сомнения. Точно неизбежно для человека идти к Богу через сомнения и разочарования и здесь на земле проходить чрез чистилище и адскую муку...»[15]. В «Путях» он повторил этот пассаж[16]. Диву даешься очевидному

[11] *Г. В. Флоровский.* Пути русского богословия. С. 497.
[12] Марк. 13:19.
[13] *Андрей Белый.* Золото в лазури. М., 1904. С. 252.
[14] *Г. В. Флоровский.* Томление духа. С. 107.
[15] Там же. С. 103.
[16] *Г. В. Флоровский.* Пути русского богословия. С. 495.

искажению мысли Флоренского. Существо сомнения либо ускользнуло (а оно лежит на поверхности), либо намеренно искажено Флоровским. Кто же отчаивается, и кто горит в пирроническом огне в письме «Сомнение», а не в фантазиях по его поводу? Ответ Флоренского однозначен: это рассудок с его законом тождества. «Безысходный лабиринт» — это потуги рассудка давать абсолютные доказательства. Результат — «какой-то нечленораздельный философский вопль»[17]. Подчеркнем именно «философичность» этого вопля: «истинным очагом этой огневой агонии является самый центр философа, его "Я", домогающееся не-условного знания»[18]. В итоге, путь разума к истине заказан. Возможным остается лишь «тон надежды, но не логическое высказывание надежды»[19]. Надежда толкает к продолжению искания, но уже «необходимо оказаться вне рассудка»[20]. Явно этот путь ни «трагедия неверующей мысли», ни «диалектика христианского сознания». Флоренский говорит о пути рассудочной мысли, ведущей философию в «скептический ад». Был ли этот путь путем самого Флоренского? Опубликованное не дает основания для однозначного здесь ответа. Это и не столь важно, ибо главное, что Флоренский додумал до конца пути рационалистической философии, в том числе, и современной ему. Диалектика ли это «христианского сознания» вообще? Нет, конечно. В том же письме Флоренский указывает возможные исходы тотального сомнения: 1) горение в пирроническом огне, переходящее в безумие; 2) безмолвие в «эпохе»; 3) поиск нерассудочных путей к Истине. Последний путь неизбежен для того, кого посетили сомнения. А кого сомнения не посещали (таков был Флоровский в публикуемых письмах), тому этот путь может казаться и непонятным и подозрительным. Хотя

[17] *П. А. Флоренский.* Столп и утверждение Истины. С. 37.
[18] Там же. С. 37.
[19] Там же. С. 40.
[20] Там же. С. 42.

ведь и святых на вершине их подвига посещали сомнения. Главное ли для Флоренского «убежать и спастись от сомнения»? Структура «Столпа» убеждает, что это отнюдь не главное. Путь сомнения пройден, и в последующих главах «Столпа» сомнение не принимает участия.

Верно ли, что у Флоренского в лабиринте сомнений «вспыхивает молния откровения»? Это высказывание Флоровского символизирует непонимание и нежелание понять Флоренского. Не мил он ему и читать его нечего, пиши о нем, что на немилующий ум придет. Чтобы найти выход из «скептического ада» Флоренский ведет читателя через различные понимания «истины» и «веры» у разных народов, через понимание истины как «интуиции-дискурсии», как «единой сущности о трех ипостасях» и т.д., подводя к мысли, что преодоление рассудочности и достижение Истины — «самодоказательного Субъекта» — дается лишь «подвигом веры», когда «свою судьбу, свой разум, самую душу всего искания — требование достоверности я вручаю в руки самой Истины. Ради неё я отказываюсь от доказательства»[21]. Способен преодолеть сомнение лишь самодоказательный Субъект-Истина и человеческое Я, в акте веры вручающее себя Самой Истине. Так Я получает не рассудочное, а высшее разумение. По всей видимости, Флоровский описал свои приемы работы: разящие молнии «откровений» и никаких сомнений в своей правоте.

Антиномизм. Если Н.А.Бердяев называл антиномизм «самым ценным» у Флоренского[22], то Флоровский говорит лишь о «интересном учении об антиномиях»[23]. Он верно определяет истоки антиномизма Флоренского: «несоизмеримость религиозного опыта и рациональных схем»[24]. Но тут же Флоровский ставит, как ему кажется, убийст-

[21] *П.А.Флоренский.* Столп и утверждение Истины. С. 68.

[22] *Н.А.Бердяев.* Стилизованное православие // Русская мысль. 1914. Кн. 1. С. 118.

[23] *Г.В.Флоровский.* Пути русского богословия. С. 495.

[24] *Г.В.Флоровский.* Томление духа. С. 104.

венный для Флоренского вопрос о возможности совмещения антиномизма и софийности, антиномизма и онтологии: «Как возможно, чтобы антиномизм выражал последнюю тайну мысли, если мир создан в Премудрости, в Софии, и есть премудрое откровение Божие...»[25]. Флоровскому кажется, что Флоренский в письме о «Софии» забывает об антиномиях и раскрывает мир «как систему разума»[26]. Но ведь у Флоренского нет единственного рассудочного понятия Софии, а некоторое многообразие рассудочных понятий, антиномичных друг другу: «Разумеется, Слово Божие, Богородица, Девство, Церковь, Человечество, *как рассудочные понятия,* несовместимы друг с другом; но если мы обратимся к соответствующим *идеям,* то этой несовместимости уже не будет; мало того, предыдущий, — метафизический, — разбор дела показал уже взаимную связь этих идей»[27]. Но для рассудка София предстает как антиномический набор понятий. И ещё, София у Флоренского антиномически нераздельна и неслиянна со Св. Троицей: «Пронизанная Троичною Любовью, София религиозно, — не рассудочно, — почти сливается со Словом и Духом и Отцом, как с Премудростью и Царством и Родительством Божиим; но рассудочно она есть совсем иное, нежели каждая из этих Ипостасей»[28]. И вся духовная жизнь по природе своей антиномична: «Ещё и ещё я повторяю и не устану повторять, что христианский аскетизм и безусловная оценка твари, девство и духо-носность, ведение Премудрости Божией и любовь к телу, подвиг и познание абсолютной Истины, удаление от тли и любовь — антиномические стороны одной и той же духовной жизни, так же неразрывно связанные между собой, как парно-противоположные грани правильного десяти-гранника»[29]. И если можно го-

[25] Там же. С. 104.
[26] Там же.
[27] *П.А.Флоренский.* Столп и утверждение истины. С. 385.
[28] Там же. С. 331.
[29] Там же. С. 354—355.

ворить о «системе» Флоренского, то это «система антиномий». Рассудок не способен достичь Истины, но духовный опыт святых достиг и выразил Её в «пара-системе» догматов-антиномий.

Субъективизм. Флоровский полагал, что книга «нарочито и намеренно субъективна»[30]. Она пронизана «пафосом интимности»[31], это — «литературная исповедь» (Пути, с. 497). Флоренский говорит здесь прежде всего о своих переживаниях, «о своём личном опыте» (Томление духа, с. 103). В этом, вроде бы, нет греха. Он, по Флоровскому, появляется тогда, когда это субъективное выдается за церковное. Флоренский «субъективен и тогда, когда хочет быть объективным»[32]. Флоровский видит в «Столпе» обилие цитат и ссылок разного рода. Оспаривать правомерность их использования в качестве аргументов можно, но это требует определенного труда. Но Флоренский заведомо не прав во всем, и чтобы одним махом дезавуировать эту аргументацию, Флоровский прибегает к следующему приёмчику: Флоренский якобы сознается, что он «выбирает и подбирает свои ссылки и примеры»[33]. Он якобы «никогда не исследует, но только выбирает»[34] и умалчивает. А в результате: «Книгу личных избраний он выдает за исповедь соборного опыта»[35]. И всё это без тени аргументации и вопреки словам Флоренского: «Ведь предел моих стремлений — в том, чтобы уяснить себе церковное сознание, и нет ничего более чуждого целям моей работы, как желание изложить “свою” систему. Скажу более решительно: Если тут, в работе моей, есть какие-нибудь “мои” взгляды, то — лишь от недомыслия моего, незнания или непонимания»[36]. Приведя часть этих слов, Бер-

[30] *Г. В. Флоровский.* Томление духа. С. 102.
[31] Там же.
[32] Там же. С. 103.
[33] Там же.
[34] Там же.
[35] *Г. В. Флоровский.* Пути русского богословия. С. 494.
[36] *П. А. Флоренский.* Столп и утверждение Истины. С. 360.

дяев заподозрил Флоренского в «унижении паче гордости»[37]. Конечно, юношеский максимализм чувствуется в словах Флоренского. Основание этого максимализма — стремление подкрепить все положения «Столпа», даже самые характерные именно для Флоренского, текстами Священного Писания и Предания. Претензия уяснения церковного сознания во всей полноте была бы чрезмерной, «своё» остается у любого богослова, ибо он человек, а не Бог. Но этой претензии нет у Флоренского, он допускает возможность «своего» недомыслия, незнания. Да и есть ли какой-то иной путь в богословии и религиозной философии, кроме пути «личных избраний»? И разве труды самого Флоровского о восточных отцах церкви не лежат на том же пути «личных избраний»? Альтернативный путь — полное, а не выборочное, издание или переписывание текстов Св. Писания и Предания. Здесь, конечно, возникают сложные вопросы о репрезентативности и адекватности интерпретации выбранного. Но эти вопросы требуют большого труда, и легче разделаться с ними одним псевдоаргументом.

Истоки субъективности Флоренского лежат, по Флоровскому, в «одиночестве, уединенности»[38]. Флоренский хочет жить, якобы, в «эстетическом затворе»[39], для чего уходит в тесную уютную келью. Это, по мнению Флоровского, препятствует соборной церковности Флоренского. По такой логике выходит, что уединенная жизнь монаха в келье препятствует его церковности. Всякий живущий одиноко — субъективист, несоборен и нецерковен. Немилующая логика.

«Пафос интимности» определяет у Флоренского «потребность в личных отношениях»[40]. Он «ищет исхода в дружбе»[41]. Верно, но и здесь кроется для Флоровского кри-

[37] *Н. А. Бердяев.* Стилизованное православие. С. 111.
[38] *Г. В. Флоровский.* Томление духа. С. 102.
[39] Там же.
[40] Там же.
[41] Там же.

минал: «двуединство личной дружбы психологически заменяет для него соборность»[42]. Однако в «Столпе» дружба мыслится Флоренским не психологически, а онтологически: дружба — это «созерцание себя через Друга в Боге»[43]. Ни соборности, ни церковности дружба не заменяет — дружба «составляет последнее слово собственно-человеческой стихии церковности»[44]. Структура любой братской общины дружественная: предел дробления общины не «человеческий атом», но «общинная молекула» — пара друзей[45]. Среди апостолов была дружба по двое. Более того, Флоренский не мог жить один, физически страдал от одиночества, и жил «церковной дружбой», в рамках которой у него был и Друг, и круг друзей, которые жили «общей жизнью»[46]. Многие из этих друзей стали священниками, некоторые святыми мучениками. Дружба не заменила им ни соборности, ни церковности. Письма «Дружба» и «Ревность» Флоровский назвал «двусмысленными»[47]. В истолковании «церковной дружбы» Флоренского Флоровский пошел ниже её психологического истолкования, опустился до фрейдистского истолкования, которое заподазривает любую мужскую и женскую дружбу.

Стилизаторство, эстетизм. Эти обвинения Флоровский выстраивает вслед за Н. А. Бердяевым[48]. «Стилизованный архаизм» Флоренского Бердяев полагал носящим «печать пережитого эстетического упадничества» «утонченной эстетической культуры конца XIX и начала XX века»[49].

[42] *Г. В. Флоровский.* Томление духа. С. 102.

[43] *П. А. Флоренский.* Столп и утверждение Истины. С. 438.

[44] Там же. С. 443.

[45] *П. А. Флоренский.* Столп и утверждение Истины. С. 419.

[46] *Свящ. Сергий Булгаков.* Священник о. Павел Флоренский // П. А. Флоренский: pro et contra. СПб., 1996. С. 396.

[47] Письмо Флоровского к Ю. П. Иваску от 16 ноября 1968 г. (архив Amherst Collections Принстонского университета. Далее, если это не оговорено особо, имеются в виду письма из этого архива).

[48] *Н. А. Бердяев.* Стилизованное православие.

[49] Там же. С. 109.

Флоренский, якобы, «александриец, по духу своему близкий не архаической Греции, а позднему эллинистическому миру»[50]. Для пророка эры творческой свободы нет большего греха как «творческое бессилие», в котором и обвинен Флоренский. Но хоть какой-то позитив Бердяев во Флоренском видит: «Не сомневаюсь в подлинности и значительности религиозных переживаний автора "Столпа и утверждения Истины", но выявление этих переживаний в форме архаического православия есть стилизация»[51].

Флоровский во Флоренском видит лишь негатив. Прежде всего, он повторяет за Бердяевым обвинение Флоренского в «стилизации православия». Подчеркивая, что это не «православная реставрация»[52], Флоровский как бы освобождает от Флоренского место для своего «неопатристического синтеза». Не здесь ли истоки столь тотального недовольства Флоровского Флоренским? Любопытно здесь отметить, что Бердяев называл Флоренского «охранителем веры отцов»[53].

Энергия статьи Бердяева подействовала на многих, в том числе и на о. Сергия Булгакова[54]. Здесь то же обвинение Флоренского в «стилизации православия». По поводу этих обвинений мне приходилось писать[55], поэтому повторю основное из написанного. Так ли уж плоха стилизация сама по себе, что может служить «убийственной» характеристикой религиозного мыслителя? М.М. Бахтин полагал характерным для стилизации то, что «слово здесь имеет двоякое направление — и на предмет речи как обычное

[50] Там же. С. 110.

[51] Там же.

[52] *Г. В. Флоровский.* Томление духа. С. 107.

[53] *Н. А. Бердяев.* Стилизованное православие. С. 117.

[54] См. запись от 5(18) мая в «Ялтинском дневнике», опубликованную в книге: *Прот. Сергий Булгаков.* Автобиографические заметки. Дневники. Статьи. Орел, 1998. С. 105—107.

[55] *С. М. Половинкин.* Ревностная дружба // Переписка священника Павла Александровича Флоренского со священником Сергием Николаевичем Булгаковым. Томск, 2001.

слово, и на другое слово, на чужую речь»[56]. Стилизация предполагает существование воспроизводимого стиля, который когда-то имел «прямую и непосредственную осмысленность»[57]. Какой же стиль пытался воспроизвести Флоренский? Он сам не делал из этого тайны: «Своё собственное мировоззрение Ф<лоренский> считает соответствующим по складу стилю XIV—XV вв. русского средневековья, но предвидит и желает другие построения, соответствующие более глубокому возврату к средневековью»[58]. Мы не беремся обсуждать здесь сложную проблему: осуществил ли Флоренский в своих трудах стилизацию именно такого типа. По всей видимости, не вполне, хотя бы потому, что его сочинения насыщены и «прямыми словами» (термин Бахтина). В смысле Бахтина, нельзя ли назвать стилизацией и неопатристический синтез самого Флоровского?

Вслед за Бердяевым Флоровский называл Флоренского «запоздалым александрийцем»[59]. Флоровский имел в виду Александрийскую школу философии (III в. до Р.Хр. — VI в. по Р.Хр.), где греческая философия причудливо сочеталась с восточными культами и была последним всплеском античной философии. Флоренский с полным правом мог бы назвать себя «александрийцем», но в другом смысле. А именно, в смысле Александрийской школы богословия (II — IV вв.), славную такими богословами как Ориген и «отец православия» Афанасий Великий. Флоренский писал, что «Столп» «исходит из идей св. Афанасия Великого»[60]. Так хула Бердяева и Флоровского обратилась в хвалу.

Бердяевское обвинение Флоренского в «эстетическом упадничестве» Флоровский дополняет картиной «эстетического соблазна» для всего русского богословия XX в., кото-

[56] *М. М. Бахтин.* Проблемы поэтики Достоевского. 3-е изд. М., 1972. С. 316.

[57] Там же. С. 323—324.

[58] *Свящ. Павел Флоренский.* Сочинения. Т. 1. М., 1994. С. 39.

[59] *Г. В. Флоровский.* Томление духа. С. 107.

[60] *П. А. Флоренский.* Столп и утверждение Истины. С. 349.

рый последовал за «моралистическим соблазном» XIX в.[61] Не нравится Флоровскому «эстетические кружева» «Столпа»[62]. Не нравится эстетизация богословия: «С каким-то беспечным эстетизмом плетет он свой богословский венок»[63]. Возможно, Флоровский остался до конца дней своих «слишком рационалистом»[64], а потому и не принял ни эстетических, ни мистических устремлений Флоренского. Ну а если эта эстетизация кому-то нравится? Ведь Флоровский, так же как и Флоренский, стремился к преодолению бездушного схоластического богословия. Флоренский пошел здесь путем насыщения «Столпа» стилизацией, эстетизацией, исповедальными мотивами, духовным опытом святых, преизобильным цитированием из самых разных областей и т. п. Кому-то это может нравиться, а кому-то нет — это дело вкуса. Бердяеву это не нравилось с позиций «творческой свободы». И здесь ему вторит Флоровский, но с других позиций: Флоренскому, якобы, не раскрылся «лик Богочеловека», а потому «ещё не открылся творческий путь»[65]. «Творческий путь» самого Флоровского, по крайней мере, в «Путях русского богословия», это не путь созидания (хотя бы в виде обнаружения некоторого позитива), а путь разрушения: пути он препарировал в «беспутья русского богословия». Ну разве это разрушение для последующего созидания: мы старый мир разрушим до основанья, а затем...

Без Христа. В этом направлении спектр обвинений неопределенно широк от «нет христологических глав»[66] и «образ Богочеловека какою-то неясною тенью теряется на заднем плане»[67] до «теодицея строится помимо Христа»[68]. Кста-

[61] *Г. В. Флоровский.* Пути русского богословия. С. 498.
[62] Там же. С. 497.
[63] *Г. В. Флоровский.* Томление духа. С. 103.
[64] См. далее письмо Флоровского Флоренскому от 16 марта 1911 г.
[65] *Г. В. Флоровский.* Томление духа. С. 107.
[66] *Г. В. Флоровский.* Пути русского богословия. С. 495.
[67] *Г. В. Флоровский.* Томление духа. С. 104.
[68] *Г. В. Флоровский.* Пути русского богословия. С. 496.

ти, в этом Флоровский видит причину того, что в «Столпе» так мало радости[69]. А о проспекте «У водоразделов мысли», помещенном в книге «Мнимости в геометрии»[70], сказано, что это книга не христианского философа[71]. Выделять или не выделять «христологическую главу» — дело автора. А вот теряется ли Христос на заднем плане, рассмотрим на примере теодицеи Флоренского. Центральным вопросом теодицеи является вопрос о свободе. У Флоренского «внутренняя сердцевина» личности — это «основание» во Христе, т.е. «безусловное обожение человеческого естества в лице Иисуса Христа»[72]. Это — «явленная Христом в каждом из нас спасенная точка — начало спасения, — образ Божий, очищенный от первородного греха»[73]. Помимо этого есть и «эмпирический характер» личности, который раскрывается в системе чувств, желаний, мыслей, действий. Здесь «нет ничего безусловного, даже — совести»[74]. «Эмпирический характер» способен получить «самостоятельное безсубстанциональное в бытии положение»[75]. Свобода и есть выбор между этими двумя полюсами: «Если сокровище своё Я положило не в своём божественном само-творчестве, прилепилось не к своему образу Божиему во Христе, а к своему эмпирическому содержанию, т.е. к условному, ограниченному, конечному и, потому, — слепому, то оно самим делом ослепило себя, лишило себя свободы своей, поработило себя себе и тем самым предварило Страшный Суд»[76]. После этого как-то странно читать, что у Флоренского Логос не освобождает мир, но «заковывает его в закономерность»[77]. Якобы у Флоренского

[69] *Г. В. Флоровский.* Томление духа. С. 104.
[70] *П. А. Флоренский.* Мнимости в геометрии. М., 1922.
[71] *Г. В. Флоровский.* Пути русского богословия. С. 497.
[72] *П. А. Флоренский.* Столп и утверждение Истины. С. 230.
[73] Там же.
[74] Там же. С. 231.
[75] Там же. С. 214.
[76] Там же. С. 217.
[77] *Г. В. Флоровский.* Томление духа. С. 105.

«христианский мир есть мир суровый и жестокий, мир закона и непрерывности»[78]. У Флоровского получается, что Флоренский подобен Оригену, христианство которого — религия Логоса, а не Христа[79]. Кому охота, пусть разбирается в отношениях Логоса и Христа, но причислить Флоренского к адептам закона и непрерывности — это превосходит все остальные нелепости. Аритмология как раз и была создана Флоренским, чтобы ввести в религиозную философию понятия веры, свободы, подвига, чуда и т. п. Не знал и не хотел знать Флоровский Флоренского: вешай всех собак на немилого.

Нецерковность. Флоровский, как и всё остальное у Флоренского, заподозрил и его церковность: «В "церковность" Флоренского я как-то не верю, хотя он о ней навязчиво говорит опять и опять»[80]. Флоровский отвечает здесь на возможный вопрос: «Веришь ли ты во Флоренского или не веришь?» Его ответ не совсем тверд: «Как-то не верю». Однако именно в этом «как-то не верю» исток всех поношений Флоренского. «Как-то не верю» и знать о нем ничего не хочу. Раздражает Флоровского даже то, что в книге о Церкви Флоренский «навязчиво» говорит именно о Церкви. А что сказал бы Флоровский, если бы Флоренский в книге о Церкви говорил о Церкви «ненавязчиво»? Сказал бы, что в «Столпе» нет Церкви. Лишь из «как-то неверия» рождаются такие обвинения: «Не вмещает церковно-исторической полноты, он выбирает из неё архаические мотивы»[81]. Неужто кто-то, даже сам Флоровский, может претендовать на «церковно-историческую полноту»? И что же всё-таки выбирает Флоренский «архаические мотивы», «до-никейскую эпоху»[82] или романтиков, Новалиса, Мережковского?[83] Вы-

[78] Там же.
[79] Там же. С. 107.
[80] Из письма Флоровского Ю. П. Иваску от 16 ноября 1968 г.
[81] *Г. В. Флоровский.* Томление духа. С. 107.
[82] Там же.
[83] *Г. В. Флоровский.* Пути русского богословия. С. 496.

бранным в «Столпе» можно заполнять страницы. Но, главным образом, это будет Св. Писание и Предание, творения свв. Отцов, Жития Святых.

И ещё обвинение: «Церковь для него скорее осуществление премирной Премудрости, нежели раскрытие Богочеловечества»[84]. Но надо вовсе не раскрывать «Столп», чтобы не понять, что для Флоренского «осуществление премирной Премудрости» и есть «раскрытие Богочеловечества». Из «как-то неверия» следует и немилующий итог: «Совсем не из православных глубин исходит о. Флоренский. В православном мире он остается чужим»[85]. Из «о. Флоренского» Флоровский «из православных глубин» изготовил такое парадоксальное изделие как «нецерковный священник».

Вкус к теологуменам. Софиология. Флоровский утверждал, что у Флоренского «больше вкуса» к теологуменам, чем к догматам: «Точно догматы слишком громки для него, и он предпочитает неясный шепот личного мнения...»[86]. Однако, даже если это так, то ведь о вкусах не спорят. Для богослова естественно обсуждать, в том числе, и богословские проблемы, не имеющие ещё окончательного догматического решения. Но верно ли определен вкус Флоренского? В «Столпе» теологуменом является софиология. Позже, другим теологуменом для Флоренского стало учение об Имени Божием. Относительно этих теологуменов Флоренский отнюдь не «шептал», а высказывался вполне определённо и ясно, пытаясь укоренить своё мнение в догматах Церкви. Превалирующая же тематика «Столпа» — традиционные темы догматического и нравственного богословия.

Не люба Флоровскому софиология, как теологумен, обсуждаемый Флоренским. Якобы он замкнулся «в кругу софийного имманентизма»[87]. Якобы Флоренский говорит

[84] *Г. В. Флоровский.* Томление духа. С. 107.
[85] Там же.
[86] Там же. С. 102—103.
[87] Там же. С. 106.

о Софии «резче и жестче», чем Вл. Соловьев[88]. Флоровский считал, что слова Бердяева в отношении символистов — «люди, поверившие в Софию, но не поверившие во Христа» — относятся и к Соловьеву, и к Флоренскому[89]. Получалось, что София как будто подменила Христа у Флоренского. Флоровский видит здесь и «муть эротической прелести»[90]. Отсюда, якобы, проистекают догматические ошибки Флоренского. Мистика Флоренского «всего менее мистика Христа», скорее — «мистика первозданной тварности, мистика софийной девственности»[91]. Для него в девственности, а не в воскресении «открывается последняя судьба твари»[92]. Флоренский, якобы, «чает проявления софийных устоев, но не говорит о воскресении»[93]. И даже Церковь для него «скорее осуществление премирной Премудрости, нежели раскрытие Богочеловечества»[94]. Якобы, София у Флоренского слабо связана со Христом, а больше с Богоматерью: «Высшее откровение Софии <...> не во Христе, а в Богоматери <...> В Приснодеве он видит и чтит прежде всего явление Софии, — более, чем Матерь Божию»[95].

Что такое «софийный имманентизм» — совершенно неясно у Флоровского. Неужто это намек на подмену Христа, Богородицы, Церкви Софией? Таким, как Флоровский есть ответ в «Столпе»: для их «греховного ума», «ума растленного, т.е. рассудка», идеи Христа, Духа, Богородицы, Девства, Церкви, Софии «никак несоединимы в целостный образ»[96]. Такой «растленный ум» способен лишь противопоставлять Софию и воплотившегося и воскресшего Христа, Девство и Воскресение, Христа и Тварь, Софию и Богочеловечество,

[88] *Г. В. Флоровский.* Пути русского богословия. С. 497.
[89] Там же.
[90] Там же. С. 498.
[91] *Г. В. Флоровский.* Томление духа. С. 106.
[92] Там же.
[93] Там же.
[94] Там же.
[95] Там же. С. 105—106.
[96] *П. А. Флоренский.* Столп и утверждение Истины. С. 349.

Христа и Богородицу: «Разумеется, Слово Божие, Богородица, Девство, Церковь, Человечество, *как рассудочные понятия*, несовместимы друг с другом; но если мы обратимся к соответствующим *идеям*, то этой несовместимости уже не будет»[97].

Для «растленного ума» неприемлем антиномизм Флоренского: «Учение о Софии и о софийности творения означает сплошную логичность мира, в котором поэтому невозможны антиномии, по самому заданию. Ибо разум должен быть адэкватен и соизмерим бытию»[98]. У Флоренского София — Истинная Премудрость — есть Логос[99], и София есть «истинная Тварь или тварь во Истине», являющаяся «предварительно как намёк на преображенный, одухотворенный мир, как незримое для других явление горнего в дольнем», и то «лишь в преодолении плотяной рассудочности»[100]. Как отсюда может следовать, что «софийность творения» означает «сплошную логичность мира»? Если София — и Логос и Тварь, то отсюда не следует, что тварь логична. Логос так относится к логичности, как Бог к богатству. Придумал Флоровский своего, удобного для посечения, Флоренского, но не имеющего отношения к неудобному реальному.

Нет истории. Бердяев писал, что Флоренский «не хочет знать религиозного реализма истории»[101]. Бердяеву вторит Флоровский: «Флоренскому понятен динамизм, но непонятна история. Для него непонятно конкретное и творческое историческое время, в котором не только переживается, но и совершается нечто»[102]. В том, что Флоренский не чувствует и не живет в истории Флоровский видит объяснение субъективизма Флоренского, который подходит к цер-

[97] *П. А. Флоренский.* Столп и утверждение Истины. С. 385.
[98] *Г. В. Флоровский.* Пути русского богословия. С. 495.
[99] *П. А. Флоренский.* Столп и утверждение Истины. С. 391.
[100] Там же.
[101] *Н. А. Бердяев.* Стилизованное православие. С. 115.
[102] *Г. В. Флоровский.* Томление духа. С. 102.

ковному прошлому «не как историк, но как археолог»[103]. Прошлое для Флоренского музей, где он подбирает нужное по личному вкусу[104]. Но ведь Флоренский и стремился узнать вечное во временном, неизменное в текущем. Это стремление верно уловил и сам Флоровский: «Всё предание для него единая скрижаль, и эта скрижаль — притча, символ недвижного...»[105]. Эта хула обернулась хвалой.

Отравленные истоки. Говоря об истоках «Столпа», Флоровский лишь полпути последовал за Бердяевым, который писал о Флоренском: «Он полон греховных склонностей к гностицизму и оккультизму и потому так непримиримо истребляет всякий гностицизм и оккультизм»[106]. Флоровский вторит Бердяеву: «И очень характерно, что в своей работе он точно отступал назад, за христианство, в платонизм и древние религии, или уходил вкось, в учения оккультизма и магию. Об этом он задавал темы студентам для кандидатских сочинений (о К.Дю-Преле, о Дионисе, по русскому фольклору)»[107]. Бердяев мог знать, что Флоренский именно «истребляет всякий гностицизм и оккультизм», поставив эти цели перед журналом «Богословский вестник». А «греховные склонности к гностицизму и оккультизму» лежат на совести Бердяева. Флоровский же представил Флоренского, с одной стороны, ретроградом, вовсе отступившим «за христианство»: адептом древних религий, поклонником Диониса, магом, платоником и неоплатоником (по Ямвлиху). С другой стороны, если хоть какие-то следы христианства есть у Флоренского, то они в духе «двусмысленности III-го века» (это о св. Афанасии Великом?), «до-никейской эпохи»[108], августинизма и пелагианства[109]. Логика Флоров-

[103] Там же. С. 103.
[104] *Г. В. Флоровский.* Пути русского богословия. С. 494.
[105] *Г. В. Флоровский.* Томление духа. С. 103.
[106] *Н. А. Бердяев.* Стилизованное православие. С. 110.
[107] *Г. В. Флоровский.* Пути русского богословия. С. 497.
[108] *Г. В. Флоровский.* Томление духа. С. 107.
[109] Там же. С. 106.

ского здесь такова: если писал о магии, то ты маг; если писал о Платоне, то ты платоник; если собирался переводить Ямвлиха, то ты неоплатоник; если задал студенту кандидатское сочинение о Дю-Преле, то ты оккультист; а если задал сочинение о русском фольклоре, то ты отступил в древние религии и т.п. Но если Флоренский писал, что «исходит из идей св. Афанасия Великого»[110], то Флоровский не написал, что Флоренский осуществил неопатристический синтез на основе идей св. Афанасия. Этот пассаж он приберег для себя. Косая получается логика.

Совсем иной ряд обвинений проистекает из «роковой отравы романтизма»[111]. Флоровский видит во Флоренском «западника, эстетически спасающегося на Востоке»[112]. Якобы Флоренскому ближе и понятнее «романтический трагизм западной культуры»[113]. Флоровский усмотрел у Флоренского даже перепевы Новалиса[114]. Где и как Флоровский «усмотрел» это остается на его совести, но как этот «романтизм» совместить с «до-никейской эпохой», «августинизмом» и подобным остается загадкой.

Еще одно превращение зрения Флоровского, и истоки «Столпа» он видит в «новом религиозном сознании»: «Корни Флоренского несомненно в лоне "Нового религиозного сознания"...»[115]. Якобы в «Столпе» всего резче сказалась «вся двусмысленость и неустойчивость религиозно-философского движения»[116] и даже перепевы Мережковского[117]. Но ведь замысел книги Флоренского состоял в противопоставлении интеллигентскому своеволию и неустойчивости «нового религиозного сознания» Церкви, т.е.

[110] *П.А.Флоренский.* Столп и утверждение Истины. С. 349.
[111] *Г.В.Флоровский.* Пути русского богословия. С. 496–497.
[112] *Г.В.Флоровский.* Томление духа. С. 106.
[113] Там же.
[114] *Г.В.Флоровский.* Пути русского богословия. С. 496.
[115] Письмо Флоровского к Ю.П.Иваску от 20 ноября 1972 г.
[116] *Г.В.Флоровский.* Пути русского богословия. С. 493.
[117] Там же. С. 496.

«Столпа и утверждения Истины». Этот замысел виден и невооруженному взгляду, не видеть его смог лишь «вооруженный» взгляд Флоровского и еже с ним.

Таким образом, все эти отравленные истоки суть либо фантазии Флоровского, либо его весьма туманные и ничем не подтвержденные мнения. Некоторые его сопоставления могли бы разрастись в интересные исследования, например, «Флоренский и романтизм», «Флоренский и "новое религиозное сознание"» и т. п. Но здесь необходимо именно исследование, а не «вооруженный» взгляд.

Через 26 лет инвективы против Флоренского возобновились в письмах Флоровского Ю. П. Иваску (10 писем с 28 мая 1963 г. по 3 июня 1976 г.). При цитировании этих писем здесь использованы ксерокопии, хранящиеся в архиве Amherst Collections Принстонского университета и любезно предоставленные мне проф. А. Е. Климовым. Принципиально нового здесь ничего нет. Снова повторяются обвинения типа «как-то странно обходит Христа»: «Написал книгу о Христианстве и в ней нет даже коротенькой главы о Христе. И картина получается кривая»[118]. Новое в этих обвинениях то, что Флоренский соблазнил в «безхристианство» о. Сергия Булгакова. Якобы Булгаков первые христологичные главы «Света Невечернего»[119] написал до совращения, а последующие «без-христианские» после. А «Агнец Божий» и вовсе написан под влиянием критики Флоровским «Света Невечернего»: «У меня есть основание думать, что в Парижские годы Булгаков написал «Агнца Божия» под впечатлением от моей критики самой постановки богословских вопросов»[120]. Позже Флоровский несколько развил эту тему: «Покойный отец Сергий Булгаков посвятил целый том теме Агнец Божий. Начал он всё же с периферии — Богородица, Предтеча, Ангелы. В интимном разговоре он сам мне признался, что

[118] Письмо Флоровского к Ю. П. Иваску от 3 июня 1976 г.
[119] *С. Н. Булгаков.* Свет невечерний. М., 1917.
[120] Письмо Флоровского к Ю. П. Иваску от 20 ноября 1972 г.

к Христологии он повернулся под моим влиянием. Однако, его Христология меня мало удовлетворяет»[121]. Непонятно, что же Флоровский вменяет себе в заслугу, если Христология Булгакова его не удовлетворяет. Претензии Флоровского выглядят несколько странно: отбил Булгакова от «без-христианского» Флоренского и направил к неудовлетворительной Христологии.

Вспомнил здесь Флоровский и о своей переписке с Флоренским: «Еще в мои гимназические годы Флоренский меня очень заинтересовал и я даже вступил с ним в переписку: только последующее чтение "классиков" вывело меня на открытые просторы и рассеяло очарования "стилизованного православия"...»[122]. И ещё: «В юности моей Флоренский меня увлекал и даже привлекал: мы обменялись несколькими письмами, и тем временем я стал читать Отцов, и очарование оборвалось»[123]. Всё же «увлекало» и «очаровывало» Флоровского именно «стилизованное православие» Флоренского, хотя позже (ради богословской чистоты облика?) он писал о большем интересе к математике, а не к богословию Флоренского: «С Флоренским я был одно время в переписке и он даже напечатал мою рецензию на книгу о Козлове. Мои юношеские статьи привлекли внимание и Флоренского и Булгакова. Мне было тогда 19 лет! Флоренский звал меня в Москву. По разным причинам это было невозможно. У меня уже тогда был свой путь, довольно извилистый. Математика Флоренского меня интересовала больше, чем его богословие, но и в математике я во многом был склонен идти другим путем»[124]. Даже и в математике у Флоровского «другой путь», отличный от пути Флоренского. И тут ничего общего! Здесь какое-то описание юношеской влюбленности и разочарования в любимом. Хотя похоже, что отрезвило Фло-

[121] Письмо Флоровского к Ю. П. Иваску от 3 июня 1976 г.
[122] Письмо Флоровского к Ю. П. Иваску от 24 февраля 1972 г.
[123] Письмо Флоровского к Ю. П. Иваску от 20 ноября 1972 г.
[124] Письмо Флоровского к Ю. П. Иваску от 3 июня 1976 г.

ровского не чтение «классиков» и Отцов, а «Стилизованное православие» Бердяева.

Флоровский дожил до первых публикаций архивных работ Флоренского на Западе[125]. По поводу этих публикаций Флоровский писал: «Получаете ли Вы "Вестник" Р.С.Х.Д., и читали ли в последних номерах "Воспоминания" Флоренского? Прочесть стоит. Не ясно, когда именно "Воспоминания" эти были написаны. Касаются они только "детства". Издание пока не закончено и остается неясно, как от "детства" Флоренский перешел к "зрелости", в стиле той эпохи, которую Белый описал в "Начале века"»[126]. Знаменательна здесь солидарность с шаржированным, карикатурным изображением предреволюционной эпохи Андреем Белым. Напрашивается вывод, что и сам Флоровский дал карикатуру на ту же эпоху и на Флоренского. Флоровский солидаризировался даже с Г.В. Плехановым: «В своё время Плеханов зло, но без остроумия и проницательности, определил: Евангелие от Декаданса. Он имел в виду, прежде всего, Мережковского, но то же можно сказать и о всем "Ренессансе"»[127]. Специально Флоренский не назван, но явно, по Флоровскому, в «весь Ренессанс» он входит. Как можно писать историю религиозных движений при таком состоянии различающей способности. Рецепт прост: посади в общий мешок «весь Ренессанс» и в воду, что и сделали чуть позже большевики — выкормыши того же Плеханова — с теми, кто не убежал за границу. Дожил Флоровский и до вышедшей на Западе книги Ф.И. Уделова (С.И. Фуделя) об о. Павле Флоренском[128]. Его отзыв краток: «Книгу Уделова я пока только бегло просмотрел. Меня он цитирует, очевидно, из вторых рук — в библиографию не включены ни "Пути", ни статья "Томление духа"

[125] *П.А. Флоренский.* Религия // Вестник РСХД. 1971. № 99; *П.А. Флоренский.* Природа // Вестник РХД. 1971. №№ 100, 101/102.

[126] Письмо Флоровского к Ю.П. Иваску от 28 февраля 1972 г.

[127] Письмо Флоровского к Ю.П. Иваску от 16 ноября 1968 г.

[128] *Ф.И. Уделов [С.И. Фудель].* Об о. Павле Флоренском. Париж, 1972.

из Пути»[129]. Выходит, что единственными недостатками книги являются недочёты цитации и не внесение в библиографию трудов Флоровского. А Фудель, перед тем как привести слова Флоровского «не из православных глубин исходит», писал: «Несомненно, что о. Павел успел за свою короткую среди нас жизнь сделать какой-то шаг в развитии учения о Церкви, хотя именно эту сторону его деятельности как раз не заметили все его критики...»[130]. Возможно, некоторые и не заметили, а такие как Флоровский и не хотели замечать.

В этих письмах явственней виден источник вдохновения Флоровского — статья Бердяева «Стилизованное православие». Она для Флоровского — «одна из самых тонких и глубоких статей Бердяева»[131] якобы «верно вскрывает двусмысленность Флоренского»[132]. Парадоксально, что Флоровский последовал за Бердяевым, который критикует Флоренского за «архаику», отсутствие свободы, «героического начала», «творческого синтеза» и «христианской общественности», с позиций «новой религиозной жизни». У Бердяева «церковность не имеет никаких внешних, формальных признаков и критериев, она есть жизнь в Духе и Красоте»[133]. Бердяев в своей рецензии на «Пути» отметил удачные характеристики Победоносцева и Флоренского, указав, что «обе характеристики близки к сделанной мной»[134]. Враг моего врага — мой друг, даже если он и мой враг.

В письме от 16 ноября 1968 г. особенно отчетливо проступает общность путей Флоренского и Флоровского в направлении преодоления омертвления богословия в схоластике и поиска святоотеческого синтеза: «В это время

[129] Письмо Флоровского к Ю. П. Иваску от 20 ноября 1972 г.

[130] *Ф. И. Уделов*. Об о. Павле Флоренском. С. 24.

[131] Письмо Флоровского к Ю. П. Иваску от 24 февраля 1972 г.

[132] Письмо Флоровского к Ю. П. Иваску от 16 ноября 1968 г.

[133] *Н. А. Бердяев*. Стилизованное православие. С. 117.

[134] *Н. А. Бердяев*. Ортодоксия и человечность. (Прот. Георгий Флоровский. Пути русского богословия. 1937. YMCA-PRESS) // Путь. 1937. Апрель-июль. № 53. С. 62.

мысль Фл<оренского> была смутна. Он протестовал против "мертвой" догматики, искал "духовности", но на путях психологических (...) Синтеза у него не получилось, скорее соблазнительный сплав»[135]. Какое-то отчаяние чувствуется в этих словах Флоровского. Голословное обвинение явного «онтологиста» в «психологизме» — от отчаяния противопоставить Флоренскому что-либо существенное. И «онтологизм» у Флоренского «психологизм», и синтез — не синтез, а «соблазнительный сплав». Здесь — как бы намек, что уж у меня-то синтез настоящий, неопатристический. Таким образом, писания Флоровского о Флоренском предстают как борьба с конкурентом.

Ещё одним истоком недоброжелательства Флоровского к Флоренскому был характер Флоровского. По рассказам лично его знавших (мне удалось собрать несколько таких рассказов), он был совершенный деспот по отношению к окружающим, но не к себе самому. Нетерпимость к чужому мнению была крайняя. Он всех укорял, обличал. Окружающим было с ним тяжело. Флоровский совершенно замучил Г. П. Федотова. Ю. П. Иваск писал об этом более мягко: «Недолюбливал моего учителя Г. П. Федотова, но относился к нему с уважением»[136]. Работая в Богословском институте в Париже, Флоровский скандалил за каждый франк, из-за каждого лишнего часа занятий, выдвигал непомерные требования, по любому поводу писал заявления и т. п. По всей видимости ему была в какой-то степени свойственна мания преследования. Иваск вспоминал: «Он иногда упоминал о каких-то вымышленных кознях против него "ваших друзей"»[137]. Писания Флоровского о Флоренском есть гремучая смесь «характера» и Бердяева. В результате эти писания имеют лишь отдаленное отношение к реальному Флоренскому.

[135] Письмо Флоровского к Ю. П. Иваску от 16 ноября 1968 г.

[136] Из писем о. Георгия Флоровского к Ю. Иваску // Вестник РХД. 1979. № 130. С. 43.

[137] Там же.

Сразу после выхода «Путей» появилось несколько рецензий на книгу. Самой значительной была рецензия Н. А. Бердяева. Она начинается с знаменитого предложения переназвать книгу: «Книга о. Георгия Флоровского названа неверно, нужно было назвать "Беспутство русского богословия" и даже в виду широкого захвата книги и "Беспутство русской мысли" или "Беспутство русской духовной культуры"»[138]. Бердяев обвиняет Флоровского в византизме и нелюбви к русскому: «его книга есть в сущности суд над русской душой. Автор византиец, он не любит русского, ему противно "русское христианство"»[139]. Бердяеву пришлось встать на защиту «русского духовного типа»: «Думаю, что русский духовный тип много выше византийского, потому что более человечен»[140]. К тому же: «Повторение мыслей греческой и византийской патристики означало бы непонимание самой темы, отрицание этой темы. У человека может быть новый опыт, новые искания, ему могут открыться новые горизонты. Опыт византизма был ограничен»[141]. Если воспользоваться термином Бердяева, то Флоровского можно назвать «византийцем», а Флоренского русским человеком XIV—XV вв.

Бердяев отмечает страстную субъективность Флоровского. Объективности у него нет и в помине: «"Объективизм" его совсем не обоснован, он просто навязывается как догмат, как признак православия»[142]. Бердяев формулирует «парадокс ортодокса»: «Он хочет, чтобы говорил Бог и церковь, а не человек. Но Бог и церковь всегда говорят то, что он говорит. Это безвыходный круг»[143]. В книге сквозят «взволнованность и эмоциональность, которые автор так осуждает»[144]. Книга пропитана «страхом и ненавис-

[138] *Н. А. Бердяев*. Ортодоксия и человечность. С. 53.
[139] Там же. С. 54.
[140] Там же. С. 55.
[141] Там же. С. 56.
[142] Там же. С. 61.
[143] Там же. С. 64.
[144] Там же. С. 53.

тью», в чём автор обвиняет других[145]: «Она продиктована не любовью, а враждой, в ней преобладают отрицательные чувства. Это книга духовной реакции, охватившей души после войны и революции. (...) Это есть реакция против человека и человечности, столь характерная для нашей эпохи, требование внутреннего порядка и успокоенности. Но в самом авторе успокоенности не чувствуется, в нем чувствуется безумное беспокойство об ортодоксальности»[146]. А это «безумное беспокойство» об объективности оборачивается субъективностью.

Бердяев отмечает у Флоровского «соблазн историзма»: попытка вместить христианство в историю, отсутствие чувства конфликта христианства и истории. Морализму Флоровский противопоставляет историзм, т.е. исторический позитивизм, «что возможно лишь при полном забвении Евангелия»[147]. Но и историзм Флоровского ущербный: в книге нет истории богословской мысли, нет богословской проблематики по существу, «нет чувства истории, исторической динамики»[148]. А есть лишь историческая и психологическая атмосфера, а не богословие. Обвинение Флоренского в нахождении «вне истории» обернулось для Флоровского «соблазном историзма».

Бердяев отметил борьбу с романтизмом в качестве пафоса «Путей»: «Реакция против человеческого принимает формы страстной реакции против романтизма»[149]. Одной из характерных черт романтизма является идеализация исторического прошлого. Византизм Флоровского Бердяев называет романтизмом. Да и весь тон книги романтический: «Сам о. Г.Флоровский может быть признан романтиком, в нем большая эмоциональность, возбужденность, чувствительность, впечатлительность. Иногда кажется, что в борьбе

[145] Там же. С. 56.
[146] Там же. С. 52—53.
[147] Там же. С. 54.
[148] Там же. С. 55.
[149] Там же. С. 53.

против романтизма он ведет борьбу против самого себя, это ведь часто бывает»[150]. В этом сказалось влияние на Флоровского русского Ренессанса начала века, неблагодарность по отношению к которому он столь ярко выразил: «Такая книга могла быть написана лишь после русского культурного ренессанса начала XX века, но благодарности в ней нет»[151].

Бердяев сравнивает Флоровского и Флоренского: «как ни странно, но у о. Г. Флоровского есть формальное сходство с о. П. Флоренским, им обоим свойственно нравственное и социальное равнодушие, но у о. П. Флоренского есть большая духовная чувствительность. О. Г. Флоровский по-видимому считает нравственную чувствительность и повышенную совестливость утопизмом»[152]. Следующей появилась рецензия М. И. Лот-Бородиной в «Современных записках»[153]. Она считает, что Флоровский все же обличает «романтизм», т. е. «прелесть», противопоставляя ему православное «трезвение»[154]. Споря с Бердяевым, Лот-Бородина утверждает, что у Флоровского «интеллектуальный элемент преобладает над эмоциональным», вплоть до того, что он ближе к рационализму католического Запада, к томизму, чем к заветам Восточной церкви[155]. Попал Флоровский из огня да в полымя — из романтиков в томисты. Прот. В. В. Зеньковский в обзоре основных работ по истории русской философии, помещённом во «Введении» к «Истории русской философии»[156], отметив несомненные заслуги «Путей» Флоровского, указал на «субъективизм», подпортивший книгу: «Автор — прекрасный знаток русской философии, его характеристики, критические заме-

[150] *Н. А. Бердяев.* Ортодоксия и человечность. С. 54.

[151] Там же. С. 53.

[152] Там же. С. 57.

[153] *М. И. Лот-Бородина.* [Без названия] // Современные записки. Париж, 1938. № 66.

[154] Там же. С. 461.

[155] Там же. С. 463.

[156] *В. В. Зеньковский.* История русской философии. Париж, 1948.

чания всегда касаются самого существа дела, но книгу очень портят субъективизм в оценках и неуместное чтение "нотаций" различным авторам»[157].

В защиту Флоренского против Флоровского в своей книге History of Russian Philosophy[158] выступил Н.О.Лосский, который дал поистине мудрую оценку трудов Флоренского: «Суровые критические замечания и оценки, встречающиеся в замечательной книге о. Георгия Флоровского, обыкновенно содержат в себе, по крайней мере, долю истины, однако в защиту о. Павла Флоренского должно привести следующие соображения. Болезни современной культуры, утрата идеи правового государства, идеи абсолютной ценности всякой личности, идеала свободы духовного творчества обусловлены главным образом тем, что интеллигенция, а вслед за нею и народные массы отошли от христианства и стали безрелигиозными. Главная задача нашего времени состоит в том, чтобы вернуть сначала интеллигенцию, а посредством ее и народные массы к христианству и, следовательно, к христианскому гуманизму. Этой цели могут особенно успешно служить религиозно-философские произведения, написанные в новом, близком к светской литературе стиле, связывающие религиозные проблемы с современною наукою и с метафизическими исследованиями высших, надчеловеческих областей мира. Произведения Флоренского обладают этими достоинствами и потому в высокой степени ценны, каковы бы не были их недостатки с точки зрения традиционного стиля и содержания православной богословский литературы»[159].

Г.П.Федотов говорил Ю.П.Иваску, что он не одобряет нападок Флоровского «на русский дореволюционный Ренессанс»[160]. И Ю.П.Иваска поначалу возмутили «Пути» Фло-

[157] *В.В.Зеньковский.* История русской философии. Т. 1. Л., 1991. С. 25—26.
[158] N.Y., 1951.
[159] *Н.О.Лосский.* История русской философии. М., 1994. С. 206.
[160] Из писем о. Георгия Флоровского Ю.Иваску // Вестник РХД. 1979. № 130. С. 52.

ровского: «Во время последней войны, в Риге, я впервые прочел его книгу "Пути русского богословия" и признаюсь: преимущественно возмущался! (...) В "Путях" я увидел какое-то "узкое церковничество". На самом деле о. Георгий никогда не был "церковным обскурантом"»[161]. Возмущался, по всей видимости, не один Иваск. В «правоту» Флоровского Иваск записал лишь нечто самоочевидное: «Он прав: без знания патристики нельзя понять всю европейскую культуру, включая русскую»[162].

В 1981 г. «Пути» были переизданы в Париже издательством YMCA-PRESS. Предисловие к этому изданию, написанное прот. Иоанном Мейендорфом, было предварительно опубликовано в виде статьи[163]. В ней Мейендорф резонно вопрошал: «Если критиковать русское православие во имя "византизма", не следовало бы также подвергнуть критике и сам византизм?»[164]. Здесь же он писал, что консервативный подход Флоровского чужд мракобесию[165]. Как бы в подтверждение этих слов Мейендорф приводит «титулярий» Флоровского: один из создателей Всемирного Совета Церквей, член его Исполнительного комитета, «голос Православия» в экуменическом движении. После этого от «мракобесия», конечно, ничего не осталось. А от «консерватизма»? В современной России по такому «титулярию» зачисляют не в «консерваторы», а в «обновленцы».

В целом «Пути» произвели вредоносное влияние на отношение к русской православной философии в современной России. Флоровский привил мысль, что не нужно ничего знать, чтобы судить. Клейми и топчи философию и слывешь борцом за веру. В своей рецензии на «Пути» Бердяев писал: «Книга разрушает для современных невежественных

[161] Из писем о. Георгия Флоровского... // Вестник РХД. 1979. № 130. С. 42.
[162] Там же.
[163] *Прот. И. Мейендорф.* "Пути русского богословия" о. Г. Флоровского // Вестник РХД. 1980. № 132.
[164] Там же. С. 45.
[165] Там же. С. 43.

поколений ложную веру в авторитеты, наивную веру в непогрешимость митрополитов и епископов и в неизменную истинность и абсолютность православия старой дореволюционной России»[166]. Добавим, что Флоровский пытался разрушить не только ложные, но и истинные авторитеты. Тот же Бердяев писал: «Даже святых он не пощадил»[167]. В качестве примера он указал Св. Димитрия Ростовского и св. Тихона Задонского. И вот за галлюцинирующим львом бродят очумелые гиены мужского и женского рода.

Приложение

Письма Г. В. Флоровского к П. А. Флоренскому (1911—1914)

1.

16 марта 1911 г. Одесса[168].

Глубокоуважаемый Павел Александрович!
Да не сочтите Вы за дерзость обращение мое к Вам, обращение человека вовсе Вам неизвестного со своими самыми интимными и задушевными переживаниями. Я взял на себя смелость сделать это в твердой уверенности, что встречу с Вашей стороны любвеобильное христианскибратское отношение.

Я кончаю через 2 с половиною месяца гимназию и, благодаря Богу, имею основания думать, что окончу ее блес-

[166] *Н. А. Бердяев*. Ортодоксия и человечность. С. 65.

[167] Там же. С. 58.

[168] Письмо в конверте. Адрес: Сергиев Посад (Московской губ.). Московская Духовная Академия. Его Высокородию Павлу Александровичу Флоренскому, госп. доценту Академии. Рукой Флоренского: "Получ. 1911.III.21. Сер. Пос." Штемпели: Одесса 17.3.11 и Сергиевский Посад 21.3.11.

тяще, т.е. с золотой медалью; последнее, конечно, нисколько не заслуживает ни внимания, ни упоминания само по себе, и я хочу этим отметить только то, что аттестат мой будет удовлетворять всем требованиям Академического устава, которые предъявляются к вступающим на I курс Академии. Моя заветная мысль, не оставляющая меня уже третий год, — поступить в Академию, и на пути к осуществлению этой мечты ряд непреодолимых с внешнего вида препятствий. Главное — моя крайняя болезненность и слабость сил. Семь лет назад я перенес тяжелую форму злокачественного воспаления среднего уха, осложнившуюся местным заражением крови в сосудах мозга, и следствием этого явилось не только то, что оперативным путем было удалено все содержимое левого уха (кроме нервного аппарата), но — главное — такое сильное потрясение нервной системы и всего здоровья, что до сих пор я не могу оправиться вполне. Осенью истекшего года в состоянии моего здоровья наступил резкий поворот к ухудшению, именно обнаружились признаки бронхиальной астмы. Теперь состояние моего здоровья стало довольно сносным, хотя последние 3 дня снова я чувствую себя крайне скверно.

Все эти пространные речи имеют своею целью одно, — показать, что состояние моего здоровья может давать моим родным основания препятствовать моему поступлению в Академию. Оставляя в стороне некоторые другие соображения в пользу непоступления в Академию, нужно принять во внимание этот пункт. Могу ли я жить вне родительского дома, вдали от родительского попечения, без ласки и привета, да еще в общежитии, «на людях»... Об этом нужно подумать. А, как выйти из этого затруднения, я не вижу.

Тяжелое положение создается для меня. Академия для меня является больше, чем школой учебной, она должна — по моему разумению — заучить меня быть христианином. Меня дома и в гимназии считают за религиозного человека. Я же думаю, что я мало религиозен. Я хочу быть верующим христианином, хочу верить и любить, но как-то слишком я рационалист, и притом я абсолютно одинок

в своих исканиях, ибо окружающие или смотрят слишком утилитарно на жизнь, или как-то иначе понимают меня. Мой отец, верующий пастырь Церкви[169], однако не относится к моим убеждениям с полным одобрением. Я колеблюсь из стороны в сторону, то я начинаю утверждаться в вере, то все идет прахом. И здесь важное место принадлежит обилию светских занятий в гимназии и резко секулярному духу гимназического преподавания. Он вызывает меня на борьбу, и эта последняя не оставляет времени для созидательной работы. Я стремлюсь в Академию, чтобы вырваться из мучительных противоречий, чтобы всецело предаться богоискательству, чтобы в изучении богословия окрепнуть духом, всецело предаться на служение Господу. Я, действительно, религиозен в этом смысле, что я стремлюсь к религиозно-нравственному преуспеянию, это верно, но я падаю на каждом шагу. И светские занятия не столько отнимают у меня время, сколько разбивают сосредоточенность.

И передо мной становится мучительная и для меня не разрешимая пока дилемма. Как быть?!

Я решил было поступать в Академию в будущем (1912) году, а 1911—12 употребить на основательную подготовку к экзамену. Этим августом я не смогу экзаменоваться и потому, что устану после экзаменов зрелости, и потому, что приготовиться не успею. Но, где же лучше готовиться, как вблизи Академии. Нельзя ли поступить вольнослушателем на I курс и просить у Св. Синода разрешения быть на правах студента, чтобы через год держать вступительные экзамены и быть приняту на II курс сразу? Если даже этого нельзя, то я решил все же поступить вольнослушателем.

[169] Протоиерей *Василий Антонович Флоровский* (1852—1928) — настоятель одесского Кафедрального Собора. Окончил Новгородскую семинарию и в 1877 г. принят в МДА кандидатом практического отделения. В 1883 г. был рукоположен в сан священника и стал ректором Елизаветградского духовного училища. В 1893 г. был переведен в Одессу. В 1900—1903 гг. — ректор Одесской духовной семинарии. Эмигрировал.

Проф. Н. Н. Глубоковский[170] писал мне, в письме от 1. IX. 1910, «что до коллизий на пути Ваших стремлений, то не забывайте, что везде Земля Господня; надо стараться лишь о том, чтобы нигде не хтонизироваться»[171]. И это последнее вполне достижимо и на ист<орико>-фил<ологическом> факультете, на котором важны будут для Вас не проповеди разных теорий, а матерьялы... На мое твердое решение поступать в Академию он ответил мне 24 февраля. «Искренне желаю Вам доброго успеха, но не будьте слишком чувствительны и мнительны. Мир наш — добро, но еще лежит во зле, и тут объективный успех достигается не столько огорчением и протестом, сколько положительной работой нравственного сознания, устраняющего мрак и водворяющего добро. Нужны вера, бодрость и надежда!»

И обрести их я полагаю для себя возможным лишь в стенах Академии, церковного училища. Главной бедой наших русских православных богословов из светских, — глубокопочитаемого мною Владимира Сергеевича Соловьева, — «веховцев» и др. — является их оторванность от церковного сознания, лишающая их твердых начал и заставляющая метаться в разные стороны.

Я не знаю, что делать. Пишу Вам, потому что Ваши печатные статьи показали мне глубину Вашего понимания христианства и подали надежду найти у Вас поддержку и руководство. Я обращаюсь к Вам, как к старшему брату и брату во Христе, и думаю, что мои надежды не обманутся.

Быть может, Вы найдете возможным указать мне кое-какую и литературу в области затронутого мною? Прошу Вас простить мою смелую назойливость.

Простите Христа ради.

[170] *Николай Никанорович Глубоковский* (1863—1937) — богослов и историк церкви, проф. СПбДА. Эмигрировал. Опубликованы письма Флоровского к Глубоковскому: Сосуд избранный. История российских духовных школ / Сост. М. Скляровой. СПб., 1994. Ср. письмо от 27 мая 1910 г. С. 102—103.

[171] Стать сугубо земным.

Помолитесь об исцелении раба Божия Георгия от недугов тела и души и о спасении его.

Ваш *Георгий Флоровский.*
Одесса. Соборная площадь 12, квартира 1.
Георгию Васильевичу Флоровскому.
Одесса. 16.III.1911.

2.

22 апреля 1911 г. Одесса[172].

Христос Воскресе!
Глубокоуважаемый Павел Александрович!
Глубоко признателен и сердечно благодарен за Ваше обстоятельное любезное письмо. Решение поступить, рано или поздно это станет возможным, в Академию сложилось у меня в окончательном виде уже давно, и я утвердился в нем почти до невозможности изменить его. Бывают колебания, довольно мучительные и сильные, и тогда я теряю под собой почву. В следующие мгновения я раскаиваюсь в своем колебании и возвращаюсь к прежнему. В настоящее время я чувствую себя как-то особо; у меня почти уничтожилось ощущение реальности окружающего, ощущение близости к людям, общности с ними и т.д.; одновременно нет и внутреннего просвета в область потустороннего, и напротив даже страх пред потусторонним, не чувственно-земным. Представляется, что все предыдущее миро- и жизне-представление было как будто какой-то сказкой; как будто это все еще не то, не настоящее, а будет еще другое, настоящее. И тут пока не я, а то будет со мною, с настоящим.

[172] Письмо в конверте. Адрес: Сергиевский Посад (Московской губ.). Его Высокородию Павлу Александровичу Флоренскому. Доценту Московской Духовной Академии. Петропавловская ул., д. Ивойлова. Рукой Флоренского: "Получ. 1911.IV.25. Сер. Пос." Штемпели: Одесса 22.4.11 и Сергиевский Посад 25.4.11.

Тут хотелось бы сосредоточиться или найти у кого-нибудь поддержку и разъяснение. А я чувствую себя совершенно одиноким и почти никого, кто бы был возле меня и мог помочь мне в нужном направлении. А все иное мне так чуждо, так странно, непонятно!! И я с нетерпением ожидаю поступления в Академию. По поводу этого две-три деловых справки.

Во-первых. Греческого языка в гимназии я не изучал. Могу ли я быть освобожден от экзамена по нему на поверочных испытаниях? И быть без него принятым в Академию?

Во-вторых. Я хотел бы знать какими лучше всего воспользоваться пособиями при приготовлении к экзаменам устным, и чем их следует дополнять. Затем, что нужно прочесть по психологии и нравственному богословию.

Психологию я учил в гимназии по Челпанову[173], и кое-что читал. Его же Мозг и Душа[174], несколько глав Джемса[175] и др.

Нравственное богословие кроме гимназич<еского> курса Покровского[176] проходил по учебн<ику> Олесницкого и читаю сейчас его большой курс[177] и Янышева «Прав<ославно>-хр<истианское> уч<ение> о нравств<енности>»[178]. Наконец, в чем может заключаться приготовление к поучению. Этого я не представляю вовсе. Теперь я читаю собрание проповедей Впреосв. Иннокентия Херс<онского>[179] и Димитрия (Муретова) нрав. <?>[180]

[173] *Г. И. Челпанов.* Учебник психологии. 15 изд. Пг., 1919.

[174] *Г. И. Челпанов.* Мозг и душа. 6 изд. Пг., 1918.

[175] *Вильям Джемс.* Научные основы психологии. СПб., 1902.

[176] *А. И. Покровский.* Очерки православно-христианского нравоучения. 4 изд. Самара, 1896.

[177] *М. А. Олесницкий.* Нравственное богословие или христианское учение о нравственности. 3 изд. Киев, 1901; *М. А. Олесницкий.* История нравственности и нравственных учений. Киев, 1882—1886.

[178] *Протоиерей Иоанн Леонтьевич Янышев.* Православно-христианское учение о нравственности. М., 1887.

[179] Архиепископ Херсонский и Таврический Иннокентий (Борисов).

[180] *Д. М. Муретов.*

Получивши эти сведения, я окончательно уясню себе нужное для академического экзамена и, закончив выпускные экзамены, смогу приступить к приготовлениям к новому экзамену. Надеюсь, что я смогу приготовиться.

Заранее благодарю Вас, и еще более должен благодарить за сердечное сочувствие и готовность посильно помочь.

Искренне признательный *Георгий Флоровский.*
1911. IV. 22.

P.S. Меня отклоняют от Академии, ссылаясь на блестящие мои познания и навыки в области истории, где я мог бы легко достигнуть больших успехов.

Это меня не смущает, не изменяет нисколько решения поступить в Академию.

«Не имам зде пребывающего града, но грядущего взыскуем»[181].

Г. Флоровский.

3.

30 июля 1912 г. Рижское взморье[182].

Глубокоуважаемый отец Павел Александрович!
Немного более года назад я обращался к Вам со своими религиозными сомнениями, спрашивал Вас о поступлении в Академию. Обстоятельства сложились так, что я не смог исполнить своего пламенного желания, и принужден был поступить в Университет; но интересы в религиозной области не иссякли, и свидетельством о моей работе может служить та скромная брошюрка моя — Новые книги о Вла-

[181] Евр. 13:14.

[182] Письмо в конверте. Адрес: Сергиев Посад (Моск. губ.). Московская Духовная академия. Его Высокоблагословению священнику о. Павлу Александровичу Флоренскому. Рукой Флоренского: "Получ. 1912. VIII. 5". Штемпели: Бильдерлингсгоф 1.8.12 и Сергиевский Посад 5.8.12.

димире Соловьеве, Од., 1912[183], — которую я отправил Вам одновременно с этим письмом. Владимир Соловьев был моим первым учителем религиозной философии: знакомство с его творениями оплодотворяюще воздействовало на мою мысль, и в его творениях я нашел углубление и систематизацию того, что в неясной и спутанной форме бродило в моей незрелой голове. Я увлекся и его идеями, и его светлым обликом и принялся за серьезное научное историческое и критико-философское изучение его мышления, первым плодом которого и является эта слабая книжечка.

До конца расшатанное здоровье, удаление от культурных центров, препятствующее возможности освежающего обмена мыслей и мнений, общение с более высоко стоящими деятелями того же направления мысли, которому я стремлюсь посвятить свою ничтожную личность, необходимость занятий в университете с его религиозным индифферентизмом и массой развлекающих и мешающих сосредоточению занятий, чуждым моим интересам — все это сильно стесняет и томит меня, и я с грустью замечаю в себе и упадок религиозного воодушевления, и общее ослабление энергии; лишь слабая надежда остается — после окончания университета поступить в Академию, но ее теперешнее положение сильно уменьшает привлекательность. Мне приходится работать без всякого сочувствия и содействия содержанию моей работы, и лишь самый факт поглощения ею, самая преданность ей встречают уважение и одобрение; однако, одному во всех смыслах работать трудно, мои взгляды подвергаются постоянному осуждению, осмеянию и пренебрежению, и только сознание, что они не мои только, не личные взгляды, что их разделяли и Соловьев и Трубецкой, и теперь многие дают силу противостать общему отношению; и, если доводами логики не опровергнуть всех возражений, остается незабываемым глубокое внутреннее

[183] Отдельный оттиск статьи: *Г. Флоровский.* Новые книги о Владимире Соловьеве // Известия Одесского Библиографического Общества при Императорском Ново-Российском университете. 1912. Т. 1. № 7. С. 237—255.

убеждение. Оттого я и увлекаюсь изучением истории русской мысли, в ее прошлом и настоящем ищу себе союза и поддержки.

В настоящее время я работаю над докладом — «Из прошлого русской мысли», который в случае удачного окончания появится в тех же «Известиях Одесского Библиографического Общества»[184], где напечатана была моя эта брошюрка. В своем докладе я останавливаюсь на положении литературы по истории русской философской и религиозной мысли и, пользуясь ею и отчасти первоисточниками, пытаюсь выделить некоторые общие характерные черты русской мысли и дать им органически-генетическое истолкование. Моя мечта — изучение всей русской мысли в ее истории, изучение русской философии в ее генезисе, развитии и status quo. Хватит ли моих сил на это, но я буду работать пока хватит. Много других планов работы у меня есть, и я несколько колеблюсь между ними.

Но я не решаюсь располагать Вашей добротою долее и занимать Вас своим скучным разговором. Мне будет очень приятно, если Вы благоволите указать мне на пробелы в моей «заметке», которыми она, вероятно, изобилует, и сообщить свое отношение к тем соображениям, которые я рискнул там защищать. В настоящее время я заканчиваю свои летние вакации на Рижском взморье и через несколько дней после недолговременного пребывания в СПетербурге вернусь не позднее 12. VIII в Одессу (Соборная площадь, 12).

Если Вас не затруднит это, я буду весьма счастлив поделиться с Вами более обстоятельно своими замыслами и получить авторитетное руководство в дальнейшей работе. Хотя то, что Вы пока обо мне знаете, дает представление обо мне, как о ничтожном и слабом начинающем студенте, но я надеюсь, что не был слишком смел в предыдущих строках.

[184] *Г. Флоровский.* Из прошлого русской мысли // Известия Одесского Библиографического Общества при Императорском Ново-Российском университете. 1912. Т. 1. № 10. С. 382—403.

Еще раз извиняюсь за беспокойство, прошу верить глубокому почтению, совершенной преданности и искреннему уважению готового к услугам

Георгия Флоровского.
Близ Риги, 30.VII.1912.

4.

12 сентября 1912 г. Одесса[185].

Глубокоуважаемый отец Павел Александрович!
Я весьма признателен за то предложение, которое Вы мне сделали относительно участия в журнале, и с большой охотой пришлю то, что у меня выйдет. Но для этого мне было бы не лишнее знать нечто более определенное о программе журнала, о том, какие цели ему ставятся, и на кого, т.е. на какую публику он рассчитывается. Сообразно с этим может быть изменяем характер изложения и т.д. Кроме того, когда предположение о нем осуществится?

В настоящее время моя работа плохо клеится и не идет вперед из-за целого ряда охвативших меня сомнений относительно будущего. Поступление в Университет, вызванное болезнью, привязывающей к дому, оказалось тяжелым испытанием. Религиозного духа, конечно, почти и следов нет. А филологические дисциплины мне порядочно чужды, скучны и обременительны, тогда как изучение их в изобилии, усугубленное необходимостью сдавать громадное количество экзаменов по ним, является условием занятий и специализирования в философии. Но она требует знания и естествознания, и, если к последнему лежит интерес, то тяжело заниматься ради диплома чуждым, отдавая любимому украдкой оторванные минуты. Переход же

[185] Письмо в конверте. Адрес: Сергиев Посад (Моск. губ.). Штатная Сергиевская ул., дом Озерова. Его Высокоблагословению священнику о. П.А.Флоренскому. Рукой Флоренского: «Получ. 1912.IX.17. Сер. Пос.» Штемпели: Одесса 13.9.12 и Сергиевский Посад 17.9.12.

на другой факультет препятствуется сопротивлением семьи, в которой два члена посвятили себя ученой деятельности в области истории[186], не говоря уже о трудности решиться пожертвовать двумя годами. Такое положение дел плодотворности работ исключительно препятствует.

А планов у меня много, и, как решаюсь думать, нечто свое у меня есть. То, что первые мои печатные вещи библиографического характера, случайность. О Соловьеве я пишу большую работу[187] и при предварительной работе возникла напечатанная брошюрка. Мне удалось, на мой взгляд — по крайней мере, уловить основные идеи Соловьева и уяснить на этом фундаменте весь ход его философского развития, при чем картина получилась отчасти глубже и полнее того, что сделано в литературе, отчасти вовсе иная. И эта работа на 18-ой странице оборвалась и лежит, ожидая благополучного разрешения того перелома, о котором я писал выше.

Это одно. Во-вторых, у меня есть наброски по вопросу о смысле веры, вернее понятия «вера», примыкающие к критике тех взглядов на нее, какие, напр<имер>, можно найти у А. Введенского в Логике[188] и у др., и нкр. др.[189] Затем, я обдумал этюд об общих чертах философского развития на Ру-

[186] Историком была сестра *Клавдия Васильевна Флоровская* (1883—1963). Она окончила Бестужевские курсы и продолжала учебу за границей; преподавала в гимназии в Одессе, параллельно готовясь к магистерскому экзамену; с 1915 г. — приват-доцент по кафедре истории Средних веков в Одесском университете; эмигрировала, преподавала в Софийском университете; в 1955 г. вернулась на родину, работала переводчиком в Московской Патриархии. Историком был и брат *Антоний Васильевич Флоровский* (1884—1968). Он окончил Одесский университет, с 1911 г. преподавал там же; в 1922 г. выслан из СССР; преподавал в Праге в Карловом университете. (Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ. М., 1993. С. 14—15).

[187] Отдельной большой работы о Соловьеве у Флоровского не вышло. См. соответствующие места в кн. "Пути русского богословия".

[188] *А. И. Введенский.* Логика, как часть теории познания. 3 изд. Пг., 1917. С. 351 и далее.

[189] Так в тексте.

си. Словом, недостатка в широте замыслов и потребности углубления в сущность вещей нету у меня, но пока мало благоприятного было для выражения их. Надеюсь, что удастся сделать по крайней мере ценнейшее из того, что хочется.

Ограничиваюсь сказанным, и прошу прощения, если что написал не достаточно сдержанно и уважительно: некоторая порывистость и резкость мои свойства, хорошие или дурные, но непреодолимые.

Еще раз благодарю за теплое отношение и извиняюсь за то, что отнимаю у Вас минуты от более важных занятий.

Сердечно уважающий и искренно преданный
Георгий Флоровский.

5.

21 октября 1912 г. Одесса[190].

Глубокоуважаемый отец Павел Александрович!

Еще раз благодарю за предложение присылать материал для «Богословского Вестника» и на первый раз посылаю критико-библиографическую заметку о книге Аскольдова — «А. А. Козлов»[191]. Надеюсь, что более или менее удовлетворительно написана. Я не вполне себе представляю, какого рода «мелкие заметки» Вам желательны, т. е. как Вы хотите организовать (прежде всего, с чисто внешней стороны) этот отдел; поэтому я и не могу привести в законченный вид некоторые наличные заметки. Впрочем, в настоящее время мне не хочется разбрасываться на мелочи и я собираюсь приготовить к печати что-нибудь побольше. В ян-

[190] Заказное письмо. Адрес: Сергиев Посад (Моск. губ.). Штатная Сергиевская ул., д. Озерова, Его Высокоблагословению Священнику отцу Павлу Александровичу Флоренскому. От Г. В. Флоровского, Одесса, Соборная площадь 12. Рукой Флоренского: «Получ. 1912. X. 25». Штемпели: Одесса 22. 10. 12 и Сергиевский Посад 25. 10. 12.

[191] *Георгий Флоровский.* [Рец.:] С. Аскольдов. Алексей Александрович Козлов. М., 1912.

варе месяце 60 лет Соловьеву (род. 13.1.1853)[192], и, если мне удастся к тому времени кончить свою работу о нем, т.е. статью о его социально-религиозных убеждениях и воззрениях на церковь в ранние годы, то я буду очень рад видеть ее на страницах «Богословского Вестника»; встретит ли эта идея (сама по себе) препятствия?! Если же работа разрастется и затянется, то я все же надеюсь написать хотя бы общий очерк философствования Соловьева, которому на страницах «Богословского Вестника» не было почти ничего посвящено за исключением немногочисленных критико-полемических соображений.

Работаю я теперь очень много, но разбросанно, почему мне несколько и трудно сосредоточиться на одной определенной теме. Мне очень было бы привлекательно под заглавием «В защиту мистицизма» (или под иным каким) подвергнуть разбору взгляд на мистику (и ее отношение к христианству) и веру проф. Александра Ив. Введенского в его «Логике»; но меня останавливает как некоторая рискованность браться за такую сложную довольно тему, так особенно неприятная манера проф. Введенского отвечать своим рецензентам. Впрочем, весьма вероятно, что я напишу эту работу. Возможно ли ее будет прислать Вам?

Если посылаемая сейчас заметка о Козлове будет принята, то я бы желал иметь, по крайне мере, штук 30 отд<ельных> оттисков (такого рода, как я посылал Вам свои заметки), хотя бы за них пришлось и заплатить. Что касается корректуры, то, если присылка ее мне может оказаться затруднительной, я охотно доверю ее редакции. Наконец, я попрошу Вас внести, если найдете нужным, поправки в текст, только после этого уведомите меня. Подпись может тоже в случае нужды[193] заменена всего инициалами — Г.Ф., хотя я предпочитаю ставить и имя, и фамилию полностью.

Я не решаюсь отнимать у Вас слишком много времени сообщениями о своих занятиях. Университет дает мне ма-

[192] В. С. Соловьев родился 16 (28) января 1853 г.

[193] У Флоровского явная ошибка: «нужны».

ло удовлетворения, но я стараюсь взять от него все, что в силах, предаваясь занятиям философией и ознакомляясь с методами исторической работы, с началами математики (высшей) и биологии и т.д., чтобы после, когда окончание университета откроет мне двери академии, я мог с большей подготовкой отдаться занятиям богословием и историей церкви. Но меня сильно удручает и угнетает то одиночество и та уединенность, на которую я обречен в университете; студенческая среда, особенно вероятно в Одессе, настолько далека от всяких идейных увлечений, настолько чужда всякому серьезному томлению по миросозерцанию и т.д., что становится положительно жаль профессоров, читающих предметы такого возвышающего и трагического характера, как философские дисциплины. Еще труднее найти какое-либо разделение своих религиозных исканий, что вызывает их лихорадочное трепетание от бурных взрывов до почти полного погасания. Не знаю, что из этого выйдет, но, хочется верить, Господу благоугодно будет поддержать мои слабые силы.

Пока я ограничиваюсь написанными строками, не решаясь пускаться в более обширные излияния. Помолитесь за меня.

Преданный Вам *Г. Флоровский.*
Одесса 21.X.1912 г.
Адрес: Соборная площадь. 12. Георгию Васильевичу Флоровскому.

6.

17 декабря 1912 г. Одесса[194].

Глубокоуважаемый отец Павел Александрович!
Весьма благодарю за помещение моей скромной заметки в «Богословском Вестнике». К сожалению, там вкралась одна

[194] Письмо в конверте. Адрес: Сергиев Посад (Моск. губ.). Штатная Сергиевская ул., дом Озерова. Его Высокоблагословению священнику от-

опечатка, могущая совершенно исказить смысл: на стр. 656. В цитате из Козлова вместо панпсихизм набрано пантеизм. Я бы попросил, если возможно, в следующей книжке сделать поправку, чтобы не дать ложного повода к незаслуженным Козловым мыслям на его счет.

К сожалению, мое настроение сейчас таково, что не позволяет придать окончательный вид моим наброскам и письменно изложить те соображения, которые я хотел бы сделать предметом более обширной статьи — О Соловьеве. В ближайшем будущем я намереваюсь прислать довольно большую критико-библиографическую статейку о Гр. С. Сковороде по поводу нового издания его сочинений (Бонч-Бруевичем)[195] и монографии В. Ф. Эрна[196]. Другую заметку — Вл. Соловьев в изображении католического писателя (Michel d'Herbigny. Un Newman russe[197]), книжка, на которую Вы мне указали — я пока не знаю, стоит ли печатать в виду того, что через некоторое время имеют выйти исследования о Соловьеве князя Е. Трубецкого[198] и Э. Л. Радлова[199], о которых я предполагаю дать пространный отзыв. С ними вместе можно было бы рассмотреть и книжку d'Herbigny. Впрочем, может быть, я закончу ее так, как есть. — Сейчас здесь в Одессе в «Известиях библиографического общества» закончена печатанием моя статья — «Из прошлого русской мысли»[200], где

цу Павлу Александровичу Флоренскому Доценту Московской Духовной Академии. Рукой Флоренского: "Получ. 1912.XI.20. Сер. Пос." [Нужно: XII. — *С. П.*]. Штемпели: Одесса 17.12.12 и Сергиевский Посад 20.12.12.

[195] Собрание сочинений Г.С. Сковороды. Т. 1. С биографией Г.С. Сковороды М.И. Ковалинского, с заметками и примечаниями Владимира Бонч-Бруевича. СПб., 1912.

[196] *В. Ф. Эрн.* Григорий Саввич Сковорода. Жизнь и учение. М., 1912.

[197] *Michel d'Herbigny.* Un Newmann russe. Vladimir Soloviev. Paris, 1909.

[198] *Кн. Е. Н. Трубецкой.* Миросозерцание Вл. С. Соловьева. Т. 1—2. М., 1913; М., 1995.

[199] *Э. Л. Радлов.* Владимир Соловьев. Жизнь и учение. СПб., 1913.

[200] *Г. В. Флоровский.* Из прошлого русской мысли // Известия Одесского Библиографического Общества при Императорском Ново-Российском университете. 1912. Т. 1. № 10.

по поводу книг Бердяева (о Хомякове)[201] и Гершензона (Образы прошлого)[202] я делаю попытку установить идею цельного знания как центральную идею русского философствования и в частности останавливаюсь на философских взглядах Соловьева и здесь делаю намеки на удавшиеся мне выводы. Я очень страдаю от того, что приходится до поры до времени отложить полную обработку своих исследований в этой области.

Вообще, чем дальше идет мое пребывание в университете, тем неяснее становится для меня каждый последующий шаг. Университет для меня является безусловно внешним, совершенно чуждым и посторонним, и лишь неудобно сложившиеся обстоятельства удерживают меня в Одессе. Между тем мне не удается найти нигде подходящей для себя атмосферы духовной и приходится работать в полном одиночестве, до всего доходя исключительно собственными силами, чем порождается медлительность и неуверенность работы, вызывается недоверие к своим силам и т. п. Трудно терпеливо ожидать окончания университетского гиста[203] и тяжело заниматься нелюбимым, уделяя заветному и дорогому редкие минуты. И при мысли, что я уже мог бы быть в числе тех, кто изучает divina[204], нечто вроде слез появляется на глазах. То посильное, что делаю я сейчас, слишком мало и не может меня удовлетворить. Не находя лично сочувствия, я утешаюсь хоть тем, что все же во всем свете не я один так мыслю и могу найти единодумающих. В этом смысле напечатание моей заметки в «Богословском Вестнике» было для меня весьма отрадно.

Простите за то, что утруждаю Вас и благословите.

Искренне преданный *Г. Флоровский.*

[201] *Н. А. Бердяев.* Алексей Степанович Хомяков. М., 1912.
[202] *М. О. Гершензон.* Образы прошлого. М., 1912.
[203] Так в тексте.
[204] Божественное (*лат.*).

P.S. Вашей книги «О духовной истине»[205] в книжных магазинах Одессы достать нельзя: не будет ли Вам не трудно наложным платежом выслать ее мне по адресу:
Соборная пл. 12. Георгию Васильевичу Флоровскому.

P.P.S. Приветствую с праздником и новолетием. Помолитесь за меня.

Г. Флоровский.

7.

14 апреля 1913 г. Одесса[206].

Христос Воскресе!
Георгий Васильевич Флоровский приветствует глубокоуважаемого отца Павла Александровича с светлым днем и просит молитв о умиротворении и успокоении своей встревоженной и искушаемой соблазнами души.

14. IV. 1913.

8.

10 ноября 1914 г. Одесса[207].

Глубокоуважаемый о. Павел!
Пользуясь давнишним приглашением Вашим, посылаю для академического журнала свою рецензию на книжку

[205] *Свящ. Павел Флоренский.* О Духовной Истине. Опыт православной феодицеи. Вып. 1—2. М., 1913.

[206] Визитная карточка в конверте. Адрес: Сергиев Посад. Штатная Сергиевская ул., д. Озерова. Его Высокоблагословению отцу Павлу Александровичу Флоренскому. Штемпели: Одесса 15.4.13 и Сергиевский Посад 19.4.13.

[207] Заказное письмо в конверте. Адрес: Сергиев Посад (Моск. губ.). Его Высокоблагословению отцу Павлу Александровичу Флоренскому, Профессору Императорской Московской Духовной Академии. От Г.В. Флоровского, Одесса, Соборная пл. 12. Штемпели: Одесса 10.11.14 и Сергиевский Посад 13.11.14.

Н. Н. Глубоковского[208]. Если Вы найдете подходящей, прошу оттиски и гонорар прислать по адресу Одесса Соборная пл. 12. Г. В. Флоровскому, — и туда же возвратить рукопись, если она не подойдет.

Благословите!

Глубоко уважающий Вас *Георгий Флоровский.*
Одесса, 10. XI. 1914.

[208] Возможны рецензии на книги *Н.Н. Глубоковского*: Высокопреосвященный Смарагд (Крыжановский), архиепископ Рязанский. СПб., 1914; Библейский греческий язык в писаниях Ветхого и Нового Завета. Киев, 1914. Этих рецензий в «Богословском Вестнике» не появилось.

Альберт Соболев

Радикальный историзм отца Георгия Флоровского

Приложение:
Г. В. Флоровский. [Рец.:] Проф. Н. Н. Глубоковский. «Православие по его существу». СПб., 1914

Публикуя отвергнутую Павлом Флоренским (редактором «Богословского Вестника») рецензию Георгия Флоровского, казалось бы, нельзя уклониться от вопроса: а не аукнулся ли этот отказ отцу Павлу четверть века спустя в «Путях русского богословия» отца Георгия? Ведь невнимание к мысли оппонента там налицо. И все же затевать базарную склоку не стоит.

Вспомним фольклорного персонажа, встречавшего похоронную процессию словами «таскать вам не перетаскать». Его слова научно неопровержимы, но много ли проку в этой «научности»? Они неуместны — и это главное. В гуманитарной области не «достоверность», а «уместность» определяет качество текста.

«Тайна высокого стиля, — указывает Гуго фон Гофмансталь, — в том, что не упоминается. Величие автора сказывается в том, что он столь многое не удостаивает внимания»[1]. Стоит прислушаться и к Владимиру Вейдле, напомнившему,

[1] *Г. фон Гофмансталь.* Избранное. Драмы, проза, стихотворения. М., 1995. С. 722.

что искусство — «не просто речь, а речь с вовремя или там, где нужно поставленной точкой»[2].

Не станем же мы доказывать Льву Толстому его неправоту в отношении Шекспира или драматурга Чехова. В искусстве (а значит и в гуманитаристике) пристрастность не порок, а достоинство, — признак отзывчивости.

«Не следует забывать, — пишет Флоровский, — что любой акт понимания, строго говоря, личен, и только в качестве *личного акта* имеет истинное значение и ценность. Историку необходимо трезво оценивать, подвергать тщательному испытанию свои предрасположения и предпосылки; но он не должен пытаться изгнать из разума **все** предпосылки. Такая попытка есть самоубийство ума, ведущее к полной умственной импотенции»[3].

Без пристрастности не будет встречи с живым человеком, а ведь только сердечная встреча высвечивает экзистенциальное ядро личности и позволяет нам выделить достойное упоминания из необозримой массы банальностей и вздора.

* * *

Дело не в обиде, даже если она и была. Но она могла лишь сказаться в излишней резкости выражений позднего Флоровского. По существу же здесь столкнулись не самолюбия, а несовместимые мировоззрения: эстетизм Флоренского (периода «Столпа») и радикальный историзм Флоровского.

Претензии возможны с обеих сторон, но их легко отвести. Не мог, скажем, отец Павел в работе желторотого студента, причем написанной суконным академическим языком, различить контуры ошеломляюще смелой философии истории будущего прославленного богослова, хотя пути к ней в рецензии были уже намечены. Но различить тенденцию, направленную против шерсти философски окормляемых им имяславцев Флоренский, конечно, мог с первого взгляда.

[2] *В. В. Вейдле.* Эмбриология поэзии. Статьи по поэтике. М., 2002. С. 416.
[3] *Г. Флоровский.* Догмат и история. М., 1998. С. 52.

И такая тенденция, самим школяром вряд ли осознанная, никак не могла сработать в его пользу.

Страсти были слишком накалены. В этом в целом неправедном имяславческом споре ложь таилась не в формулировках, а в тоне, в самом пафосе, с каким каждая из сторон отстаивала свое право на монопольное обладание истиной.

Подход Флоровского неумолимо вел к выпусканию пара. Забегая несколько вперед и рассуждая с позиции зрелого Флоровского, придется признать, что формула имяславцев (именно как формула) столь же уязвима, как и любая другая. Разве произнесенное всуе Имя Божие может быть носителем благодатной энергии? Не будет ли благочестивее сказать, что не Имя Божие есть сам Бог, но что сам Живой Бог, сам Иисус Христос Логос есть единственное подлинное Имя Божие?

По Флоровскому, любая лингвистическая формула освящена только *фактом* богообщения, для словесного оформления которого она всякий раз оказывается *впервые изобретена*. Или, если угодно, *впервые обретена*. Догматы потому вечны и неизменны, что они суть не словесные формулы, а *исторические события* — исторические факты нисхождения Святого Духа на участников того или иного церковного собора.

Словесные выражения неотрывны от событий. Ими нельзя торговать распивочно и навынос. Церковь хранит благодатную энергию не в консервных банках и не в индульгенциях, а в тех же самых источниках, в которых она впервые забила ключом. Необходимо только поддерживать постоянную живую связь с этими источниками.

Попробую убедить читателя с помощью более доступного образа. Говорят, где-то в Сахаре, живут термиты, которые ради выживания популяции сооружают из собственных тел водопровод, уходящий в земную глубину. Люди — не термиты. Они устраивают не из тел, а из душ «духопроводы», уходящие не в пространственную, а во временную глубину. И при этом люди не могут повторить подвиг барона Мюнхгаузена, отрезавшего при спуске с луны уже пройденные части веревки,

чтобы ими надвязать болтающийся конец. «Духопровод» должен питаться из самого источника. Болтающиеся концы или отвлеченные формулы утолить жажду не в состоянии.

«Предание Церкви — не сила человеческой памяти, не постоянство обрядов и обычаев. Это, — настаивает Флоровский, — живое предание — цветущее установление, по выражению священномученика Иринея. Его нельзя найти среди мертвых правил. В конечном счете, Предание — непрерывное Божие водительство и просвещение. Церковь не связана буквой. Она движется вперед, ведомая Духом»[4].

Богословие не сводится к пустословию. Оно должно реально приводить к цели — к цветению духа. Ежедневная работа балерины у станка должна разрешаться праздником — «душой исполненным полетом». Так и не дождавшиеся праздника семинаристы обычно уходят в нигилисты и бомбисты.

Праздник христианина — «обожение». Но что это значит? «*Если рассуждать в онтологических категориях, термин "обожение" действительно приводит в замешательство*. Ведь человек не может просто стать Богом. Но отцы размышляли в терминах персонализма и говорили о тайне *личного* единения. *Обожение означает* ***личную встречу***. Это общение человека с Богом, при котором Божественное присутствие как бы пронизывает всю полноту человеческого существования»[5].

Вновь обращусь к бытовой аналогии. Представьте себе, что вы разговариваете с дамой и вдруг замечаете, что изменился тембр ее голоса, ее жесты обрели особую грацию. Она продолжает отвечать вам впопад, но ее слова явно адресуются кому-то еще. Ясно, что ситуацию изменило присутствие постороннего. И вам не нужно поворачивать голову, чтобы в этом убедиться.

По Флоровскому, богословие — это описание реальных исторических событий преображения ума божественным присутствием. Да, догматы суть результаты попадания ума в «десятку». Но «неизменны» они только потому, что жест-

[4] *Г. Флоровский*. Догмат и история. М., 1998. С. 378—379.
[5] Там же. С. 387—388.

ко привязаны к конкретной ситуации. Их скорее можно уподобить «прецедентам» британского судопроизводства, чем «статьям» Кодекса Наполеона. Их нельзя «применять» где попало, ими можно только вдохновляться при поиске удачных решений.

«Попытка использовать отдельные утверждения святых отцов, вырвав их из мира, где они были впервые выражены, ведет в тупик — так же, как и манипулирование цитатами, надерганными из Писания. *Цитировать* святых отцов, то есть приводить отдельные слова и фразы, вырывая их из контекста, в котором они только и имеют полное и точное значение, — опасная привычка. Следовать отцам значит усвоить их фронт — их дух»[6].

* * *

Зададимся все же вопросом: а мог ли отец Павел избежать обвинений в ненавистном для Флоровского «эстетизме», не случись этого злополучного казуса с рецензией? Увы, для тех, кто «заигрался» и проспектал Россию на самом пике ее культурного взлета, никаких оправданий, в глазах Флоровского, не было, и личные обиды здесь не при чем.

В сопоставлении с «александрийцем» отцом Павлом отец Георгий, конечно, слишком прост и прямолинеен. Ему не были отпущены судьбой те восхитительные почти двенадцать лет, которые разделили их с Флоренским. Но беда была еще и в том, что он не успел при жизни увидеть те золотые плоды, которыми уже были набиты ящики стола отца Павла и которые вызревают только в атмосфере «игры», в атмосфере пушкинской свободы. Различить же за витиеватыми красивостями «Столпа» благородную строгость «Водоразделов мысли» — да это же не легче, чем вычитать «Медного всадника» из «Руслана и Людмилы».

По сути дела, оба мыслителя двигались к одной цели, но с разных сторон. И во всей этой истории гораздо важнее

[6] Там же. С. 381.

хоть немного прояснить саму проблему взаимопонимания, чем кого-то обвинить или оправдать. Как ни печально, но обрушение культуры произошло именно тогда, когда русская философия уже подбиралась к прояснению указанной проблемы.

Кончался полувековой период «тевтонского пленения» русской философии, когда слово «научный» произносилось не иначе как с придыханием, а о специфике философского знания ничего членораздельного фактически сказано не было. Неудержимо надвигался пересмотр старых философских представлений, а это могло совершиться только на базе более утонченной духовной культуры, на базе более изощренной человеческой восприимчивости.

Позволю себе краткое отступление, чтобы на образах, «на пальцах» показать, в чем состояла суть господствовавшей в XIX веке трансцендентальной философии, без сокрушения монополии которой нельзя было двигаться дальше.

Вспомним строки Бориса Пастернака:

> В тот день всю тебя, от гребенок до ног,
> Как трагик в провинции драму Шекспирову,
> Носил я с собою и знал назубок,
> Шатался по городу и репетировал.

Для Канта и кантианцев эти слова поэта бессмысленны. Любимую «знать назубок» нельзя. «Назубок» мы знаем лишь нами же сконструированное, лишь то, что поддается моделированию и фальсификации. Все подлинное вытесняется кантианцами в запретную для философа зону непознаваемых «вещей в себе», и трансцендентальная философия тем самым оказывается действенным механизмом выталкивания мысли на поверхность, действенным механизмом переключения внимания с «важного» на «доступное».

Православная же мысль имеет иную направленность. Она отказывается от претензий на «чистоту» ради приобретения способности двигаться в глубину — в направлении возрастания «бытийности». Но тем самым решается и проблема взаимопонимания. По мере продвижения к онтологическому

центру сокращаются «расстояния» между мыслителями и возрастает взаимодействие их духовных энергий.

Если отец Георгий к онтологическому центру двигался со стороны истории, то отец Павел — со стороны языка.

Кантовское «протезное» мышление базируется на культе физико-математических наук. И даже не на культе их самих, а на культе их идеализированного образа, т.е. идола. А о том, в каком направлении двигалась мысль Флоренского в стремлении противостоять процессам «идолизации» в нашей жизни, я думаю можно получить хотя бы некоторое представление из одного примера.

Отец Павел дает свое истолкование евангельскому событию, когда Иисус Христос обрушивает всю силу своего обличения на фарисеев, которые, казалось бы, составляли лучшую, самую благочестивую и самую образованную часть иудейского общества. В чем тут дело? А дело в том, что своим буквоедством, своим стремлением строго и неукоснительно исполнять Божии заповеди фарисеи неосознанно выстроили нечто вроде экрана, которым изолировали себя от веяния Духа Божия.

«Почему ценна заповедь, суббота? Потому, — отвечает отец Павел, — что дана Богом. Но представьте себе, что я забуду Бога, перестану видеть Его, любить Его как Отца, а всей душой прилеплюсь к Его словам, к самим заповедям. Тогда они станут для меня злом, хотя сами по себе они — добро (...) Тогда празднование субботы становится кумиром, потому что для человека тогда есть только заповедь, а не веяние Силы Божией (...) И человек с пути поклонения Богу становится на путь идолопоклонства, поклонения самому себе. И чем выше предмет такого увлечения, тем оно опаснее. Чем чище живешь, тем глубже, опаснее и неискоренимее страсть поклонения самому себе»[7].

В процессе мышления необходимо, по Флоренскому, специально высвечивать условность, зыбкость всех наших познавательных средств, чтобы мысль легко проникала сквозь

[7] *П. Флоренский.* Сочинения: В 4 томах. Т. 3(2). М., 1999. С. 459.

преграду понятий в самую глубину жизни вещей и в конечном итоге ощущала касание энергий их Творца. Не жесткая логическая структура слова является главным нашим проводником в смысловую глубину, а та духовная аура, которую Флоренский называет «семемой» и которая обволакивает слово в результате многовекового его осмысленного употребления. И каждое наше новое словоупотребление, захватывая с необходимостью лишь малый фрагмент жизни слова, тем не менее приводит в движение всю его смысловую галактику и мгновенно отсылает наше сознание в ту неисследуемую глубину, вестниками которой выступают не слова как формализованные термины, а слова как живые символы.

«Христианское миропонимание, — пишет Флоренский, — можно сравнить с поэтическим произведением: мыслителя нельзя припереть, [указав], что ты-де раньше сказал другое, так как по существу это <...> есть одно и то же. Следовательно, на каждый термин, метод у религиозного мыслителя всегда можно сказать и да и нет. Такое мышление получает символический характер, и кто не понял этой символичности, тот ничего не понял»[8].

Надеюсь, уже приведенные цитаты убедят читателя в христоцентричности мировоззрения Флоренского и в том, что поводов для разногласий по мере ознакомления с поздними работами отца Павла у Флоровского становилось бы все меньше и меньше.

На этом придется поставить точку. Но хотелось бы предупредить читателя, что если при обращении к трудам отца Георгия он встретит его филиппики по поводу античного символизма, то на самом деле там речь пойдет не о символах, а об аллегориях, т.е. о вещах по сути противоположных символам.

Что же касается автора рецензируемой брошюры, то им является проф. Санкт-Петербургской духовной академии Николай Никанорович Глубоковский (1863—1937), с мая 1910 г. по август 1918 г. находившийся в переписке с Г. В. Флоровс-

[8] *П. Флоренский.* Сочинения: В 4 томах. Т. 3(2). М., 1999. С. 472—473.

ким и, несомненно, повлиявший на формирование мировоззрения последнего. Особенно это касается строгого различения обоими учеными понятий «христианского эллинизма» и «эллинизированного христианства».

Приложение

Проф. Н. Н. Глубоковский. «Православие по его существу». СПб., 1914[9]

Новая работа проф. Глубоковского посвящена рассмотрению вопроса чрезвычайной важности — каким образом должно определять православие, чтобы при этом было обращено внимание на его сущность, а не на его побочные, внешние, случайные отношения. Размеры статьи позволили автору только в самых общих чертах наметить тот путь, по которому обязательно идти при желании получить удовлетворительные результаты. Статья эта прежде русского издания («Христианское чтение», 1914, январь) появилась в июньской книжке американского журнала «The Constructive Quarterly» за минувший год, и именно для разъяснения западным читателям существенного содержания православия она и была первоначально предназначена, чем определился план ее построения. Западные богословы не только не знают православия, не только не умеют правильно его определять и не имеют верных представлений о его частностях, но также не умеют и правильно подойти к вопросу, пользуются при изучении его методом по существу неверным, могущим привести только к ложным заключениям. Они ищут особых «православных символических книг», в которых бы была выражена сущность православной и вероучительной

[9] МДА. Ф. 172. К. 86, Е. х. 6. Вверху первой страницы пометка: «Для Бог<ословского> Вестн<ика>. Ноябрь 10 1914». Статья приведена в соответствие с современными правилами пунктуации.

догмы в ее особности в отличение от всех иных конфессиональных построений. Ищут особых, имеющих высшую санкцию формул, которые бы вполне исчерпывали и твердо устанавливали особливое отношение православной церкви к тому или иному вопросу. Но такой путь ложен, ведет к непрерывному ряду недоразумений — по той одной уже причине, что в православии не существует ни каких-либо особых символических книг, ни выработанных и санкционированных формул; их нет, и по самому существу обстоятельств быть не может. А за такого рода формулы принимаются разного рода сентенции, случайного и индивидуального происхождения, пользующиеся распространением, но не имеющие общепризнанного авторитета. Эту ошибку западных исследователей широко разделяет и русская богословская наука. Проф. Н. Н. Глубоковский последовательно раскрывает недостаточность трех таких ходячих взглядов. Во-первых, православию придают определение «греко-восточное» или «грекороссийское» и этим его квалифицируют, как некоторую националистическую форму христианства. Во-вторых, православие сливают до неразъединимости с определенным государственно-народным строем, ибо конкретное обнаружение свое православие находит в жизни определенного народа, в жизни русского народа. В-третьих, православие изображают в качестве третьего, среднего, «царского» пути между двумя западными исповеданиями, как снимающий их противоречие синтез.

Оба первые взгляда берут православие не по существенному его содержанию, а в его исторических проявлениях, для него случайных, вторичных, внешних: первое имеет в виду самосознание представителей Константинопольского патриархата; второе — исторические судьбы православной церкви на Руси, оно получает свое начало у славянофилов и расцветает в различных националистических теориях, вроде теории «официальной народности». Тут общая ошибка — вопрос обсуждается не в надлежащей плоскости. Третье определение уже потому непригодно, что оно отрицательное, определяет православие через противопо-

ложение его позже возникшим исповеданиям, и этим создается опасность утерять всякое положительное содержание в православии. Во всех этих взглядах общая беда — они не умеют подойти к вопросу.

Православие не есть **одно из** христианских **исповеданий**, оно вовсе **не есть исповедание**, а по существу превышает всякое конфессиональное дробление; православие есть христианство в его изначальной полноте и неповрежденной целостности, нечто цельное, внутренне сплачивающее и объединяющее, непрерывно живое чрез ряд веков при живой преемственной передаче. Оттого в православии нет особых символических книг, нет особых вероизложений. Но это первичное христианство Спасителя и апостолов не тождественно с искомым чистым Urchristentum[10] новейшей протестантской теологии, пытающейся таковое конструировать по фрагментарному материалу сохранившихся источников; оно — живая действительность, жизненное общение с Богом во Христе, облагодатствованная братская жизнь с Богом и в Боге в недрах Церкви Христовой. Поэтому и узнается православие не теоретическим изучением формул, а таинственным приобщением церковно-благодатной жизни. Православие не противоположность христианским исповеданиям, а живая христианская сила, христианская энергия, с ними вместе поглощаемая в божественном океане Христовой благодати. Так нужно в общих чертах формулировать содержание второй, положительной части рассматриваемой нами статьи.

Вопрос, составляющий предмет статьи проф. Н. Н. Глубоковского, — «что такое православие?» — есть вопрос, с одной стороны, основной в самосознании каждого отдельного православного христианина и в сознании всей православной Церкви, с другой, — основоположный вопрос в системе христианской православной догматической науки; вопрос, от разрешения которого здесь все зависит — и метод, и план, и задачи. Этот вопрос есть центральный в сети целого ряда

[10] Прахристианство (*нем*).

проблем, решение которых стоит в связи с его решением. Проф. Н. Н. Глубоковский с поражающей ясностью установил правильное понимание сущности православия, но понятно, что на 23 страницах ему было невозможно исчерпать все многообразие выводов и соображений, связанных с его изложением. Сделать это не имеет в виду и рецензент, желающий только отметить некоторые дополнения и выводы, которые могут придать статье высокопочтенного автора еще большую ценность, чем она сейчас имеет, и которые являются непосредственным развитием авторских же соображений.

Бесспорно, что православие есть не учение, а таинственная «новая» **жизнь** верующих во Христе и со Христом в братском единении, что православие есть энергия, жизненная сила, живительная стихия, — словом — явление **мистического**, не рационального порядка. Но сказать это мало для того, чтобы характеризовать православие, **как православие**. Все эти, придаваемые проф. Глубоковским православию определения, представляют характерные черты христианства вообще, христианской религии, как Нового Завета Бога и человека, и то, что они характеризуют **и православие**, есть **уже следствие** из того, что одно только православие есть истинное христианство, что оно одно есть христианская религия. Между тем, проф. Глубоковский не с достаточной выразительностью подчеркивает это важное обстоятельство. Инославные исповедания **не суть** христианские **религии**, инославные христиане **не** суть **члены** Христианской церкви, — как это автором великолепно иллюстрировано на примере старокатоликов, — даже и тогда, когда между ними и православными нет расхождения во взглядах. Инославные исповедания это теоретические мировоззрительные системы, возникшие на почве христианства, а не его живые отрасли. Православие — религия, христианские исповедания — теории. Вот корень их противоположения, до кот<орого> проф. Глубоковский своего анализа не доводит. Православие есть христианская жизнь, есть христианство церковное, есть облагодатствованная жизнь чад Божиих; это явление порядка мистического. Католицизм и протестант-

ство это мировоззрения, явления порядка рационального. Это не значит, что не может быть и нет католической или протестантской мистики, это противоречило бы фактам. Но эта мистика — мистика внецерковная, эта мистическая жизнь не христианская жизнь, не жизнь во Христе.

Это все всего лишь намечено у проф. Глубоковского и не разъяснено во всю широту. А от этого зависит недоразумение такого рода. Проф. Н. Н. Глубоковский правильно отмечает, что православие не есть отвлеченный принцип, лишенный конкретности, а живая сила, жизненная христианская энергия. Но где же раскрывается она? Где видно, что это есть откровение жизни вечной <?> Только в жизни церкви христианской, протекающей в пределах истории, и православие надо брать именно в его конкретно-историческом облике, как явление историческое; нужно брать жизнь церкви, поскольку в ней, в этой объединенной жизни отдельных личностей, протекавшей в условиях и времени, и места, сообразно с ними изменявшейся, и проявлялась ноуменальная сущность христианства, открывалась Божья сила и премудрость. Православие раскрывается в своей сущности лишь в исторической жизни церкви Христовой, и представляется наиболее правильным рассматривать его именно в такой **исторической** плоскости. Это нисколько не вводит опасности потерять из виду суть дела и за содержание принять внешние формы, облик. История христианской церковной жизни, усваиваемая на почве собственного церковно-религиозного опыта, — вот верный путь к познанию православия. Проф. Глубоковский не мог вдаваться в широкую историческую трактацию вопроса, но он даже не поставил вопроса о ее принципиальной надобности; и оттого, несмотря на его признание православия за живую силу, у него получается видимость отвлеченно-схоластического решения вопроса, порожденная преувеличенною предосторожностью против исторической постановки изучения. А предосторожность эта здесь совсем излишняя. Только церковная история показывает нам, что православие действительно есть благодатная христианская жизнь, что Дух Божий живет в нем;

правда, в историческом процессе одновременно и раскрывается благодатная сила христианская, и на ней наслаиваются всякого рода случайные и преходящие явления. Но не следует из-за последних забывать о первом.

Вопрос о существе православия есть проблема православной догматики, и православная догматика должна быть наукой исторической. Но церковная история, главной частью которой явится такая историческая догматика, в православной церкви должна иметь свой особый метод и особые задачи. Задача православной догматики показать, что догматы христианские не суть мертвенные отвлеченные формулы, а рождены из живого подлинного религиозного опыта, — благодатным озарением душ, живущих в Церкви, силою свыше. Задача православной церковно-исторической науки в том, чтобы построить историю христианской жизни, раскрыть процесс живого усвоения членами церкви истин Евангелия, показать, как ими питалась церковная жизнь. Для каждого догмата, каждого верования, каждого убеждения нужно начертать картину его рождения из глубин облагодатствованной человеческой души, из недр церковно-братской жизни. Нужно дать синтетическую картину этой свыше озаренной жизни, которая была творящим началом и в письменности, и в проповедничестве, и в богослужении, и в дисциплине. Эта жизнь есть процесс, нечто текучее, изменчивое, она — предмет истории. Но именно здесь раскрывается сила Божия, это жизнь в Боге, это процесс устроения Царства Божия, совершение дела Христова. Задача православной науки создать православную историю церкви, как тела Христова, на место протестантской истории мнений, взглядов и учреждений поставить историю жизни и творчества, историю «новой жизни», принесенной Христом с неба, историю того, как росло стадо Христово на земле, как оно преуспевало в деле веры и любви. И эту задачу и поставить, и воплотить может только живой член православной церкви. Проф. Глубоковский в чрезмерной боязни исторической трактации вопроса прошел мимо этого, и потому у него православие выходит все же чем-то отвлеченным, не видно, что оно есть живое историческое де-

ло. Мистический его характер не высказан до конца и протестантскому рационалистическому тезису православного мистического антитезиса не противопоставлено. У проф. Глубоковского обозначены только контуры, а как бы верны они ни были, все же рисунок нуждается еще и в красках.

Боязнь историзма заставила проф. Н. Н. Глубоковского отнестись несправедливо к славянофильству, поставивши его рядом с теорией официальной народности и вменивши ему в вину националистическое искажение православия; между тем те взгляды, которые развиты проф. Глубоковским, как раз и есть центральное убеждение религиозной философии Киреевского, Хомякова, они с особой яркостью выражены в религиозно-философской системе Владимира Соловьева, в его «Чтениях о Богочеловечестве», в «Религиозных основах жизни». А в мудрованиях славянофильствующих эпигонов славянофильская религиозно-философская школа так же мало повинна, как христианство в своих ересях. Только в этих концепциях нужно непрерывно считаться с принципиально важной постановкой изучения, с теми заблуждениями, к которым приводит философская по преимуществу трактация предмета. Все они, славянофилы, Соловьев, кн. С. Трубецкой идут **от философии, от Шеллинга**, задаются примирением немецкого идеализма с христианской религией, стараются вложить в принимаемые готовыми формулы и понятия идеалистической философии христианское содержание и смысл, вместо того, чтобы исходить из вечно живого и преемственного церковного опыта, из предания церкви. Поэтому их надобно реставрировать, некоторым образом модернизировать, чтобы их истина предстала совершенно ясной, и современная славянофильская школа уже исправляет принципиально-методологическую ошибку своих учителей, как то особенно хорошо видно в статье С. Н. Булгакова «Трансцендентальная проблема религии» («Вопросы философии и психологии», 1914, IV, кн. 124), представляющей вступительную главу его нового исследования[11] по философии религии.

[11] Имеется в виду работа С. Н. Булгакова «Свет Невечерний», публи-

Наконец, нужно заметить, что определение православия, как пути среднего между католицизмом и протестантизмом вовсе не так погрешает даже с формальной стороны, как то может казаться на первый взгляд. В христианстве живы без вреда для его целостности две расходящиеся тенденции — центростремительная — соборноиерархическая и центробежная — индивидуалистическая, ибо каждого человека от природы занимают две проблемы — индивидуальная и социальная. Эти тенденции, психологически неизбежные, в христианской религии объединяются силой благодати Христовой, и потому православие допустимо рассматривать как их синтез; католицизм же и протестантизм суть конкретные проявления взятых в односторонности названных противоречивых для разума начал, а потому в переносном смысле дозволительно именовать православие путем средним между ними, путем синтетическим.

Мы видим, таким образом, что проф. Глубоковским установлено правильное и плодотворное решение фундаментального вопроса церковного и личного самосознания и православной догматической науки, и, разумеется, ему нельзя в вину ставить того, что он не разобрал всех встречающихся при мысленном углублении в предмет его исследования вопросов: он писал только статью, и притом со специальным назначением. А все возможные последствия его рассуждений, которых мы коснулись, implicite содержатся в его работе. Статья проф. Н. Н. Глубоковского есть замечательное явление русской богословской литературы и явление симптоматическое, как одно из самых ярких обнаружений происходящего в наши дни возрождения православной науки, науки православной по методу и устремлениям. Хотя высказанные проф. Глубоковским воззрения на православие и на церковь не новы по существу, весьма важно, что он их высказал. До сих пор на них зачастую смотрели, как на субъективные конструкции мистически настроенных богословов, ищущих

ковавшаяся отдельными главами в указанном журнале, а в форме книги вышедшая в издательстве «Путь» в Москве, в 1917 г.

в таких концепциях удовлетворение своим субъективным запросам, полагали, что для них нет объективно-исторических устоев. Быть может, разрушению этого предубеждения посодействует то, что на этот раз подобная концепция развивается выдающимся ученым историком, приведенным к ней очевидно объективной научной работой. И та работа, над созданием православной церковно-исторической науки, о которой мы говорили выше и которая уже начата, покажет, что есть и исторические объективные основания утверждать, что православное христианство есть «новая» творческая жизненная сила, обновляющая индивидуальную и общественную жизнь.

Одесса, 10.XI.1914
Георгий Флоровский

Михаэль Хагемайстер

Новое средневековье Павла Флоренского[1]

Бывают люди, чье имя с ранних пор окружено легендами. Постепенно они и сами становятся легендой и так переходят в историю. Павел Александрович Флоренский принадлежит к их числу.

Сергей Волков[2]

Пишущие о Павле Флоренском привыкли пользоваться превосходной степенью; литература о нем полна характеристик вроде «гений-универсал» и «Паскаль нашего времени», «русский Лейбниц» и «Леонардо да Винчи двадцатого столетия». Разносторонность таланта и основательность познаний Флоренского оцениваются как «потрясающие» и даже «пугающие». Его величают «лучезарнейшим представителем русской духовной жизни»[3] и причисляют к «наи-

[1] Оригинал: *M. Hagemeister.* Wiederverzauberung der Welt: Pavel Florenskijs Neues Mittelalter // Pavel Florenskij — Tradition und Moderne: Beiträge zum Internationalen Symposium an der Universität Potsdam, 5. bis 9. April 2000. Frankfurt a/M. u. a., 2001. S. 21—41. Внесенные при переводе изменения, главным образом сокращения, согласованы с автором. *Прим. перев.*

[2] *С.А. Волков.* Воспоминания о П.А. Флоренском // Символ. 1993. № 29. С. 145.

[3] *T. Gut.* Brief an die Nachgeborenen: Zu Pawel Florenskis Erinnerungen «Meinen Kindern» // Neue Zürcher Zeitung. 1993, 30. Juli. S. 19.

более широко одаренным интеллектуалам» в истории человечества[4]. Мало того, он предстает «мучеником православной церкви»[5] — впрочем, здесь-то мы точно имеем дело с «преувеличением», ибо в перечень кандидатов на канонизацию имя Флоренского никогда не вносилось[6].

На чем же зиждется столь безудержное почитание? Обращено оно к наследию или прежде всего к личности Флоренского? Стоит ли за этим поклонением действительно всеобъемлющее и глубокое знание его биографии и трудов? А если да, то какого отношения к себе заслуживает его подчеркнуто «антисовременная», или антизападническая (это синонимы для него и его российских последователей) позиция? Она-то, похоже, и завораживает его поклонников, в том числе западных, но она же и препятствует интеграции его наследия в западный, т.е. ориентированный на иные ценности культурный контекст. Ниже предлагается несколько соображений и размышлений на эту тему[7].

[4] *St. Cassedy* [Rec. ad.] P. Florensky. The Pillar and Ground of the Truth // The Russian Review. 1999. Vol. 58. № 3. P. 492.

[5] *F. v. Lilienfeld.* Priester Pavel Florenskij (1882—1937): Russisches Universalgenie, Märtyrer der orthodoxen Kirche // Ostkirchliche Studien. 1994. Jg 43, № 1. S. 3—22. См. также: *G. Adler.* «Die aufmunternde Frische der Ewigkeit»: Pavel Florenskij, Genie und Märtyrer // Internationale katholische Zeitschrift Communio. 1996. Bd. 25. S. 457—471.

[6] В начале 1990-х гг. распространился слух о канонизации Флоренского Русской православной церковью за рубежом, что вызвало негодование в консервативных кругах Московской патриархии; было, в частности, указано на лояльное отношение Флоренского к советскому режиму (см., напр.: *Владимир*, архиепископ Ташкентский и Среднеазиатский. Мера терпения // День. 1993, 1—7 августа. № 30. С. 6—7). В конце концов этот слух был опровергнут — как основанный на неверном прочтении имени на иконе русских новомучеников («Собор Святых Новомучеников Российских от безбожников избиенных»).

[7] Настоящим выступлением открывался первый день работы симпозиума (см. прим. 1), но надеждам докладчика, что обозначенные им проблемы станут предметом обсуждения коллег, не суждено было сбыться. На это обратили внимание, в частности, авторы отчетов о симпозиуме (см.: *M. Siemons.* Der letzte Moderne. Unter Verdacht: Die Sprünge des Artisten Pawel Florenski // Frankfurter Allgemeine Zeitung. 2000, 12. April. S. № 5;

* * *

Флоренский называет себя человеком средневековым. Восторгаясь иерархичностью и закрытостью средневековой картины мира, он настойчиво вписывает себя в нее[8]. Признаками культуры этого типа он полагает объективность, коллективизм, конкретность, целостность, синтетическое видение и реализм, а в культуре противоположного — ренессансного — типа усматривает субъективность, индивидуализм, абстрактность, аналитизм, сенсуальность, иллюзионизм, раздробленность, наконец нигилизм и саморазрушение. Ренессанс и гуманизм знаменуют для Флоренского распад божественного миропорядка и, тем самым, грехопадение Запада[9].

R. Alisch. Tathandlung. Visionär oder Obskurant? Pawel Florenskijs Wege in die Moderne // Freitag. 2000, 21. April. S. 17). Отзывы о настоящем выступлении см. также: *С. С. Хоружий.* Творчество о. Павла Флоренского и наши дни // Вопросы философии. 2001. №7. С. 173—174; *Н. К. Бонецкая.* Форум флоренсковедов // Там же. С. 178.

[8] См: *П. А. Флоренский.* Автореферат [1925/1926] // Вопросы философии. 1988. № 12. С. 114. Будучи арестован в марте 1933 г., Флоренский заявил на допросе: «Я, Флоренский Павел Александрович, профессор, специалист по электротехническому материаловедению, по складу своих политических воззрений романтик Средневековья примерно XIV века...» (*В. Шенталинский.* Удел величия // Огонек. 1990. № 45. С. 26).

[9] См.: *П. А. Флоренский.* Автореферат... Флоренский сталкивает культуры средневекового и ренессансного (или объективного и субъективного) типа во многих публикациях 1920-х и начала 1930-х гг. (напр.: «Электротехническое материаловедение», «Обратная перспектива», «Итоги», «Философия культа», «Христианство и культура») и в лекциях, прочитанных в 1921—1922 гг. в Московской духовной академии. Зависимость этой типологии культуры от славянофильской традиции очевидна; особого изучения заслуживает вопрос о факте и мере влияния на Флоренского немецкой «философии жизни» (если взять, скажем, «Geistige Strömungen der Gegenwart» Р. Эйкена) или «декадентской» апологии средневековья (вроде романов Гюисманса). О всеединстве как идеале русской духовной жизни см., напр.: *E. Sarkisyanz.* Russland und der Messianismus des Orients. Tübingen, 1955. S. 14—19 u. a. Картина средневековья «по Флоренскому» порождена

«Возрожденское мирочувствие», помещая человека в «онтологическую пустоту», обрекает его на пассивность, и «в этой пассивности образ мира, равно как и сам человек, распадается и рассыпается на взаимно исключающие точки-мгновения»[10]. Черты падшего, ренессансного человека Флоренский видит в моделях Леонардо да Винчи: «...загадочная и соблазнительная улыбка всех лиц *Леонардо да Винчи*, выражающая скептицизм, отпадение от Бога и самоупор человеческого "*знаю*", есть на деле улыбка растерянности и потерянности: сами себя потеряли, и это особенно наглядно у "Джиоконды". В сущности, это — улыбка греха, соблазна и прелести, — улыбка блудная и растленная, *ничего* положительного не выражающая (— в том-то и загадочность ее! —), кроме какого-то внутреннего смущения, какой-то внутренней смуты духа, но — и нераскаянности»[11].

Флоренский был, однако, убежден в том, что «бездушная цивилизация» Нового времени себя исчерпала и близок день, когда порабощенный человек «свергнет иго возрожденской цивилизации»[12] и наступит новое средневековье — эпоха целостной культуры. Ее зародыши уже видны в России; своей же жизненной задачей Флоренский считает «проложение путей к будущему цельному мировоззрению»[13].

Противоречие между целостным, объективным мировосприятием и характерным для Запада со времен Возрожде-

антипатией к Новому времени и романтическим стремлением придать прошлому желаемый облик. Ничто, конечно, не мешает видеть в средних веках совсем другое — эпоху разнообразия и открытости; см., напр.: *U. Eco.* Auf dem Weg zu einem Neuen Mittelalter // *U. Eco.* Über Gott und die Welt. München, 1985. S. 7—33.

[10] *П. А. Флоренский.* Сочинения: В 4 т. М., 1999. Т. 3, полут. 1. С. 367.

[11] *П. А. Флоренский.* Столп и утверждение Истины. М., 1914. С. 174.

[12] *П. А. Флоренский.* Сочинения: В 4 т. Т. 3, полут. 1. С. 369.

[13] *П. А. Флоренский.* Автореферат... С. 114. Как указал Х. Куссе в работе «Формы аргументации у П. А. Флоренского и А. Ф. Лосева» (рукопись), Флоренский пользуется типичным для средневекового миропонимания стилем уподоблений (например, сопоставляя слово с оплодотворяющим семенем). Пользуемся случаем выразить признательность Куссе, познакомившему нас с этой работой.

ния субъективным, партикуляристским и аналитическим мировоззрением находит свое наглядное выражение в учениях Платона и Канта. Флоренский был платоником и страстным критиком Канта. Философию Платона, укорененную еще в религиозно-магическом миропонимании, Флоренский называет реализмом, ибо человек, благодаря ей, участвует в бытии идей как в подлинной реальности. Напротив, Кант, «*Столп Злобы Богопротивныя*»[14], ставит автономный разум человеческий во главу угла, заявляя, что «не Истина определяет наше сознание, а сознание определяет Истину»[15].

Яростной борьбой с Кантом отмечено все философское творчество Флоренского. Так, в лекции «Культ и философия» (1918) говорится: «Нет системы более уклончиво скользкой, более лицемерной и более лукавой, нежели философия Канта. (...) *Вся* она соткана (...) из загадочных улыбок и двусмысленных пролезаний между да и нет. Ни один термин ее не дает чистого тона, но все — *завывание*. Кантовская система есть воистину система гениальная — гениальнейшее, что было, есть и будет... по части лукавства. Кант — великий лукавец»[16].

В книге «Мнимости в геометрии» Флоренский предпринимает — судя по всему, вполне серьезно — попытку использовать теорию относительности в целях реабилитации средневекового геоцентрического мировоззрения, каковым

[14] *П. А. Флоренский.* Вступительное слово пред защитою на степень магистра книги: «О Духовной Истине», Москва, 1912 г., сказанное 19-го мая 1914 г. Сергиев Посад. 1914. С. 7. Это место цитируют нередко ошибочно («*благо*противныя») и неправомерно относят только к «Критике чистого разума».

[15] *П. А. Флоренский.* Сочинения: В 4 т. М., 1996. Т. 2. С. 549.

[16] *П. А. Флоренский.* Из богословского наследия // Богословские труды. 1977. Т. 17. С. 122. О критике Флоренским Канта см., напр.: *Р. А. Гальцева.* Мысль как воля и представление // Образ человека XX века. М., 1988. С. 72—130; То же // *Р. А. Гальцева.* Очерки русской утопической мысли XX века. М., 1992. С. 120—184; То же // П. А. Флоренский: Pro et contra: Личность и творчество П. Флоренского в оценке русских мыслителей и исследователей: Антология. СПб., 1996. С. 563—608. См. также выступление Н. К. Бонецкой в: Флоренский сегодня: Три точки зрения // Вопросы философии. 1997. № 5. С. 148.

оно предстает в «Божественной комедии»[17]. Принцип относительности, по Флоренскому, доказывает, что исходная, птолемеевская, модель Вселенной верна в отличие от коперникианской. «Птолемеевское» есть изначальное и детское, естественное и цельное мироощущение[18]. Благодаря непосредственности, «детское восприятие преодолевает раздробленность мира *изнутри*»[19]. Всякое исследование, всякая теория постоянно черпает из сказочного мира, питается «чуждыми рациональности интуициями детства»[20]. Движение вперед в науке и в искусстве плодотворно только при неуклонном возвращении ко всегда живому детству, «объективному восприятию мира»[21]. Флоренский сообщает, что принял принцип относительности «вовсе не по долгому обсуждению, и даже без изучения, а просто потому, что [это] было слабою попыткою облечь в понятие иное понимание мира. Общий принцип относительности есть в некоторой степени обрубленная и упрощенная моя сказка о мире»[22].

«Границу Земли и Неба», заявляет Флоренский, можно точно установить: она проходит «между орбитами Урана и Нептуна», т. е. «как раз там, где ее и признавали с глубочай-

[17] См.: *П. Флоренский.* Мнимости в геометрии: Расширение области двухмерных образов геометрии: (Опыт нового истолкования мнимостей). М., 1922. С. 48 и др. Об этой работе см., напр.: *Н. П. Каухчишвили.* П. А. Флоренский и итальянское Треченто // Studia Slavica Academiae Scientiarum Hungaricae. 1989. Vol. 5. № 1—2. P. 45—59. За сто с лишним лет до Флоренского другой поборник средневекового и христианского мироустройства отмечал, что полагать, будто «Земля есть малозначительная планета» опасно для веры (*Novalis.* Werke und Briefe. München, 1968. S. 390—391).

[18] Ср.: *H. Blumenberg.* Kindesrecht, Ptolemäer zu sein — Kindespflicht, Kopernikaner zu werden // *Eiusdem.* Die Vollzähligkeit der Sterne. Frankfurt a/M., 2000. S. 311—319.

[19] *П. Флоренский.* Детям моим; Воспоминанья прошлых дней; Генеалогические исследования; Из соловецких писем; Завещание. М., 1992. С. 87.

[20] Там же. С. 51.

[21] *П. А. Флоренский.* Сочинения: В 4 т. М., 1998. Т. 4. С. 703. Пользуемся случаем выразить признательность Ф. Мираю, обратившему наше внимание на эту цитату.

[22] *П. А. Флоренский.* Детям... С. 193—194.

шей древности». На этой границе «длина всякого тела делается равной нулю, масса бесконечна, а время его, со стороны наблюдаемое — бесконечным. Иначе говоря, тело утрачивает свою протяженность, переходит в вечность и приобретает абсолютную устойчивость. Разве это не есть пересказ в физических терминах — признаков *идей*, по Платону — бестельных, непротяженных, неизменяемых, вечных сущностей?»[23].

Пройдет несколько лет, и мысленные эксперименты с платоновскими идеями повторит Алексей Лосев. Не упоминая имени учителя, он подробно изложит те же соображения и, воспользовавшись тем же уравнением Лоренца, объявит: «*Весь платонизм в этой формуле*»[24]. Каковое утверждение заставит немецкого издателя Лосева призадуматься: не иронична ли эта «мифологизация» теории относительности?[25] Вероятно, в той же мере, что и соответствующий пассаж в «Мнимостях».

В Лосеве видят идейного преемника Флоренского[26]. В интервью, данном незадолго до смерти, 94-летний Лосев говорил о «гениальных догадках [Флоренского] насчет коэф-

[23] *П. Флоренский.* Мнимости... С. 51—52.

[24] *А. Ф. Лосев.* Античный космос и современная наука. М., 1927. С. 212. Ср.: Его же. Диалектика мифа. М., 1930. С. 252—254. Подробнее см.: *M. Hagemeister.* P. A. Florenskij und seine Schrift «Mnimosti v geometrii» (1922) // *P. A. Florenskij.* Mnimosti v geometrii. München, 1985. S. 21—23.

[25] *A. Haardt.* Anmerkungen des Herausgebers // *A. Losev.* Die Dialektik des Mythos. Hamburg, 1994. S. 206, Anm. 31. Следует отметить, что подобно наследию Флоренского, сочинения Лосева не привлекли к себе внимания немецких философов, а опубликовавшее перевод «Диалектики мифа» солидное издательство (Felix Meiner Verlag) признало это предприятие одним из крупнейших коммерческих просчетов в своей истории и вынуждено было уничтожить часть тиража.

[26] Иногда, впрочем, лишь «рефлектора»; ср. сказанное самим Флоренским в 1927 г.: «Про Лосева — это рефлектор, который сам темен, но блестит отражением лучей и тотчас гаснет. Это неприятно. Я не знаю, почему он мне неприятен. (...) Он пишет в моем духе. Но вот, вероятно, от того, что у него бескровно, без внутренней напитанности, это мысли или Булгакова, или мои» («Как хорошо для каждого, что он есть»: Из бесед с П. А. Флоренским, записанных Н. А. Симонович-Ефимовой // Литературная газета. 1994, 9 ноября. С. 6).

фициента Лоренца» и об отрицательном отношении математиков к этим догадкам[27]. Насколько Лосев верно следовал антиренессансной программе учителя, показывает его обширное сочинение «Эстетика Возрождения». Здесь «целостная культура» средневековья противопоставлена ренессансной — абсолютизирующей изолированного субъекта. Воплощение человека Возрождения, который сам себя обожествляет и вследствие этого предается нигилизму и сатанизму, Лосев вслед за Флоренским видит в «Джоконде» с ее «бесовской улыбочкой», которая, собственно, «не улыбка, но хищная физиономия с холодными глазами и с отчетливым знанием беспомощности той жертвы, которой Джоконда хочет овладеть»[28].

Неприятие Флоренским ренессансного мировоззрения хорошо иллюстрируют его высказывания о живописи на религиозные сюжеты. Особенно резко он обрушивается на прямую перспективу, преобладающую в западном искусстве с эпохи Возрождения и навязывающую зрителю произвольный, случайный, субъективный взгляд художника-иллюзиониста. Прямой перспективе противопоставляется обратная, лишь кажущаяся наивной: именно она знаменовала устремленность объективного и реалистичного искус-

[27] П.А.Флоренский по воспоминаниям Алексея Лосева // Контекст—90. М., 1990. С. 8.

[28] *А.Ф.Лосев.* Эстетика Возрождения. М., 1982. С. 427. Критику см.: *А.Х.Горфункель.* К спорам о Возрождении // Средние века. М., 1983. Вып. 46. С. 214—228. Свое враждебное отношение к Возрождению с его антропоцентризмом Лосев обосновывает в беседе с Виктором Ерофеевым: «Возведя субъект в абсолют, Возрождение открыло путь дальнейшему творчеству субъективизма, отразившемуся в последующие века. Весь Запад для меня в этом смысле представляет собой тупик мысли» (*А.Ф.Лосев.* В поисках смысла // Вопросы литературы. 1985. № 10. С. 229). Догадка, будто здесь Лосев критикует сталинизм и социалистического сверхчеловека (*К.Кедров.* Платон XX века // Известия. 1993, 7 сентября. С. 5), аргументами не подкреплена. О лосевском неприятии европейского мировоззрения, господствующего с эпохи Возрождения, как «темного мифа» см.: *С.С.Хоружий.* Арьергардный бой: Мысль и миф Алексея Лосева // Вопросы философии. 1992. С. 134—135.

ства средневековья к «истинности бытия», а не к «правдоподобию казания»[29].

Сделанный Новым временем выбор в пользу прямой перспективы ведет к «беспредельной пустоте» и в конечном итоге к «художественному нигилизму»[30]. Этот выбор является еще одним свидетельством духовного кризиса, предопределившего утрату религиозно-метафизического миропонимания. Критика прямой перспективы становится частью наступления Флоренского на «европейское просвещение и картину мира по Декарту, Канту и Евклиду»[31], в котором сущее предстает театром (теней), а «я» — зрителем. Атака предпринимается ради восстановления потерянного единства субъекта и объекта и возвращения способности к всеобъемлющему, не опосредованному самонадеянным иллюзионизмом, переживанию бытия.

В свете сказанного не приходится удивляться тому, что Флоренский стоит на позициях крайнего реализма: имена и числа для него суть символы, проявления высшей реальности, средоточия ее энергии, сгустки магической силы, средства достижения мистического опыта. Действенность обозначаемого заложена уже в самом его имени[32]. «Действенное слово» и магическое число обладают силой непосредственного влияния, их можно использовать (ср. заговоры и заклинания, счастливые и несчастливые числа, вызывания божества). В собственном имени запечатлены характерные черты его носителя и скрыты силы, предопределяющие его судьбу. Имя это, собственно, судьба и есть. Оно же соединя-

[29] *П. А. Флоренский.* Сочинения: В 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 50.

[30] *П. А. Флоренский.* Собрание сочинений: Статьи и исследования по истории и философии искусства и археологии. М., 2000. С. 155.

[31] *K. Holm.* Mit Giotto kam der böse Blick // Frankfurter Allgemeine Zeitung. 1997, 2. Dezember. S. L18.

[32] Уместно напомнить, что в ряде своих анонимных публикаций Флоренский защищает имяславцев, которых Синод объявил еретиками. Подробнее о магии и мистике слова в учении Флоренского см.: *H. Киße, U. Dukova.* Etymologie und Magie: Zur Sprachtheorie Pavel Florenskijs // Slavische Sprachwissenschaft und Interdisziplinarität. München, 1995. Bd. 1. S. 77—105.

ет человека с другими мирами. А магия, в отличие от науки, т.е. механического совмещения понятий, являет собою «живое общение» человека с живою действительностью[33].

* * *

Мировая история видится Флоренскому на фоне эсхатологического зарева: она предстает полем боя двух космических начал — логоса и хаоса или, если воспользоваться богословской терминологией, Христа и Антихриста[34]. Культура есть специфически человеческое выражение борьбы логоса против хаоса, «сознательная борьба с мировым уравниванием», поскольку она состоит «в повышении разности потенциалов во всех областях, как условии жизни, в противоположность равенству — смерти»[35].

Но кто же они, эти агенты мрака и хаоса, «"враги рода человеческого", враги культуры, враги высшего достояния человечества»[36], противники добра и пособники Антихриста? Они те, кто бунтует против божественного порядка и его гаранта на земле — царя-самодержца, те, кто проповедует суверенитет личности и всеобщее равенство, те, кто ставит

[33] В число магических орудий Флоренский включает уже рекламные и агитационные плакаты: «Тут действие на окружающих и изменение в их душевной жизни должен оказать не *смысл*, а непосредственная наличность красок и линий. Иначе говоря, такие плакаты суть машины для внушения, а внушение есть низшая ступень магии» (*П. А. Флоренский*. Собр. соч... . С. 156).

[34] См. выступление игумена Андроника (А. С. Трубачева) в: Флоренский сегодня... С. 130—131; *Andronik Trubačev*. Priester Pavel Florenskij im Dienst der Kirche // Kirchen im Kontext unterschiedlicher Kulturen: Auf dem Weg ins dritte Jahrtausend. Göttingen, 1991. S. 331.

[35] *П. А. Флоренский*. Автореферат... С. 114. В апокалиптических тонах рисуется борьба логоса и хаоса в послереволюционных публичных выступлениях Флоренского. О впечатлении, которое производили эти «жуткие доклады», см.: *А. Ф. Лосев*. Гибель буржуазной культуры и ее философии // *А. Хюбшер*. Мыслители нашего времени. М., 1962. С. 317.

[36] *П. А. Флоренский*. Сочинения: В 4 т. Т. 2. С. 705. Цитируется предисловие к сборнику «Израиль в прошлом, настоящем и будущем» (М.,

демократию и права человека на место послушания и милости Божией. Имя им — евреи. Двигатель прогресса, ведущего к разложению, нивелированию, секуляризации, — еврейство. Не имеющее корней, материалистичное, прикованное к посюстороннему, оно обольщает людей, обещая самоспасение и самообожествление[37]. Возрождение, гуманизм, просвещение и либерализм суть вехи его триумфального шествия по истории: «... "просвещенность" — это *они* изобрели. (...) Гуманизм вытек из каббалы. (...) Жиды всегда поворачивались к нам, арийцам, тою стороною, на которою мы, по безрелигиозности своей, всегда были *падки*, и затем извлекали выгоды из такого положения. Они учили нас, что все люди равны, — для того, чтобы сесть нам на шею; учили, что все религии — пережиток и "средневековье" (которого они, кстати сказать, так не любят за его цельность, за то, что тогда умели с ними справиться), — чтобы отнять у нас нашу силу, — нашу веру; они учили нас "автономной" нравственности, чтобы отнять нравственность существующую и взамен дать пошлость»[38].

Однако новая целостная культура уже вырисовывается, и ее очерк Флоренский уверенно набрасывает в сочинении

1915), в котором републикованы преимущественно антииудаистские и антисемитские выступления таких авторов, как Фихте, Х.С.Чемберлен, И.Аксаков, Достоевский, Розанов, Белый.

[37] Здесь еврейство оказывается сродни Антихристу, воплощающему, согласно соловьевской трактовке этого образа, стремление к самовластью. Единит их и отказ от признания Христа.

[38] *Ω* [*П.А.Флоренский*] Иудеи и судьбы христиан // *В.В.Розанов.* Сахарна; Обонятельное и осязательное отношение евреев к крови. М., 1998. С. 363. Очень сходные мысли развивает Лосев в «Дополнениях к "Диалектике мифа"» (1929): «Вся история человечества есть история борьбы между Христом и Антихристом, Богом и сатаной»; «еврейство со всеми своими диалектическо-историческими последствиями есть сатанизм, оплот мирового сатанизма» («Так истязуется и распинается истина...»: А.Ф.Лосев в рецензиях ОГПУ // Источник: Вестник Архива президента РФ. 1996. № 4. С. 122). Выдержки из рукописи «Дополнений...», конфискованной при аресте автора в 1930 г. и сохранившейся в его следственном деле, появляются в печати с 1989 г. Поклонники Лосева выс-

«Предполагаемое государственное устройство в будущем» (1933) — этатической социальной утопии, заставляющей вспомнить авторитаристские проекты Платона и Кампанеллы. Этот трактат создавался в следственном изоляторе, но аутентичность изложенных в нем взглядов не вызывает сомнений у знатоков творчества Флоренского. Идеальное «государство будущего» рисуется как неподвластный внешним влияниям диктаторский режим с превосходно отлаженной организацией и тотальным контролем. Этот режим будет требовать от граждан послушания и преданности интересам «целого», а взамен возьмет на себя заботу о приведении потребностей нового, евгенически взращенного, человека в соответствие с потребностями коллектива. Необходимость в осуществлении основных прав человека отпадет. Управлять этим могущественным государством станет благословенная небесами, харизматическая и гениальная личность. «Как суррогат такого лица, как переходная ступень истории появляются деятели вроде Муссолини, Гитлера и др. Исторически *появление* их целесообразно, поскольку отучает массы от *демократического* образа мышления, от партийных, парламентских и *подобных* предрассудков, поскольку дает намек, как много может сделать воля. Но подлинного творчества в этих лицах все же нет, и, надо думать, они — лишь первые попытки человечества породить героя. Будущий строй нашей страны ждет того,

казывают сомнение в подлинности этого текста (см., напр.: *Л. Столович.* Не надо дарить Лосева черносотенцам! // Русский еврей. 1997. № 3. С. 22); другими авторами он, напротив, сочувственно цитируется (см., напр.: *А. В. Гулыга.* Диалектика жизни // Родина. 1989. № 10. С. 93—95; Его же. Русская идея и ее творцы. М., 1995. С. 284—288; *О. А. Платонов.* Терновый венец России. Тайна беззакония: иудаизм и масонство против христианской цивилизации. М., 1998. С. 204, 440). См. также дискуссию: *F. Ph. Ingoldt.* Zerbrechende Mythen: Die Intelligenz und die Sowjetmacht — eine Kontroverse // Neue Zürcher Zeitung. 1996, 30. November. — 1. Dezember. S. 45; *A. Haardt.* Noch einmal: Der Fall Lossew // Ibidem. 1996, 24. Dezember. S. 15; *F. Ph. Ingoldt.* [Replik darauf] // Ibidem; *A. Haardt.* Lossew zum dritten // Ibidem. 1997, 4. März. S. 36.

кто, обладая интуицией и волей, не побоялся бы открыто порвать с путами представительства, партийности, избирательных прав и прочего и отдался бы влекущей его цели. Все права на власть (...) избирательные (по назначению) — старая ветошь, которой место в крематории. На созидание нового строя, долженствующего открыть новый период истории и соответствующую ему новую культуру, есть одно право — сила гения, сила творить этот строй. Право это одно только не человеческого происхождения и потому заслуживает название божественного. И как бы ни назывался подобный творец культуры — диктатором, правителем, императором или как-нибудь иначе, мы будем считать его истинным самодержцем и подчиняться ему не из страха, а в силу трепетного сознания, что пред нами чудо и живое явление творческой мощи человечества»[39].

В те же годы сходные идеологемы — культ воли и миф о вожде — разрабатываются германскими правыми и противниками демократии, например Карлом Шмиттом. Он тоже отвергал концепцию многопартийности и тоже видел в мировой истории битву Антихристова воинства (еврейства, от которого исходят идеи либерализма, социализма и анархизма) с «катехоном» — духовной и политической силой, противостоящей хаосу. Воплощением «катехона» для Шмитта была неподвластная закону, харизматическая, волевая личность[40].

[39] *П. А. Флоренский.* Сочинения: В 4 т. Т. 2. С. 651—652. Доцент Московской духовной академии Н. Гаврюшин пишет, что в этом сочинении Флоренский «предложил такую тоталитарную утопию, в которой трудно не усмотреть отголосков национал-социалистических идей» (*Н. К. Гаврюшин.* Христианство и экология // Вопросы философии. 1995. № 3. С. 59). С середины 1980-х гг. Гаврюшин — то под своим именем, то под псевд. митрополит Антоний (Мельников) — резко критикует Флоренского как носителя оккультных и масонских идей и объявляет его софиологию фундаментом технократической идеологии (см., напр.: *Н. К. Гаврюшин.* По следам рыцарей Софии. М., 1998).

[40] Сходство политико-теологических взглядов Флоренского и Шмитта заслуживает детального анализа, и тут имело бы смысл обратить внимание на факт знакомства Шмитта (уже в 1915 г.) с соловьевской «Крат-

Вопрос об отношении Флоренского к евреям, выше уже затронутый, заслуживает отдельного рассмотрения — это поможет лучше уяснить его «антисовременную» позицию. Гиппиус еще в 1925 г. указывала на то, что антиеврейская кампания Розанова состоялась «не без помощи Ф<лоренского>»[41]. Печатными свидетельствами этой помощи явились статьи «Проф. Д. А. Хвольсон о ритуальных убийствах» и «Иудеи и судьба христиан», которые были подписаны литерой «*Ω*» и включены в книгу Розанова «Обонятельное и осязательное отношение евреев к крови» (1914). Объектом цитирования эти тексты становятся самое позднее в 1970-е гг.[42], а с начала 1990-х в печати появляются сообщения о том, что их автор — Флоренский[43]. Сведения эти брались под сомнение — то осторожно[44], то решительно и с выдвижением иной кандидатуры на роль «*Ω*»[45], однако ныне факт авторства Фло-

кой повестью об Антихристе» (см.: *R. Gross.* Carl Schmitt und die Juden. Frankfurt/M., 2000. S. 37).

[41] *З. Н. Гиппиус.* Живые лица. Л., 1991. С. 146. Об отношениях Розанова и Флоренского, но без упоминания «еврейского вопроса», см.: *Ю. Иваск.* Розанов и Флоренский // Вестник русского студенческого христианского движения. 1956. № 42. С. 22—26; *П. В. Палиевский.* Розанов и Флоренский // Литературная учеба. 1989. № 1. С. 111—115.

[42] См.: *Ф. Светов.* Отверзи ми двери. Париж, 1978. С. 306, 312, 356. Здесь с упоминанием автора, но без упоминания источника вольно цитируется статья «Иудеи и судьба христиан».

[43] См., напр.: *Ю. Каган.* О Василии Васильевиче Розанове // Ковчег: Альманах еврейской культуры. М., 1990. С. 354 [статья, по словам автора, была написана «почти десять лет назад» (Там же. С. 344)]; *J. Bakschtejn.* Angewandte Mythologie // Neue Rundschau. 1991. № 3. S. 72—73.

[44] См, напр.: «... среди тех, кто с восторгом пишет о нем [Флоренском], немало авторов правой политической ориентации. Согласно некоторым слухам и печатным утверждениям этих авторов, Флоренский вроде бы разделял некоторые амбивалентные — шовинистические и антисемитские — убеждения Розанова (выраженные в его протофашистской книге об отношении евреев к крови, где Флоренский якобы цитируется, не будучи назван по имени). Однако убедительных документальных свидетельств этому не имеется» (*V. Ivanov.* Florenskii: A Symbolic View // Elementa. 1995. Vol. 2. P. 17).

[45] См.: *М. Золотоносов.* «Мастер и Маргарита» как путеводитель по суб-

ренского неопровержимо доказан на основании архивных материалов. Среди них — письма к Розанову, в которых Флоренский говорит: «Сериозно прошу не проболтаться о моем *авторстве*. Это может иметь разные осложнения, и вправо, и влево»; «На меня *отовсюду* гонение; подписываться хотя бы намеком было бы слишком неосторожно»[46]. (Целиком эта переписка, участники которой, по мнению С. Булгакова, «вместе погружались в мистические глубины еврейского вопроса»[47], пока не опубликована[48].)

Непосредственным поводом к появлению статей Флоренского по еврейскому вопросу явилось шумное «дело Бейлиса»[49]. Никто из православных богословов не согласился поддержать обвинение евреев в ритуальных убийствах. Фло-

культуре русского антисемитизма (СРА). СПб., 1995. С. 85—86 (прим. 201). Вместе с тем, сведениями об антисемитизме Флоренского исследователь располагает (см.: Там же. С. 77, прим. 142; С. 84, прим. 200).

[46] *А. Н. Николюкин*. Комментарии // *В. В. Розанов*. Сахарна... С. 438. Источником сведений о том, что Флоренский был автором этих сочинений, а также «письма с Кавказа», включенного в статью Розанова «Нужно перенести все дело в другую плоскость: (К делу Ющинского)», комментатор называет игумена Андроника (Трубачева). Принадлежность перу Флоренского анонимного предисловия к сборнику «Израиль в прошлом, настоящем и будущем» (см. прим. 36), подтверждается в: *С. М. Половинкин*. Примечания // *П. А. Флоренский*. Сочинения: В 4 т. Т. 2. С. 808. Переводы на немецкий перечисленных выступлений Флоренского, а также статьи, посвященные «темной стороне» его личности, см.: Appendix 2. Materialien zu Pavel Florenskij / Hrsg. von M. Hagemeister, T. Metelka. Berlin; Zepernick, 2001.

[47] *С. Н. Булгаков*. Священник о. Павел Флоренский // Вестник русского студенческого христианского движения. 1971. № 101—102. С. 129.

[48] Что же касается небольшого количества опубликованных писем Флоренского к Розанову, то «главное в них — подход к идее рода как целого, к выяснению свойств рода и его назначения» (*Андроник (Трубачев)*. Комментарий // *П. Флоренский*. Детям... С. 515). Размышляя над тем, что его единит с корреспондентом, Флоренский выделял «органическую (...) нелюбовь ко всему, что бескоренно, что корни подъедает, что хочет расти не на корне, а "само по себе"» (Там же. С. 280).

[49] Посвященная ему литература необозрима; новейшую критику источников см.: *Ch. A. Ruud, S. A. Stepanov*. Fontanka 16: The Tsar's Secret Police. Montreal, 1999. P. 246—273.

ренский же мобилизовал всю свою ученость на поиск доводов в его пользу. Убийство Ющинского, считает Флоренский, есть «вызов», есть «всенародное жертвоприношение напоказ всему человечеству», оттого-то и не были уничтожены следы преступления[50]. Оно доказывает, что среди евреев, помимо ассимилированных, имеются глубоко верующие. И христианство, и иудаизм основываются на вере в «священность крови»[51], но лишь мистерии иудаизма требуют не символического, а буквального жертвоприношения, сопровождаемого мучениями. Киевское убийство, при котором была пролита чистая кровь невинного подростка, выражает глубокую религиозность и подлинно архаическое, мистическое мировосприятие, но понять это способен только тот, кто — не важно, христианин он или иудей — тверд в вере. «Признаюсь, — восклицает Флоренский, — что еврей, вкушающий кровь, мне гораздо ближе невкушающего (...) Первые, вкушающие — это евреи, а вторые — жиды»[52]. По словам Гиппиус, Флоренский во время процесса Бейлиса говорил сестре: «Если бы я не был православным священником, а евреем, я бы сам поступил как Бейлис, то есть пролил бы кровь Ющинского»[53].

Ход рассуждений Флоренского прост: если вся история Израиля свидетельствует о его кровожадности, то почему следует думать, будто во времена диаспоры евреи изменились? «Если были ритуальные убийства *даже* тогда [во времена царей и пророков. — *М.Х.*], то почему же не может быть их *теперь*?»[54]. Флоренский не скрывает своего безразличия к факту виновности или невиновности Бейлиса: «все равно общее подозрение в ритуальных убийствах как од-

[50] [*П. А. Флоренский*. Письмо с Кавказа] // *В. В. Розанов*. Сахарна... С. 312.

[51] Там же. С. 314, 315.

[52] Там же. С. 315.

[53] *З. Н. Гиппиус*. Указ соч. С. 146. Здесь мы имеем дело с типичным случаем т. н. патической проекции: антисемит приписывает евреям собственное стремление к проявлению кровожадности.

[54] *52* [*П. А. Флоренский*.] Проф. Д. А. Хвольсон о ритуальных убийствах // *В. В. Розанов*. Сахарна... С. 360.

ном из проявлений *мистического влечения к крови* должно остаться на этом таинственном народе, и, несомненно, *останется*, вопреки крикам всей еврейской прессы»[55]. В этом Флоренский, к сожалению, не ошибся: после месячного процесса Бейлис был оправдан, однако фальсифицированное изложение обстоятельств дела, долженствовавшее доказать ритуальный характер убийства, не было опровергнуто судом присяжных, и вскоре после процесса начался сбор средств для строительства церкви в честь Ющинского, которого намеревались канонизировать как мученика[56].

Получив «экспертное заключение» Флоренского, Розанов с удовлетворением констатирует: «Вопрос о жертвенных убийствах главами всемирного еврейства христианских мальчиков может отныне считаться решенным в положительную сторону с тою же полнотою, точностью и достоверностью, как доказаны геометрические теоремы»[57]. Однако для самого мастера математических доказательств убийство Ющинского служит не более чем свидетельством еврейской опасности — свидетельством хоть и ярким, но не дающим представления о подлинных масштабах угрозы и даже именно своей яркостью мешающим их разглядеть: «Все кричат о Ющинском. Но, Господи, почему вдвое не кричат о тысячах таких Ющинских, в гимназиях, в школах, в университетах? Ведь из них гг. евреи тысячью уколов извлека-

[55] Там же. Ср. заявление Г. Замысловского, видного антисемита и участника «дела Бейлиса» (см., напр.: *Г. Замысловский*. Убийство Андрюши Ющинского: Речь в Киевском окружном суде 24 октября 1913 г. СПб., 1913; То же. СПб., 1914; *Г. Замысловский*. Убийство Андрюши Ющинского: Исследование в 3 ч. Пг., 1917): «Пусть Бейлиса оправдают; решающее для нас — это подтверждение ритуального характера преступления» (цит. в пер. с англ. по: *Ch. A. Ruud, S. A. Stepanov*. Op. cit. P. 265).

[56] См.: *M. Agursky*. The Beilis case is not over yet // Ostkirchliche Studien. 1988. Jg 37, № 2/3. S. 191—198. В кругах российского православного духовенства до сих пор встречаются лица, верящие в реальность человеческих жертвоприношений в иудаизме. Ряд церковников выступил с предложением канонизировать Николая II и членов его семьи как «от жидов умученных».

[57] *В. В. Розанов*. Сахарна... С. 275.

ют всю душу. В них отравляют в самом истоке источники жизни — любовь к родине, к семье, к миру, — ко всему (...) Разница же их от Ющинского та, что Ющинский освещен красным бенгальским огнем, а других детей режут при будничном сером свете всероссийской жизни»[58].

Особенно пылко Флоренский ненавидит евреев ассимилированных, «жидов». И то сказать: ответственность за наступление Нового времени было бы трудно возложить на еврея религиозного, еврея из гетто. Иное дело — еврей, который проник в современные сферы общественной жизни и тем самым как будто скрыл свое еврейство. Эти невидимые евреи, коих надлежит выследить и изобличить, кажутся опасными еще и тем, что от них исходит угроза уничтожения столь необходимой манихею Флоренскому границы между добром и злом, другом и врагом. Но всего сильнее Флоренского страшит — и тут он делает шаг в направлении к расистскому антисемитизму — опасность заражения всех народов еврейскою кровью. Еврейство, по данным Флоренского, стремится сохранить чистоту крови по мужской линии, тогда как еврейкам предписывается вступать в связь с неевреями[59], чтобы, смешивая свою кровь с их кровью, по всей земле утвердить влияние Израиля. «Таким образом еврейство, не нося этого имени, внедряется все глубже и глубже в массу человечества и корнями своими прорастает *всю* человеческую толщу. Секрет иудейства — в том, что есть чисто иудейское, чистокровное, и около него — с неимоверной быстротой иудаизирующаяся "шелуха" прочих народов. Теперь в мире нет ни одного народа, совершенно свободного от еврейской крови, и есть еврейство с абсолютно несмешанною кровью. Итак, есть

[58] *Ω* [*П. А. Флоренский*] Иудеи... С. 362.

[59] В 1914 г. Розанов записывает: «Фл<оренский> мне передал, что во время дела Бейлиса, когда русские начали отделять себя от евреев и противополагаться им, — "от глав еврейства дан был лозунг *еврейкам стараться* всеми правдами и неправдами *соединяться с русскими, выходить замуж*, становиться любовницами" и т.д.» (*В. В. Розанов*. Когда начальство ушло... ; Мимолетное. М., 1997. С. 277).

евреи, полуевреи, четверть-евреи, пятая-евреи, сотая-евреи и т.д.[60] И вот каждый народ с каждым годом увеличивает процент еврейской крови, т.е. разжижается в своей самобытности. (...) рано или поздно процент еврейской крови у всех народов станет столь значительным, что эта кровь окончательно заглушит всякую иную кровь, съест ее, как кислота съедает краску»[61]. Кровь евреев обладает необыкновенной силой: еврейские черты приобретает психическая и физическая структура всякого, в чьих жилах течет хотя бы одна капля этой крови[62].

«Но что, что с ними делать?!, — восклицает Флоренский. — Они размножаются быстрее нас, — это простая арифметика. И что ни делать с ними, настанет момент, когда их станет больше, чем нас. Это, повторяю, простая арифметика, и против этого есть только *одно* средство — *оскопление всех евреев,* — т.е. средство такое, применить которое можно только при нашем отречении от христианства»[63]. Однако христианам позволено и даже велено «воспитывать» евреев: «От *нас* Бог хочет, чтобы выколачивали жидовство из Израиля, а от *Израиля* — чтобы он своим черным жидовством оттенял в нашем сознании — непорочную белизну Церкви Христовой. Своею гнусностью Израиль спасает нас, научая нас ценить благо, нам дарованное. А мы *за это* должны колотить Израиля, чтобы он опомнился и отстал от пошлости»[64].

[60] Ту же аргументацию и терминологию можно встретить в законодательстве третьего рейха.

[61] *Ω [П.А.Флоренский]* Иудеи... С. 364. Тезисы о еврейском стремлении сохранять чистоту собственной крови и портить расовые основы народа, намеченного ими к порабощению, встречаются в «Моей борьбе» Гитлера. Алхимическое убеждение в превосходстве еврейской (т.е. злокачественной) крови сделалось официальной доктриной третьего рейха.

[62] Можно полагать, что обостренный интерес Флоренского к генеалогии — как собственной, так и брачных партнеров своих потомков — был в значительной мере вызван заботой о «чистоте крови».

[63] *Ω [П.А.Флоренский]* Иудеи... С. 364—365.

[64] Там же. С. 363.

Агрессивная юдофобия Флоренского, граничащая с призывами к погромам, и возбуждение, с которым он описывает кровожадные ритуальные убийства, — от всего этого веет духом средневекового христианского антииудаизма[65]. Используется и современный, расистский, арсенал: Флоренский анализирует сексуальный аспект межрасовых отношений, описывает свойства еврейской крови, предупреждает о вырождении, которое угрожает потомству неевреев, совращенных еврейками[66]. И, наконец, в ход идут все характерные для тогдашней «крайней правой» юдофобские стереотипы: вера в сатанизм «жидомасонства», в заговор евреев, направленный на достижение ими мирового господства, в злокозненность их денег и прессы, в пагубность их проповеди всеобщего равенства, их влияния на семейную, религиозную, культурную, нравственную, государственную жизнь, — иначе говоря, во все те образы устрашения, которые фабриковались в России начала XX в. и распространялись благодаря сочинениям вроде «Протоколов сионских мудрецов»[67].

[65] Мотивы христианского антииудаизма и понимание современных доктрин и течений (материализм, капитализм, социализм, интернационализм, масонство) как «еврейских» встречаются в сочинениях и других русских религиозных философов — Соловьева, Бердяева, Булгакова (см., напр.: *V. Paperni.* Библия, иудео-христианская конфронтация и «новое религиозное сознание» в русской культуре конца XIX — начала XX вв. // Judeo-Slavic Interaction in the Modern Period. Jerusalem, 1995. P. 166—178).

[66] Важно отметить, что враждебное отношение к евреям в России еще и в XX в. мотивировалось тем, что они — иноверцы, расовое же обоснование, шедшее из Франции и Германии, усваивалось довольно медленно и никогда не делалось доминирующим (см., напр.: *H.-D. Löwe.* Antisemitismus und reaktionäre Utopie: Russischer Konservatismus im Kampf gegen den Wandel von Staat und Gesellschaft, 1890—1917. Hamburg, 1978. S. 132—134). Отметим также, что биолого-материалистический расизм, который исповедовал и проповедовал Флоренский, отрицает преобразующее воздействие крещения: искоренить зло можно лишь уничтожением его носителей.

[67] В качестве описания тайной стратегии, практикуемой силами зла (жидомасонством) в борьбе с силами добра (христианством), «Протоколы» обслуживали потребность, судя по их популярности — немалую, в дуалистическом телеологическом объяснении мира, — и точно такими же схемами, пусть и более тонко, оперировал Флоренский. К слову сказать,

* * *

Попытки Флоренского вернуть мир в средневековое состояние удивляют как чудаческие — когда он всерьез отстаивает геоцентризм или рассчитывает координаты границы между землею и небом; эти попытки вызывают досаду — когда он поносит культуру Возрождения и философию Канта; и они оборачиваются опасным человеконенавистничеством — когда он изобличает пособников Антихриста и носителей абсолютного зла, а защиту от них ищет в тоталитарном режиме. Своим сегодняшним поклонникам Флоренский видится «лучезарнейшим представителем русской духовной жизни»[68], но, кажется, ближе к истине был Бердяев, назвавший его «утонченным реакционером»[69] и заметивший, что от его «стилизованной простоты, стилизованной тихости, стилизованного смирения веет жуткой мертвенностью»[70].

Перевод Михаила Безродного

он не только располагал экземпляром «Протоколов» (в изд. 1905 г.), но и был знаком с их публикаторами — религиозным писателем и апокалиптическим мыслителем С. Нилусом и с филологом А. Ветуховым, чье издательство «Мирный труд» (Харьков) выпускало в свет правоэкстремистскую и антисемитскую литературу, в том числе — в связи с «делом Бейлиса» — о ритуальных убийствах, якобы практикующихся в иудаизме.

[68] См. прим. 3.

[69] *Н. А. Бердяев*. Самопознание: (Опыт философской автобиографии). М., 1991. С. 161.

[70] *Н. А. Бердяев*. Стилизованное православие: (Отец Павел Флоренский) // П. А. Флоренский: Pro et contra... С. 267.

Антон Свешников, Борис Степанов

Н. П. Анциферов. «Историческая наука как одна из форм борьбы за вечность (Фрагменты)» (1918—1942)

Н. П. Анциферов не принадлежит к числу наиболее известных фигур русской гуманитарной мысли первой половины XX века. Поэтому, приступая к разговору о публикуемых ниже фрагментах, представляется необходимым кратко обозначить основные события жизненного пути ученого[1], обращая первоочередное внимание на те моменты, которые так или иначе резонируют с этим текстом.

Николай Петрович Анциферов родился 13 (25) июля 1889 г. в усадьбе Софиевка Уманского уезда Киевской губернии. Его отец, Павел Григорьевич, действительный статский советник, в то время занимал должность инспектора Уманского училища земледелия и садоводства. В 1891 он был назначен директором Никитского ботанического сада в Крыму. По воспоминаниям близких к нему людей, Анциферов воспринимал детские годы, проведенные в Крыму, как самый счастливый и беззаботный период своей жизни. В 1907, после смерти отца Анциферов вместе с матерью, Екатериной Максимовной (урожденной Петровой) переезжает сначала в Пулавы (в Польше), затем в Киев, и, наконец, в 1908 в Пе-

[1] См.: *А. М. Конечный, К. А. Кумпан.* Петербург в жизни и трудах Н. П. Анциферова // *Н. П. Анциферов.* «Непостижимый город...». Л., 1991. С. 5—23; *А. И. Добкин.* Н. П. Анциферов: материалы к биобиблиографии // Анциферовские чтения. Л., 1989. С. 9—23.

тербург. Здесь он заканчивает Введенскую гимназию и поступает на историко-филологический факультет Петербургского университета, где и произошла встреча, во многом определившая всю последующую жизнь Н. П. Анциферова. Уже на первом году обучения «он становится учеником, а впоследствии и ближайшим другом известного профессора медиевиста И. М. Гревса»[2]. Позднее в воспоминаниях Анциферов напишет, что его привел к Гревсу интерес к культуре и стремление ее почувствовать[3]. В годы обучения в университете Анциферов активно работает в семинариях Гревса, посвященных изучению западноевропейского средневекового города и религиозной культуры средневековья. Один из младших соучеников Анциферова, Н. Н. Розенталь, отмечает особое положение, которое тот занимал в семинарии. «Н. П. Анциферов, безусловно, был одним из самых одаренных студентов своего курса. Его доклады и выступления на лекциях всегда носили ярко выраженный творческий характер»[4]. В студенческие годы под руководством Гревса Анциферов занимается изучением раннего францисканства. В 1915 Гревс дал высокую оценку научной работе Анциферова, рекомендовав после окончания университета оставить его на кафедре «для приготовления к профессорскому званию». Параллельно с научной работой сразу же после окончания университета Анциферов начинает преподавать историю в женской гимназии Н. Н. Зворской и частном реальном училище А. С. Черняева. Кроме того, еще в 1910 Анциферов выступает в качестве организаторов так называемого Эрмитажного кружка, «одной из главных целей которого была подготовка руководителей экскурсий для проведения "культурной работы среди рабочих"»[5]. Просуществовавший фактически до начала первой мировой вой-

[2] *Г. А. Штерн.* Н. П. Анциферов (биографическая справка) // ОР РНБ. Ф. 27. Д. 27. Л. 1.

[3] *Н. П. Анциферов.* Из дум о былом. М., 1992. С. 165.

[4] *Н. Н. Розенталь.* С Н. Анциферовым в университете и на преподавательской работе // ОР РНБ Ф. 27. Д. 391. Л. 3.

[5] *А. М. Конечный, К. А. Кумпан.* С. 7.

ны, кружок можно рассматривать в качестве одного из предшественников расцвета экскурсионного и краеведческого движения, произошедшего в 1920-е гг. В своих воспоминаниях Анциферов впоследствии скажет: «Когда мне исполнилось 25 лет, я писал моей матери, что благодарю ее за дарованную мне жизнь, что в этот день я праздную юбилей своего счастья»[6]. Действительно, в 1914 наступил новый этап в жизни ученого. В эти годы он, с одной стороны, переживает настоящий расцвет своей творческой, научной и педагогической деятельности. Но с другой стороны, это время жесточайших жизненных ударов и личных трагедий, которые наложились на потрясения общественные. И, кроме того, как раз эти годы обозначены автором как период работы над текстом «Исторической науки как одной из форм борьбы за вечность».

В 1920-е Анциферов преподает во 2-м Педагогическом институте и Институте истории искусств, но основным местом его работы становятся экскурсионная секция музейного отдела Петрогубполитпросвета, затем с 1921 — гуманитарный отдел Петроградского научно-исследовательского экскурсионного института, а с 1924 — Петроградское отделение Центрального бюро краеведения. Гуманитарная экскурсия как форма изучения прошлого и в то же время воспитания, т.е. формирования настоящего и будущего — находится в центре его внимания. Помимо непосредственной организации экскурсионной работы, Анциферов достаточно много времени уделяет в этот период разработке вопросов теории и методики экскурсий, осмыслению того, какое место должны занимать экскурсии в общественно-педагогической практике. С 1921 по 1929 он занимается разработкой и проведением экскурсий по Петербургу и его пригородам, в первую очередь, по Детскому (Царскому) Селу, и публикует большое количество работ, посвященных теории экскурсии и изучению города как культурного феномена. Наиболее известной из них стала вышедшая в 1922 книга «Душа Петер-

[6] *Н. П. Анциферов.* Из дум о былом. С. 16.

бурга». В эти же годы Анциферов активно работает над изучением жизни и творчества А. И. Герцена. Результатом этой работы стали многочисленные тексты следующих десятилетий — как опубликованные, так и неизданные, или вообще оставшиеся в проекте[7]. Ее следы мы находим и в публикуемых ниже фрагментах.

Однако все это достижения «не благодаря», а «вопреки» судьбе, которая в эти годы к ученому была явно не благосклонна. В 1919 от туберкулеза умирают маленькие сын и дочь Анциферова[8]. В 1924 открывается туберкулезный процесс у жены Анциферова, Татьяны Николаевны (урожденной Оберучевой). Наконец, в 1929 Анциферов был арестован ГПУ по делу религиозного кружка «Воскресение». В работе этого кружка, организованного А. А. Мейером, он действительно принимал участие с 1917 по 1925 гг.[9] Обвиненный в стремлении к «воскресению старого режима», Анциферов был отправлен на три года в лагерь на Соловецкие острова. В 1930 г. включение Анциферова в число обвиняемых по «академическому делу» привело к увеличению срока еще на два года, которые Анциферов провел на строительстве Беломоро-Балтийского канала. В это время, в 1929 от туберкулеза умирает его жена. Вернувшись в 1933 году из лагеря, Анциферов на следующий год переезжает в Москву, где работает в Музее коммунального хозяйства, а затем в Литературном музее. В 1937 году он снова был арестован, получив восемь лет за «контрреволюционную деятельность», но в 1939 г. приговор был отменен. Анциферов возвращается в Москву, в Литературный музей, где служит до 1956 и возобновляет научную работу. Новые бедствия и потрясе-

[7] *А. И. Добкин.* [Вступительная статья] // *Н. П. Анциферов.* Из дум о былом. М., 1992. С. 10; Обращение к Герцену имело для Анциферова не только исследовательский смысл. Как пишет А. И. Добкин, «личность Герцена, постепенно вытеснив Франциска Ассизского и Паулина Ноланского, выдвинулась у Н. П. Анциферова на первый план в качестве ориентира сознательного жизнестроительства» (*А. И. Добкин.* Н. П. Анциферов... С. 17).

[8] *Н. П. Анциферов.* Из дум о былом. С. 313.

[9] Там же. С. 324—328.

ния приносит ему война: во время ленинградской блокады умирает его сын, дочь угоняют в Германию. По словам близкого Анциферову человека, он находит «спасение в работе»[10]. В 1944 г. Анциферов защищает кандидатскую диссертацию по теме «Проблемы урбанизма в русской художественной литературе». До последнего года жизни работает над мемуарами. Умер он в Москве 2 сентября 1958[11].

Как уже отмечалось, огромное влияние на формирование взглядов Анциферова оказал Иван Михайлович Гревс. И дело не только в том, что Гревс был формальным научным руководителем Анциферова в студенческие годы, а затем коллегой по организации экскурсионной работы. Гревс стал для Анциферова настоящим учителем не только науки, но и жизни, близким человеком. «Слово padre значило для меня больше, чем для многих его учеников. Я потерял отца, когда мне едва исполнилось 8 лет. (...) И меня, столь рано утратившего родного отца, в сознании создавшейся пустоты, всегда тянуло к старшему, к которому я мог бы с любовью прислониться. (...) В студенческие годы Иван Михайлович стал тем учителем-другом, с которым меня связала навсегда сыновья любовь. Иван Михайлович стал моим padre»[12]. Профессор Гревс является основателем блестящей школы ученых-историков[13], но, пожалуй, именно Анциферов был наиболее последовательным и близким его учеником. Он писал, вспоминая учителя: «его образ ... в течение тридцати двух лет был опорой моей жизни и до конца ее будет светить

[10] *Г. А. Штерн*. Л. 3.

[11] *О. Б. Враская*. Н. П. Анциферов. Биографическая справка // ОР РНБ. Ф. 27. Д. 26. Л. 1—2. Показательно, что аресты Анциферова в 1920—1930-е гг. в этой справке никак не отражены.

[12] *Н. П. Анциферов*. Из дум о былом. С. 165—166.

[13] См.: *Е. Ч. Скржинская*. Иван Михайлович Гревс // *И. М. Гревс*. Тацит. М; Л., 1940; *Б. С. Каганович*. Петербургская школа медиевистики в конце XIX — начале XX веков. Автореферат дис. ... канд. ист. наук. Л., 1986; *Б. С. Каганович*. И. М. Гревс — историк средневековой городской культуры // Городская культура. Средневековье и начало нового времени. Л., 1986.

мне уже за гранями своего бытия»[14]. Их человеческая близость проявилась и в том, что именно Гревс взял на себя ответственность сообщить в письме в лагерь заключенному Анциферову о смерти его жены.

Гревс сознательно выстраивал школу как сообщество близких «духовно и идейно» людей. Он искал человеческой близости с учениками и размолвки с ними, например, Л. П. Карсавиным[15] и О. А. Добиаш-Рождественской[16], воспринимал весьма болезненно.

Анциферов сознательно шел на некритическое восприятие идей учителя. Он воспринял «как свое» и полюбил любимых Гревсом историков (Н. Д. Фюстеля де Куланжа), героев прошлого (Франциска Ассизского), писателей (например, Р. Роллана, о личности и произведениях которого неоднократно упоминается в публикуемом тексте) и даже книги. Он полюбил любимые Гревсом места (Италию и Париж). Под влиянием Гревса Анциферов занимается изучением истории религии и города. Он стремится воспроизводить на протяжении всей своей жизни гревсовскую установку «служения культуре» как задачу жизни ученого и педагога. Под влиянием идей Гревса формируется анциферовское понимание культуры и истории[17], а также методов и форм их изучения, и понимание это в полной мере нашло свое выражение в тексте «Исторической науки...». Более того, сам способ его выражения свидетельствует о том, какое значение имел для него авторитет Гревса, поскольку в его высказываниях о существе исторического ремесла содер-

[14] *Н. П. Анциферов.* Из дум о былом. С. 165.

[15] См.: Российская историческая мысль: Из эпистолярного наследия Л. П. Карсавина: Письма И. М. Гревсу (1906—1916) / Сост. С. Клементьева, А. Клементьев. Под. ред. А. Л. Ястребицкой. М., 1994.

[16] См.: *Б. С. Каганович.* Русские историки средних веков и нового времени конца XIX — начала XX века. Автореферат дис. ... доктора истор. наук. СПб., 1995.

[17] См., например: *О. Б. Враская.* Архивные материалы И. М. Гревса и Н. П. Анциферова по изучению города // Археографический ежегодник за 1981 год. М., 1982; Мир историка. XX век. М., 2002. С. 113—137.

жатся почти все те характеристики, к которым Анциферов прибегнет, создавая в воспоминаниях историографический портрет учителя. Романтическое (в широком смысле этого слова[18]) гревсовское стремление «почувствовать» изучаемое прошлое и «личностно отнестись» к его целостному образу характерно для всего творчества Анциферова. Текст «Души Петербурга» дает массу примеров такого рода. В то же время, если уж продолжить рискованную условную игру с литературоведческими терминами, тексты Анциферова порой полны «тихой, светлой, сентиментальной печалью», которая интонационно окрашивает образ Гревса на страницах «Из дум о былом».

В то же время в тексте «Исторической науки...» предпринята попытка, условно говоря, выхода на уровень предельных оснований, проговаривания неких основ, на которых, по мнению Анциферова, базируется историческая наука, по крайней мере, в том ее варианте, который культивировался Гревсом и его учениками. Не случайно важнейшим механизмом легитимации идей, проговариваемых в тексте, служит постоянная апелляция к опыту историка: аргумент от опыта — ключевое доказательство для Анциферова. На его правоту «работают» и подобранные автором «подтверждающие» цитаты. И подобная аргументация вытекает из самого предмета рассмотрения. Анциферов пытается сформулировать жизненные, экзистенциальные и религиозные основы. Ключевым здесь оказывается стремление расширить историю за пределы академической науки. «История не только наука, и потому она жизненно необходима» — вот лейтмотив текста. Она должна решить кардинальную проблему не только мировоззрения, но и бытия человека в це-

[18] *П. М. Бицилли.* Очерки по теории исторической науки. Прага, 1925, С. 110—116, 130; *И. М. Савельева, А. В. Полетаев.* История и интуиция: наследие романтиков. Препринт WP6/2003/06. М., 2003. В тексте «Исторической науки как одной из форм борьбы...» эта связь становится очевидной — не только в создаваемом образе исторического познания, но и в многочисленных отсылках к творчеству романтиков, в числе которых А. Мандзони, Р. У. Эмерсон, Ж. Мишле, Г. Гейне и др.

лом, отвечая на некоторый фундаментальный Вызов. Но необходима она, заключает в ходе своих рассуждений Анциферов, и как наука. Особенно в том случае, если эта наука будет в полной мере осознавать свою бытийственную задачу и ответственность.

В данном случае представляется важным отметить, что, во-первых, к рассмотрению вечно актуального для исторического, в том числе и современного, знания вопроса, Анциферов обращается на фоне беспрецедентных потрясений личной и общественной жизни. Это позволяет говорить, с определенной долей условности, о компенсаторной функции текста для Анциферова. Добкин отмечает, что первый документ, свидетельствующий о работе Анциферова над собственными воспоминаниями, датируется декабрем 1938 года[19]. В предисловии к «Летописи жизни А. И. Герцена» Анциферов напишет: «Герцен, веруя в исключительность своей судьбы, хотел быть зодчим своей жизни, а когда рухнуло "личное" и "общее" и он перестал себя ощущать творцом своего жизненного пути, он со страстью обратился к прошлому и принялся за "Былое и думы"»[20]. В то же время экзистенциальная ситуация, в которой оказался Анциферов, позволяет ему выйти на иной уровень осмысления. История позволяет победить горе. И этим она оправдана. Но не только лично, как память, но и универсально.

Общественные катаклизмы поставили под сомнение (по крайней мере, на уровне деклараций 1920-х гг.) и старый академический образ истории. «История — это политика, опрокинутая в прошлое», — заявил М. Н. Покровский. И в этих условиях труд доказать, что история выше конъюнктуры, берет на себя Анциферов. Он стремится обосновать ценностную необходимость истории: «В эпоху кризисов великих культур особо остро пробуждается сознание содержащихся в них духовных ценностей, особенно ярко поднимается чувство любви к ним и вместе с тем желание и жаж-

[19] *А. И. Добкин.* [Вступительная статья]. С. 7.

[20] Цит. по: *А. И. Добкин.* [Вступительная статья]. С. 5.

да хранить их и защищать»[21]. Гревс в эти годы, размышляя над текстом «Переписки из двух углов» Иванова и Гершензона, сам предпринимает попытку онтологического обоснования культуры как феномена[22]. И Марк Блок знаменитым детским вопросом «Зачем нужна история?» озадачился в годы «странного поражения».

Во-вторых, давая «последние ответы», Анциферов, как представляется, эксплицирует некие общие для всей школы Гревса интенции. Публикуемый текст позволяет наметить еще одну достаточно щекотливую и, в то же время, важную для понимания школы Гревса как явления русской культуры начала XX века тему — значение религиозной веры во внутреннем мире школы как некоего единства. Именно «религиозная составляющая» отличает школу Гревса от других, возникших в это время в исторической науке, позитивистских по сути научных школ (например, школ В. О. Ключевского или С. Ф. Платонова). Для большинства представителей этих школ религиозная вера является частным, приватным делом, сознательно выводимым за скобки непосредственно научной работы как субъективный момент, искажающий постижение истины. В крайнем случае, религиозная вера дает аксиомы («вечные ценности») для собственно исторических построений. О ней не говорят в научных работах и уж тем более не спорят. Со школой Гревса дело обстоит иначе. Любой историк, попадающий в интеллектуальное пространство школы, проходит путь, характерный для школы в целом. От религиозной тематики — к осознанию важности религии как историко-культурного явления, затем — к «воцерковлению» собственного словаря (ср. ниже о воскрешении и религиозном осмыслении экскурсий), рефлексии по поводу наличной религиозной сос-

[21] *И. М. Гревс.* Предисловие [К книге Н. П. Анциферова «Душа Петербурга] // *Н. П. Анциферов.* «Непостижимый город...». С. 25.

[22] *В. П. Корзун, А. В. Свешников.* Третий угол культуры (И. М. Гревс в пространстве «Переписки из двух углов» В. И. Иванова и М. О. Гершензона) // История и историки. 2001: Историографический вестник. М., 2001. С. 175—187.

тавляющей собственных трудов — к собственному религиозному опыту. Из объекта изучения религия становится фактом собственной жизни. Здесь, впрочем, траектории «пути к вере» у различных представителей школы расходятся. Часть из них (О. А. Добиаш-Рождественская, А. И. Хоментовская, М. А. Гуковский, А. Г. Вульфиус) сохраняет приверженность разграничению науки и веры. Религия на страницах их работ присутствует лишь как объект изучения. Кстати сказать, именно эта группа ученых сумела так или иначе адаптироваться к условиям советской науки. Другая часть занимает прямо противоположную позицию. Для них движение к вере привело к воцерковлению, проявившемуся в первую очередь в личном участии в церковных службах, в опыте церковных таинств, литургическом опыте. Они пришли в Церковь. К этой группе относятся принявший постриг С. С. Безобразов (еп. Кассиан), мечтавший о постриге в конце жизни Л. П. Карсавин[23], Г. П. Федотов, и, отчасти, В. В. Вейдле. Это, естественно, отразилось и на их взгляде на мир и научную работу.

Собственный религиозный опыт становится для них основой взгляда на историю и культуру, и основой построения теории и философии истории. Воцерковленность последовательно демонстрируется во всем. Третья условно выделяемая группа, к которой относятся И. М. Гревс и Н. П. Анциферов, занимает промежуточную позицию. Для них религия — это, в первую очередь, базовая идея и личный опыт. Они говорят о вере, только выходя на уровень предельных оснований (как Гревс в работе «О культуре» или Анциферов в «Исторической науке...»), в крайнем случае, выходя за пределы собственно истории. Религия оказывается необходимой для построения целостного мировоззрения. Без нее невозможно обойтись. Но их работы остаются в рамках светского дискурса, в них нет апелляции к Церковному Преданию или оценочных суждений, обусловленных собствен-

[23] *А. Штейнберг.* Лев Платонович Карсавин // *Л. П. Карсавин.* Малые сочинения. СПб., 1994. С. 495.

ной конфессиональной принадлежностью. Их религиозность светская и романтически окрашенная. Признавая силу христианского взгляда на мир, в собственных научных работах они дистанцируются от него, описывают его со стороны. Они не ушли «из культуры в Церковь». То же и в личной жизни: Анциферов в воспоминаниях пишет о том, что его напугало усиление мистическо-ритуальной стороны в собраниях кружка А. А. Мейера[24]. В воспоминаниях Анциферов говорит о собственных мистических переживаниях, но не говорит о постоянном собственном участии в церковных службах[25]. Сходным образом романтически окрашенным и опосредованным идеей культуры оказывается и отношение Анциферова к политике.

Специфический интерес публикуемых фрагментов связан и с тем, что они выявляют неоднозначность отношений между членами школы Гревса. Бросая свет на внутришкольные разногласия, в которых Анциферов стоит на стороне Гревса, они одновременно обнаруживают и переклички с творчеством других учеников Гревса, которые сближают Анциферова с последними больше, нежели с учителем. Обозначить как идейное единство, так и «борозды и межи», пролегающие в том числе и поперек личных отношений, мы попробуем в нижеследующей реконструкции концепции историописания, оформившейся в исследовательской практике Гревса и его учеников, связанной преимущественно с изучением позднеантичной и средневековой культуры[26].

[24] *Н. П. Анциферов.* Из дум о былом. С. 325.

[25] О мистицизме см.: Там же. С. 313, 319. Это вовсе не мешало другим воспринимать его самого через призму церковной оптики. «Мы были свидетелями разговора, когда незнакомая нам женщина рассказывала ученице Анциферова О. Б. Враской, что ее муж, атеист и член партии, работавший в 1930-х гг. учителем в Кеми, где и встретил Николая Павловича, часто повторял в кругу домашних: "Я один раз в жизни видел настоящего святого. Запомните его имя — Николай Павлович Анциферов"» (*А. М. Конечный, К. А. Кумпан.* С. 23).

[26] Здесь мы даем несколько стилизованный образ концепции историописания в работах членов школы: мы лишь стремились указать на не-

Развитие этой концепции было связано с преобразованием научно-исторической парадигмы, направленным на преодоление издержек экспансии позитивизма в исторической науке. Это преобразование открывало историкам возможность, сохраняя приверженность научности, расширить представления о предмете и возможностях исторического познания. Как и у Гревса, в трудах которого расширение научности происходило преимущественно исподволь, в тексте Анциферова научность истории практически не проблематизируется — в отличие, например, от Карсавина и Оттокара. Последние довольно резко формулируют оппозиционность своей познавательной программы по отношению к генетическому методу и так называемой «акрибии» (исторической техники), в господстве которых они видели особенность современного состояния исторического знания. Анциферов сохраняет приверженность науке и одновременно без каких либо противоречий отождествляет ее с историческим сознанием, памятью[27]. При этом в обосновании исторического знания посредством обращения к вненаучным — эстетическим, моральным и религиозным — принципам и практикам, как мы видим из публикуемого текста, Анциферов идет не только дальше Гревса, чье мировоззрение определялось гуманизмом в духе идеализма XIX в. и верой в прогресс цивилизации (Анциферов говорит о прогрессе как о «дискуссионном понятии»). В каком-то смысле он идет и дальше Карсавина, которому принадлежат наиболее

которые общие установки, лишь в отдельных случаях отмечая индивидуальные и временные различия. Материалом для нас служили прежде всего работы Гревса и Карсавина, в меньшей степени — Н. П. Оттокара и Добиаш-Рождественской.

[27] Характерной представляется двусмысленность его оценки научной традиции — с одной стороны, апелляции к Ранке и его формуле «*Wie es eigentlich gewesen*», считающейся выражением принципов позитивистской историографии, с другой стороны, инвективы в адрес «звонких позитивистов» и «евклидова ума». Вместе с тем характерно, что, как уже отмечалось, для Анциферова, как и для Карсавина, больший интерес представляют не абстрактные научные нормы, но и опыт тех, кого они считают историками.

радикальные суждения о связи религии и науки и религиозных основаниях исторического познания и исторического бытия. Связывая смысл научного познания и присущую ему строгость с включенностью историка в целое исторического бытия, которое, согласно Анциферову, характеризуется фундаментальной устремленностью к бессмертию, вечности, он идет тем же путем, что и Карсавин[28]. И у того, и у другого развитие исторического сознания задает перспективу всеобщей истории и становится принципом построения типологии культур. Вместе с тем, рассмотрение истории в связи с темой воскрешения — темой, к которой Карсавин подходил и теоретически, и вполне конкретно и непосредственно, о чем наиболее ярко свидетельствует «Поэма о смерти» — не отливается у него в столь определенные формулировки, какие мы находим у Анциферова[29].

Утверждение культуры, понимаемой как «дух эпохи», в качестве преимущественного объекта истории и принципа исторического синтеза и индивидуализирующего подхода — как метода осуществления этого синтеза — было связано у историков школы Гревса с критикой «внешних» объяснений в истории (концепции факторов и т. п.), с расширением представлений об исторической реальности и поиском более «глубоких», «внутренних» ее пластов[30]. Вместо позитивистской установки на очищение реальности от субъектив-

[28] Так в творчестве Анциферова и Карсавина трансформируется «всемирно-историческая точка зрения» Гревса. Отстаивая религиозную в основе своей «всеобщность истории», и тот и другой подвергают критике историософию Шпенглера.

[29] Ср.: *И. Ю. Уваров.* Апокатастасис, или основной инстинкт историка // Казус. Индивидуальное и уникальное в истории. Вып. 3. М., 2000. С. 17—26; *Б. Е. Степанов.* «Всех поименно назвать» (слово в дискуссии) // Там же. С. 102—107.

[30] См. напр.: *И. М. Гревс.* О культуре // Мир историка: идеалы, традиции, творчество. Омск, 1999. С. 282—284 (здесь культура трактуется как то, что объединяет духовное и материальное, но при этом предлагается отделять внешность от сущности (плоть от души), под которой понимаются «вечные начала», связующие моменты и фазы культуры). Ср.: *Б. Е. Степанов.* Проблема достоверности в методологии истории культу-

ного вымысла в творчестве Гревса и его учеников мы видим стремление понять «миф», «легенду», «религиозность», то есть само субъективное восприятие — как часть исторической реальности или даже (делая таким образом шаг к религиозной философии истории) — как ее существо. В соответствии с этими устремлениями осуществлялось и переосмысление критериев достоверности знания, смена приоритетов в подборе исторических источников и технике работы с ними. Поиски проявлений «психической стихии» автора источника или «жизненной стихии» эпохи — повышали значимость не только «литературных» источников par exellence, но и вообще эстетических и стилистических аспектов любого источника, в которых усматривались более непосредственные проявления прошлого. «Стиль, — писал Карсавин — одинаково "достоверно" передается и в грамоте и в самом недобросовестном памфлете»[31]. В основе описанных изменений в работе с источниками лежало стремление добиться большей жизненности переживания и представления прошлого, непосредственно и личностно ощутить свою связь с ним[32]. У Анциферова значение этого непосредственного переживания поддерживалось также и его вовлеченностью в экскурсионную работу, которая в 1920-е годы стала одной из форм ухода гуманитариев и, в частности, историков от давления новой идеологии. В этой работе, из

ры Карсавина // Достоверность и доказательность в исследованиях по теории и истории культуры. М., 2002. С. 185—205.

[31] *Л. П. Карсавин.* Философия истории. СПб., 1993. С. 289.

[32] Анциферов не раз описывает собственный опыт непосредственного соприкосновения с прошлым. См., напр., его описания лекции Гревса о Паулине Ноланском (*Н. П. Анциферов.* Из дум о былом. С. 169) или впечатлений от рассказа В. А. Голованя, участника экскурсии в Италию, о картине Тициана Assunta (ОР РНБ. Ф. 27. Д. 57. Л. 103). Воспринятое им отношение к прошлому наглядно характеризует бытовавшая в кругу современников Анциферова легенда, согласно которой инсульт, приведший Анциферова к смерти, случился с ним сразу после того, как ему стали известны документы, компрометирующие Н. А. Герцену и бесспорно доказывавшие существование интимной связи между ней и Г. Гервегом. См. об этом: *А. И. Добкин.* [Вступительная статья]. С. 4.

которой, по собственному выражению Анциферова, «вытекали» его «работы по градоведенью», литературные источники приобретали определяющую роль, однако при этом «литературность» этих источников оказывалась незначимой[33].

Значением, которое историками школы Гревса придавалось умению «чувствовать источник» и «увидеть за строками документов живую жизнь ушедших веков» (Б. С. Каганович), по-видимому, и определяется взаимосвязь между романтической метафорикой воскрешения прошлого, присутствовавшей в их историческом дискурсе, и обращением к религиозной идее воскрешения, которое мы наблюдаем у Анциферова. Поиски же философского выражения непосредственности исторического опыта обращали учеников Гревса к философии интуитивизма[34]. Тексты Анциферова также свидетельствуют о влиянии на него философских теорий А. Бергсона и Н. О. Лосского: в учении последнего Анциферов нашел выражение своих пантеистических переживаний, основание для преодоления солипсизма, для утверждения реальности внешнего мира и контакта с ним[35]. В публикуемом тексте мы не находим прямых отсы-

[33] В этом отношении характерны споры Анциферова с формалистами, доказывавшими, что «дома Достоевского надо искать не на улицах Петербурга, а на страницах романов Бальзака и Диккенса», тогда как Анциферов «нащупывал фон городского ландшафта для Свидригайлова и Раскольникова» (*Н. П. Анциферов.* Из дум о былом. С. 410).

[34] Наиболее известным примером обращения учеников Гревса к интуитивистским концепциям является, конечно же, карсавинская теория вживания, развивающая идеи А. Бергсона, Н. О. Лосского, Г. Зиммеля, В. Дильтея, однако следы заинтересованности ими мы можем обнаружить и в текстах О. А. Добиаш-Рождественской, учившейся у классика позитивистской историографии Ш. -В. Ланглуа и значительно более ортодоксальной в отношении дисциплинарных основоположений. Так, намечая в конспекте «Об историческом методе» (ОР РНБ Ф. 254. Д. 195. Лл. 1, 5) пути рассмотрения проблемы специфики наук о духе, она наряду с концепциями Ш. Сеньобоса, В. Вундта и Г. Риккерта, обращается к концепции «мистического эмпиризма» и «мистического интуитивизма», не называя имени Лосского, с которым связано создание этой концепции. Ср.: *Б. С. Каганович.* Петербургская школа медиевистики. С. 202; *Б. С. Каганович.* Русские историки средних веков и нового времени. С. 83—84.

лок к их теориям, однако опосредованная связь высказываемых автором положений с интуитивистской философией представляется возможной. Это касается, в частности, магистральной для текста Анциферова темы памяти. Развивая эту тему, он ссылается на В. И. Иванова, который в цитируемой статье и в других работах, в частности, в «Переписке из двух углов» развивает учение о «памятовании», понятом им как путь осуществления всеединства и соборности, о «вечной памяти» как истоке культуры. «Культура — культ предков и, конечно, — она смутно сознает это даже теперь — воскрешение отцов»[36] — эта фраза из «Переписки из двух углов» вполне могла бы быть произнесена и Анциферовым. Характерно, что и Гревс, формулируя свое понимание культуры в статье, родившейся как отклик на «Переписку...», выражает сочувствие мыслям Иванова и стоящей за ним «неохристианской» традиции в русской философии, восходящей к В. С. Соловьеву[37]. Вместе с тем, требует дальнейшего исследования и вопрос о рецепции в творчестве Анциферова представлений о соотношении времени и памяти, формирующихся в начале XX века. Речь идет, в частности, о концепции неназванного автором Бергсона и его учении о неумирающей памяти и о творчестве упомянутого им Марселя Пруста в его поисках утраченного времени. В качестве параллели здесь можно опять-таки сослаться на пример Карсавина. Разворачивая свою философию и, в частности, раскрывая философские основания своей теории истории, тот апеллирует к памяти как основе личностного единства и ссылается на концепции Бергсона, его последователя психолога П. Жане, У. Джеймса, русских интуитивистов.

Продолжая тему интерпретации эстетического момента исторического познания, нужно сказать, что для Анциферова он неразрывно связан с моментом этическим: «дело люб-

[35] *Н. П. Анциферов*. Из дум о былом. С. 125, 155; *Н. П. Анциферов*. Душа Петербурга. Л., 1991 С. 227.

[36] *В. И. Иванов, М. О. Гершензон*. Переписка из двух углов // *В. И. Иванов*. Родное и вселенское. М., 1994. С. 134.

[37] *И. М. Гревс*. О культуре. С. 297, 306.

ви» и «долг благочестия» более основательно, чем позитивистские принципы, задают границы исторического воображения. Создавая в своих воспоминаниях образ Гревса, Анциферов напишет: «Каждая эпоха имеет свой аромат, свой особый звук, его можно назвать couleur temporal, как бывает couleur local. Но этот запах, этот цвет может передать только историк-художник. Не историк-эстет, любующийся героическими деяниями, красочностью культуры, яркостью личностей, а тот, кто постигает глубину всех движений, кто слышит «дольней лозы прозябанье»; эти движения, происходившие в отдельных эпохах, в душах отдельных людей и целых народов, может воссоздать внутри себя и передать другим именно историк-художник. И при этом все согреть и осмыслить глубоко проникающим моральным светом»[38].

Конкретный смысл различения проясняется в свете того, как Анциферов характеризует «блудных сыновей» Гревса — Карсавина и Н. П. Оттокара. В их творчестве и даже в их внешнем облике подчеркивается «эстетизм», «декоративность», «интерес к форме», противопоставляемые идеализму Гревса[39]. Таким образом, здесь мы видим как оппозиция *эстет — художник*, перекликающаяся с упомянутой выше оппозицией *внешнее — внутреннее*, переводится в план характеристики отношений между членами школы.

Противопоставление Карсавина Гревсу осуществляется и на уровне различения подходов к изучению культуры. Речь идет о том фрагменте публикуемого текста, где Анциферов

[38] *Н. П. Анциферов.* Из дум о былом. С. 170. Подробнее об этом в связи с культурным контекстом эпохи модерна: *А. В. Свешников.* Медиевистика и модерн. О восприятии влияния внешних факторов на развитие исторической науки в русской историографии начала XX века // Преемственность и разрывы в интеллектуальной истории: Материалы научной конференции (Москва, 20—22 ноября 2000 года). М., 2000. С. 210—214. Ср.: *Н. П. Анциферов.* О методах и типах историко-культурных экскурсий. Пг., 1923. С. 9.

[39] *Н. П. Анциферов.* Из дум о былом. С. 177—178, 281, 290. Ср. также «оправдание» Оттокара как «историка-художника» в главе об итальянской экскурсии: С. 291.

противопоставляет свою ориентацию на познание «гениальной личности» задаче изучения карсавинского «среднего человека». Это противопоставление опять-таки в большей степени отражает отношение Анциферова к Карсавину, чем суть концепции последнего, которая также как и позиция Анциферова, восходит к «биографическому методу» Гревса, предполагающему раскрытие эпохи через отдельную личность. Развивая идею «биографического метода», Карсавин доводит его до логического предела и вводит конструкт «среднего человека» для обоснования того, почему для историка оказывается возможным от изучения отдельных личностей умозаключать к общим тенденциям «духа эпохи». При этом для Карсавина, также как для Анциферова и Гревса, именно изучение гения оказывается «наиболее полезным и удобным» для познания «среднего человека». Он исходит из факта «культурного влияния» гения, из того, что его «идеи пришлись ко времени, дают ответ на какие-то запросы, выражают смутные чаяния и глухой ропот масс»[40]. Соответственно, гений рассматривается как гипертрофированный «средний человек» и «отличается от обывателя лишь большею яркостью и силой проявляющихся в нем черт "среднего человека"»[41]. Гревс же, в отличие от Карсавина, считал, что выдающихся личностей нужно рассматривать не как выразителей смутных чаяний, но скорее как terra incognita для масс, тоскующих по бедности своей жизни[42]. Развитием этого понимания можно, вероятно, считать высказанный в публикуемом тексте тезис о законе диалектики, в силу которого идея превращается «в значительной мере в свою противоположность». Здесь не место для подробного разбора этой дискуссии, затрагивающей фундаментальную для истории культу-

[40] *Л. П. Карсавин.* Основы средневековой религиозности в XII—XIII веках. СПб., 1997. С. 26.

[41] Там же. С. 30.

[42] *И. М. Гревс.* Новый труд по религиозной истории средневековья // Журнал Министерства народного просвещения. 1913. № 12. С. 346; Ср.: *Н. И. Кареев.* Общий религиозный фонд и индивидуализация религий // Русские записки. 1916. № 9. С. 217

ры проблему личности. Отметим лишь, что утверждение Анциферовым гения как предмета истории культуры входит в противоречие как с его же собственными методологическими рассуждениями (например, о значении легенды), так и с «демократическим» пониманием задач исторической науки, выраженным в его концепции поминовения как основы исторического знания.

Отмеченное нами внимание представителей школы Гревса к эстетическим и стилистическим моментам открывало новые возможности использования невербальных, «бессознательных» и «бесстрастных» отражений прошлого — таких, например, как храмы или статуи. Характерно, что для Карсавина именно они оказываются, с одной стороны, воплощением самотождественности источника как свидетельства о прошлом («Никому и в голову не приходит, будто Венера Милосская в Лувре не есть та самая Венера, которая была и в древности»), а с другой стороны, показательным примером того, что даже эти, наиболее «материальные», источники интересны историку потому, что воплощают в себе психическую стихию прошлого[43]. Данное рассуждение, явно перекликающееся с рассуждениями Анциферова о значении памятных мест как «проводников былого», уже совсем непосредственно подводит нас к более подробному разговору об особенностях инициированной Гревсом практики исторических экскурсий, который позволяет многое понять в публикуемых ниже рассуждениях.

Конец XIX — начало XX века были временем интенсивного развития экскурсионного дела. Этому способствовали массовое распространение туризма и развитие туристской инфраструктуры, новые веяния в географии (хорологичес-

[43] *Л. П. Карсавин.* Философия истории. С. 100—101, 164, 283—292. Рассуждения Л. П. Карсавина об использовании этих источников связаны с критикой «акрибии» в существующих археологических трудах, «историях материального быта», «историях костюма», выражающейся в накоплении голых описаний и в гипертрофированном стремлении к естественно-научной точности описания, ошибочно принимаемой за единственный и окончательный критерий работы историка.

кий поворот, изучение ландшафта)[44] и педагогике (стремление к повышению наглядности и предметности обучения, нашедшее благоприятную почву в идее приобщения народа к культурным благам)[45]. К 1914 году в России существовала достаточно разветвленная система экскурсионных бюро, выходили несколько журналов, освещавших экскурсионную практику («Русский экскурсант», «Экскурсионный вестник», «Школьные экскурсии и школьный музей» и др.). Государство увидело в экскурсиях эффективное средство религиозного и патриотического воспитания, преодоления оторванности молодежи от жизни, противодействия «фальшивой проповеди отрицательных идей» и внушения «желательной бодрости духа»[46]. Особый всплеск экскурсионного движения был связан с празднованием в 1910-х годах ряда юбилейных дат: столетней годовщины победы в Отечественной войне 1812 г., годовщины царствования династии Романовых и др. Проведение естественно-научных и культурно-образовательных экскурсий постепенно становится частью образовательной практики и в высших учебных заведениях. Экскурсии Гревса в Италию сыграли в этом процессе значительную роль. Они отличались от других зарубежных экскурсий, среди которых можно вспомнить, например, поездки в Грецию и Турцию членов студенческого общества историко-фило-

[44] См. об этом: *Г. Г. Шенберг*. Географические экскурсии и экскурсия в Дудергоф как пример таковой. СПб., 1912; *Д. Н. Замятин*. Моделирование географических образов. Пространство гуманитарной географии. Смоленск, 1999. С. 8—41; *В. Л. Каганский*. Основные подходы к ландшафту // *В. Л. Каганский*. Культурный ландшафт и советское обитаемое пространство. М., 2001. С. 44—60; *Ш. Плаггенборг*. Революция и культура: Культурные ориентиры в период между Октябрьской революцией и эпохой сталинизма. СПб., 2000. С. 239—240, 247—249.

[45] См. об этом: *А. И. Добкин*. Комментарии // *Н. П. Анциферов*. Из дум о былом. С. 436; *И. М. Гревс*. Дальние гуманитарные экскурсии и их образовательный смысл // Экскурсионное дело. 1923. № 4. С. 3; *И. М. Гревс*. Краеведение в германской школе. М., 1924; *А. А. Дьякова*. История экскурсионного дела в СССР. М., 1981. С. 7—15; *Г. П. Долженко*. История туризма в дореволюционной России и СССР. Ростов-на-Дону, 1988. С. 43—57.

[46] [Вступительная статья] // Экскурсионный вестник. 1914. № 1.

логического факультета Московского императорского университета во главе с ректором университета князем С. Н. Трубецким в 1903 и слушательниц Женского Педагогического института во главе с директором института С. Ф. Платоновым в 1909[47]. Итальянские экскурсии Гревса — путешествие 1907 года, в котором принимали участие Карсавин, Оттокар, П. Б. Шаскольский, и совместная экскурсия слушательниц Высших Женских (Бестужевских) курсов и студентов историко-филологического института Санкт-Петербургского университета в 1912, в которой участвовал Анциферов — строились на тщательной проработанности не только организационной, но и содержательной стороны[48]. Опираясь на собственное понимание культуры, целей и задач ее исторического изучения, Гревс разрабатывает теорию экскурсионной поездки как важного элемента обучения историка культуры, с собственной методикой и методологией проведения научной экскурсии. При этом Гревс, безусловно, имел в виду собственный опыт организации «учебных» экскурсий в Тенишевском училище и высказывает положения, ставшие основой для деятельности ряда экскурсионных заведений в 1920-е гг. Развивая эти положения, строил свою собственную экскурсионную и историко-краеведческую работу Анциферов. Из нижеследующего изложения очевидна взаимосвязь этих положений с описанными выше принципами исторического метода, которых придерживались Гревс и его ученики.

[47] Обзор практики обучающих экскурсий см.: *И. М. Гревс.* К теории и практике «экскурсий» как орудия научного изучения истории в университете. СПб., 1910 (оттиск). С. 6—10. Сравнение с иными практиками поездок за рубеж русских историков этого периода позволяет говорить о том, что Гревс теоретически эксплицировал некие общие интенции, лежащие в основе подобных поездок.

[48] *Н. П. Анциферов.* Из дум о былом. С. 277—311. Наиболее близкой по духу к экскурсии Гревса была, по-видимому, экскурсия в Грецию под руководством Ф. Ф. Зелинского, о которой также пишет в своих воспоминаниях Анциферов. См.: *Э. В. Диль.* Экскурсия в Грецию летом 1910 г. под руководством Ф. Ф. Зелинского // Гермес. 1910. №№ 18—20. С. 3—4.

Краеугольным камнем теории научной экскурсии Гревса является идея о том, что экскурсия дает историку возможность «непосредственного» (интуитивного) приближения к изучаемой реальности через возможность «почувствовать» «дух места», где проходили те или иные исторические события. Genius loci — понятие, заимствованное Гревсом у В.Ли, оказывается ключевым для теории экскурсии, и это понятие впоследствии будет активно использовать Анциферов[49]. Предполагается, что «место» сохранило в себе, несмотря на исторические изменения, некую основу, способную интуитивно приблизить историка к пониманию смысла протекавших в этих «местах» исторических событий. «Смысл предпринимавшейся экскурсии виделся не в том, чтобы доставить участникам экскурсии возвышенный отдых после годичного труда и поднять их настроение высокими наслаждениями от красоты нового мира... Задача имелась в виду более строгая и деловая: продолжить с методической последовательностью и ригористическим напряжением труд, начатый среди «лабораторной» обстановки семинария, перенеся его в новую среду, действуя при помощи новых источников; изучать те же культурные явления, с которыми ознакомление происходило раньше по письменным текстам, переданным от далекого прошлого, за книгой у библиотечного стола, в стране, далекой от их родины, — изучать их теперь по вещественным следам, переместившись на ту самую почву, где слагались творившие их процессы. Будущие участники звались, по преимуществу, не к заманчивым восприятиям, как таковым, а к углублению знаний, проверке понятий, образованию идей и уточнению приемов и навыков их добывания»[50]. В этом смысле характерно противопоставление экскурсанта туристу, выраженное Ан-

[49] *Н. П. Анциферов*. «Непостижимый город...». С. 30—31. Ср. характерные выражения Гревса, описывающие контакт с местом: «дух путешественности», «топографический энтузиазм», «историко-топографическое чувство» и т.д.

[50] *И. М. Гревс*. К теории... С. 12—13.

циферовым в работе «О методах и типах историко-культурных экскурсий»[51].

Участие в экскурсии должно было, по мнению Гревса, способствовать развитию необходимой для историка интуиции и умения чувствовать прошлое. «Редкое счастье и прочное благо для нас, если мы, познавая жизнь, приобретаем способность как бы переселяться в те формы, в каких воплощалась культура крупнейших фаз общественной и духовной эволюции человечества. Личное соприкосновение с ее великими следами воспитывает в нас чуткость при восприятии образов старины, сообщает дар интуиции отлетевшей жизни, которая иногда лучше, чем самые богатые повседневные наблюдения, открывает нам и смысл настоящего»[52]. Вместе с тем, экскурсии в Италию строились по строго соблюдаемому алгоритму. Первым делом составлялся четкий план поездки, с определением мест, которые необходимо посетить в точной последовательности[53]. Затем наступал долгий подготовительный этап, в ходе которого будущие участники экскурсий начитывали и разбирали тексты, необходимые для «понимания» мест, которые им предстоит посетить. К текстам относились как исторические источники, которые необходимо было «почувствовать», так и научная литература последнего времени, способная дать необходимую информацию для «интуитивного прорыва». Тексты подбирались профессором, организатором экскурсии. Для решения задач, поставленных перед экскурсией, этот этап оказывается очень важным, чуть ли не определяющим. Осмотр места в ходе самого путешествия начинался с высокой смотровой точки, способной дать общее впечатление: первостепенная важность ориентации на целостность восприятия связана с тем, что каждый город или место воспринимались как не-

[51] *Н. П. Анциферов.* О методах и типах... С. 6—9.

[52] *И. М. Гревс.* Научные прогулки по историческим центрам Италии. Вып. 1: Очерки флорентийской культуры. М., 1903. С. 6.

[53] О значении, которое придавалось плану, свидетельствует то, что во время экскурсии он строго соблюдался, несмотря на все путевые коллизии.

кая личность[54]. Затем следовали собственно исторические прогулки по установленному плану и с постоянным соотнесением с «книжным знанием», т. е. с предварительно накопленной и структурированной информацией. Прогулка должна быть неспешной и по возможности пешеходной, экскурсанты должны были пережить встречу с прошлым со всей возможной полнотой, впитывать звуки, запахи, цвета[55]. Результатом такого «вживания» должно было стать «погружение в минувшее». «От книг к памятникам, из кабинета на

[54] Ср. напр.: «Город... надо понять, как нечто внутренне цельное, как особый "субъект", собирательную личность, живое существо, в "лицо" которого мы должны вглядеться, понять его "душу", познать и восстановить "*биографию города*"» (*И. М. Гревс.* Город как предмет краеведения // Краеведение. 1924. № 3. С. 249). Идея переживания города как живого существа своеобразно оттеняет апокалиптическое восприятие современного Петербурга, выраженное на последних страницах «Души Петербурга»: «Вот урочище нового Петербурга! Исчезают старые дома, помнившие еще Северную Пальмиру. На окраине, у Смоленского кладбища, воздвигнут новый, высокий дом, единственный во всем городе: Крематориум. Петрополь превращается в Некрополь» (*Н. П. Анциферов.* «Непостижимый город...». С. 173). Интересную параллель к этому тексту мы находим в письме О. А. Добиаш-Рождественской к В. А. Иоффе, которое было написано в 1918 году — то есть тогда же, когда Анциферов начал работу над публикуемым текстом: «Вообще же обтерпелись, примирились со многим и чувствуем себя бодро. Скорее верим не в воскресение мертвых, но в жизнь будущего века в нынешнем. Большие газеты умолкли. Что происходит вокруг нашего загадочно затихшего города не знаем и гадать устали. Сосредоточились на личных делах и "вечных" проблемах науки... И может быть наш город — самый тихий и разумный город, хотя и самый голодный на земном шаре» (Цит. по: *Б. С. Каганович.* Петербургская школа медиевистики. С. 94). Об апокалиптическом восприятии Петербурга еще одним учеником Гревса, Г. П. Федотовым, см.: *А. М. Конечный, К. А. Кумпан.* С. 10—11. Рассмотрение апокалиптического переживания Петербурга у представителей школы Гревса в более широком контексте культуры Серебряного века, где эта тема возникает в творчестве А. Ахматовой, В. Иванова, О. Мандельштама, К. Вагинова и др., могло бы стать темой специального исследования.

[55] *И. М. Гревс.* Дальние гуманитарные экскурсии... С. 4—6; О значении моторности для экскурсии см.: *Ш. Плаггенборг.* Революция и культура... С. 242—245.

реальную сцену истории и с вольного исторического воздуха опять в библиотеку и в архив! Таков должен быть девиз, который символизировал бы в историке взаимодействие различных факторов, обуславливающих возможность и силу его творчества. В силу такого понимания обнаруживается определяющее место монументального исследования, как необходимого пути исторического познания, — важное значение научных паломничеств к великим святыням культуры, как средства обучения мастерству историка»[56]. Следует особо отметить религиозный оттенок, который в приведенном высказывании и во многих других текстах приобретает экскурсия[57]. Это религиозное восприятие экскурсий, как мы видим из публикуемого текста, передалось и Анциферову. В связи с этим можно отметить два любопытных момента. Во-первых, мы наблюдаем здесь, как маргинальная с точки зрения дисциплинарных канонов практика, связанная не со временем — стихией истории, но с пространством, приобретает центральное значение в ходе религиозного обоснования исторического знания. Во-вторых, он отчетливо показывает, как наряду с политическим осмыслением экскурсионной деятельности в рамках «культурной революции», — вполне органичным для Анциферова, если учитывать его юношескую увлеченность социалистическими идеями[58], — он выдвигает ее религиозное обоснование.

[56] *И. М. Гревс.* К теории... С. 11.

[57] *Н. П. Анциферов.* Из дум о былом. С. 290, 305, 443; *Н. П. Анциферов.* О методах и типах... С. 31—32; Ср. приводимые в воспоминаниях Анциферова слова Гревса о добровольцах краеведческих обществ: «Это подвижники: в старину спасали душу в монастырях, а теперь поддерживают живую душу краеведением» (*Н. П. Анциферов.* Из дум о былом. С. 402).

[58] Это увлечение также имело романтический характер и было своеобразно окрашено сочувствием идеализму 1830—1840-х годов. См.: *Н. П. Анциферов.* Из дум о былом. С. 194—195, 326, 446. Связь увлечения социализмом с приверженностью ценностям культуры воплотилась в идее «культурной работы среди рабочих», вдохновлявшей экскурсионную работу участников Содружества Эрмитажного кружка и впоследствии работу Анциферова на «культурном фронте» в первые годы Советской власти (С. 201—205, 326, 407).

Размывая границы дисциплины и вступая в противоречие с отмеченной выше склонностью Анциферова к элитаристскому пониманию культуры, оно выражает «демократический» образ исторической науки, осмысленный идеями «вечной памяти» и «общего дела».

* * *

Публикация «Исторической науки как одной из форм борьбы за вечность» не только позволяет сделать более объемным наше восприятие творчества Анциферова и других представителей школы Гревса, расширяя тем самым наше видение историографической ситуации в начале XX века. Впитав и по-своему выразив важные для школы и эпохи тенденции, этот текст оттеняет становление современных направлений исторического знания, формирует своеобразную перспективу для современных дискуссий о функциях и границах исторического знания, о возможностях его осмысления и обоснования. Не имея возможности детально обсудить здесь все возможные взаимоотражения и контексты их рассмотрения, мы ограничимся лишь указанием на наиболее очевидные из них. Прежде всего, это тема восприятия смерти в различных культурах, изучение которой было инициировано Ф.Ариесом и продолжено целым рядом других крупных историков (М.Вовель, Ж.Ле Гофф, А.Я.Гуревич идр.). Специфика подхода Анциферова к этой проблеме определяется тем, что у него эта тема раскрывается в рамках религиозного переосмысления традиционной типологии культур, тогда как современные авторы проблематизируют саму эту типологию и указывают на необходимость анализа того, как восприятие смерти обусловлено «сложным комплексом социальных, экономических, демографических отношений, преломленных общественной психологией, идеологией и культурой». Вместе с тем, эти подходы объединяет постановка вопроса об исторической изменчивости образа смерти.

Характеристика отношения к смерти в разных культурах вводит в публикуемых фрагментах Анциферова ключевую

для них тему памяти как выражения жажды вечной жизни и формы преодоления временной разъединенности человечества. Высказываемые им суждения представляют собой любопытную параллель дискуссиям последних десятилетий об отношении исторической науки к памяти, через дистанцию по отношению к которой историческая наука традиционно себя определяла. Рост интереса историков к этой теме характеризуют две взаимосвязанные между собой тенденции. Первая из них определяется осознанием роли образов прошлого для формирования и поддержания групповой идентичности и значения практик репрезентации как механизмов конструирования традиции[59]. В результате этого осознания историки обратились к изучению многообразия форм знания о прошлом в различных культурах и социальных средах. Вторая тенденция состоит в том, что и сама историческая наука оказалась помещенной в горизонт многообразия форм знания о прошлом. Это заставило профессиональных ученых поставить под вопрос основоположения дисциплины и статус получаемого знания, а также озаботиться существованием в поле исторической работы — не только в прошлом, но и в настоящем — альтернативных методов и конкурирующих фигур: непрофессиональных историков, краеведов, литераторов и т. д. Расширяя и размывая посредством обращения к памяти границы исторического знания, Анциферов в своем тексте поднимает целый ряд вопросов, которые оказались значимыми в свете этих тенденций в историографии. Среди них можно выделить следующие вопросы: об отношении исторического знания к живому опыту пребывания в истории и ее постижения[60]; о пространственных и времен-

[59] *Л. П. Репина.* Культурная память и проблемы историописания (историографические заметки). Препринт WP6/2003/07. М., 2003; *Ю. Л. Бессмертный.* Это странное, странное прошлое... // Диалог со временем. Вып. 3. М., 2000. С. 34—46; *П. Рикер.* Историописание и репрезентация прошлого // Анналы на рубеже веков: Антология. М., 2002. С. 32—35.

[60] Проблематизация отношения знания к живому опыту может принимать форму самых разных вопросов. Это могут быть вопросы о жизненном

ных предпосылках построения исторического знания[61]; о соотношении фактов и вымысла, истории и литературы, о формах репрезентации знания о прошлом в исторической науке и за ее границами. Вместе с тем, на фоне нынешних споров об исторической памяти, отчетливо видна специфика интерпретации памяти у Анциферова, в которой отсутствуют столь значимые сегодня темы травмы, вытеснения, манипуляции и навязывания.

Текст работы Н. П. Анциферова «Историческая наука как одна из форм борьбы за вечность (Фрагменты)» печатается по оригиналу, хранящемуся в Отделе Рукописей Российской национальной библиотеки (Ф.27. Оп.1. Д.72). Оригинал представляет из себя машинописный текст, набранный на двух сторонах листа с рукописными авторскими правками и авторской нумерацией. Судя по всему, машинистка, набиравшая текст, недостаточно хорошо разбирала почерк автора, в силу этого в тексте встречается довольно много опечаток, исправленных при авторском редактировании[62]. От руки написаны и все иностранные слова, встречающиеся в тексте. Мы не воспроизводим рукописное ис-

смысле исторической науки, об отношении знания, производимого историками, к той интерпретации истории «простыми» людьми, которая изучается в рамках устной истории, о возникающем у историка опыте живого контакта с прошлым, не могущем быть присвоенным и инкорпорированным в систему знания, об этическом ограничении и обосновании знания. См. об этом: *Й. Рюзен*. Утрачивая последовательность в истории // Диалог со временем. Вып. 7. М., 2001. С. 13; *Л. П. Репина*. Культурная память и проблемы историописания... С. 28—43; *Г. И. Зверева*. Профессиональный историк в современном пространстве «нормального» исторического знания // Сотворение истории: Человек. Память. Текст. Казань, 2001. С. 217—218; *П. Ю. Уваров*. Апокатастасис, или основной инстинкт историка. С. 15—32.

[61] Речь идет, в частности, об отмене / преодолении временной и усилении пространственной составляющей в организации исторического знания. См. об этом напр.: *П. Нора*. Франция — Память. СПб., 1997.

[62] Ср. характеристику особенностей анциферовских текстов, даваемую А. М. Конечным и К. А. Кумпан: «В цитируемых текстах Анциферов иногда делает пропуски, заменяет слова, прибегает к пересказу, значимые для него места дает вразрядку... Встречающиеся неточности в цитатах объяс-

правление опечаток, сделаннос Анциферовым. Все остальные рукописные пометки, встречающиеся в тексте, выделены курсивом. Подчеркивание везде авторское. Постраничные примечания автора специально оговариваются. Текст публикуется с исправлением очевидных опечаток и с соблюдением современных правил орфографии, за исключением тех мест, где отклонение от правил несет особую смысловую нагрузку.

В тексте присутствует двойная авторская датировка — «1918—1942» на первой странице и «1942» на предпоследней. Это дает возможность предположить, что мы имеем дело с одной из редакций текста, к работе над которым Анциферов обращался неоднократно. Хронологические отсылки, содержащиеся в тексте (1929 — год издания, указанный в библиографическом описании статьи «О методах и типах историко-культурных экскурсий», указание на «первую германскую войну»), позволяют сделать лишь самые общие предположения о процессе работы над текстом.

При составлении комментария мы старались, кроме информации справочного характера, необходимой для буквального понимания текста, указать на необходимые параллели в текстах Анциферова, прежде всего в тексте его воспоминаний «Из дум о былом», и отметить некоторые соответствия идей Анциферова высказываниям, содержащимся в работах других представителей школы Гревса.

В заключение хотим поблагодарить О. Свешникову, В. Звереву, А. Перлова, Н. и Д. Гональ и других коллег, чье дружеское участие значительно облегчило работу авторов над подготовкой текста к публикации.

ваются не только тем, что Анциферов часто цитирует поэзию по памяти или пользуется текстологически неавторитетными изданиями, но и сознательной авторской установкой на трансформацию "чужого" текста» (*А. М. Конечный, К. А. Кумпан.* Примечания // *Н. П. Анциферов.* «Непостижимый город...». С. 294).

Н. П. Анциферов

Историческая наука как одна из форм борьбы за вечность (Фрагменты) (1918—1942)

> История поистине может быть определена, как славная война со Временем, ибо, отбирая из рук его годы, им плененные и даже успевшие стать трупами, она возвращает их к жизни, учиняет им смотр и заново строит их к бою.
>
> *А. Манцони. «Обрученные»*[63]

В биологической красоте мира обычно усматривают результат полового подбора. Эта та сила, о которой один из ее бардов С. Пшебышевский сказал: «В начале был пол»[64]. — Это исконная сила якобы создала прелесть «тварного мира».

Но в том то и дело, что пол не Начало. Он сам на службе более великой силы. Эта великая сила — подлинное начало космоса — устремленность всего живущего к бессмертию, к вечности. Высший жизненный закон — движущий всем — это жажда бытия беспредельного. В красоте мира заключены зовы вечности. В торжественном пении соловья, в нежном благоухании фиалки, в ярком и хрупком

[63] Цитируется первая фраза Введения к книге Мандзони: *А. Мандзони.* Обрученные: Повесть из истории Милана XVII в. / Пер. Э. Егермана. М., 1955. С. 19. А. Мандзони (Манцони) (1785—1873) — итальянский писатель-романтик, историк и политический деятель.

[64] Источником этой фразы, воспринимавшейся в начале XX века как квинтэссенция метафизики пола, является начало поэмы в прозе С. Пшибышевского «Requiem aeternam» (1893) (*С. Пшибышевский.* Полное собрание сочинений. М., 1907. Т. 7. С. 57).

цвете *бабочки павлинок* — я вижу не только призыв Эроса, но и голос рода — зовущего к продолжению жизни до бесконечности, т.е. тот же зов вечности[65].

* * *

Существо культуры всякой эпохи ярче всего раскрывается в отношении ее к смерти, точнее к похоронам и к могиле.

Неолитическая культура — оставила грандиозные сооружения — созданные без всякой техники. Например: аллеи из долменов[66] в Бретани. Эти некрополи праисторического человека свидетельствуют лучше всего, насколько забота о вечной жизни преобладала над заботой о временной жизни. Но скрытая за этим величавым в своей силе природной дикости памятниками неолита — душа культуры

[65] Неприятие выраженной цитатой из Пшибышевского метафизики пола нашло свое отражение и в тексте воспоминаний: *Н. П. Анциферов.* Из дум о былом (далее сокращенно: ИДБ). С. 422. Анциферов описывает строгость и целомудренность взаимоотношений в юношеском кружке, собиравшемся в семье будущей жены Анциферова, Т. Оберучевой: ИДБ. С. 120—125, 425. Похожие настроения витали и в кругу учеников и учениц Гревса: ИДБ. С. 194; *И. М. Гревс.* К теории и практике экскурсий как орудия научного изучения истории в университетах. СПб., 1910. С. 13. Отрицание «оргиазма» в новейшей литературе и философии привело Анциферова к идее преображения, религиозного преодоления противоположности аскетизма и плотской любви, понятой как средоточие любви к миру. (Аналогичные идеи содержатся и в карсавинских «Noctes Petropolitanae»). Это нашло свое отражение и в научных занятиях Анциферова: исследованию конфликта «между стремлением иметь детей и требованием абсолютного целомудрия» была посвящена квалификационная работа Анциферова «Об аскетизме Франциска Ассизского», написанная им в Петербургском университете (*А. И. Добкин.* Примечания // ИДБ. С. 425. В фонде Анциферова в РНБ сохранился также текст доклада «Mater dolorosa. (К вопросу об аскетизме Франциска Ассизского)», отражающего содержание этой работы (ОР РНБ. Ф. 27. Д. 71).

[66] В отечественной науке впервые описаны П. С. Палласом. На протяжении XIX века интерес к дольменам в русской археологии возрастал. Наиболее известный комплекс дольменов на территории Западной Европы расположен в Карнаке (Бретань).

остается для нас еще в потемках. Ее голос заглох в тысячелетиях. И все же аллеи дольменов бесспорное свидетельство той великой энергии и напряженной заботы, которая была направлена в сторону борьбы за вечность.

Понятны нам памятники Египетской культуры. Ее сфинксы и пирамиды как будто ярче всего, что создано человечеством, говорят о жажде вечности. Недаром французский художник изобразил в серии картин шествие народов всех веков мимо сфинкса и пирамиды и в заключении показал замершую землю с обледенелым сфинксом на фоне пирамиды[67].

Тургенев, всегда тосковавший о вечной жизни, в разговоре Юнгфрау и Финстераргорна — дает нам образ замершей, затихнувшей земли. «Спят громадные горы, спит зеленое, светлое небо над навсегда замолкшей землей»[68].

Так спят величественные, созданные для вечности пирамиды и сфинксы.

Но дума о вечности египтянина — дума особая. Если старец Зосима учил, что корни вещей мира сего находятся в мирах иных[69], то для египтянина — в мире сем заключена вся полнота бытия. Египтянин стремится к увековечению того — что есть, а именно земной жизни во всей ее пленительной полноте. Она должна стать бесконечной, никакой другой вечности он не знал. Его страстная любовь направ-

[67] О какой картине идет речь, установить не удалось.

[68] Примечание Анциферова: «После полетов в стратосферу мы бы сказали не зеленое светлое небо, как символ вечного неба, а лиловое, темное». Цитата из стихотворения в прозе И.С.Тургенева «Разговор». Ср.: «Мне вспомнился разговор двух гор [в] "Senilia" Тургенева. Ему, как и Пушкину, красота природы казалась "равнодушной". Человек ощущал не только свое одиночество, но и ничтожность перед ее величием. Это оттого, что оба они противопоставляли свое "я" вечности и бесконечности, и космос превращал в ничто это "я". Мне хотелось включить в себя эту величественную симфонию космоса и ощутить его как то целое, в котором мое "я" у себя на родине» (ИДБ. С. 224).

[69] Неточная цитата из романа Ф.М.Достоевского «Братья Карамазовы» (*Ф.М.Достоевский*. Полное собрание сочинений в 30 т.: Т. 14. Л., 1976. С. 292). Эта же цитата у Карсавина в «Noctes Petropolitanae» (*Л.П. Карсавин*. Малые сочинения. СПб., 1994. С. 126).

лена на земную жизнь; вне ее ничего он не искал. Его мумии — это борьба за вечность для плоти, но плоти без ее преображения. Нужно увековечить все земное. Имя — должно вечно жить в надписях, лицо — в изображении «Ка» — (двойника) — дом в саркофаге — (на вершине земной иерархии дом фараона — увековечивается в пирамиде). Наконец, сама жизнь — запечатлена навеки в надгробной надписи — краткой биографической справке. Поля Эалу — продолжение земного бытия с его радостями с его трудами[70].

В искусстве Тель-амарны, в гимнах солнца Аменготепа IV-го лучше всего отображена эта стихийная, «слепая» любовь ко всем силам земли — выраженная в формах необычайно динамичных, и вместе с тем преисполненных какой-то мягкой лирики[71].

В гимне солнца этого великого фараона-реформатора нет никакой мистики. В лучшем случае это безликий пантеизм. Его солнце «Атон» — это мировая энергия — источник жизни — не только ее начало, но и ее конец.

Для вавилонина, а особенно ассирийца — культ жизни получил свое выражение в культе силы, силы мрачной, могучей и обычно разрушительной. Искусство дало изумительные образцы этого культа животной силы. Как свидетельствует миф о Гельгамеше, искавшем бесконечную жизнь — халдей был сильно затронут зовом вечности. Но Шеол его мрачен, а врата в него посыпаны пеплом[72].

[70] Имеются в виду поля Иару (иалу) («поля тростника»), в египетской мифологии — загробный мир, где пребывают умершие, поля рая. По представлениям египтян умершие выполняют в Иару все сельскохозяйственные работы.

[71] Тель-амарна (Tell el-Amar-na, Эль-Амарна) — город, построенный в 1365 г. до н. э. в Верхнем Египте фараоном Аменхотепом IV, принявшим имя Эхнатона. Этот город стал столицей и центром реформированной религии бога Атона. Стиль «Амарна» порывает с формалистическими канонами искусства Древнего Египта, представлен живыми, натуралистичными изображениями.

[72] Шеол (евр.: возможно, «вопрошаемый», «неисследимый»; греч.: «преисподняя», «ад», иногда «могила»), в иудаистической мифологии царст-

Грандиозные сооружения культуры Двуречья, как сон Навуходоносора — на глиняных ногах. В мировой державе — в уничтожении кругом себя всего, что ему не подчинено — ассириец ищет утверждения своей силы. Воля к власти — пафос его «царей царей». Но созданные ими царства, так же как и созданные ими Зиккураты (вавилонские башни) не прочны. Все здесь легко становится прахом, и песок пустынь засыпает грандиозные руины так же как пепел покрывает ворота Шеола.

Эллин, а вслед за ним римлянин не стремится сохранить и увековечить прах. Он идет навстречу разрушению. Он предает усопшего сожжению и горстку пепла сохраняет в урне. Он бережет и чтит имя. Пусть в полисе, в гражданской общине живет доброе имя, прославленное имя: гражданин полиса ищет бессмертия в статуе (на площади, у храма) и в надписях, в исторических записях хронографов — развивающихся из могильных надписей, обращенных к потомству. Умерший человек античного мира весь обращен к земной жизни.

«Лучше поденщиком быть на земле
Чем царем в царстве усопших».

Гомер. «Одиссея»[73].

Могила его не ищет уединения от суеты сует бренного мира, от торжища истории. Его прах — у больших дорог. Его могилу покрывает пыль — поднимаемая: копытами всадников, колесами колесниц, ногами пешеходов...

У гробового входа человека античного мира не природа должна сиять вечной красой[74], а история должна катить свои бурные воды. И с могил несутся навстречу прохожим

во мёртвых, загробный, «нижний», или «низший», мир, противополагаемый небу.

[73] Гомер. Одиссея. XI, 489—491. Перевод Н. Гнедича: «Лучше хотел я живой, как поденщик, работая в поле // Службой у бедного пахаря хлеб добывать свой насущный // Нежели здесь над мертвыми бездушными царствовать, мертвый». Воспроизводится в книге Г. Гейне «Ле Гранд», из которой Анциферов берет приведенную ниже цитату.

[74] Аллюзия на строки из стихотворения А. С. Пушкина «Брожу ли я

мольбы — *Sta viator,* «Путник, стой», и к этому добавляется еще просьба, «Сорви былинку и положи на могилу мою» или «Поправь огонь в моей лампадке» и при этом знаменательное «и произнеси мое имя, ибо покойники живут дуновением уст живых».

Тени Асфаделонского луга[75] рвутся к земле, где должно жить их имя.

Христианская культура связана на своей заре с катакомбами. Там, в недрах земли, к которой возвращается земной прах, погребены усопшие. «Земля есмь и в землю отыдиши»[76]. В земле покойник обретает вечный покой. Надписи здесь звучат с исключительной выразительностью.

Requiescant in pace.

Впоследствии христианское кладбище — стало прообразом рая — это место покойное, место злачное, где нет болезней, печалей и воздыхания, но жизнь бесконечная. Над символами смерти и воскресения крестами склонятся и шумят деревья, над зелеными могильными холмами расцветают цветы, смерть в своем постоянном круговороте сменяется жизнью. Земное бытие здесь соприкасается с жизнью вечной. Отсюда та «кладбищенская» тишина, которая наполняет душу миром. Над вратах кладбища у Остийских ворот в Риме — надпись: «*resurrecturis*» (тем, кто воскреснет).

Р. Роллан — писал о Римской Кампании, полной остатками угасающей культуры: акведуками, священной рощи (*Bosca sacra*) — томбами Аппиевой дороги, — «*quel desir de rveil*» (какая жажда пробуждения). Дух христианского кладбища

вдоль улиц шумных..»: «И пусть у гробового входа // Младая будет жизнь играть // И равнодушная природа // Красою вечною сиять».

[75] Асфодилонский (иначе «асфоделевый») луг в царстве мертвых, где согласно Гомеру блуждают тени умерших (Гомер. Одиссея. XI. 538—570): «душа Ахилессова с гордой осанкой // Шагом широким по ровному Асфоделонскому лугу // Тихо прошла, веселяся великою славою сына» (XI. 538—540. Перевод Н. Гнедича).

[76] Книга Бытия. 3, 19.

хорошо передан Тургеневым. Он писал о стариках Базаровых: «Поддерживая друг друга, идут они отяжелевшей походкой, приблизятся к ограде; припадут и станут на колени, и долго и горько плачут, и долго и внимательно смотрят на немой камень, под которым лежит их сын; поменяются коротким словом, пыль смахнут с камня, да ветку елки поправят и снова молятся, и не могут покинуть это место, откуда им как будто ближе до их сына, до воспоминания о нем... Неужели их молитвы, их слезы будут бесплодны? Неужели любовь, святая, преданная любовь не всесильна? О нет! Какое бы страстное, грешное бунтующее сердце не скрылось в могиле — цветы растущие на ней безмятежно глядят своими невинными глазами: не об одном вечном спокойствии говорят нам они, о том великом и спокойствии "равнодушной" природы; они говорят так же о вечном примирении и о жизни бесконечной»[77].

Христианская культура не есть культура отрицания плоти, но культура ее преображения. Могила для нее не пустое место. Для Герцена, потерявшего веру, могила его жены, могила, которую он превращает в святыню, все же была пуста.

«21 сентября 1863 был я на могиле. Все тихо: то же море, только ветер подымал столб пыли по всей дороге. Каменное молчание и легкий шелест кипарисов мне были странны и чужды. Она не тут; здесь ее нет, — она жива во мне»[78].

Атеистическая культура новой эпохи естественно вернулась к сжиганию умерших и к культу имени[79]. Здесь уже все

[77] Анциферов неточно, с нарушением авторской пунктуации цитирует заключительный пассаж из романа И. С. Тургенева «Отцы и дети» (*И. С. Тургенев*. Полное собрание сочинений и писем в 30 т.: Т. 7. М., 1981. С. 188).

[78] Этот фрагмент дневниковой записи А. И. Герцена от 24 сентября 1863 г. цитируется по прибавлению к 5-ой части «Былого и дум» (*А. И. Герцен*. Полное собрание сочинений и писем в 30 т.: Т. X. М., 1956. С. 314).

[79] В данном отрывке речь, по-видимому, идет о новоевропейской культуре. Однако для этого отрывка могут быть и другие, более близкие контексты. Возможно, он является реакцией на то, что в период написания публикуемого текста (точнее в 1919—1921 гг.) в России по инициативе новой власти впервые вводится практика кремации умерших. Об этом см.: *Н. Б. Леби-*

обнажено до конца, и все же эта нагота смущает и ее пытаются прикрыть декорациями — заимствованными из религиозного обряда.

Тютчев писал:

«Я лютеран люблю богослужение,
Обряд их строгий, важный и простой
Сих голых стен, сей храмины пустой
Понятно мне высокое учение...
Но видите ль? Собравшимся в дорогу,
В последний раз всем вера предстоит:
Еще она не перешла дорогу,
Но дом ее уж пуст и гол стоит, —
Еще она не перешла дорогу,
Еще за ней не затворилась дверь...
Но час настал, пробил ... Молитесь богу.
В последний раз вы молитесь теперь»[80].

В крематории уже нет молитвы. Там все пусто и голо. Пусто звучит музыка. Голы и холодны стены. Появление трупа из-под земли для прощания напоминает театральный эффект. Храм без бога, прах — без вечности. Все попытки увенчать смерть — бессильны. Беспредельная пустота бытия — неумолима. Вещи оторваны здесь от корней своих из миров иных. Отсюда хочется вернуться скорее к обычной жизни: Там ищут выхода для жажды вечности. «Он живет в делах своих, в трудах своих, в благодарной памяти потомства». Удовлетворяя жажду вечности — увековечивается имя. (В названии городов, улиц, учреждений) ставят статуи, пишут портреты, создают мемориальные дома и музеи. Все та же жажда — увековечить, т. е. дать что-то взамен вечной жизни.

на. Повседневная жизнь советского города: Нормы и аномалии. 1920-е — 1930-е годы. СПб., 1999. С. 98—104. С. 173. Правда, в комментарии по поводу «Крематориума», упомянутого в «Душе Петербурга», А. М. Конечный и К. А. Кумпан отмечают, что его прототипом был не крематорий (устроенный в помещении бани), а, вероятно, мусоросжигательная станция, построенная в Петербурге в 1915—1916 (*А. М. Конечный, К. А. Кумпан.* Примечания // *Н. П. Анциферов.* «Непостижимый город...». С. 315).

[80] *Ф. И. Тютчев.* Сочинения в 2 т.: Т. 1. М., 1984. С. 76.

* * *

Здесь не будет рассмотрен весьма в этой связи интересный вопрос, но еще мною не разработанный, вопрос об аспекте исторической науки как выразительницы отношения к смерти и к вечности данной культуры. Так как именно в истории (как науке) человеческое общество данной стадии своего развития весьма ярко отражало свое отношение к смерти и к вечности.

Здесь я буду говорить об исторической науке независимо от ее временных форм, о том существе ее, которое связанно со стремлением всего живущего к вечному бытию. Для того, чтобы историческая наука выполнила этот запрос человеческого духа, она должна стать биографией рода человеческого не как механической суммы индивидуумов, а как одухотворенного организма, развивающегося по заложенному внутри его закону. Эта реальность рода интуитивно ведома всякой бессловесной твари. Ради заботы о своем потомстве особь животного совершает огромный труд, идет на подвиги самопожертвования. Все это может быть хорошо обоснованно на бесчисленных примерах из биологии[81].

* * *

Всеобщая история есть единый процесс, единство которого обнаруживается по мере развития исторической науки и самого хода истории, все более объединяющего человечество. В наши дни это единство получило столь ужасающее выражение в первой подлинно мировой войне.

Каждая эпоха при взгляде на историю как биографию *genesis humani* рассматривается как новый день в его судьбах. Само понятие судьбы — подразумевает это единство, раскрывающееся во времени. Каждая эпоха имеет свое утро,

[81] В ответах на анкету «кружка № 37» — «для выяснения миросозерцания» — Анциферов назвал биологию любимой наукой (*А. И. Добкин*. Примечания // ИДБ. С. 425).

полдень, вечер и ночь, символы которых навеки воплощены резцом Микель-Анжело в капелле Медичи.

В. И. Иванов в статье «Шекспир и Сервантес» (сборник «Родное и вселенское») писал: «Мы понимаем гениев утреннего часа; историческое солнце так же низко стоит над нашим горизонтом, как стояло оно в этот утренний час; но нам уже светит свет вечерний. Давно уже пережило человечество за долгий и томительный день новой истории и полуденечный апогей дневного сознания и медленное склонение светила. Иное, по-новому ночное, озаренное мистическим созвездием сознание ждет нас и простирает нам навстречу длинные тени. Уже столь многие, среди нас ярко[82] видят первые звезды»[83].

Новое откровение духа станет всеобщим уделом человечества и многое станет ясно из того, о чем все еще не снится нашим мудрецам.

Так охарактеризован один из величайших исторических периодов — начавшийся в Италии в XIV веке и закончившийся в Европе в нашу эпоху, вместе с угасанием «человека Ренессанса».

Эпопея грани двух веков «Жан Кристоф» заканчивается частью, названной Р. Ролланом «*Nouvell journee*», последние слова ее «*Je suis le jour qui va naitre*»[84]. Через биографию Жана Кристофа раскрывается этап исторического развития[85]. Так, и Герцен в своих мемуарах (да и не только в мемуарах)

[82] В оригинальном тексте: «поминаем» вместо «понимаем», «тот» вместо «этот», «полуденный» вместо «полуденечный», «простирает к нам» вместо «простирает нам», «ясно» вместо «ярко» (*В. И. Иванов.* Шекспир и Сервантес // *В. И. Иванов.* Собрание сочинений в 4 т.: Т. 4. Брюссель, 1987. С. 108).

[83] Примечание Анциферова: «*Вспоминается здесь и А. Блок: "Весь мир одичал и окрест Ни один не сияет маяк, И тому кто не понял вещание звезд Нестерпим окружающий мрак"*» (из стихотворения «Ты твердишь, что я холоден, замкнут и сух...» — *А. А. Блок.* Собрание сочинений в 8 т.: Т. 3. М.; Л., 1960. С. 156).

[84] Последняя часть «Жана Кристофа»: «Грядущий день»; последние слова: «Я день, который вот-вот наступит».

[85] Примечание Анциферова: «*Здесь, конечно, нельзя не упомянуть "За-*

всегда показывает историю сквозь призму биографии, даже автобиографии.

Историк должен уметь понять *genius Temporis* (что может быть передано ходячим выражением «дух века», но что в данном случае перекликается с термином, так удачно введенным Вернон Ли — *genius loci*[86]).

В своих трудах историк должен уметь найти краски для передачи *couleur temporal*[87] впрочем не пренебрегая и *couleur local*[88].

Лучшим источником для понимания *couleur temporal* является гениальная личность. Здесь необходимо оговориться: гениальная личность не как фактор истории, а как ее документ. Я нисколько не отрицаю необходимости для историка не только изучения Карсавинского «среднего человека», но различных «малых сил». Моя мысль — в гениальной личности полноценнее всего, раскрывается *genius Temporis*.

Смена дней бытия рода человеческого составляет историческую эволюцию (именно эволюцию, а не прогресс — понятие которого весьма дискуссионно). Поистине эволюция становится живым, конкретным на фоне этого органического понимания исторического процесса.

* * *

В этой связи следует отметить, что легенда при таком понимании исторического процесса приобретает особый смысл. Если сообщаемый ею факт не имел место во внешней дейст-

кат Европы" Шпенглера, в котором дается попытка сюнхронологии, разрушающей как единство рода человеческого, так и единство всемирно-исторического процесса, и единство самого потока времени. Понимание истории в корне противоречащее моему».

[86] «гений места» (*лат.*). В.Ли — псевдоним французской писательницы Виолет Паже (1856—1936), на книгу которой «Genius loci» (рус. пер.: 1911) Гревс и Анциферов неоднократно ссылались в работах о теории и практике экскурсий.

[87] «временной оттенок» (*фр.*)

[88] «местный оттенок» (*фр.*)

вительности, то он обрел свою реальность в недрах усвоившей его души человеческой. Историческая наука, в особенности начиная с XVIII века пристрастилась к изобличению легенд. Задача для науки необходимая. Действительно, во чтобы то ни стало нужно докопаться до конкретной исторической действительности. (Ранковская «*Wie es eigentlich gewesen*»[89] — вот честнейшая задача историка). Но при этом не нужно суживать понятие действительности. Наряду с внешней действительностью я выдвигаю понятие внутренней действительности, т. е. тех событий, которые восприняты сознаниям человеческих обществ, уверовавших в них, и в этом сознании обрели свое бытие и стали фактами, влиявшими так или иначе на ход истории.

«Тьмы низких истин нам дороже нас возвышающий обман»[90]. Историк должен установить подлинность низкой истины, он должен разоблачить обман, хотя и возвышающий. Но на этом не заканчивается задача историка. Он должен вместе с тем понять и объяснить роль «возвышающего обмана» — легенды, узаконенной сознанием человеческих обществ и в нем обретшей свое историческое бытие.

Для пояснения этой мысли возьму пример: Петр в Риме. Историческая наука в лице подавляющего числа своих представителей отрицает факт его посещения Рима. Но те, кто был в вечном городе, кто смотрел с высоты Яникульского холма у *San Pietro in Montorio,* откуда апостол послал свое предсмертное благословение *Urbi et orbi*[91], кто был в Мамертинской тюрьме, в храме *San Pietro in vincoli* или за Остийскими воротами, у маленькой церкви *Della Separiciona* (где рельефы прощания перед казнью Петра и Павла), кто, наконец, ощутил все безграничное величие *San Pietro in Vaticano* для тех *весь Рим уже полон присутствием апостола Петра.*

[89] «Как оно было на самом деле» — хрестоматийное высказывание немецкого историка Л. фон Ранке, ставшее лозунгом позитивистской историографии.

[90] Из стихотворения А. С. Пушкина «Герой».

[91] «городу и миру» (лат.)

Души миллионов в течении веков, тысячелетий наполнили город св. Петра. Излучение энергии их веры *насытили* образом этого апостола все камни Рима. Вот эту форму исторической «внутренней действительности» не следует забывать историку.

К чему холодные сомнения?
Я верю: здесь был грозный храм,
Где крови жаждущим богам
Дымились жертвоприношения:
Здесь успокоена была
Вражда свирепой эвмеиды:
Здесь провозвестница Тавриды
На брата руку занесла;
На сих развалинах свершилось
Святое дружбы торжество
И душ великих божество
Своим созданием возгордилось[92].

Так поэт на священном месте утверждает правду мифа.

Историк не поэт, но плох тот историк, который совсем не поэт, который не способен ощутить действенное бытие легенды, связанной с «историческим местом».

Итак, легенда рассматривается как истинное *sui generis* событие в жизни души человечества, независимо от того имело ли оно фактическую основу в жизни внешней.

* * *

Наблюдая свершающуюся судьбу того, что О. Конт назвал великим существом, 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

[92] Из стихотворения А. С. Пушкина «Чаадаеву».

смысл этой трагедии, недоступный нашему эвклидову уму, мы прозреваем в ней действие еще не узнанной силы. История-трагедия превращается в историю-мистерию.

* * *

Историческая наука — питается памятью. Память хранилище былого. Человек жаждет в своих потомках, или хотя бы в своих приемниках, в своей смене — видеть продолжателей своего дела, даже своей жизни. Он хочет «вечной памяти». А что такое память, как не одна из форм дления жизни того, о ком вспоминаешь. В памяти возрождается прошлое. В той же выше цитированной статье В. И. Иванов призывал не забывать опыта, накопленного человечеством, за последний исторический этап. «Не забудем, если не хотим умертвить, но оживить души отцов и если жив в нас корень вселенской любви — имя которому Вечная память»[93].

Память движимая любовью приобретает силу — воскресительную. Изумительный талант помог Герцену это понять. Он писал: «Все схоронено во мне и все бессмертно во мне и должно воскреснуть» (18. VI. 52 к М. К. Рейхель). «Я не могу и не хочу закрывать воспоминания; если гробовая доска может закрывать, то в самом деле нет бессмертия души» (11. VI. 52 к М. К. Рейхель)[94].

Пушкин, И. Тургенев, Л. Толстой, Р. Ролан, М. Пруст дали замечательные образцы воспоминаний, как воскрешающей силы. Все это в плане личной жизни, которую нужно спасти от беспощадной силы времени.

То что делает поэт, писатель, мемуарист для увековечивания личной жизни, то делает историк не только для лица, не только для народа, но в конечном счете для всякого рода человеческого.

[93] *В. И. Иванов.* Шекспир и Сервантес. С. 108.

[94] Первый из цитируемых отрывков ни в указанном письме, ни в других письмах Герцена к М. К. Рейхель обнаружить не удалось. Датировка письма, из которого взят второй отрывок, неверна — письмо написано не 11 июня,

Здесь я только вскользь укажу на идею воскрешения в «философии общего дела» Федорова, идею частично предвосхищенную Герценом[95] и подхваченную Достоевским и Вл. Соловьевым. Эта идея есть лишь доведение до конца этой жажды вечного дления жизни в той или иной форме — присущей всему живому, жажды воскресения в потомках, а по Федорову и через потомков.

* * *

Историческая наука — зерно которой — надгробные надписи, имеет своей целью длить и даже воскресить жизнь былого для грядущего. Надгробные надписи всех веков и всех народов свидетельствуют об этой великой, неутолимой жажде приобщения исчезающих жизней к новому дню, дню который должен родиться[96]. Так, Данте в *Inferno*[97] и в *Purgatorio*[98] влагает в уста своих страдающих теней мольбу, обращенную к единственному живому, посетившему загробный мир. Скорбные души молят о восстановлении их имени среди живущих, дабы оно спаслось от забвения и жило на благодатной земле.

Любовь к славе, часто переходящая из благородной страсти в порок тщеславия — имеет свой корень в той же жажде вечной жизни. Историк — восстанавливая образы людей прошлого — спасает их от забвения, возвращает к жизни в грядущих веках, воскрешает их. Как хорошо определил Ломоносов эту задачу историка: «Мрамор и металл, коими вид и дела великих людей изображенные всенародно возвышают-

а 11 июля 1852 г. — (*А. И. Герцен.* Полное собрание сочинений и писем в 30 т.: Т. XXIV. М., 1961. С. 299).

[95] Примечание Анциферова: *«Смотреть мою статью "Думы Герцена о былом"»* (Эта статья в известных нам библиографиях Анциферова отсутствует).

[96] Ср. приведенную выше цитату из эпопеи Р. Роллана «Жан Кристоф».

[97] «Ад» (*ит.*).

[98] «Чистилище» (*ит.*).

ся — стоят на одном месте неподвижно и ветхостью разрушаются. История, повсюду распространяясь и обращаясь в руках человеческого рода, стихии, строгость и грызения времени презирает». («Вступление к Древней истории России»)[99].

История есть тоже нерукотворный памятник aere perennius pyramidum altius[100]. Потомки благоговенно собирая все, что осталось от былого, создают одну из форм общения с угаснувшей жизнью. Занятия историей углубляют эту форму общения и являются особым видом культа предков, делом поминания имен. Этим потомки выполняют волю предков, жажду ушедших в той или иной форме длить земную жизнь, участвовать в ней.

В «Трех сестрах» Тузенбах перед дуэлью, предчувствуя свою гибель говорит невесте: «Надо идти, уже пора... Вот дерево засохло, но все же оно вместе с другими качается от ветра. Так мне кажется, если я и умру, то все же буду участвовать в жизни так или иначе»[101].

Воскрешенные и сохраненные исторической наукой образы наших предков *участвуют в нашей жизни*[102], мало того они действуют в нас. И в великие исторические годины их тени призываются на помощь, мобилизуются для защиты нас в смертельной борьбе.

Таким образом первая грань религиозного смысла исторической науки заключается в деле благочестия, в исполнении воли отошедших от нас «под вечны своды».

[99] Неточная цитата из книги М. В. Ломоносова «Древняя Российская история от начала российского народа до кончины великого князя Ярослава Первого или до 1054 г. ...» — в оригинале: «История, повсюду распростираясь...» (*М. В. Ломоносов*. Полное собрание сочинений. Т. 6. М., 1952. С. 5).

[100] «крепче меди, выше пирамид» (*лат.*) — аллюзия на строки из «Памятника» Горация: «Exegi monumentum aere perennius // Regalique situ pyramidum altius».

[101] *А. П. Чехов*. Полное собрание сочинений и писем в 30 т.: Т. 13. М., 1978. С. 181.

[102] зачеркнуто: «живут с нами».

* * *

Вторая грань — обратна по смыслу первой — она заключается в нашем погружении в минувшее, погружение, утоляющее нашу жажду бесконечной жизни. И в том и в другом случае — история есть борьба со временем.

Американец Эмерсон говорил, что «история ... воплотится в каждом разумном и правдивом человеке... каждый из нас должен обратится в полный храм славы. Он должен носить в себе допотопный мир, золотой век, яблоко знания, поход Аргонавтов, признания Авраама, построения храма, начало христианства, Средний век, Возрождение наук, Реформация, открытие новых земель, возникновение новых знаний и новых народов. Надобно одним словом, чтобы история слилась с биографией самого читателя, превратилась в его личное воспоминание... Человек должен понять, что он может жить всей жизнью истории. Ему следует только изменить точку зрения, с какой обыкновенно смотрят на минувшее, и отнести к себе самому историю Рима, Афин и Лондона, и не забывать, что он верховный *суд* перед которым решаются тяжбы народов. Он должен достигнуть и устоять на той высоте, где раскрывается сокровенный смысл событий, где сливаются поэзия и быль ... Резкие очертания событий распускаются в вечном свете времени. Нет якорей, канатов или оград, которые были бы в состоянии навсегда удержать факт на степени факта. Вавилон, Троя, Тир, даже первобытный Рим — уже перешли в область вымыслов. Но внутренний смысл и содержание этих явлений живут во мне и я нахожу в себе самом: Палестину, Грецию, Италию, дух всех народов и всех веков»[103]. Макрокосм всемирной истории должен превратится в микрокосм — достояние души отдельного человека. Границы времени столь тесные в

[103] Анциферов цитирует эссе «История» американского романтика Р.У.Эмерсона (1803—1873). В цитату вошли вольно скомпанованные фрагменты из разных частей эссе. Перевод, по которому цитируется текст, нам обнаружить не удалось.

пределах личной жизни — безгранично расширяются, захватывая тысячелетия жизни рода человеческого.

«Душа взыграла
И глядится
В тысячелетия свои!»[104]
В. Ходасевич.

Наука истории перерождает восприятие времени. Перед душой историка разверзаются бездны времени. Он дышит полной грудью дыханием веков. В них он находит соприкосновение с бесконечностью, а это уже само по себе указывает путь к вечности, при условии преодоления власти всего временного.

И прямо смотрю я из времени в вечность
(А. Фет)[105].

Воскрешающие образы былого могут утолять (но не на время ли?) нашу жажду вечной жизни. Так по крайней мере утверждал Г. Гейне: «И в этой жизни могу пережить довольно, живя в прошедшей жизни предков, отвоевывая себе вечность в царстве минувшего» («Книга Ле Гранд»)[106].

Одним из путей общения с былым является паломничество к местам, связанным с великими событиями или с великими людьми (да и не только великими).

Памятники старины — священные места встречи предков с потомками.

[104] Неточная цитата из стихотворения В. Ф. Ходасевича «Элегия» (1921). В оригинале: «Душа взыграла. Ей не надо // Ни утешений, ни услад. // Глядит бесстрашными очами // В тысячелетия свои» (*В. Ходасевич.* Стихотворения. Л., 1989. С. 146).

[105] Из стихотворения А. А. Фета «Измучен жизнью, коварством надежды» (*А. А. Фет.* Стихотворения. М., 2000. С. 165).

[106] *Г. Гейне.* Идеи. Книга «Le Grand» [Пер. В. А. Зоргенфрея] // *Г. Гейне.* Полное собрание сочинений. Т. IV. М. -Л., 1935. С. 201. В несколько ином виде эта цитата воспроизводится в воспоминаниях Анциферова — в характеристике его отношения к истории и деятельности Эрмитажного кружка (ИДБ. С. 163, 204). О значении этого произведения Гейне для Анциферова: ИДБ. С. 271.

Так Пушкин обращается к новым поколениям с призывом.

«Но если обо мне потомок поздний мой
Узнав, придет искать в стране сей отдаленной
Близь праха славного мой след уединенный
Брегов забвения оставив хладну сень
К нему слетит моя признательная тень
И будет мило мне его воспоминание»[107].

Памятные места стали проводниками былого.

«Посещение мест великих событий — старая культурная потребность. Эти посещения часто принимают характер паломничества. Слова «на этом самом месте» имеют какую-то магическую силу над благочестивым сознанием. Словно место, ознаменованное великим событием — побеждает время. Когда находишься на нем, размыкается цепь времен, текущий миг прикладывается к прошлому и яркой искрой вспыхивает переживание угасшего былого. Такова сущность историко-топографического чувства, возводящего в своих наиболее ярких проявлениях — великие события в культ.

Воспоминания о таких путешествиях часто имели место и в античном мире. Вспомним рассказ Плутарха о посещении Александром Македонским могил героев Илиады под священной Троей: «Он намазался маслом, обежал вместе с друзьями голым, как того требовал обычай, колонну в память Ахиллеса и возложил на нее венок, завидуя героям»[108].

Еще для примера приведу выдержку из Тацита. «Германик посетил знаменитый по Актийской победе залив и посвященную Августом военную добычу, а так же и лагерь Антония, будучи погружен в воспоминания о своих предках»[109, 110].

[107] Из стихотворения А. С. Пушкина «К Овидию».

[108] «У надгробия Ахилла он, согласно обычаю, умастил тело и нагой состязался с друзьями в беге вокруг памятника; затем, возложив венок, он сказал, что считает Ахилла счастливцем ...» (*Плутарх*. Сравнительные жизнеописания [Александр. 15]. Т. 2. М., 1994. С. 124).

[109] *К. Тацит*. Анналы. II // *К. Тацит*. Сочинения в 2 т.: Т. 2. Л., 1969.

[110] Примечание Анциферова: *«Н. Анциферов. О методах и типах исто-*

Император Адриан был не только паломником по памятным и чтимым местам: Эллады, Египта, Передней Азии. Недалеко от Рима, близь древнего Тибура (теперь Тиволи) — он создал виллу — (по существу целый городок) — которая отражала все скитания его беспокойной души[111].

Animula, vagula, blandula[112].

Античные паломничества, итинерарии средних веков[113] — все это свидетельства древних традиций — культа места, приобщающих нас к великому былому, все это в конечном итоге — одна из форм борьбы со временем, через прикосновение к месту.

Швейцарский народный гимн гласит:

Von ferne sei herseich gegrusset
Du stilles yelande am see
Wo spilend dieWelle zerflisset
Genaset von ewigen schee
Hier standen dic Vater zasimmen
Fur Freicheit und heimisches gut
Und schwuren bei heiligsten Namen
Zu sturren dic Zwingherreenbrut[114].

рико-культурных экскурсий: «Начатки знания». 1929 г. Год указан ошибочно. Правильно — 1923.

[111] «Свою Тибуртинскую виллу он отстроил удивительным образом: отдельным ее частям он дал наиболее славные названия провинций и местностей, например, Ликей, Академия, Пританей, Катон, Расписная галерея, Темнейская долина. И чтобы ничего не пропустить, он сделал там даже подземное царство». (Властелины Рима. Биографии римских императоров от Адриана до Диолектиана. М., 1992. С. 21).

[112] «Душенька скитающаяся прелестненькая» (*лат.*).

[113] Итинерарии — описания путешествий по Римской империи с указателем дорог и мест отдыха. В связи с движением паломников, усилившимся с IV в. н. э., рождается ряд путеводителей, описывающих Святую Землю и ее памятники. В исследованиях по средневековью итинерарии означают также хронологическое сопоставление извлеченных из документов данных о времени и месте нахождения средневековых властителей.

[114] «Будь издали сердечно поприветствована, // Ты, тихая приозерная земля, // Где, играя, протекает волна, // Напитавшаяся вечным снегом. //

Представители трех порабощенных австрияками кантонов Фирвальдштетского озера собрались на долине Рютли под скалой Залисберга и принесли свою клятву бороться за свободу родного края. Песнь эта высечена на камне. Сюда собираются швейцарцы из поколения в поколение и приносят клятвы стоять за свою вольность[115].

Ученые, совершающие такие паломничества, руководствуются не только познавательными целями. Несомненно, что локальный метод изучения прошлого дает огромные преимущества. Но не только ум ученого влечет к местам, где совершались события былого, все существо его освобождается от власти беспощадного времени, которое отступает вспять и освобождает от своего плена минувшее. Ж. Мишле — посещая монастыри якобинцев и кордильяров чувствовал всем своим существом приближение к великим событиям Французской Революции прошлого века. То же испытали Э. Ренан, совершавший паломничество по стопам апостола Павла, и Сабатье, и Г. Буасье, и Грегоровиус, *общались с местами изучаемых ими событий*[116].

Здесь отцы встали вместе // За свободу и родное добро // И поклялись священнейшими именами // Свергнуть отродье тиранов» (Пер. с нем. А. Перлова). К этому гимну, который и сейчас поют в швейцарских школах, Анциферов обращается и в других работах (*Н. П. Анциферов.* О методах и типах историко-культурных экскурсий. Пг., 1923. С. 35).

[115] В своих воспоминаниях Анциферов так описывает свое посещение этого места весной 1910 года: «Мы избрали это место нашей первой стоянки (Бруннен на берегу Фирвальдштетского озера — А. С., Б. С.), потому что оно было связано с героическим прошлым Швейцарии, с клятвой в долине Рютли и с подвигами легендарного Вильгельма Телля, дань увлечения которым (по Шиллеру) я отдал еще в киевский период жизни (...) Я не мог не вспомнить, стоя под этими скалами, в тени ночных сосен, перед этим камнем, что Герцен назвал место своей клятвы с Огаревым — Воробьевы горы — своими ребяческими Рютли» (ИДБ. С. 240, 245).

[116] Речь идет о посещении мест, где происходили изучаемые ими исторические события, великими историками XIX — первой половины XX века Ж. Мишле (1798—1874), Ж. Э. Ренаном (1823—1892), П. Сабатье (1858—1928), Г. Буасье (1823—1908), Ф. Грегоровиусом (1821—1891). В работах всех этих историков в большей или меньшей степени освещалась история по-

Русским ученым менее свойственна эта тяга. Мне на память приходят два примера: посещение И. М. Гревсом виллы Горация, столь замечательно описаннос им в его диссертации о римском землевладении[117], и посещение С. Ф. Платоновым Бородинского поля, использованное им в его работе о 12-м годе[118]. Интересно отметить, что местами паломничества являются не только исторические памятники, связанные или с реальным былым, или с верой в его реальность. Литературные места вызывают такую же тягу. Так создалась легенда о доме Лизы Калитиной в Орле. Вспомним меланхолические паломничества в Москве *в начале прошлого века* к Лизину пруду у Симонова монастыря. Так в Италии чтят мост *della grasia* во Флоренции — место встречи Данте с Беатриче, в Лондоне «Лавку древностей», в С. Ш. А. места, связанные с Томом Сойером, во Франции в Руане — дом мадам Бовари. Все это по существу явления одного порядка, все это напоминает Пушкинское «Я верю здесь был храм».

В этой же связи необходимо отметить паломничества к местам своего собственного былого — в погоне за «Утраченным временем». В особенности эта страсть была ярко выражена у Пушкина и у Герцена.

Вспомним хотя бы «Вновь я посетил» — с замечательной передачей чувства времени при встрече с тремя соснами, или «Воспоминания в Царском селе», где встреча с былым является испытанием своей души и соприкасается с исповедью.

здней античности и средневековья. Среди них стоит специально отметить Буасье, автора таких работ, как: «Археологические прогулки. Рим и Помпеи» (1880, рус. пер. 1915), «Новые археологические прогулки. Вергилий и Гораций» (1886), «Римская Африка. Археологические прогулки в Алжире и Тунисе» (1895), и Сабатье, видного исследователя истории францискапства, чьи работы активно обсуждались в исследованиях учеников Гревса по этой тематике. Аналогичное рассуждение с упоминанием этих историков мы находим и в воспоминаниях Анциферова (ИДБ. С. 305).

[117] *И. М. Гревс.* Очерки из истории римского землевладения (преимущественно во времена империи). Т. 1. СПб., 1899. С. 85.

[118] По-видимому, речь идет о статье «Священной памяти 12-ый год» (*С. Ф. Платонов.* Сочинения в 2 т.: Т. 2. СПб., 1912. С. 513—520).

Воспоминаниями смущенный,
Исполнен сладостной тоской,
Сады прекрасные, под сумрак ваш священный.
Вхожу с поникшей головой.
Так отрок библии безумный расточитель,
До капли истощив раскаяния фиал,
Увидев, наконец, родимую обитель
Главой поник и зарыдал ...

В этих местах Пушкин искал встречи с нежным отроком, то пылким, то ленивым — встречи с самим собой на заре юности.

Так Герцен любил совершать паломничества к родным местам, к *cari luoghi*[119], там он примеривал к этим местам «свою душу» и измерял перемены. В местах былого он черпал силы для борьбы со своим временем за вечную жизнь того, что он так пламенно любил.

Такие паломничества к местам своего прошлого нашли отражение и в художественной литературе. Вспомним периодические посещения Жаном Кристофом своего родного города на берегу Рейна, или родителями маленького Свейна (роман Гейерстама)[120] своего острова в шхерах, или состарившегося Лаврецкого в доме Калитиных (в особенности в тот момент, когда он, вызывая былое, призывал на помощь звук рояля). Человеческое сознание чувствует в местах былого особые силы. Эти места словно таят в себе *и излучают* какие-то энергии, *вложенные в них*[121] людьми и событиями. Они хранят в себе тепло жизни.

Мемуарист в своих воспоминаниях стремится задержать время. Историк в своих научных трудах спасает минувшее от забвения. В том и другом случае мы видим борьбу со временем.

[119] «Памятные места» (*ит.*). Это выражение, взятое Анциферовым из уже цитировавшейся дневниковой записи Герцена, представляет собой неточную цитату из арии графа Рудольфа из оперы В. Беллини «Сомнамбула» (*А. И. Герцен.* Полное собрание сочинений и писем в 30 т.: Т. XX, кн. 2. М., 1960, С. 314).

[120] Речь идет о романе «Маленький Свен» шведского писателя Г. Гейерстама (1858—1909) (*Г. Гейерстам.* Полное собрание сочинений. Т. 4. М., 1910).

[121] Зачеркнуто: «переданные им».

* * *

Как места, так и отдельные вещи — служат той же цели. Храмы были наполнены реликвиями. Теперь ими наполняются Музеи. Их культ основан на первобытной вере в насыщение вещей душами их владельцев. В изображении человека, в вещах ему принадлежащих, в его письменах — пребывает его «я», в них его существо длит свое бытие.

Звонкие позитивисты будут пытаться уверить себя и других в том, что в этом стремлении сохранить мемориальные вещи «нет ни какой мистики», что это стремление основано на познавательном моменте и только[122]. Но они не хотят видеть основу потому, что они боятся глубины жизни.

Н. А. Захарьина писала своему жениху А. И. Герцену: «Каждая вещь, которой ты касался — уже не чужая мне, а родная, близкая... кажется сама издает звук, говоря о тебе, сбрасывает с себя покрывало времени и показывает все минувшее, которое будто врезалось на ней для моего утешения»[123].

Культ мемориальных вещей, исторических памятников — есть одна из форм борьбы со временем.

* * *

Итак, памятники старины — места встречи и общения потомков с предками. Они живое звено цепи времени. Уничтожение этих мест есть разрушение связи.

В 1-ую германскую войну в ответ на гневные послания Р. Роллана в связи с бомбардировкой Реймского собора Гауптман нашел внешне красивые слова: «В моей душе вызывает большую живую скорбь пронзенная пулей грудь ближнего, нежели разрушенный собор»[124]. (Да, это так, если бы со-

[122] В воспоминаниях «звонким позитивистом» назван И. И. Мечников, с которым Анциферов встречался во время путешествия во Францию (ИДБ. С. 271).

[123] К сожалению, установить из какого письма взята эта цитата, не удалось.

[124] Полемика Г. Гауптмана и Р. Роллана происходила в августе-сентяб-

бор был только прекрасным произведением искусства, только местом молитвы.) Он, освященный веками, является[125] хранилищем душ человеческих, создавших этот храм, душ человеческих, несших сюда свою радость и горе, свою мольбу. В него заложена народная душа, живущая в веках — гибель такого собора — создания вдохновенной эпохи — есть удар не только по культуре, но и по душе народной, есть разрушение связи между поколениями.

Согласно Геродоту Камбиз уничтожал имена умерших на их гробницах[126]. Это деяние представлялось благочестивым египтянам как акт убийства души, как акт уничтожения бессмертной жизни.

ре 1914 года и нашла свое отражение в статьях Роллана, объединенных в сборник «Поверх барьера». Сборник открывается открытым письмом Гауптману, поводом для написания которого стало разрушение в ходе боевых действий старинного города Лувена. Источником цитируемого высказывания Гауптмана из его ответа на письмо Р.Роллана для Анциферова, по всей вероятности, является статья Добиаш-Рождественской: *О.А.Добиаш-Рождественская.* Потревоженные святыни // Вестник знания. 1915. № 1. С. 57—81. Центральным образом этой статьи является своего рода экскурсия по Реймскому собору, раскрывавшая его значение в судьбе Франции и истории средневекового искусства и представлявшая читателю его первоначальный облик — до повреждений, нанесенных немецкими бомбардировками. Давая в заключительной части статьи оценку происходящему, Добиаш-Рождественская обращается к полемике Роллана и Гауптмана. Откликом Роллана на разрушение Реймского собора стала статья «Pro aris» («За алтари»), в которой близкая по смыслу фраза («Пусть лучше погибнут все великие произведения искусства, чем хоть один немецкий солдат!...»), приводится как выражение позиции немецких интеллигентов. Рассуждения Анциферова очень близки по смыслу к аргументам, которые Роллан обращает против этой позиции (*Р. Роллан.* Собрание сочинений. Т. XVIII, Л., 1935. С. 14). Об отношении Гревса к противостоянию интеллектуалов враждующих стран: ИДБ. С. 173.

[125] Зачеркнуто: «есть».

[126] «Вступив во дворец Амасиса, он повелел выбросить из усыпальницы тело царя. А когда это было исполнено, Камбиз велел бичевать тело, вырвать волосы, исколоть, словом всячески осквернить. Когда наконец исполнители царского приказа измучились, а набальзамированное тело, несмотря на их усилия не распадалось, Камбиз преказал предать мумию огню» (*Геродот.* История. Л., 1972. С. 143. — III, 16).

Разрушение памятников чтимой старины есть такой же акт убиения народной души. Это хорошо понимает враг, уничтожающий чтимую враждебным народом старину.

* * *

Итак, чем полнее живет человеческое общество стихиями истории, тем богаче его жизнь, тем глубже его восприятие времени.

Историческая наука вдвойне служит вечности. Она возрождает жизнь умерших и вместе с тем она открывает живущим новые миры, казалось навеки угаснувшие. Выполняя долг благочестия — поминания предков, исполняя мольбы, обращенные из могил к живущим, историк получает всликую награду — он отвоевывает себе у времени века за веками. Это требование не только научной добросовестности, но и самого смысла занятий историка как дела любви. Это служение обязывает его к исключительной честности и строгости ученого; воссоздавать не «воображаемые портреты» — а подлинное бытие. «Тот не историк» — писал Грановский, «кто неспособен перенести в прошедшее живого чувство любви к ближнему и узнать брата в отдаленном от него веками иноплеменнике»[127]. Общение с ликами, глядящими на нас из прошлого, обязывает нас к сыновней верности тому делу, которому служили те, кого мы свободно избираем своими духовными отцами в царстве былого.

Не всегда временное и вечное будут противостоять друг другу. В откровении Иоанна есть замечательный образ. Ангел снимает с вечности ее покров. Он свертывает небо как свиток и «времени больше не будет»[128].

Н. Анциферов. 1942

[127] *Т. Н. Грановский.* Сочинения. М., 1900. С. 29.

[128] Анциферов неточно цитирует «Откровение Иоанна Богослова», объединяя сюжет о снятии печатей Агнцем (6) и сюжет об Ангеле с раскрытой книгой (10).

Хорошо было бы назначить хранителя могил, который был бы опекуном и покровителем умерших. Я говорил и в другом месте о должности, какую занимал Камоенс на смертоносном береге Индии: распорядителя над имуществом умерших[129]. Да, каждый умерший оставляет небольшое наследство — память свою и требует, чтобы хранили ее. Для того, у кого нет друзей, магистратура должна занять место их. Закон правосудия вернее, нежели привязанности наши, так<ие> забывчивые, наши слезы так быстро высыхающие.

Магистратура эта — История. Мертвые, говоря языком романского права — это ..., о которых судья должен заботиться. Никогда, в продолжении всей моей профессии, я не терял из вида эту обязанность историка. Я подал многим забытым умершим помощь, в которой сам я буду нуждаться.

Я открыл их могилы для новой жизни. Иные родились не в ту минуту, в которой они могли бы показать себя. Другие родились накануне новых и потрясающих событий, которые изгладили их след, заглушили память о них. Пример тому, протестантские герои, умершие перед блестящей и забывчивой эпохой восемнадцатого века Вольтера и Монтескье. История принимает и возобновляет забытую славу имен их, дает новую жизнь мертвым, воскрешает их. Правосудие ее соединяет тех, которые жили в разное время, вознаграждает многих, которые появились только на мгновенье для того, чтобы исчезнуть. Все они живут теперь с нами, и мы чувствуем, что мы им родные, друзья. Так создается одна семья, один град общий для мертвых и живых.

[129] В известных нам описаниях пребывания португальского поэта Л. де Камоэнса (1524—1580) в Индии этот факт не упоминается.

Владас Повилайтис

Неизвестные статьи Л. П. Карсавина из библиотеки Вильнюсского университета (1927—1952)

Приложения:
I. [О Вл. Соловьеве]
II. [О Достоевском]
III. [«Когда Курбе и Милле...»]
IV. По поводу рефлексологии и споров о ней

Лев Платонович Карсавин родился в 1882 году в Санкт-Петербурге. Он был сыном артиста Мариинского театра Платона Карсавина и Анны Карсавиной, в девичестве Хомяковой. После окончания с золотой медалью Пятой петербургской гимназии, в которой он учился с 1892 по 1901 год, Карсавин поступает на историко-филологический факультет Санкт-Петербургского университета. В 1906 году молодой ученый с отличием оканчивает университет и его оставляют на кафедре всеобщей истории для подготовки магистерской диссертации. Под влиянием И. М. Гревса (1860—1941) он увлекся проблемами религиозной истории средневековья. Н. П. Анциферов (также ученик Гревса) очень своеобразно характеризует будущего философа: «Блестящий Л. П. Карсавин в те годы отличался каким-то умственным сладострастием (...) он любил ниспровергать принятое либеральной наукой (...) Его религиозность носила оппозиционный духу позитивизма характер и имела яркую эстетическую окраску». Все это верно и для характеристики всего карсавинского творчества.

Карсавин уже в своих первых работах («Основы средневековой религиозности в XII—XIII веках» (1912) и «Основы средневековой религиозности в XII—XIII веках, преимущественно в Италии» (1915)) определил в качестве задачи историка наряду с изучением основных моментов религиозности обнаружение их системы или систем, их *органических единств*. Интерес к *типическому*, отказ от поиска традиционно понимаемых *причинных связей* в пользу того, что сегодня называется *структурообразующим фактором* характеризует его исторические сочинения.

Крупные коррективы в жизнь философа внесла революция. В карсавинских работах произошел переход от исторической к религиозно-философской проблематике. О сфере его новых интересов говорят названия работ первых послереволюционных лет — в это время в Петрограде печатаются «Saligia или весьма краткое и душеполезное размышление о Боге, мире, человеке, зле и семи смертных грехах» (1919), «София земная и горняя» (1922), «О свободе» (1922), «О добре и зле» (1922). В 1921 году в журнале «Артельное дело» выходит карсавинская статья «Федор Михайлович Достоевский». Тогда же в «Началах» была опубликована работа «Федор Павлович Карамазов как идеолог любви», ставшая позже, в чуть переработанном виде, центральным моментом его «Noctes Petropolitanae» — первого крупного философского сочинения, в котором Карсавин утверждает центральные моменты своего учения. В 1922 году, перед самой высылкой, увидела свет работа «Достоевский и католичество». Однако этим интерес Карсавина к Достоевскому не исчерпывается. Их диалог продолжается и при обращении философа к другим темам: и в размышлениях о личности, и в историософских построениях он помнит о Достоевском и возвращается к нему. В эмиграции Карсавин оказался в достаточно сложном материальном положении, что заставляло его, по собственному признанию, много писать для русской и немецкой периодики с тем, чтобы «не столько высказаться (...), сколько заработать». Однако вышедшая в примерно 1927 г. в Берлине на немецком языке статья, перевод которой публикует-

ся ниже, занимает среди подобного рода работ особое место. В ней мы встречаемся с одним из первых упоминаний «симфонической личности», ставшей в литовский период центральной темой карсавинской антропологии. А. Штейнберг в своих воспоминаниях пишет, что после этой статьи, в которой Карсавин настаивал на том, что для понимания Достоевского «недостаточно быть только литературным критиком, надо быть еще и философом», ему предложили издать его книгу «Система свободы Достоевского» на немецком языке и Карсавин приложил максимум усилий, чтобы этот проект реализовался. При этом он говорил, «что делает это ради Достоевского, которого (...) считал национальным философом России»[1].

В Европе Карсавин оказался уже со сложившейся философской концепцией: опубликованные в Берлине работы «Философия истории» и «Джиордано Бруно» написаны были еще в России. Они дают достаточно полное представление о его историософии, которая и «привела» философа к евразийству. Сначала Карсавин привлекался евразийцами как специалист. А. Штейнберг так вспоминает об этом: «в это время или немного позже Лев Платонович начал интересоваться евразийством, вернее евразийство стало интересоваться им. Его старый приятель, философ Леонид Габрилович приехал в Берлин из Франции, по-моему, чтобы завербовать его. Габрилович изложил ему суть евразийства, приверженцы которого сосредоточились в издательских кругах Парижа и собирали вокруг себя таких людей, как Марина Цветаева, Ремизов, одно время даже Шестов»[2]. Все более проникаясь новыми идеями, он стал вскоре одним из лидеров этого движения, поставив перед собой задачу создания его философской базы.

Именно в эти годы у Карсавина отчетливо формируется, звучавшее до этого приглушенно, представление о соборной личности и интерес к политической борьбе, которая служит средством для достижения, говоря термином византийских

[1] *А. Штейнберг.* Друзья моих ранних лет. Париж, 1991. С. 208—209.
[2] Там же. С. 201.

канонистов, *симфонии* как идеально согласованных действий церкви и государства. Карсавинская философская концепция, являясь ярким и своеобразным проявлением русской мысли, принадлежит тому ее направлению, которое связано с именем Вл. Соловьева и строится на основе введенной им в оборот идеи всеединства. Соловьев для Карсавина авторитет, но авторитет не единственный и, как запальчиво пытается убедить нас сам философ, не главный. Более полное представление об этой проблеме дает карсавинская рецензия на изданный по-немецки поэтический сборник Вл. Соловьева.

Для Карсавина на любом этапе его творчества была неприемлема идея «автономной» — вне метафизики и религии — морали. Напротив, логика своей философской системы требовала от него признания не только морали, но всего социального порядка *вторичным* по отношению к доктрине, что, в высказанной по другому поводу, но очень точной оценке Р. Генона, является не только особенностью, но и достоинством «раннего Христианства, которое может быть названо *интегральным* и которое в те времена еще предполагало метафизическую реализацию». Это замечание позволяет понять, что роднит карсавинское видение европейского средневековья с принципами идеократии: идея безусловной, абсолютно легитимной, сакральной связи всех компонентов общества, их подчиненности высшему началу. Современная Европа единство с традиционными доктринами утратила почти полностью. Связь с ними в религиозном элементе сохраняется отчасти и извращенно: религия черпает свою легитимность в социальном порядке, а не наоборот. На смену теократической идее «Священной империи» приходит идея «государственной религии». Сравнение рационалистических западноевропейских утопий с теократическими проектами Карсавина четко показывает, что для русского философа мир, построенный на знании в ущерб вере превращается в антимир, антиутопию. Методологическим фундаментом подобных рассуждений является представление о принципиальной неполноте исключительно научного, «изолирующего» понимания мира.

В характернейшей для евразийского этапа брошюре «Церковь, личность и государство» (1927) Карсавин делает попытку применить весь наработанный им философский багаж для создания, с его точки зрения, оптимального государственного устройства. Определенное разочарование в политической стороне евразийства по времени совпадает с первыми годами «литовского» этапа в жизни философа. Переехав в Литву, Карсавин неоднократно возвращается к этой, казалось бы, не очень приятной для него теме, которая выходит из круга его интересов постепенно[3]: в Каунасе Карсавин в один год с публикацией своего фундаментального труда «О личности» (1929) печатает в литовских журналах переводы своих статей «евразийского» периода[4]. Другое дело, что подобные публикации в Литве даже в переводах смотрелись экзотично и понимания не находили. А. Клементьев также обратил внимание, что сотрудничество Карсавина с евразийцами имело и материальную подоплеку: находясь в Литве он получал от евразийской организации ежемесячное пособие в 15 фунтов и вынужден был обозначать свое участие в движении.

Предложение жить и работать в Литве Карсавин получил в 1927. В воспоминаниях Штейнберга утверждается, что пригласил его профессор, а в то время — премьер-министр Литовской Республики А. Вольдемарас, с которым он был знаком еще по Петербургу: «Вольдемарас разыскал Карсавина и пригласил его на кафедру философии вновь основанного университета в Каунасе. Лев Платонович решился ехать.

[3] Отчасти прояснить эту проблему могут материалы карсавинского дела. На вопрос — признает ли он себя виновным, Карсавин отвечал: «Виновным себя признаю в том, что после выселения из РСФСР проживал за границей и в 1924—1930 годах участвовал в белоэмигрантском движении евразийцев, но контрреволюционным его не считал. Евразийское движение в период моего участия в нем исходило из признания Октябрьской революции, но отрицало коммунизм, стремясь заменить его Православием и культурным своеобразием России» (Православная Москва. №2 (236). Январь 2001. С. 11).

[4] В качестве примера см.: *L. Karsavinas*. Europa ir Russija. Eurazines ideologijos apmatai // idinys. 1929. № 3—4.

Нужда, забота о семье, трех дочерях (...) заставили его принять это предложение»[5]. Но фактов, подтверждающих эту версию, нет и, скорее всего, Штейнберг ошибается: сам Карсавин был уверен, что идея пригласить его в Каунас принадлежала В. Э. Сеземану, который обсуждал этот вопрос с Карсавиным в частной переписке. Официальную переписку от лица университета вел проф. В. Креве-Мицкявичус, письмо которого, проясняющее сроки, обстоятельства и условия приглашения Карсавина недавно опубликовано[6].

16 ноября 1927 он был избран ординарным профессором кафедры всеобщей истории гуманитарного факультета каунасского университета[7]. Известие о возможном переезде Карсавина в Литву стало событием почти скандальным: во времена увлечения евразийством он неоднократно позволял себе достаточно резкие высказывания по поводу католичества. В Литве такая позиция не могла не вызвать вопросов и Карсавин в очередной раз оказался в центре острой полемики. Прелат, преподаватель того же университета и крупный деятель национального возрождения А. Якштас-Домбраускас резко отреагировав на приглашение Карсавина в Каунас («Если он [Карсавин] порядочный человек, то он должен (...) посмотреть на свое приглашение как на настоящее qui pro quo или странное недоразумение»), так объяснил свою позицию: «По национальности он [Карсавин] русский, по вере — православный в крайней степени, в политическом отношении — евразиец. Его профессия богословие»[8]. Статья именно этого, действительно уважаемого в Литве ученого и по-

[5] *А. Штейнберг.* Друзья моих ранних лет. С. 209—210.

[6] Архив Л. П. Карсавина. Кн. I. Вильнюс, 2002. С. 12—13.

[7] П. Ивинский утверждает, что до этого Карсавин отказался от возможности занять более почетное место профессора в Оксфорде. По его версии, причины тому профессиональные: он не мог ожидать понимания в Англии, где, «как и во всей тогдашней медиевистике, господствовали традиционно негативные с Нового и Новейшего времени тенденции в оценке Средневековья» (*П. И. Ивинский.* К переизданию «Истории европейской культуры» Л. П. Карсавина. Вильнюс, 2001. С. 26).

[8] *A. Jakštas.* Kas yra prof. L. P. Karsavinas // Ritas. 1927. Gruod. 13 (№ 281).

служила поводом для письма философа В. Шилкарского, литовский перевод которого был в декабре 1927 опубликован в газете Lietuvis. По его мнению, Карсавин неприемлем для части литовской интеллигенции «как человек и с кафедры и в печати открыто исповедующий, что между учением Христа и положительным научным знанием не только нет противоречия, но существует глубокая и полная гармония». Характеризуя Карсавина как ученого, Шилкарский одним из главных его достоинств считает то, что он «расширил область своего изучения на догматику и философию христианства, — что, не удовлетворяясь эмпирическими обобщениями исторического материала, он счел необходимым *осмыслить* пути, по которым идет род человеческий и для этого обратился к помощи философии»[9].

Уже в 1928 Карсавин перебирается в Литву и начинает на русском языке читать лекции и вести семинарские занятия. В 1929 в Каунасе выходят в свет две карсавинские книги: упоминавшаяся выше работа «О личности»[10] (на русском языке) и «Istorijos teorija»[11] (на литовском языке). Тогда же он начинает читать лекции по-литовски, а год спустя приступает к написанию фундаментального 5-томного труда, посвя-

[9] *В. Шилкарский.* Кто такой проф. Лев Карсавин // Вече. СПб., 1998. № 11. С. 128.

[10] Это одно из главных сочинений философа литовской публикой воспринято не было. Единственная рецензия на эту книгу принадлежала К. Амброзайтису (*K. Ambrozaitis.* Sub specie aeternitatis aut durationis: Dlei prof. Karsavino veikalo «О личности». Kaunas, B. 1, 1930), который, однако, по мнению Карсавина, ничего в этой работе не понял (*V. Trumpa.* Leonas Karsavinas — istorikas, filosofas, mogus // *L. Karsavinas.* Europos kultûros istorija. Vilnius, 1994. T. 2. P. (9)). Характерна оценка И. Якштаса: «[Это] сочинение не впечатлило нашу общественность, оставшись непонятым и в академических сферах. Но Карсавин был понят и оценен как выдающийся ученый, когда он (...) взялся создать большую историю европейской культуры» (*J. Jakštas.* Leonas Karsavinas istorikas-filosofas ir "Europos kultûros istorijos" autorius // *L. Karsavinas.* Europos kultûros istorija. Vilnius, 1991. T. 1. P. 11.

[11] «Istorijos teorija» является не новым сочинением, а переводом карсавинской брошюры «Введение в историю (теория истории)», вышедшей в 1920 г.

щенного истории европейской культуры («Europos kulturos istorija»[12]). Эта работа была опубликована в Каунасе в 1931—1937 гг. В самом начале 1930-х годов выходит «Поэма о смерти» — одно из последних сочинений Карсавина, опубликованное в Литве по-русски. В 1933 Карсавин начинает работу над статьями для литовской энциклопедии, которых в итоге оказалось около 70. Также он редактирует университетский научный журнал Senove, читает курс истории философии. В 1940 философ вслед за университетом переезжает в Вильнюс. Годы немецкой оккупации были для Карсавина тяжелыми, но несмотря на это он продолжает научную работу и готовит объемную (в 2-х томах) рукопись, посвященную истории мировой культуры[13]. Труд этот до сих пор не опубликован. «История европейской культуры» и «Метафизика истории» стали попыткой соединения исторических, культурологических и философских идей русского мыслителя и завершают оформление карсавинской системы[14].

В небольшом предисловии, предпосланном первому тому «Истории...», Карсавин пишет, что ориентируется «не столько на изложение *исторического процесса*, сколько (...) на *статическую* характеристику эпохи»[15]. Для него эта идея не нова — подобный подход использовался им в докторской диссертации «Основы средневековой религиозности в XII—XIII веках, преимущественно в Италии» (1915), которая и стала одной из первых попыток такого рода анализа. В этой работе Карсавин указывает, что историк-статик «описывает со-

[12] *L. Karsavinas.* Europos kultûros istorija. Vilnius, T. 1—5. 1991—1998.

[13] Эта работа автором не озаглавлена. В литературе за ней закрепилось название «Метафизика истории».

[14] Формально философию истории можно обособить от метафизики истории, что Карсавин и делает в «Философии истории». Но подобное деление искусственно и противоестественно: «я бы все-таки не согласился на подобное самоограничение, будь у меня хотя бы малейшая возможность ныне же подвести итоги своим историческим работам и написать, в качестве второй части этого труда, очерк истории человечества» (*Л. П. Карсавин.* Философия истории. СПб., 1993. С. 16).

[15] *L. Karsavinas.* Europos kultûros istorija. T. 1. P. I.

стояние, а не изображает развития и не ищет генезиса. — Искание генезиса задача особая, принципиально иная». Статическое рассмотрение обязывает историка «искать внутреннего упорядочивающего начала в самих собранных им фактах»[16]. Центральным моментом исторического исследования становится поиск *общего*, которое структурирует *индивидуальное* бытие. Это подтверждается, когда Карсавин, обосновывая свое видение социальной личности (группы), отсылает к объяснению этого феномена в работе «О личности»[17]. Это значит, что работа историка-статика необходимо предшествует метафизике истории, которая мыслится как «конкретное познание исторического процесса в свете наивысших метафизических идей» и решает задачу изображения исторического процесса и раскрытия его смысла[18].

Путь от исследования отдельных фактов до метафизических построений историк проделывает, пользуясь как алгоритмом принципом триединства — одним из ключевых в карсавинской философии. *Первоединство — разъединение — воссоединение* — вот карсавинский вариант диалектической триады. Ее второй элемент соответствует эмпирическому, тварному бытию, которое есть результат распада исходного единства. Мир, распавшийся на отдельные «фактики», не имеет смысла, если только не идет к воссоединению этих «фактиков» в новой целостности, которая торжествует, как исходный и одновременно завершающий момент развития. «История...» высоко оценена специалистами: «Если бы "История европейской культуры" была бы написана не на литовском, а на каком-либо языке конгрессов, то она без сомнения, привлекла бы внимание ученых-историков, и наш профессор приобрел бы очень широкую известность и как историк. Его литовская история неизвестна научному миру»[19]. Попробуем дать краткую характеристику данной работы по томам.

[16] *Л. П. Карсавин.* Основы средневековой религиозности в XII—XIII веках. СПб., 1997. С. 28.

[17] *L. Karsavinas.* Europos kultūros istorija. T. 2. P. 116.

[18] *Л. П. Карсавин.* Философия истории. С. 15.

[19] *J. Jakštas.* Leonas Karsavinas istorikas-filosofas. P. 24.

Том 1. Римская империя, христианство и варвары. В «Истории...» культура понимается как целостность, а не простое систематическое единство ряда «самостоятельных» сфер (государственности, социального строя, экономического строя, духовной культуры). Карсавину, несомненно, близка идея связи социальных институтов с идеологией, которая, в свою очередь, зависит от религиозной или метафизической системы. Карсавин — религиозный философ, для которого Бог умирает в человеке, с тем, чтобы человек умер в Боге, приблизившись к нему через строгую иерархическую структуру различных подсистем, называемых личностями (класс, народ, церковь). Культура в карсавинской трактовке также является личностью, воплощающей высшую *идею*. Поэтому в своей специфичности всякая культура выражает в доступной ей форме все человечество. Необходимым условием самовыражения культуры становится универсальный для Карсавина и оформившийся в рамках его метафизики принцип жертвенности. Диалектика бытия-небытия становится не только метафизическим принципом, описывающим взаимоотношения Бога и человека, но и алгоритмом развития всех социальных общностей, методологическим принципом исторического исследования. Еще в «Философии истории» философ отмечал, что познание культуры есть познание ее *идеи*. Эта *идея* — не определимое абстрактно, но раскрывающееся в эмпирическом материале и символически через него познающееся единство. «История...» реализует этот принцип на практике.

Первый том охватывает позднюю Античность и описывает движение Европы к раннему Средневековью. Для Карсавина христианство — суть зарождающейся культуры, а воплощение его идеалов на практике — ее цель. Духовным отцом западноевропейской цивилизации является Августин, так как именно его «система непосредственно породила все западное богословие»[20]. Эта гениальная личность осуществила беспрецедентную интеллектуальную работу, синтезиро-

[20] *L. Karsavinas.* Europos kultūros istorija. T. 1. P. 157.

вав историческое христианство, неоплатонизм и теологию. Только после этого смогли оформиться две центральные для Средневековья идеи: 1) обретение человеком смысла жизни как приближение к Богу; 2) ориентация в социальной жизни на идеалы Царства Божьего на земле. Основными центрами, в которых формировалась европейская культура, были Рим, англосаксонская Британия и государство Франков, породившее империю Каролингов, которая стала «первой политической формой европейской культуры»[21].

Том 2. Церковь, империя и феодализм. Со второго тома собственно и начинается история европейской культуры, своеобразие которой, по мнению автора, определяется религией. Вот почему Карсавин детально анализирует проблему Filioque, ее богословские и философские аспекты, объясняет природу расхождения западного и восточного христианства[22]. Блестяще выполнен подробный (почти 20 страниц) разбор воззрений Ансельма Кентерберийского. Карсавин называл его «вторым Августином» и «гениальным метафизиком», к его идеям исследователь обращался не только как историк, но и как философ. В этом томе много места уделено прояснению понятия феодализма (в основном — на французском материале). Формирующие европейскую культуру феодальные отношения и христианство органично связаны между собой. Эта тенденция ясно прослеживается в культуре Франков, которые не только были защитниками новой веры, но и сами нуждались в авторитете Церкви. Установившаяся в империи Карла Великого теократическая система была соединением христианских идей с определенной (Каролинги, Меровинги) политической традицией. Синтез этих компонентов привел к одной из первых в Западной Европе попыток построения Царства Божьего на земле. Стремление повторить этот опыт породило соперничество имперской и папской власти.

[21] Ibid. P. 321.
[22] Ibid. T. 2. P. 144—148.

Том 3. Борьба за Царство Божие и национальные государства. Объясняя причины церковного раскола, Карсавин обращает внимание на глубокие различия между католицизмом и православием. Сторонники последнего «не только практически, но и теоретически, в принципе не отделяли христианство от национальности»[23]. Для них, по мнению философа, вера определяла национальность, а единая Церковь воспринималась как симфоническое единство национальных Церквей. По Карсавину, основой русской самобытности является восточное христианство, которое с VIII века и доныне пребывает в состоянии потенциальности, что вызвано ориентацией на охранительный вариант развития, доминирующий в православии после раскола церквей. Перешедшее по наследству от Византии к русской культуре это качество трансформировалось в то, что Карсавин называет исконной, органической русской пассивностью. Католицизм иначе интерпретировал идею церковного единства: Церковь должна была быть скреплена силой *авторитета,* жесткой иерархической структурой. Католицизм претендовал на интернациональность, но исповедовал европоцентризм. Для Карсавина экспансия европейской культуры, принявшая форму крестовых походов, — результат роста и укрепления Церкви. Очевидные экономические мотивы этих событий оценки не меняют, так как цель историка — не выяснение мотивов исторического процесса, а «сам исторический процесс, откуда все "мотивы" исходят и куда все они возвращаются. (...) и не так уж важно, где какой "мотив" проявится первым».

Почти треть тома (с. 212—378) посвящена духовной культуре XII века. Карсавин много внимания уделяет символическому истолкованию готики, суть которой ему видится в ее антиномичности. Выражая высшие идеи, готический собор своей архитектурой отрицал материю, вне которой эти идеи не могли быть выражены — так опознавались в действительности драматические взаимоотношения Творца и твари.

[23] Ibid. T. 3. P. 13.

Том 4. Возвышение и апогей средневековой культуры. Четвертый том почти целиком посвящен XIII веку — времени, когда средневековая культура достигает своего расцвета. Церковь в эту эпоху окончательно оформляется как духовная и административная сила. Доказательство тому — политическое господство Ватикана, его активное участие во внутриевропейских делах и внешней политике, католическая экспансия на Востоке (крестовые походы во имя освобождения Гроба Господня) и на севере (Тевтонский орден и орден Меченосцев). В области духовной также заметен качественный скачок, и Карсавин связывает его с расцветом схоластики, который ознаменовался ее превращением в академическую дисциплину. Высоко оценивая значение индивидуального мистического опыта и озарений (Бонавентура, Майстер Экхарт, Дунс Скот) в становлении христианского миросозерцания, он на первый план выдвигает фигуру Фомы Аквинского, который, гармонизировав отношения веры и разума, в своей системе смог преодолеть пропасть между Творцом и тварью.

Завершает четвертый том анализ «Божественной комедии». По мнению Карсавина, творение Данте является «изложенной не научно, а поэтически-аллегорично» системой моральной философии в рамках христианства[24]. Но моральная философия лишь часть философии, и построить ее отдельно невозможно. Поэтому в «Божественной комедии» Карсавин обнаруживает не только этическую, но и общефилософскую проблематику. Она зашифрована, скрыта аллегориями и символами, но ее наличие бесспорно, что и позволяет исследователю в шедевре Данте увидеть «подлинную энциклопедию средневековья, а отчасти и публицистическое сочинение»[25]. Подводя итог всему XIII столетию, «Божественная комедия» слила воедино живую религиозную стихию и абстрактное богословие, став недоступной для последующих эпох вершиной.

[24] Ibid. T. 4. P. 517.

Том 5. Столкновение Средневековья и Нового времени. Переход к Новому времени для европейской культуры характеризовался распадом на светскую и религиозную. История Возрождения по своему содержанию есть отпадение от христианства, его умаление — сравнение Петрарки и Бокаччо с Данте проявляет всю ограниченность неизбежного процесса обмирщения культуры. Вывод, который делает Карсавин, однозначен: «никакого "христианского гуманизма" не было, потому что дух Ренессанса и гуманизма был по природе своей враждебен христианскому мировоззрению и актуализировал мирское миросозерцание или побуждал неоплатоновскую философию»[26].

Система Николая Кузанского, вызывавшая у Карсавина-философа самый живой интерес, была попыткой вернуть утраченное единство. Анализ построений Кузанца в «Истории...» согласуется с прежними оценками Карсавина, но является более полным. Он, по замечанию Ивинского, не просто расширен (35 страниц), но соотнесен со временем в Германии, когда в философии «наряду с пантеистическими тенденциями (...), пробивало себе дорогу миросозерцание, способное согласовать высшие христианские истины с монадностью бытия»[27]. Все это придает особую весомость следующему суждению русского философа: «Система Кузанского — это последняя попытка преодолеть идеологический кризис Европы (...), очистить от пантеистического элемента дуалистическое христианство, создать синтетическое мировоззрение, согласующее человека с Богом, культуру с религией, небо с землей»[28]. Размышления над этими проблемами завершают последний опубликованный том этого фундаментального исторического и философского исследования.

[25] Ibid. T. 4. P. XVI.

[26] Ibid. T. 5 (2). P. IX.

[27] *П. И. Ивинский.* К переизданию «Истории европейской культуры». С. 25.

[28] *L. Karsavinas.* Europos kultūros istorija. T. 5 (2). P. 275.

«История...» оценивается по-разному. А. Клементьев, опираясь на богатый фактический материал (архивы, переписка), отстаивает следующую позицию: «Это сочинение, написанное, по выражению автора [Карсавина] на "экзотическом и малодоступном для выполнения поставленной задачи" литовском языке, автор не был склонен причислять к удачным». Сама задача — «подготовка своего рода хрестоматии и неизбежная в подобном случае компилятивность во многом ограничивали и стесняли автора, который неоднократно отмечал это в частной переписке»[29]. Осложнял ситуацию и многолетний перерыв в научной деятельности, связанный с активным участием Карсавина в политической жизни русской эмиграции. Иначе оценивает «Историю...» Ивинский, который считает, что Карсавин приступил к ее созданию, «обладая исключительными для этого познаниями, соответствующей методологией и большим опытом, как никто из его современников, по крайней мере, русских». Новизна этого труда ему видится в его масштабности, приводящей к «безграничному» расширению контекста, что позволяет за чередой исторических фактов увидеть диалектику «Божественного и земного во всех сферах эмпирической и духовной жизни»[30]. Также высоко оценивает «Историю...» профессор И. Якштас, работавший с Карсавиным в 1932—1944 гг. Он отмечает, что труд этот «является абсолютно оригинальной историей, отразившей философско-богословские и метафизические идеи автора»[31].

Различия в оценке «Истории...» — центрального «литовского» сочинения Карсавина — указывают на более крупные расхождения в характеристике тех лет, что мыслитель провел в Литве. Русские исследователи зачастую не склон-

[29] *П. И. Ивинский.* К переизданию «Истории европейской культуры». С. 6.
[30] Там же. С. 15.
[31] Якштас имеет в виду то, что Карсавин в своем сочинении не только описывает, но и интерпретирует историю европейской культуры и как философ, и как богослов. Повторимся, что для Карсавина европейская культура — христианская культура (*J. Jakštas.* Op. cit. P. 24).

ны видеть в литовском этапе карсавинского творчества особой новизны. Однако Карсавин оказался в Литве, когда ему не было и пятидесяти — для ученого это время расцвета. Его работы, частью опубликованные, частью оставшиеся в рукописях, поражают и широтой замысла, и качеством исполнения. Литовский язык, который философ выучил за год вместо отпущенных трех, стал для философа почти родным. Учившийся у Карсавина А. Греймас вспоминает: «Я (...) был пленен его прекрасной культурной речью — мне и в голову не приходило, что по-литовски можно так изящно говорить о разумных предметах»[32]. Нечто подобное встречаем и у Штейнберга: «В разговоре со мной однажды Шелкарский как-то объяснил мне, что Лев Платонович принес Литве бессмертие: "Он стал литовцем — это же так замечательно. Его лекции, его литовский язык, это же прямо драгоценности, принесенные на литовскую землю"»[33]. Б. Гензялис пишет о Карсавине: «Он твердо врос в историю культуры Литвы». Его сочинения являются трудами «не чуждой, прибывшей за куском хлеба, а глубоко воспринявшей проблемы края, ими живущей личности»[34].

Карсавин не пересматривает в Литве каркас собственной философской системы, как не пересматривал он его и до этого. Идея всеединства, владевшая умом Карсавина, неизбежно порождала стремление к синтезу, что вело его к поиску новых исследовательских подходов, сочетающих религию и науку. Именно в Литве этот синтез состоялся. Думается, что наиболее взвешенной является позиция, сформулированная литовским карсавиноведом Т. Рауделюнасом: «Прибыв в Литву, Карсавин уже имел общую теологическую и философскую схему, но здесь она преобразовалась в тело — *уникальную философическую историю культуры*»[35].

[32] *А. Ю. Греймас.* Предчувствие совершенства: Актуальность Карсавина // Согласие. 28 апреля 1991.

[33] *А. Штейнберг.* Друзья моих ранних лет. С. 212.

[34] *B. Genzelis.* Kultūrų sąveika. Vilnius, 1989. P. 78.

[35] *T. Raudelionas.* Levas Karsavinas ir Lietuva // Kultūros barai. 1990. № 12. P. 53.

При таком подходе «История...» должна рассматриваться в контексте всего карсавинского наследия и оцениваться не только как важное историческое исследование, но и как работа, предваряющая попытку синтеза — так называемую «Метафизику истории». Созданная в 1942—1944 на литовском языке работа (519 машинописных страниц, дополненная и исправленная рукой автора) состоит, как указывает Ивинский, из шести разделов: *I. История и христианское учение; II. Христианская культура и план истории; III. Единство человечества, предыстория и Древность; IV. Религиозный натурализм и самосознание человека; V. Самосознание человека, развитие религии и общественной государственности; VI. Эллинизм и система азиатских культур*[36].

«Метафизика...» является попыткой взгляда на историю человечества сквозь призму христианства, с которым сравниваются религиозные системы Египта, Персии, Китая, Индии и удостоенная особого внимания античность. Каково предназначение давно исчезнувших культур? В чем смысл их существования? Карсавин всегда считал каждую культуру неповторимым выражением Абсолюта, его воплощением в структурах реальной истории. Их многообразие — результат неспособности любой традиции целиком и полностью реализовать в себе Абсолют. Именно *тварность, потенциальность, греховность* человека приводят к появлению *само*бытности (*само*стоятельному, оторванному от подлинного бытия существованию). Увидев в посланиях апостола Павла «основание метафизики истории», Карсавин делает фигуру Христа центром истории, наполняя конкретным содержанием собственные философские построения прошлых лет и создает сочинение, которое «может восприниматься в качестве большого введения к многотомной истории западной культуры первого тысячелетия, укрупняющего и углубляющего ее мировой контекст»[37]. Характеризуя эту работу, Т. Рауделюнас пишет: «Главная тема книги — отношения историческо-

[36] *П. И. Ивинский.* К переизданию «Истории европейской культуры». С. 28.
[37] Там же.

го процесса, религии и самосознания человека. Карсавин, анализируя и отбрасывая различные социологические схемы исторического объяснения, сжато излагает принципы своей философии всеединства». В оценке этого исследователя «Метафизика...», в полемике с гегельянством, марксизмом и позитивизмом, не только «расширяет "Историю европейской культуры" в пространстве и времени, но и придает последней статус фундаментальной работы по философии культуры»[38]. Действительно, годы, проведенные в Каунасе и Вильнюсе, можно считать в жизни философа временем достаточно стабильным и обеспеченным. Нам кажется очевидным, что карсавинская философия именно в Литве приобрела окончательную форму, именно там она состоялась как *философия культуры*. Лишь намечаемое в «Философии истории» и «Основах политики» учение о культуре в эти годы проделало путь от декларации до полновесной системы.

Перед самым вступлением советской армии в Литву значительная часть русских эмигрантов бежит на Запад. Карсавин остается, однако возможности работать у него в советской Литве все меньше. Иллюзий по поводу своего будущего у Карсавина не было. Якштас, вспоминая состоявшийся 1 июля разговор с философом, приводит его слова: «Через две недели большевики будут здесь. (...) Я не побегу, если только меня не погонят. Но с моей (научной) карьерой покончено. Не смог напечатать шестой том, не смогу и то сочинение, что пишу сейчас. С моей карьерой покончено»[39]. В университете он читает лишь курс истории эстетики, а из Художественного музея, директором которого он одно время являлся, его увольняют.

9 июля 1949 Карсавина арестовывают, его архив целиком изымается. В 1950 философ был осужден на 10 лет. Но проведенные в лагере последние годы жизни не были пустыми: в этих адских условиях он пишет. А. Ванеев приводит трагические строки письма, написанного Карсавиным 27 мая

[38] *T. Raudeliūnas*. Levas Karsavinas ir Lietuva. P. 53.
[39] *J. Jakštas*. Leonas Karsavinas istorikas-filosofas. P. 26.

1952 г. за два месяца до смерти. Философ пишет из лагерной больницы, куда его перевели из-за обострения болезни: «Читать нечего. (...) Сосредоточился и, не имея сил больше лежать без работы, написал "Критику рефлексологии" (по-русски), а также "О духе и теле" и "О совершенстве" (по-литовски) — сам не знаю, для чего. Это мой отчет»[40]. 20 июля 1952 года его не стало.

В последние годы жизни в центре внимания философа оказывается индивидуальная, а не социальная личность. Карсавин, нигде не отрекаясь от учения о «симфонической» личности, выводит на первый план отдельного человека. Но, размышляя в духе религиозного экзистенциализма, философ однако остается накрепко связанным с метафизическими построениями предыдущих лет. Эта связь и обеспечивает преемственность, внутреннюю совместимость различных этапов его творчества. Вопросы, на которые Карсавин искал ответы, в разные годы звучали по-разному. Но их связывала общая интонация, если угодно, стиль мышления. Его система есть «многосединство», где каждый «момент» неповторим и необходим.

В библиотеке Вильнюсского университета хранится фрагмент издания, выходные данные которого неизвестны. Он включает в себя две карсавинские работы («[О Вл. Соловьеве]», «[О Достоевском]»), опубликованные в *Приложениях I* и *II*. Возможно, эти статьи были выполнены по заказу одного берлинского издательства экуменического толка примерно в 1927 году. Определить более точно место и дату выхода этого обзора к моменту данной публикации не удалось.

Публикуемая в *Приложении I* статья Карсавина посвящена Владимиру Соловьеву и является рецензией на сборник стихов русского философа в переводе на немецкий Л. Кобылинского (Эллиса) и Рихарда Книса. Книга, дополненная статьей Кобылинского-Эллиса о Соловьеве-лирике, учении

[40] *А. А. Ванеев.* Два года в Абези. В память о Л. П. Карсавине. Paris, 1990. С. 125.

Соловьева о красоте и истине, о мудрости и мировой душе у Соловьева, была выпущена в 1925 издательством Маттиас-Грюневальд в Майнце. Анализ этой статьи и полемика с ее автором являются основным содержанием карсавинской работы. Текст автором не озаглавлен, и публикуемое его название дано нами. Перевод с немецкого Ю. Волкова.

В *Приложении II* публикуется выполненный Карсавиным обзор литературы о Ф. М. Достоевском. Текст автором не озаглавлен, и публикуемое его название дано нами. Перевод с немецкого П. Щербакова.

В *Приложениях III* и *IV* публикуются две карсавинские статьи, написанные им в лагере. Рукописи хранятся в библиотеке Вильнюсского университета, куда были переданы В. Шимкунасом, врачом, который находился в заключении вместе с Карсавиным и сохранил для нас его работы.

Приложение III. [«Когда Курбе и Милле...»] Статья была написана между 1950—1952 гг. в инвалидном лагере Абезь. Определить точнее дату ее создания к моменту настоящей публикации не удалось.

Приложение IV. «По поводу рефлексологии и споров о ней». Статья была написана в мае 1952 г.

Автор искренне благодарит кафедру русской филологии Вильнюсского университета за активную работу по сохранению и изучению наследия Л. П. Карсавина в Литве, без которой эта публикация была бы невозможна.

Приложение I

[О Вл. Соловьеве]

Восторженный почитатель мистической философии и поэзии Соловьева д-р Кобылинский дает в своей книге прекрасную подборку выразительно переведенных стихов русского философа. Выбор их предопределяется основными

мистическими идеями Соловьева, в особенности его теософскими рассуждениями о Софии, поклонником которых является переводчик. Таким образом книга организуется в единое целое: переведенные стихи наглядно иллюстрируют софиологию Соловьева, а сочинения самого Кобылинского рассматривают теолого-философскую сторону проблемы, становясь комментарием к стихам. Следует поблагодарить автора за то, что он снабдил книгу изображением новгородской иконы Софии наряду с некоторыми пояснительными замечаниями русского богослова П. Флоренского (в немецком переводе). (На обложке воспроизведена и центральная фигура Киевской иконы Софии.) Книга очень ценна как введение в круг идей Соловьева, хотя и написана несколько схематично и в римско-католическом смысле апологетично.

Соловьев — прекрасное и замечательное явление в русской духовной истории XIX века. Во времена безраздельного господства материалистического позитивизма он отважился быть христианином, и даже церковным христианином. В этом его великое значение для русского религиозного развития, тем более что величайший русский богослов А. С. Хомяков вплоть до недавнего времени оставался почти забытым, Достоевский рассматривался лишь как литератор, а специалисты-теологи чувствовали пренебрежение к себе со стороны ученых-интеллектуалов*. Образованный философ, блестящий и остроумный диалектик, тонкий стилист, Соловьев боролся за церковное учение. Ведомый осознанием церковного единства, он искал путь и к эмпирически-экуменической церкви. Он ценил традиционные формы русского православия и хотел сохранить его символико-догматические и литургические особенности; но, проникнутый духом свободы православного христианина, он обратился к индивидуальным исканиям церковной истины и верил, что в себе самом ощущает мистико-пророческое наитие. Он предвосхищал, как и Достоевский

* См. мою работу «Русская историко-философская мысль» («Эпос», 1925. Браун, Карлсруэ).

и Константин Леонтьев, возможность ужасного краха российского государства и был пророком русской революции, которая внутренне и внешне совпала с кризисом западноевропейской культуры. Именно то, что он один из ужаснейших кризисов спутал с концом света, т.е. явлением надэмпирическим, сделало его апокалиптиком.

Русскому философу представлялась единая экуменическая Церковь, которая, согласно русскому мировоззрению, должна охватить всю культуру, все бытие. Однако он не считал (как славянофилы), что русская Церковь сама является экуменической, а все остальные — лишь эгоистично отделившиеся от нее члены. Соловьев лучше славянофилов понимал самоценность всякой христианской конфессии, и поэтому стремился теоретически и практически объединить их все в единый церковный организм. Но, проглядев симфоническое единство экуменической Церкви, он удовлетворился рационалистически понимаемым, внешним объединением. Он взял видимый авторитет римского католицизма и связал его с некоторыми чертами русского православия. Через это, по его мнению, должна была возникнуть «свободная теократия». Но эта «свободная теократия» превратилась у него в несколько идеализированную и русифицированную римскую Церковь, которая хотя и допускала специфические национальные черты русской святости, но лишь терпела их как нечто малоценное само по себе. Одновременно у Соловьева поблекли и специфические черты русской национальной культуры, которая может быть оправдана лишь с церковных позиций; он начал отделяться от славянофилов и в том, что объявил себя сторонником некой единственно общечеловеческой культуры, а именно — западноевропейской. Соловьев уже не пытался развить дальше обозначенные славянофилами русские православные основы жизни и знания (идея «цельного знания», которую д-р Кобылинский ошибочно считает за некую оригинальную идею Соловьева); но направил все свои теософско-философские усилия к тому, чтобы отыскать исходные точки русской философии у Шеллинга, Баадера и Беме и просто

свести сущность западноевропейского христианства к сущности христианства православного. Вследствие этого его собственная интуиция осталась нераскрытой, а его философская оригинальность — сомнительной. Для немцев Соловьев представляется шеллингианцем, для русских — воскресителем религиозно-церковного чувства и одновременно западником в рядах славянофилов. Неслучайно, что Соловьев перешел в католицизм, искренне, но наивно полагая, что не покидал православия и что в его лице произойдет повторное объединение Церквей. Он действительно стал католиком и оставался католиком в эсхатологических грезах своих последних лет («Три разговора»).

Ведущие представители русской православной мысли (я назову здесь лишь митрополита Антония) рассматривают теологию Соловьева и его последователей не как православную, а как субъективную и римско-католически окрашенную. В учении о Софии, премудрости Божьей, которая или идентифицируется с Логосом, с Матерью Божьей, с мировой душой, или считается чем-то Божественным, хотя и не четвертой ипостасью (Флоренский говорит о «божественном корне» творения, Булгаков о «гипостатическом со-бытии», о «гипостазийности», которую он отличает от самих ипостасей), можно увидеть русификацию римско-католического Filioque. Как бы там ни было, учение о Софии, пока ее определяют как нечто полубожественное, т.е. вне ее идентичности с Логосом или с Девой Марией как Матерью Божьей и преображенного человечества (как Церкви, являющейся тварным субстратом божественного содержания и лишь в этом смысле «Софией»), противоречит духу Православия. Я не считаю, что в римско-католическом учении есть место для соловьевской софиологии. Но и для русского мировоззрения учение о Софии Соловьева и его последователей совершенно не характерно.

Все это необходимо принять во внимание, чтобы правильно оценить точку зрения д-ра Кобылинского. Он пытается проложить путь соловьевскому учению о Софии в рамках римского католицизма. Эту попытку, которая кажется мне

весьма сомнительной, автор связывает с другой — попыткой защитить учение Соловьева от всех обвинений в пантеизме и очеловечивании Божественного. Я считаю эту защиту неудавшейся: утверждение, что Соловьев «везде избегает идентифицировать Sophia increata с Sophia creata»* не находит, на мой взгляд, достаточной опоры. Д-р Кобылинский считает, что это, по его мнению, приемлемое для римской Церкви и, с его ошибочной точки зрения, типично русское учение о Софии можно принять в качестве исходной точки его идеи «повторного объединения» русской православной с «апостольской Материнской Церковью» (т.е. Римской).

Если бы даже его теория была и верна, то это не способствовало бы восстановлению церковного единства. Наибольшие трудности для экуменической идеи лежат не в софиологии, не в индивидуальном мистическом умозрении, а в области догмы (Filioque, Immaculata Conceptio, Infallibilitat) и в общем религиозном мировосприятии обеих Церквей. Посредством затушевывания основных противоречий, которые, в духе христианской любви, могут «без опасности» быть исследованы и должны быть исследованы, и посредством искусственного сближения периферийных фактов раскола Церкви не преодолеть. Я хорошо понимаю, что как католик д-р Кобылинский считает Римскую Церковь экуменической, а все остальные — еретическими или схизматическими; и, со своей стороны, я хотел бы противопоставить его вере свою веру в православную Церковь как экуменическую и как ядро современного Христианства. Но спор об этом кажется мне вообще негодным средством для «объединения», по крайней мере — в наше время. Именно по этому вопросу сталкиваются две принципиально различные точки зрения экуменизма: римская и православная, причем последняя очень близка тенденциям протестантского мира. В то время как восточные патриархии и русские митропо-

* Стр. 75; ср. стр. 103, прим. 15. Стр. 105, прим. 29. Один раз (в примечании к стр. 78) автор сам признает: «Здесь, вероятно, невозможно достаточно четко отделить Sophia increata от Sophia procreata».

лии принимали участие в организованных англиканской Церковью юбилейных торжествах в память Никейского Собора, а седой александрийский патриарх Фотий прочитал во время англиканской мессы «Символ веры» на греческом языке, католические газеты пытались доказать невозможность сближения православной и англиканской Церквей, поскольку последняя якобы является сектантской и беспощадной. С другой стороны, это сближение рассматривалось как наступательный союз против Рима, и русского митрополита Антония (которому неправомерно приписывали антипатию к англиканизму) посетил П. Вудлок, чтобы отговорить его от сближения с англиканцами.

В этом поведении мы видим лишь логическое следствие римского понимания экуменичности. Признание примата папы представляется римскому католицизму необходимой предпосылкой церковного единства. За этим внешним единством все остальное отступает на второй план: догма, культ, религиозное мышление (Mentalitat). В высокоразвитой и логично выстроенной системе католицизма все определено силой организующей идеи. Поэтому для православия признание примата папы означало бы не что иное, как признание непогрешимости папы и всей римско-католической догмы, что исключено для православного мировоззрения.

Для Православия Церковь является не абстрактным «интернациональным» единством, а живым телом Христа, схожим с цветущим организмом, включающим в себя многие отдельные органы (отдельные Церкви), симфонизирующиеся и объединяющиеся посредством общей любви и правды. Объединение Церквей может произойти лишь благодаря росту экуменической Церкви и всех ее органов (всех отдельных Церквей, пусть даже многие из них неразвиты и упрощены). Поэтому «новое объединение» предполагает развитие индивидуального, как и развитие взаимной любви — поскольку «любовь радуется правде». Не от формального акта, который следует скорее понимать как завершение процесса развития; не от внешней абстрактной унификации или от выяснения того, что в Православии может

рассматриваться как римско-католическое, а в католицизме как православное, а от взаимопонимания и от любовного признания зависит в первую очередь, что и то, что мы не можем принять и что остается для нас непонятным, имеет право на существование. Именно наше греховное несовершенство есть то, что мешает нам понять иное и признать его самоценность, «ибо мы отчасти знаем» (I. Кор. XIII, 9). Поэтому мы не можем увидеть совершенную Церковь; но христианскому сознанию с его пониманием истины не подобает оболочку, внешнюю форму единства принимать за ядро, за само единство. Полной правды у нас еще нет, потому что у нас нет христианской любви. Но в любви, которая «всему верит, всего надеется, все переносит» (I. Кор. XIII, 7), в деятельной любви мы в состоянии спокойно объясниться друг с другом, проверить свои взгляды и точки зрения, и то, что при всем том еще остается разъединяющим, с надеждой доверить будущему. Это еще не создание единства в правде, но это уже начало единства в любви, которая радуется правде.

Приложение II

[О Достоевском]

Ханс Прагер из Германии и Аарон Штейнберг из России, авторы двух самых значительных книг о Достоевском, многократно сравнивают Достоевского с Платоном. Объясняется это тем, что Достоевский был прежде всего религиозным метафизиком. Он развертывает сугубо русские проблемы из абсолютной и общепринятой сущности и находит форму их выражения в писательском сотворении нового, несуществующего и все же реального мира. Один из величайших диалектиков, он исходил из идей и следовал за их развитием до

проявления в самой крайней конкретности и индивидуальности, из-за чего и представляется нам поэтом русской души. И, наконец, конкретно-индивидуальное выражение его мировоззрения подходит только русским и остается приемлемым и ясным только для русских. Но именно поэтому общепринятые основы религиозной метафизики христианского мировоззрения Достоевский обсуждает в манере, которая побуждает наших современников к их про- и переработке, хотя эта манера в своей особой достоевской чеканке кажется западноевропейцу чужой, возможно, даже вредной (...). В лице Достоевского мы имеем величайшего русского метафизика, тогда как русские профессиональные философы (Соловьев, Лопатин, братья Трубецкие и др.) обнаруживают только варианты западноевропейской и главным образом немецкой философской мысли. Как Платон или любой другой гениальный философ, Достоевский тоже имеет свой собственный философский «язык», который подобен языку, присущему романам с драматическим развертыванием сюжета. Как прекрасно показал Штейнберг, его корни находятся в духовной сущности русского человека (...). Когда же есть множество «философских языков», то каждый из них имеет не только свою собственную абсолютную ценность, но и свои специфические границы, которые могут быть расширены только через «переводы». Это значит, что мировоззрение Достоевского нуждается в западноевропейском «школярском изложении» — чтобы иногда иронично подчеркивать наши мысли — или «популярной» философской интерпретации. Однако очевидно, с какими трудностями приходится сталкиваться при решении этой проблемы, требующей как полного овладения современными западноевропейскими философскими методами, так и глубокого проникновения в русский мир. Здесь нужно резко отличать русские исследования (Розанов, Мережковский, Волынский, Шестов, Бердяев) от западноевропейских. Это делает недоступным [для западноевропейцев] подлинную глубину русского характера и русских писателей и метафизиков. С другой стороны, в России лишь немногие из пишущих о Достоевском

находятся на уровне западноевропейской философской мысли, и книга Штейнберга представляет собой счастливое и редкое исключение. В целом русские интерпретаторы Достоевского продолжают традицию его публицистических статей, которые редко достигают уровня его же романов. В этих статьях он часто не просто наивен, но даже мечтателен (...). Но Достоевский был, несмотря на склонность к фельетонной болтовне в своей публицистике, глубок и велик в своем желании «приврать ради истины» (...), чего нельзя сказать о всех современных философствующих публицистах, которые не имеют ни гениальной силы его диалектики, ни его чувства ответственности, ни его философской совести. Они отдаются иррациональной и не поддающейся анализу интуиции, в которой истина сливается с фантастическими образами, и пренебрегают при этом обязательным для познающего долгом сомневаться во всем воспринимаемом и оправдывать это. Самодовольная и наивная вера в собственную миссию пророка (Вл. Соловьев) подменяет, таким образом, философскую совесть и утверждает право иррационального, не поддающегося контролю мистического опыта, как бы это не называлось. Со своей стороны, мы видим в этом претенциозном суеверии, которое только от лености касается философского мышления, и от скудности — философского просвещения, представляя серьезную опасность для современности. И эта опасность увеличивается тем более, что подобные тенденции к «иррационализму» проявляются в современной западноевропейской философии.

Хорошее и доступное введение в мир идей Достоевского представляет собой написанная с теплым чувством книга доктора теологии Пауля Фишера. Заставляя говорить самого Достоевского, автор представляет нам своеобразную «хрестоматию из Достоевского», которая становится его систематическим изображением благодаря последовательному осуществлению намерения отразить только религиозные, церковные и нравственные взгляды писателя. Но эта книга ни в коем случае не сводится к буквальному пересказу идей. Автор старается вывести основополагающие идеи ре-

лигиозного мировоззрения Достоевского, тем более что они будучи важными для всякого ищущего в наше время, прямотаки сами напрашиваются. Однако в этой работе проблематика русской религиозной души и трагический внутренний раскол Достоевского отступают на второй план, а кроме того появляются несколько наивные высказывания о русской церкви и русской душе. Сверх того, автор не придает большой важности политической наивности Достоевского и его борьбе против римского католицизма, необходимой для понимания русской религиозности. Здесь мы должны обвинить Достоевского в несправедливых и даже нехристианских выпадах, которые являются фактом в высшей степени характерным; именно мотивами и содержанием нападок объясняется *внутреннее родство русского православия и протестантизма*. Хотелось бы, чтобы в интересах дальнейшего развития экуменической идеи встретились в остром споре немецко-протестантский и русско-православный дух.

Эта проблема рассматривается в рамках подробной биографии Достоевского в книге Карла Нетцеля. Автор двухтомной работы о Толстом, «Grundlagen des geistigen Rußlands» и, одновременно, переводчик книги Данилевского «Россия и Европа», он, несомненно, один из лучших знатоков России. Его книга основывается на глубоком знании русской литературы и жизни, и представляет собой одну из полнейших биографий Достоевского, подобно которой русские еще не имеют. «Жизнь Достоевского» оказывается не только биографической интерпретацией, но одновременно глубокой критикой мировоззрения писателя и русской души. В книге освещаются факты биографии через философский анализ работ Достоевского и подвергается рассмотрению вся духовная проблематика. Автор пытается все, что «у Достоевского было связано с современными отношениями и современным охватом», опустить как «несущественное» и, таким образом высвободить то, что «оказывает безусловное влияние и принадлежит по сути только человеку — мысль, двигающуюся во веки веков во вселенной духа». Но «человек в его духовном бытии» — это религиозный человек, и именно с этой

точки зрения Нетцель подходит к своей теме. Он отличает Достоевского писателя и пророка от политика и обыкновенного человека: «как обыкновенный человек Достоевский утверждает устройство этого мира, несостоятельность которого он показал как писатель». Таким образом, Нетцель вскрывает внутренние противоречия между воинствующим панславизмом Достоевского и провозглашенным им же идеалом братства. В мессианстве Достоевского (см. об этом также у Бердяева) автор видит наивную завышенную самооценку русских и легкомысленное, даже «нечистоплотное» пренебрежение другими народами. Он [Нетцель] связывает и то, и другое с русским национальным характером, который склонен преодолевать стыд от собственного варварства через шовинизм и поспешные обобщения. Такое же поверхностное обобщение Нетцель применяет и к отношению Достоевского к католицизму. При этом выявленные им недостатки римского католицизма объявляются свойственными каждой церкви, в том числе и русской. Во многом верно то, что автор говорит о «панславистской мании преследования» и вообще внутренних противоречиях Достоевского. Мы даже склонны еще сильнее подчеркнуть теневые стороны людей Достоевского. Достоевский был во всех отношениях в высшей степени сложной натурой. По нашему мнению, Нетцель идеализирует людей и пренебрегает единством личности, которая во всех своих противоречиях все же составляет единое целое. Вместе с тем мы вовсе не отвергаем обвинения Нетцеля, а напротив, смотрим на его работу как на еще продолжающееся исследование. И все же нам кажется неправильной установка биографа не на имманентную критику, а на субъективную конструкцию, какой бы интересной и глубокомысленной она ни казалась. Нетцель развивает в своей книге собственную систему и идет именно от нее, а не от Достоевского, пытаясь изобразить его в рамках нетцелевского мировоззрения. Таким образом, русский писатель становится иллюстрацией к собственной биографии, которая хотя и выявляет много нового и глубокого, но все же многое теряет из виду. Автор ценит религиозное мировоззрение Досто-

евского, поскольку оно совпадает с его собственным, находящимся под впечатлением от Gogarten'а и является типично протестантским. Это дает ему возможность изобразить множество новых перспектив, блестяще выделить идеал «людей без догм» и решающую роль идеи личности. Между тем эта установка несет с собой и недооценку особенного духа русской церкви, которая, в отличие от римско-католической, остается у него без обсуждения. А ведь именно здесь коренится лучшее в Достоевском — *борьба против западноевропейцев, дедуцирующих рационализм из римского католицизма (ср. Борьбу Лютера против Аристотеля и схоластики)* и его определение того, что составляет сущность православия. Вероисповедание Достоевского так же мало исчерпывает его отношение к другим конфессиям, как протест против Рима — отношение протестантизма к католической церкви. *Показное* пренебрежение протестантизмом со стороны Достоевского также находит свое объяснение в его незнании лютеровского духа, в обстоятельствах времени и в особенностях ищущей русской души. Таким образом, это неуважение должно преодолеть *не* через *формулирование абстрактного и из-за этого безрезультатного общего, а через проникновение в глубины и конкретную полноту обоих вероисповеданий.* Совсем иное дело антиевропеизм Достоевского, смысл и методологическая суть которого замечательно комментируются Прагером и Штейнбергом. Нетцель изображает абстрактного Достоевского, выражая мировоззрение, общее для православного и протестанта, которое в силу своей всеобщности оставляет в стороне все конкретно-историческое и даже биографическое. Религиозной метафизике Достоевского, как убедительно показал Штейнберг, свойственно всеединство. Но *во всеединстве должно быть все конкретно,* в нем нет абстракции, *так как оно содержит полноту и совершенство конкретного со-бытия.* Оно не исключает индивидуальности и специфичности, но *все объединяет и преодолевает однобокость и условную конфессиональную ненависть.* Верно, что Достоевский глубже, чем его "идея": это основательно и обстоятельно изобразил Нетцель. Но дорога

к этой идее лежит через ее свободное индивидуальное развитие, которое, как все индивидуальное, подвержено уклонениям и заблуждениям. Здесь метод Нетцеля находит свое оправдание. Его содержательная работа является просто незаменимой для дальнейших исследований Достоевского и понимания русской религиозности. Эта книга о борьбе за религиозную истину и о страстном поиске этой истины является совершенно особым случаем биографии, построенной на полном критическом материале.

Вне биографии Достоевского невозможно понять его «конкретный идеализм» (Штейнберг), так как он покоится на метафизической проблематике с полнотой конкретного. Когда соединение теории и практики, идеи и реальности, которые по сути нельзя разделять, становится целью философии, тогда «учение испытывает свою персонификацию», а потом «общее формируется и образуется индивидуально». Этими мыслями Ханс Прагер дает нам ключ к пониманию «философского языка», то есть прозы Достоевского (см. выше). «Если искусство», как у Достоевского, «создает свою мировоззренческую задачу, персонифицированное учение, и дает почувствовать сразу самым непосредственным образом, что оно делает божественное человеку ближе..., тогда оно выполняет свое высочайшее предназначение: быть символом для религии». Религия «происходит от стремления людей к видимой персонификации мирового закона», и этим Христос выдвигается как «обожествленный мировой закон». Однако Христос должен индивидуализироваться во всех людях, так как «нет никакого личного наследования Христу, хотя любой человек может быть как Христос». Таким образом, Прагер формулирует как необходимую предпосылку своего исследования *древнехристианскую идею всеединого Христа* (Новый Адам или Церковь как тело Христово). Мы бы совершенно с ним согласились, если бы он при этом не опускал абсолютное значение индивидуального Боговоплощения в личности Иисуса Христа, которое содействует нашему обожению, вследствие чего поколебались основы церковного христианства. Так как ми-

ровоззрение Достоевского достигает высшей точки в идее индивидуальной личности («бессмертие»), бытие и обожение индивидуума может обосновываться только через индивидуальную богочеловеческую личность. Все же книга Прагера предлагает нам оригинальную и одухотворенную, а местами даже утонченную попытку охватить философию Достоевского не только в абстрактных схемах, а во всей ее конкретности. Достоевский будит личность от «догматической дремоты» (ср. «людей без догм» Нетцеля) и, преодолевая фальшивый индивидуализм, приводит настоящий индивидуализм к расцвету, пока тот не «сольется с универсумом» (т.е. все-единством). С этой позиции Прагер за внешним антиевропеизмом Достоевского открывает близость европейской и русской культур и «приводит доказательства того, что русский писатель выступает как философ в истории западноевропейского духа». С другой стороны, он показывает «закрытое архитектурное сооружение» произведений Достоевского, которое он воспринимает как великую трагедию человеческого духа, как «удивительный организм». В «Родионе Раскольникове» и в «Бесах» «идейный индивидуализм или абстрактный интеллектуализм... служит борьбе и преодолевается». Окончательное преодоление индивидуализма, который выступает как «реалистический», т.е. «происходящий из свойства индивидуума или в бытии индивидуального существования покоящегося индивидуализма», происходит в «диптихе» — в «Идиоте» и в «Братьях Карамазовых». Здесь должен был обнаруживаться «Бог как синтетическая персонификация народа». Ход развития объясняется Прагером всемирной исторической концепцией. Он рисует четыре фазы развития (I. «бесовский» Петербург; II. «бесовская» Россия, которая строится вместе с «неспасенной Россией»; III. «святой» Петербург и IV. Старчество, или «святая» Русь, которая проросла в «характерной семье» Карамазовых) и делит по этим частям героев Достоевского и ищет при помощи любимой идеи «двойное Я» (двойников, ср. Штейнберг и Майер-Грефе) этих героев как органического целого, как — я бы мог ска-

зать, изображает «симфоническую» личность. «Братья Карамазовы» «являют нам и миру спасающуюся Россию. Раскольниковская трехобразность» (т. е. сам Раскольников и два его «вторых Я» — Свидригайлов и Разумихин; очень комично их сопоставление с «тройкой Гоголя») «очищающе проникла в сердце земли; бесовский Петербург превращается в святую Русь. Теперь начинается работа на мир». В книге Прагера много искусственного, схематичного, притянутого за уши. Верно, что у самого Достоевского не было понятия о том, что наинтерпретировал в своем труде Прагер. И все же это глубоко продуманная, необыкновенно богатая идеями и композиционно блистательная книга. С редкой диалектической силой Прагер проникает в мир Достоевского, открывая совершенно новые перспективы, и объясняет глубокую символику творчества Достоевского. То, что он делает, это, конечно, свободная переработка мировоззрения Достоевского; но он исходит от самого Достоевского или, вернее, от образов его творчества, которые даже образуют особую сферу действительности, владеет своей собственной диалектикой и может стать пока не признанным полностью зачинателем. Позиция Прагера — единственно возможная для овладения мировоззрением Достоевского, т. к. эта возможность выводится из самого русского писателя. Если Прагер, чтобы поговорить со Стефаном Цвейгом, дает только одну карту, «на которой ничего нет, кроме горных цепей, дорог к идейным высотам», то он находит в индивидуализме метафизической проблематики творческий метод, соответствующий сущности метафизики Достоевского, который в то же время не отвергает традиционно философский способ рассмотрения и изображения.

Эта последняя задача ставится автором лучшей русской, к сожалению, до сих пор не переведенной книги о Достоевском. Штейнберг, который находится на высоте современного философского метода, и работа которого счастливым образом объединяет индивидуализирующий метод с конструктивно-систематическим, определяет философское мировоззрение Достоевского как «конкретный инди-

видуализм» и как «систему свободы». Он показывает нам Достоевского как национального философа России, в котором русская философия становится «историческим фактом» и сохраняет его своеобразный стиль. Эта философия представляется ему радикальнейшей из всех возможных революций, а именно идейной революцией, которая духовна, и, одновременно, вполне конкретна и индивидуальна. Для этого его философия индивидуализируется в форме драматического романа (...) и пользуется писательской фантазией как тонким инструментом познания, тем самым сила воображения становится органом предвидения и ясновидения. Но познание обращается не на физический и душевный мир, а на духовный и метафизический (...). Таким образом, предметом познания оказывается свобода, которая развивается через систему проблем и соединяется с вопросом о чувстве истории (...). Основополагающее положение метафизики Достоевского Штейнберг видит в достоевском «учении об идеях», которое родственно учению Платона. Русский писатель понимает «идею» как живой субстрат мировоззрения и — так как она актуализируется в людях — как сам живой характер и жизнь людей. Действительность людей, народов как индивидуумов покоится именно на том, что они являются сущностью по отношению к идеям; и история человечества состоит в возникновении, развитии, борьбе и исчезновении исторических индивидуальностей. Таким образом, Достоевский приходит к пониманию мира как все-единства развивающихся идей и к оправданию России как «носительницы идеи Христа». Только всеединый мир идей может быть свободным миром. Проблема свободы воспринимается Штейнбергом как сознательный выбор между жизнеутверждением и жизнеотрицанием, еще глубже — как свобода сознания от бытия. Русский философ следует диалектическому развитию проблемы свободы у Достоевского, которая начинается с открытия бесконечности индивидуального сознания (...) и ведет через самоутверждение индивидуума к сомнению, отрицанию самого сознания, к «религии небытия». Чтобы вытащить себя

из подполья, нужно найти принцип истинного и настоящего личного бытия. Этот принцип для Достоевского находится в русской идее свободного самопожертвования, которая являет наивысшую точку развития личности. Однако, возможно, у этого принципа не абстрактная форма. Чтобы не оставалась бесполезной сила (Ставрогин), должна получить направление «безграничная свобода русского самосознания», преодолевающая <свободу> «первоначального выбора и определения добра и зла», которое даже не является бытием. «В целеполагающем своем самосознании человек и открывает свободу своего бытия», как свое сознание созидающее бытие, и еще «бытие, уже не свободное, самой этой свободы. Моя свобода есть, но мое бытие есть уже отбываемая свобода». Но во мне имеются еще «стремление к установлению свободы». Как возможно осуществление *такой* свободы? Она совпадает с моим небытием, т.е. с жертвоприношением моей свободы во имя моей природы? Или с жертвоприношением моей природы во имя моей свободы, т.е. моим становлением во вселенной? Или, наконец, — с поиском настоящих взаимоотношений между природой и свободой? Таким образом, появляется проблема самоубийства (Кириллов); убийства и власти, которые можно свести к антиномии смирения и гордыни. Но смирение — не что иное, как свободное самопожертвование. Смиренное сознание познает себя только как часть целого, как орган развивающегося организма. Точно сказано, смирение состоит в познании божественного призвания и всемирно-исторической задачи. Смирение — это согласие с миром, и только через подобное согласие, через симфонию возможно свобода станет эмпирическим целым, которое не дано, но задано становлением свободы. По мере согласия с другими и работы над собой самостоятельно индивидуальный человек становится свободным. Поэтому проблема мировой истории проявляется как возникающая свобода и миссия русского народа. «Любовное смирение — самая страшная из сил — возобладает и будет много дела впереди. Будет, есть и было дело и для России. О нем сказал ясно Достоевский.

Если русской революции суждено великое будущее, то только вместе с ним, а не против него, ее истинного пророка и провозвестника... Только как святой подвиг русская революция может победить. Есть ли еще святые на русской земле? Таким подвижником был сам Достоевский... Но после Достоевского не может уже и весь остальной человеческий мир пройти безответно мимо России. Достоевский есть поворотный пункт в мыслеобороте Европы... Достоевский превратил Россию из факта в проблему: в проблему общечеловеческой мысли. Россия в лице Достоевского уже произнесла свое первое слово призыва и проповеди: слово о том, что все старые кумиры обветшали, что возродить и переродить человечество призван не сверхчеловек, что не он преобразит мир, что будущее человечества не за ним, а за — человеком».

Само собой разумеется, нет оправдания злу, явленному в большевизме. Проникнутый духом метафизики Достоевского, Штейнберг пытается увидеть добро, изуродованное злом, и изобразить и развить дальше метафизику Достоевского, которая по своей сути оптимистична, как метафизика становящегося, но не как метафизика установившегося. Другой русский, Н. Бердяев, идентифицирует большевистскую форму революции с собственно сущностью революции, которая для него представляет некое абсолютное и чистое зло, и в которой он видит только разоблаченный в «Бесах» грех. Бердяев также называет Достоевского «революционером духа», но все же отрицает созидательную сущность любой *конкретной* революции (т. е. развивающееся в революции) и возможность прорастания новой жизни из хаоса зла. Он преклоняется перед пессимистической эсхатологией. Распространяя отрицание материально-социалистического хилиазма Достоевского на эмпирическое развитие он объявляет себя по необходимости сторонником прошлого, метафизики установившегося, и т. к. прошлое несовершенно, к вере в приход конца света (ср. эсхатологию Вл. Соловьева), который торжественно должен начать новое совершенное бытие. Но новый мир, который обесценил эмпиризм,

будет истолкован по Бердяеву как завершение *эмпирического* развития, то есть в манере, подобной позитивистской; «революционность» метафизики Достоевского (см. Штейнберг) теряет свою конкретность и эсхатологию Достоевского, которая не более чем поэтический символ сверхъэмпирического усовершенствования людей и сверхъэмпирических сфер бытия и низко падает до эмпирико-хронологического развития. Таким образом, Бердяев станет пророком прошлого, и его пафос окажется пафосом конца света. Нам кажется необходимым принять это все во внимание, чтобы правильно оценить живо написанную книгу Бердяева. Среди всех интерпретаторов Достоевского он, определенно, — субъективнейший. Он использует образы и идеи Достоевского, чтобы набросать *свое личное понимание* Достоевского и его метафизические идеи в относительно систематической форме. Он сам откровенно это высказывает в своем предисловии. Его книга подходит нам, таким образом, как общее введение в Достоевского, которое касается только основополагающих и самой метафизикой Бердяева выделенных идей Достоевского, и прежде всего как образчик того направления русского духа, которое чрезвычайно важно для понимания русского мышления и вместе с тем мировоззрения Достоевского. Убедительность и импульс воли, которые в этом находят выражение, действуют возбуждающе и заразительно. Многие интуиции глубоки и точны. Но Бердяев не систематик, его мысли нуждаются в некоторых исправлениях. Тем более легко можно неправильно понять его терминологию (которую защищает переводчик). Следуя русскому богослову Флоренскому, Бердяев подчеркивает логический антиномизм, который по нашему мнению, не столь велик и который Бердяев часто путает с элементарным противоречием. Во всяком случае, Бердяев упускает из виду философский смысл антиномии, который состоит в том, что антиномия существует только для того, чтобы быть использованной для узрения высшей истины. С «антиномизмом» связана опасная защита иррационализма. Таким образом, возникает тенденция, превращающая иррациональное в

фактор развития, который связан с другими причинной связью. Из этого следует механическое самим Бердяевым преодолеваемое жизненное восприятие, в котором будут стремления к ликвидации противоречий через веру в «иррациональное». И следовательно, парализованное непознаваемое, само иррациональное как таковое должно будет отрицаться. Основная проблема у Достоевского Бердяеву видится в отношении людей к Богу. Но он дает это положение не в связи с учением об идеях Достоевского, хотя от него не ускользает смысл идей Достоевского. И он имеет склонность понимать людей как независимых, не приноравливаясь к понятию Достоевского о смирении, которое ведет к старой христианской идее «ничтожности» человека. Благодаря этому свобода как наиважнейшая проблема антропологии теряет свою метафизическую важность. Когда Бердяев старается выделить две правды, руководствуясь Св. Августином, такое различие остается совершенно неясным и для Бердяева человеческая свобода оказывается несовместимой с liberum arbitrium, то есть с свободой выбора между добром и не менее реальным злом. При этом сама свобода не должна никоим образом отождествляться с добром, истиной, совершенством, так как «свобода имеет свою самобытную природу» (хорошо это или нейтрально?). Верно, «свобода же зла ведет к истреблению самой свободы, к перерождению в злую необходимость». Однако остается существенный тезис: «Свобода добра предполагает свободу зла». Люди обязаны полностью свободно признавать и осуществлять свободу. В этом мы согласны с Бердяевым и Достоевским. «Но путь этот лежит через тьму, через бездну, через раздвоение, через трагедию». Бердяев считал, что эмпирико-исторический путь человечества обусловлен его грехом, «адамовым грехопадением», что также кажется нам приемлемым. Все же Бердяев заменяет другое понимание истории человечества и приписывает это понимание самому Достоевскому. Он охотно говорит о «новом человеке» и пишет между прочим: человек «должен испытать сначала горькие разочарования и неудачи в любви к тленным и не-

достойным предметам». «У Достоевского была идея, что без свободы греха и зла... мировая гармония не может быть принята». Эмпирическая, полная грехов история формирует необходимый, интегрирующий момент человеческого обожения. Благодаря этому эмпиризм становится в своем полном грехов со-бытии самооправданным. Нам кажется, существует неабсолютизация зла, которая с диалектической необходимостью следует из неабсолютизации иррационального и людей. «Зло есть дитя свободы», так же, как и добро. Чтобы спасти эту «систему двух плодов», которая неприемлема для Христа, в бердяевском понятии добра обосновывается необходимая реальность зла, Бердяев прибегает к помощи «антиномизма». «Тут все загадки, антиномии и тайны». Это, конечно, недостаточный ответ, Бердяев сам пытается смягчить дуалистическую тенденцию своей метафизики при помощи христианской. «Лишь раб или несовершеннолетний может понять тезис Достоевского о зле так, что нужно идти путем зла, чтобы получить новый опыт и обогатиться». Мы не считаем себя рабами или несовершеннолетними, однако все же не в силах иначе понять бердяевскую интерпретацию идеи Достоевского, тем более когда Бердяев решительно отвергает древнее христианское понимание зла как «privatio boni» и ошибочно смешивает его с «эволюционным оптимизмом теософов». Афанасий Великий, Григорий Богослов, Григорий Нисский и Максим Исповедник были теософами оптимизма. Мы ценим то, что Бердяев ставит проблему зла с крайней серьезностью; тем не менее, мы должны констатировать непреодоленное противоречие двух противоположных тенденций его метафизики: христианской и дуалистической. С последней соединяется наша оценка учения Бердяева о творческой силе человека и об эсхатологии (см. выше), так же, как и его отрицание конкретного идеализма Достоевского в пользу абстрактного. Но это побуждает его смягчать и стерилизовать антагонизм между православием и католицизмом, между Россией и Европой (...). Не в точном и детальном воспроизведении мировоззрения Достоевского мы видим боль-

шое значение <этой> достойной уважения книги, не в систематическом изложении метафизики ее автора, а в захватывающей читателя страсти борьбы за истину и в богатстве глубоких и мгновенных, хотя и неожиданных, интуиций. Почти насильственно Бердяев перемещает читателя в запутанный мир, в вечно возбужденное подсознание русской души, и именно благодаря этому мир Достоевского становится читателю вполне доступным.

Достоевский, пишет Й. Майер-Грефе, был человеком, «для которого бытие в хаотическом мире не было мучением. Он, по-видимому, постоянно использовал хаос для контроля порядка, который он старался установить». «Объектом Достоевского был мрак колоссальных размеров, который нужно было озарить не уменьшая его... Во тьме лежали неограниченные возможности Блага, и Достоевский владел возможностями познания того, что можно было увидеть в сумерках». Очень метко Майер-Грефе сравнивает Достоевского с Рембрандтом, для которого «живопись, гравюра — только дороги, [ведущие] из мрака». Майер-Грефе точно знает, что Достоевский при этом не отрицает «профессию писателя, а также особую миссию русских, Христа, слуг и братьев человечества» делать мрак светлее. И все же известный исследователь искусства удовлетворяется чисто формальной задачей: в своей прекрасно написанной книге он хочет нарисовать писательскую сущность и писательское развитие Достоевского. К сожалению, для него остались недоступными работы новой русской школы, так называемых «формалистов» (Тынянов, Шкловский, Виноградов и др.). В первых пяти главах он представляет ряд новых, глубоких и убедительных наблюдений и сопоставлений, и при чтении мы понадеялись было, что сможем охватить сущность Достоевского с чисто эстетической точки зрения и, таким образом, получить общий онтологический отправной пункт <его> творчества и религиозной метафизики (...). Вся же остальная часть книги является пересказом главных сочинений Достоевского с «Заметками на полях» Майера-Грефе, которые приводят к чтению и пониманию Достоевского, но не вы-

водят на формальные проблемы. Конечно, Майер-Грефе вполне понимает, как неразлучно связаны друг с другом форма и объект: «история формы убеждает так неотразимо потому, что она несет историю мысли Достоевского... Сила образов заставляет провидца создать драматическую структуру, чтобы суметь осуществить ее вариации». Но религиозная природа проблематики Достоевского оставляет этого автора довольно равнодушным. Этим книга исключается из круга литературы о Достоевском, интересующей нас, и может рассматриваться лишь как хорошее введение.

Приложение III

[«Когда Курбе и Милле...»]

Когда *Курбе* и *Милле* случилось вместе писать, каждому свой этюд одной и той же местности, Милле долго примеривался в поисках наилучшей, т.е. открывающей ему «красоту» вида, точки зрения. Курбе демонстративно садился где и как попало, писал, по-видимому то, что случайно находилось у него перед глазами, и — давал эстетически прекрасные изображения для других эстетически безразличной действительности. Видел ли Курбе то, что оставалось невидимым для других? Или в большей степени, чем они, обладал даром, изменяя видимое, делать его изображение эстетически прекрасным. Возможно, что он и лукавил — заранее незаметным для простодушного Милле образом намечал место, на которое как бы невзначай садился. Возможно, что друзья слишком легко поверили горделивому пояснению к известному *Bonjour, Mr. Courbet.*

Как бы то ни было, у большинства людей непосредственно, сама по себе природа переживания ее красоты не вызывает. Эстетически они наслаждаются лишь теми «видами

природы», которые им опосредствовали «авторизованные гиды», путеводители и художники. Они *учатся* эстетически «воспринимать» действительность (не говоря уже о произведениях искусства) так, как в школе — «Закону Божьему». Но что такое воспринимаемая в этих случаях *«красота»*? Что такое «красота», когда ее в объективном бытии «открывает» или «создает» художник?

Воспринимающий природу эстетически, т.е. как прекрасную, человек уже *художник*, хотя пока он не воплотил своего восприятия в произведение искусства, и *потенциальный*. Воспринимая красоту природы, он природу изменяет — он, руководствуясь своими первыми и потому трудно определимыми (—amo quia amo) «инстинктом» или «критериями» прекрасного, 1) выделяет из воспринимаемого как некоторое целое малую часть, «вид» (на этом, впрочем, недостаточном, основании считает себя художником и фотограф), 2) «вниманием» своим «усиливает» одни его стороны и «приглушает» другие (ср. Микеланджело, маньеризм, экспрессионизм), 3) связывает линии и краски видимого, звуки слышимого, вкусы съедаемого (гастрономия тоже искусство) с тем, что они символически вызывают в его собственном сознании (...).

Таким образом эстетическое восприятие объективного бытия является *и* деятельностью воспринимающего субъекта, актом *и* его художественного творчества. Вызывающий специфическое эстетическое наслаждение «вид» не образ или отражение природы в пассивном сознании субъекта; и смысл искусства *не может заключаться в подражании природе. В.А.Сёров* (настоящий, не Серов), работая над портретом, часто с шутливым огорчением говаривал: «Теперь надо где-то ошибиться». Он повторял мысль своего учителя *Чистякова*, усвоенную и *Суриковым*, — искусство должно изображать действительность, но так, чтобы изображение «чуть-чуть» отличалось от изображаемого. Где этого «чуть-чуть» нет, там нет искусства, как нет его и там, где расстояние изображенного от изображаемого слишком велико. Впрочем, «чуть-чуть» — величина переменная, зависящая от того, что

именно изображается: поверхность объекта или его суть. Мера «чуть-чуть» колеблется от «реализма» до «кубизма».

Но этим отнюдь не утверждается субъективность эстетического акта, «красоты», искусства. Но отличающее объект от его художественного образа «чуть-чуть» может быть как субъективным, так и объективным, и, вероятнее всего, объективно-субъективным. Правда, на первый взгляд кажется, будто изменение объективного бытия происходит *только* в сознании эстетически его познающего. По видимости природа к эстетическим нашим «переживаниям» равнодушна и даже красою вечной не сияет.

А сами-то мы не природа, что ли? Всякое *восприятие*, не исключая эстетического,— один объективно-субъективный, в любом своем моменте двуединый процесс, который начинается в так называемом объекте и кончается в так называемом субъекте, или — наоборот, или — в объекте и субъекте сразу. Не следовало бы «диалектическому материализму» предполагать существование «надстройки» без «базы» и говорить об активности то одного «объекта», то одного «субъекта». Конечно, я не замечаю в природе изменений, которые бы соответствовали моему восприятию в ней прекрасного. Отсюда не следует, что их нет: я не замечаю и того, как все небесные тела на землю падают. Трудно ожидать, чтобы изменениям «высоко организованного вещества», заключенного в «черепной коробке» обозревающего Кавказский хребет экскурсанта, соответствовало видимое сотрясение Эльбруса.

Происходящие в эстетически «преобразующем» мир сознании изменения мира определены известными границами, при выходе за которые «прекрасный мир» теряет свою красоту или даже становится безобразным. Это легко обнаружить, когда нарушается должная мера «чуть-чуть»; и в таких художественных течениях как маньеризм, экспрессионизм, кубизм (искусство Микеланджело движется по лезвию ножа). Есть границы и всплывающим в сознании и сливающимся с объектом (или его образом) *символам*. У *Гомера* образы природы *органически* сочетаются с жизнью и любовью

(Зевс и Гера, [неразб.]) человекоподобных богов; потому, что Гомер за богом воспринимал символизируемую им ту же природную стихию и живо ощущал единую, вечно меняющую облик свой, являющуюся то как бог, то как человек или зверь, то как дерево, река, море или вихрь природу. Гомеровские боги не истинны; но символизируют они истину, пока в них верят. Также и древнее искусство Индии эстетически непротиворечиво вплетало в пышную листву дерева [неразб.] фигуру Якшини. Но *Сикстинская* мадонна только чудом держится на облаках, а не продавливает их, как, рядом с нею, кокетливая св. Варвара. Балаганной феерией кажутся когда-то восхищавшие А. Н. Бенуа мифологические картины *Беклина* (— нечего сказать, оживил природу с помощью плохо сложенных натурщиц!); попытка же возродить миросозерцание Гомера и Фидия приводит только к подобным «Творению мира» *Айвазовского* полотнам. Греки создали эстетически убедительный образ кентавра (ср. отзывы о картине Зевксиса); и почти столь же убедительны, органичны мучающие св. Антония бесы у *М. Шонгауера* и *М. Грюневальда*. Но эстетически неприемлем *дюреровский* ангел с колоннами вместо ног, чудища *Иеронима Босха*, индийский *Шива* с приклеенными лишними руками (ср. чудесного *индийского* же Ганешу и божественных уродцев Китая!). Приемлемость или неприемлемость элементов эстетического восприятия или художественного произведения обусловлена их взаимосогласованностью, органичностью их связи «идеей целого», т. е. тем, что каждый из них, оставаясь самим собой, является и *символом* целого — «вызывает» другие элементы. Но не теоретическое рассуждение определяет, приемлем ли, символичен ли данный элемент, не отвлеченная идея, а «*инстинкт* прекрасного». Инстинкт же увлекает с собой художника (хотя бы и потенциального) в его бессознательную жизнедеятельность, где он не от-личен от природы, сливается с нею. Инстинкт индивидуализируется, но в истоке, в существе своем не индивидуален. Он приемлет или отвергает не по субъективному произволу, а — как единый с объектом субъект, т. е. *и объект в нем приемлет или*

отвергает, накладывая печать объективности на субъективно-интуитивные суждения. Поэтому субъекту, поскольку он от себя отделяет объект, веление инстинкта кажется немотивированным, иррациональным «императивом». Границы символизации и объективны.

Во всяком случае, потребность, иногда неодолимую, преобразовывать, делать прекрасной *саму* природу художник чувствует. Прорубая в лесу открывающую красивый вид из его дома просеку, помещик уже является преобразующим мир художником; разбивая сад — маленьким Ленотром. Но, если он преобразует природу, *то и она*, в свою очередь, определяет его преобразовательные цели, причем не только «пассивно» (хотя и пассивности нам, русским, недооценивать не пристало). Таким образом, получается их *творческое сотрудничество*, целесообразное, хотя и безотчетное, «бессознательное», со стороны природы, вероятно,— целиком, со стороны помещика — в преобладающей мере. Правда, укоренившимся в нас научным предрассудкам очень уж противоречит мысль о свободно-целевом, хотя бы и «бессознательном» сотрудничестве природы с каким-то помещиком. И в самом деле, надо сказать: «со всеми людьми». Ведь во всяком человеке под псевдонимами «традиций», «общечеловеческих чувств», «априорных синтетических суждений» и тому подобных невнятиц живут и действуют другие, потенциально и неразличенно — все люди, актуально — прежде всего сородичи, соотечественники. Искусство, как гениально указал Сталин, по существу своему социально. Оно — «сотворчество» природы и человеческого общества. Не следует только в истолковании социальности искусства отдаваться во власть идеалистической метафизики романтиками с ее «духами» народов, а с другой стороны — принимать эмпирические *формы*, в которых становится социальное: борьбу и соглашение, подражание, принуждение и т.п., за создающие его «факторы». Внутривидовую борьбу академик *Лысенко*, вослед классикам марксизма-ленинизма, уже устранил: оробели шмальгаузены, завадские — люди конченые.

Социальная личность как субъект художественного творчества и сотрудничества с нею природы явственно обнаруживается в таких веками создающихся художественных «ансамблях», как город (его дома, церкви, дворцы, стены, улицы) вместе с окружающим его пейзажем (citta e contado). Поучительно наблюдать в больших городах, например, в Париже, «промежуточную зону» (окраину собственно «города»), где творческая сила городского общества и окружающей природы словно интерферируются и становятся невидимыми: бесстильные строения, жалкие подобия садов и лугов, безвкусно утилитаристические огороды и сараи... Конечно, все это едва ли переубедит догматика — закостеневшего в позитивизме читателя, сколько бы ни твердить ему о *жизни* природы и о безотчетно-, бессознательно-целесообразной жизнедеятельности, которой «держится» весь мир. Понятны ли ему бессознательная, «инстинктивная» целесообразность в художественной деятельности социальной личности, скажем — городского общества древней Греции, европейских средневековья и раннего ренессанса? А ведь инстинктивная целесообразность очевидна в каком-нибудь несколькими поколениями созданном готическом (хотя именно готика — один из наиболее рационалистических стилей) соборе и подтверждена анонимностью старого искусства, приматом школы.

Господство школы отнюдь не означает, что школа, скажем, *Вероккио* мыслима без *Леонардо да Винчи*; но, с другой стороны, еще *Рубенс* непонятен без *Ван Дейка, Снайдерса* и всей своей «мастерской». Можно говорить о том, что старые «школы» были недостаточно развившимися социальными личностями именно потому, что работа их представителей была недостаточно индивидуальна, слишком традиционна. Но в старых «школах», благодаря недоразвитой социальной и (что по существу то же самое) индивидуальной личности, достигалась некоторая взаимоуравновешенность обеих. А такое равновесие обуславливало силу и, главное, *органичность* восприятия и воспроизведения действительности: индивидуум индивидуализировал традиционно-социальное, и *это*

делало его индивидуальностью. В его художественной деятельности наименьшим значением обладало суживающее ее и затемняющее ее суть рационализирование, наибольшим — спонтанность, в «бессознательной» глубине своей сливающая человека с социальным целым и природой. С той поры — поворотным моментом можно считать организованную почти на капиталистический лад мастерскую *Рубенса* — как пресловутое развитие индивидуальности почти свело на нет школу и в конце концов привело к исчезновению крупных индивидуальностей (где Винчи и Микеланджелы XIX—XX в.?), неизбежной стала рационализация-субъективизация художественно-творческого процесса. Померкло сознание художником органической связи с социальной группой и обществом, с природой; ослабло чувство сотворчества человека и мира. Место бессознательно-целесообразной деятельности заняло рационалистическое планирование, чудовищное у какого-нибудь *Пюви де Шаванна*, ядовитое уже у *Пуссена;* место трогательно-наивного (не надуманного нарочито, как в «шекспиризме» пушкинского «Бориса») традиционализма — привносимые извне идеи, тенденции, «литературщина»; место социальности искусства — выполнение социально-политического заказа. Все это отмечается нами не с целью принизить новое искусство, которое имеет свою, не присущую старому ценность, но — для лучшего понимания взаимоотношения в художественном акте, объекта и субъекта, мира и художника. Оно затемнено гипертрофией индивида за счет социальной личности, но мы, люди XX в., принуждены уяснять его себе, исходя из индивида.

Подлинный художник не может остаться потенциальным, удовлетвориться только художественным восприятием мира и сопричастием творчеству другого. Без творческого воспроизведения воспринимаемого бытия само художественное восприятие неполно, бледно, расплывчато. Подлинный художник не в силах подавить в себе стремление *воспроизвести* эстетически воспринимаемый им объект; и только этим путем может он избавиться от кошма-

ра — от мысли, что изменение им природы является происходящим только в его сознании, чисто субъективным процессом, или, что он этому изменению не причастен, а лишь пассивно отражает его, как сетчатка глаза, как фотографическая пленка. Художник неудержимо стремится воплотить воспринимаемое им в звуках, словах, линиях, красках, в природном веществе, в материи. Эту материю (она уже оформлена самой природой или другими, но для него — материя) он свободно преобразует и, в ней отображая, воплощает то, что усматривает вовне как делаемую им прекрасной и становящуюся прекрасной природу; и в творчески-*воспроизводящем* акте художника его сотворчество и единство с природой утверждается ее воздействием на него (ведь ее, а не себя он отображает), а не, как в эстетическом *восприятии*, *его* воздействием на нее, которое в нем самом вызывало сомнение. Казавшийся субъективным процесс приобретает объективный смысл и значение, что явственно сказывается в состоянии, которое переживает сам художник и познают другие как «одержимость», «вдохновение», «творческий экстаз». Не случайно древние считали художника, особенно поэта, познающим и возвышающим истину пророком и чтили *его* гений, а всякие рифмоплеты, мазилки и спившиеся лицедеи доныне себя самих гениями считают. Не удивительно, что вырезав себе из дерева уродца, дикарь поклоняется ему как своему богу.

Свободно (не отображение ли объекта его цель? не поиски ли заключенной в глыбе мрамора и только ему видимой статуи?) творит художник, но — и влеком неведомой силой, которая наполняет его смятеньем, звуками, образами. Его «ведет» материал (так или иначе, но всегда уже оформленная материя), в котором он воспроизводит воспринятое им, сообразное иногда мрамору, иногда дереву или бронзе, иногда — движениям или звукам. Но более всего определяется труд художника — и все же он чувствует, что он в творчестве своем *освобождается и свободен!* — объективной действительностью, которую он воспринимает и стремится с возможной точностью воспроизвести, «снова сотворить».

Это новое творчество оформляющего природу-материю художника по существу совпадает с творчеством оформляющей себя и познаваемой-воспроизводимой художником природы: иначе бы они не назывались одним словом «творчество». Итак, благодаря обоснованному тем, что мир находится в процессе самооформления (самоопределения), пониманию его человеком то как уже, хотя и несовершенно оформившегося, «образовавшегося», то как движущегося к возможному самооформлению, или как материи, достигается свобода (т.е. сознательное самоопределение творящего в единстве с миром человека) и раскрывается онтический смысл и космическое значение художественной деятельности. Художник узревает в мире возможность и начальность его «будущей» красоты как неосуществленную и вместе с тем порабощающую его, художника, объективную данность, а может быть — и субъективную его мечту. Он чувствует себя отъединенным от мира; не может ни сделать воли мира осуществляющейся и всецело своей, ни своей — свободно осуществляющейся его волей. «Тоскует он в забавах мира» и — воплощает, отображает узренную или внушенную им (на самом деле — и то и другое) волю мира в малой части мира как материи. Тем самым он *осуществляет возможное и будущее в настоящем;* или — точнее — его встрепенувшаяся, как «пробудившийся орел», душа возносится во всевременность совершенного, всепрекрасного мира. В том мире, конечно, есть и ныне совершаемое художником «образование» малой части мира, а часть, как бы ни была она ничтожна, равна целому. Таким образом в творческом акте художник сливает свою волю, не теряя себя, с волей совершенного и — через свободу, или сознательное самоопределение человека — свободного бытия, хотя для «тварей ничтожных мира» и для самого художника это бытие еще не совершилось, а только «будет». Но и в своем несовершенстве, в частичном причастии «будущему» (на деле же — всевременному) миру-человеку, художник обретает утраченное, казалось бы, единство с природой. *Бодлер* досказывает, что делает поэт «на берегах пустынных волн, широкошумных дубро-

вах» — «Обездоленное дитя», *L'enfant desherite* упивается сиянием солнца, во всем, что приемлет, находит амброзию и пурпурный нектар.

> Il joue avec le vent, cause (!) avec le nuage,
> Et s'enivre en chantant du chemin de la croix (!!);
> Et l'Esprit qui le suit dans son pèlerinage
> Pleure de le voir gai comme un oiseau des bois[1].

Что же именно в объективном бытии художником *познается?* Что им творчески воспроизводится, наново творимо? Разумеется, не само объективное бытие, каким оно было, пока в познании и действительности не стало прекрасным. Но и не прекрасное само по себе, не отвлеченная «красота». Отвлеченной красоты нет, и прекрасная природа есть *эта* конкретная природа. Чем же прекрасная природа отличается от просто природы? И как возможно познать и отобразить красоту природы, если красота эта не отвлечена, а конкретна, конкретность же природы еще не есть ее красота? — Возможно: либо путем восприятия — создания красоты природы в самой природе, т.е. путем эмпирически не осуществимого самоусовершенствования природы и человека, либо — относительно и несовершенно — путем художественного отображения совершенной, «возможной» и «будущей» природы в природе как материи, путем искусства. Так уясняется и расширяется онтическое значение искусства, по существу *символического*, т.е. в несовершенном бытии выражающего его совершенство.

Всякое произведение искусства не только не копирует объективного бытия, но не копирует и его красоты, ибо красота словно разлита в этом бытии, «сраствореna» с ним, его пронизывая и освещая, от него не отделимая. Художник выражает ее тем, что дает нечто подобное прекрасной объ-

[1] «Играет с ветерком, и с тучкой речь заводит / И с песней по пути погибели идет, / И Ангел крестный путь за ним во след проходит, / И, щебетание услышав, слезы льет». — Шарль Бодлер. «Благословение» (перевод Эллиса) *(прим. В.П.)*.

ективной действительности и это подобие делает ее *символом*, одним из *ее* обнаружений. Потому в искусстве и необходимо «чуть-чуть». Даже автопортрет или автобиография являются произведением искусства лишь в том случае, если художник противостоит себе самому изображаемому и не совсем себя самого изображает. В этом тайна чудотворца *Рембрандта*. «Детство и отрочество» *Л. Толстого* во многих местах вызывает у читателя чувство стыда и, решаюсь сказать, отвращения именно потому, что неумный автор и бесстыден, старается точно изобразить себя. Подобного чувства не возникает при чтении «autobiograhies romancees» *Руссо* или *Пруста*, хотя оба рассказывают о себе большие гадости, чем «велписземрус». И в *этом* смысле необходимым условием искусства является объективность. Истинный художник воспроизводит (а не "переживает" подобно провинциальному трагику) отстоящее от него, объективное бытие, которое существует и развивается по своим внутренним законам. Художник видит и свободно (!) воспроизводит его *через них*, как через своего рода «магический кристалл». Свободно избирая героя, он не властен в его судьбе и поступках. Своим поведением Татьяна удивила самого, не очень-то дорожившего чужой семейной честью *Пушкина;* и, по-видимому, она помешала *Чайковскому* опорочить ее имя адюльтерным концом оперы.

Закономерность, необходимость свободно воспроизводимого художником объективного бытия была инстинктивно понята *импрессионистами*. Правда, теоретически осмыслить свой опыт они не сумели. Они смешали объективность преображающейся в красоту природы с объективностью природы эстетически индифферентной, и сочли точным изображением объективного бытия (не подумав — которого из двух) свои *impressions*. Значительнейший, строго говоря — единственный импрессионист, Claude Monet, сам не заметил, что открыл путь к единой во множестве своих явлений (impressions) объективной действительности своим «методом серий» (особенно в Les Nympheas). Теоретизируя, импрессионисты неизбежно субъективировали объективное

бытие: сводили его закономерность к устройству человеческого глаза (Моне под конец ослеп) и теориям физиков. Не пошел дальше и гениальный Seurat, не ведавший, что творит. Но *Сезанн* начал там, где кончил Моне. Он осознал объективную закономерность воспроизводимого художником мира и сумел в понятой как целое части отразить целое, хотя, истый классик и француз, слишком рационализировал, геометризировал объективную закономерность. От Сезанна ведут две дороги: одна вперед — к сциентифирующему кубизму *Пикассо* и *Озенфана*, другая назад — к искусству неолита.

Искусство — *познание* человеком объективного бытия и себя самого, поскольку он себя к нему относит и является им, но не научное познание. Наука познает мир таким, каков он есть; искусство — таким, каким он стремится, а потому должен стать, и каков он есть за пределом эмпирического своего существования, в своем содержащем в себе, но и превышающем это существование «будущем» совершенстве. Наука совершенного, должного не видит и только на самых вершинах своих, в философии, его постулирует как необходимый вывод и как трансцендентальную предпосылку эмпирического бытия. Несовершенно, «яко зерцало в гадании», но все же *видит* искусство, видит и в самой науке — как красоту гармонично движущихся небесных тел, философского умозрения, изящной математической формулы. Когда наука задается целью усовершенствовать людей и мир, она, переставая быть наукой, становится религиозной метафизикой и плохим искусством, вроде «Сна Веры Павловны» или романа *Беллами*. Наука эмпирична; искусство метафизично и религиозно. Поэтому расцвет искусства всегда связан с выражаемыми им религиозными или, по крайне мере, с почитаемыми за таковые, за *абсолютно*—значимые, идеями.

Ученый познает бытие и довольствуется своим познанием, не заботясь о том, полезно оно, бесполезно или вредно для общества. Кто-либо другой или даже он сам, но уже не в качестве ученого, может использовать познаваемое им с практическими целями. Для него как ученого это имеет

значение только в смысле лишнего доказательства его правоты. Что бы там ни говорили, наука как таковая чисто теоретична. Искусство, напротив, как чисто теоретическое познание невозможно. Художник, который не выражает своего эстетического восприятия бытия воспроизведением его в том же бытии как в материи, остается потенциальным, а само эстетическое восприятие его — зачаточным, неразвитым, неясным. Преобразование природы-материи — конструктивный момент эстетического акта, не что-то привходящее к познанию, могущее быть или не быть, как в науке. Это роднит эстетический акт с религиозным, с актом веры, которая без дел мертва.

Тем не менее искусство не религия. Художнику мир, как он есть, — *материя* творчества. Конечно, было бы лучше, если бы *Гете* не был тайным советником, а *Пушкин* одним из «детей ничтожных мира» (не много ли им и Маяковского?). Но нам нечем ответить на риторический вопрос: «При чем тут поэзия?» И мы примиряемся с ничтожностью частной жизни художника, как и с тем, что он, «лишь божественный глагол до слуха чуткого коснется», бежит от людей и отдается пантеизирующему идеализму, а не приглашает солнце выпить чайку. Несовершенное бытие как таковое не входит в сферу художественного творчества, и в плевке выражающего прекрасное. Религия же познает несовершенное бытие, стремясь *его* усовершить и спасти от гибели. Если она верна себе, она не скажет Warte nur, balde ruhest du auch[2], потому, что под Ruhe можно разуметь и полное исчезновение. Здороваясь с пролетарием, поэт надевает перчатки; св. Франциск жаждет омыть раны прокаженного. Для религии совершенное, *символически*-конкретно выражаемое искусством бытие ни в познании, ни в действительности не существует, без своего несовершенства. Уже в силу одного этого совершенное бытие религиозному сознанию открывается иначе, чем эстетическое. Религия познает

[2] «Подожди немного, / Отдохнешь и ты». — И. В. Гете. «Ночная песнь странника» (перевод М. Ю. Лермонтова) *(прим. В. П.)*.

совершенство не только в символизирующей отраженности его несовершенством, а (по крайней мере, стремится познать) и «*лицом к лицу*», таким, каково оно «уже есть». По объекту своему более родственное эстетическому познанию, религиозное здесь родственнее научному. Но оно снова сближается с эстетическим как органически, конструктивно действенное. Однако оно не довольствуется символическим отображением совершенства. Стремясь вознестись над несовершенной эмпирией и вознести ее с собою, религия требует действенного преображения самого мира, и *всего* мира. Творчески художественный акт приводит, мы уже видели, к свободному соучастию человека в самопреобразовании мира. Но это соучастие для художника — ощутимое, но не опознаваемое (при попытках познать появляется что-нибудь вроде 2-ой части «Фауста») основание, цель и вожделенная, хотя недостижимая в искусстве полнота его деятельности. В религии же это соучастие становится непосредственно познаваемой деятельностью.

Познаваемое есть истина (ложь — недостаточно опознанная истина). Но в искусстве и религии она познаваема как *само*преобразование-*само*преодоление-усовершение мира-человека (в религии еще и как преображенность — совершенство его в Боге). Поэтому, если в науке человек — раб истины, ибо не может ее не признать, в искусстве и религии «истина делает его свободным», ибо он двуедин с нею и ее как себя зиждет. Если же в религии он признает *данное* ему несовершенное бытие, от которого стремится убежать «свободолюбивый» художник, так для того, чтобы, усовершая его, преодолеть его данность. Эстетическое и религиозное познание есть *созидание* истины, творчество, тогда как о научном творчестве можно говорить лишь злоупотребительно; в смысле переносном и акцидентальном, потому что в чистом виде научной деятельности (конечно — и эстетической, и религиозной) не бывает. Эстетическое и религиозное познание освобождает человека не тем, что уничтожает «гнилые теории», суеверия и предрассудки: все это — только видимость освобождения, часто сводящаяся к замене одного

«боженьки» другим (см. *Ленин* Соч. passim). Оно освобождает *самого* человека, который в нем себя преодолевает. И *радость творчества — радость свободы*, не, как часто случается с учеными, рабская по своей природе радость власти. По слову св. *Василия Великого*, сам Бог — «небесных и наднебесных *художник*». А он ли не блажен своею свободой?

Но радость творческой свободы в искусстве и религии и различествует. Художник лишь смутно, полусознательно переживает свое свободное причастие самоутверждению мира, к тому же невозможному без спасения мира несовершенного, самой «материи». Активность художника сосредотачивается в частичных символических образах совершенства, воплощенных в материи. Истина радует и влечет художника как им усматриваемая и знаменуемая символами заданность. А из всего уже изложенного ясно, что об эстетическом познании и являющейся его заданием истине не следует говорить в том же смысле, в каком говорится об истине и ее познании применительно к науке и даже к религии. Применительно к искусству мы и говорим о радующей, влекущей и возносящей, но лицом к лицу не познаваемой истине как о *красоте,* о радости, вызываемой ею и символическим ее отображением — как об *эстетическом* чувстве.

Приложение IV

По поводу рефлексологии и споров о ней

Одна из труднейших проблем — взаимодействие совершеннейшего на земле живого существа, *человека,* с окружающим его животно-вещным бытием, со «средой», являющейся по существу своему частью мира Человека, т.е. *любого, всякого* человека, а значит — и *всех* людей, «человека вообще», человечества. Но Человек (ч<еловек> вообще) не существует

отдельно от людей: люди о нем знают. С другой стороны, человек не может быть самодовлеющим, само по себе как-то (но *как* именно?) существующим словом (verbam, flatus vocis), которое не имеет *реально-конкретного* отношения ко *всякому* человеческому индивидууму. Равным образом «человек» не может быть *только* как-то образованным нами общим, отвлеченным от конкретной реальности понятием. Тогда бы невозможно было ни знание об общем, ни знание об индивидуальном, и бессмысленным занятием явилась постановка всякая проблем, в том числе и нас сейчас занимающей. *«Человек» — конкретное (!) все-временное и -пространственное многоединство (всеединство) индивидуумов, которое осуществляет, актуализирует себя только в них и вне их* — этим a limine устраняется индивидуалистически-спиритуалистическая метафизика — *просто не существует. Индивидуум* — индивидуация многоединого человека, его «момент» (*не* «элемент», или обособленное слагаемое суммы, напр. песчинка в куче песку). В совершенстве нашего бытия многоединый человек *становится* своим моментом, чтобы через его смерть весь стать вторым, потом так же — третьим, четвертым, ... всеми, и всевременно всегда *есть* каждый свой момент, все они и один человек. Мы познаем это потому, что при всем своем несовершенстве эмпирическое бытие наше умаленно (несовершенно) есть то же самое бытие и совершенствуется. Этой основоположной данностью нашего опыта (не «теорией»! — теории вырастают из нее как ее самоуяснения) пренебрегать не имеет права физиолог, если только он действительно хочет вполне, т.е. философски, познать взаимодействие человека с окружающим его миром, а не, хромая на обе ноги, то восхищаться целесообразностью и единством мира, то изучать искусственно изолированную *«элементаризированную»* часть целого (мира), методами, достаточными лишь для изучения механического взаимодействия элементов суммы. Тем менее права у философствующего физиолога на подобную «беспринципность», что основоположная данность нашего опыта резко и четко ставит «принципиальный» вопрос: целесообразно

ли и правильно ли изучать взаимодействие человека с миром исходя не из целого, не из всеединого человека, а из *элементаризуемой* части целого, из *данного* индивидуума и *его* окружения (среды), искусственно изолируемых?

Как бы то ни было, проблема взаимодействия человека с миром ставится именно во второй, изолирующей форме, правда, без серьезных попыток философски это обосновать, но не без некоторых, частью, впрочем, непознаваемых оснований. — Познавая данного индивидуума, в нем и через него я, сознательно или бессознательно, познаю человека вообще, в нем индивидуирующегося, а тем самым — и любого индивидуума. С другой стороны, в нем познаю я и *себя*, исследую взаимодействие *моего* душевно-телесного существа с окружающим его миром, решаю, по признанию известного ученого, «мучительный» вопрос о взаимоотношении «души с телом», конечно, моей с моим. С таким «субъективным» характером (не вполне, как мы видим, удающейся) изоляции индивидуума связан и основной вопрос о человеческом *сознании*, «я», «Душе». *Самого себя* я познаю *«изнутри», непосредственно,* путем самонаблюдения, или интроспекции, отрицать значение которой для самопознания и всей философии может лишь тот, кто задачей психологии наивно считает измерение ощущений, исследование ассоциаций (еще вопрос: есть ли они на самом деле) и тому подобные частные вопросы, кто психологами признает не *Бергсона,* а *Челпанова,* не *Достоевского* и *М. Пруста,* а *Льва Толстого* и *Р. Ролана.* Практически это самосознание индивидуума, душевно-телесного существа, ограничено не поддающейся четкому определению областью его телесности, сраствореннои с телесностью других существ. В другом индивидууме человек *предполагает* «душу» (самосознание, «я»), не зная с уверенностью, даже сомневаясь, воспринимает ли он тогда чужую «душу» также непосредственно как свою. [Философски несомненно, что индивидуальное «я», всегда оставаясь с собой, сливается с другими индивидуальными «я» во всеедином «я» человека вообще. Но доказательство этого требует долгих рассуждений, адекватное же пережи-

вание — религиозного подвига]. Все что выходит за трудноуловимые пределы телесности, и саму эту телесность, поскольку она до неразделимости сливается с чужою, индивидуум познает с помощью своих органов чувств, т.е. *своего* тела. Это не «внешнее», как приучены мы думать, восприятие, не (в отличие от внутреннего = субъективного), «объективное», но — субъективно-объективное, внутренне-внешнее. Ведь все познаваемое мною — с помощью органов чувств, т.е. моего же тела, для меня прежде всего является фактом моего сознания, моей «душой», мною самим. Из того, что в моем сознании, или «душе» как его (ее) я нахожу (и — сразу!) много, скажем: «предметов» (не копий с них: тогда бы «объективное» бытие было непознаваемо), пространственно друг другу внеположных, явствует лишь одно — ошибочность закоренелого, хотя не доказанного и недоказуемого, противопоставления пространственно-множественного телесного бытия единой, бестелесной, непространственной, неизменной (=невременной) «душе». Отделимой от своего тела, от *себя-тела*, не выражающей себя во множестве, не многоединой, и непространственно-невременной «души» *нет и быть не может*. Как раз в анализе *пространственности сознания*, восходящем от конкретной пространственности (от так называемого, якобы содержащего в себе все вещи и наше тело «пространства») к более «общим», отвлеченным пространственностям вплоть до «логической» (А не есть Б) и до самораздвоения познающего себя «я» на субъект и объект, в анализе *«самоопространствления» сознания* и находится начало пути к решению проблемы взаимоотношения «души» с ее телом. Необходимо только познать пространственность «души» так же сразу внутренне и внешне, как мы познаем в себе себя как и субъекта и объект самосознания, что невозможно при изоляции индивидуума. Препятствием к решению вопроса является то, что познавая содержание воспринимаемого с помощью органов чувств как свое сознание, я вместе с тем познаю за этим содержанием и несомненно для меня существующий, хотя не поддающийся иной, «второй» его субстрат или субъ-

ект, который от меня *grosso modo* не зависит. [Но ведь познание иного означает и единство, двуединство с ним].

Таким образом во внутреннем восприятии оказывается выводящее за пределы его, вместе с ним выходящее за них внешнее, точнее – внутренне-внешнее, субъективно-объективное. Достоверность его, очевидно, зависит от достоверности внутреннего. Но в нем нам непосредственно дано само объективное бытие, однако же — поскольку оно взаимодействует и сливается с наличной телесностью. Внешнее знание не может ничего сказать о том, что находится за этими границами и определить неопределимое, пока «я» не выйдет за свои пределы. Сфера «внешнего» знания — взаимодействие телесно вещного бытия с телом познающего. Этой сферы, предмета *психофизиологии*, никак не расширяет переименование психофизиологии в «*объективную психологию*», т.е. в науку о «душе» (субъекте) без «души» (субъекта). Странная даже для филасофа забывчивость! — Ему словно совсем неизвестно, что наше «внешнее», «объективное» (воспринимаемое с помощью органов чувств, *нашего* тела) познание *внутри* внутреннего, внутренне-внешне. Было бы чудом из чудес, если бы известное нам (о неизвестном же можно говорить что угодно) воспринимаемое с помощью наших органов чувств бытие создавало то бытие, в котором существует само и вне и без которого ни существовать, ни возникнуть для нас не может. Впрочем, возможно, патриотическому филасофу сообщила свой секрет та тетушка (к сожалению, запамятовал имя), которая сама за волосы подымала на вершок от земли. Во всяком случае, предположение, будто тело индивидуума, момент, или часть телесного бытия — процесса, так или иначе, «создает» сознание, «душу» индивидуума наивно противоречиво и неприемлемо. Напротив, в наблюдениях, экспериментах, выводах неовиталистов, в частности Üxküll (автора превосходной «Общей физиологии ? биологии») много данных в пользу того, что живое существо («душа»), приспособляясь к окружающей среде, само себя телесно оформляет и превращает ее в свою Umwelt, или что оно яв-

ляется индивидуацией — моментом этой среды, поскольку она себя телесно оформляет. Все это, само собой разумеется, нисколько не уменьшает значения психофизиологии как *специальной* науки. Психофизиологи могут надеяться в конце концов получить довольно точную (несмотря на вносимые изолирующим методом искривления) картину протекающего в индивидуальном организме телесного процесса при взаимодействии организма с окружающей его средой. Но решение вопросов о том, что такое сознание и каково отношение сознания, «души», к телу, психофизиологии запредельно. Решение здесь невозможно без философии, которой, как и всякой науке, надо серьезно учиться, путем длительных упражнений приучая себя философски мыслить.

* * *

Едва ли в настоящее время стоит опровергать мнение, что наш мир является случайно возникшей в хаосе вещественных частиц их системой (горбатых же все равно только могила исправит). — Наш мир представляет собой развивающееся (отнюдь не пребывающее неизменным!) органическое целое. В данный период своего самораскрытия мир достигает своего апогея как человечество, его момент, вместе с другими моментами (животным, растительным, вещным миром), взаимодействуя с ними, его индивидуирующий-актуализирующий, что и есть его *самоактуализация*. Мир развивается, выражаясь точнее — стремится к *своему* совершенству, хотя опознать это может только в качестве человечества. Иными словами, мир при всем своем несовершенстве *целесообразен* (его совершенство и есть его цель), так что каждый момент, каждая индивидуация его является *средством* самостановления-самоусовершения самого мира. Но именно как индивидуация мира всякий момент его есть в совершенстве своем собственная *своя цель*. Никакого внутреннего противоречия здесь нет, ибо всякий момент умирает, чтобы умирая жили другие, и

таким образом через умирающую жизнь (иной нет и быть не может) все становится всем и во всем.

Изложенное миропонимание, разумеется, индивидуально. Это вполне соответствует «природе» самого мира, который может быть понят лишь во множестве индивидуальных и потому ограниченных, но и взаимовосполняющих друг друга его пониманий, каждое из которых является индивидуализацией истинного его образа, в частностях своих неизбежно более либо менее неполной, *или* «ошибочной» и ограниченной, но по существу открывающей саму истину. Иного пути нет. Так называемое «объективное» миропонимание не дает самого существенного, расплываясь в таких туманных и *не* проясняемых(!) общих понятиях, как «единство», «множество», «целое» и «часть», «органичность», «материя».

Благодаря сказанному выясняются опасности и недостатки *изолирующего метода*. — Изолируется индивидуальное живое существо: человек, практически же собака (потому что все еще нельзя в большом масштабе так же мучить и калечить людей, как собак) вместе с непосредственно взаимодействующей с ним «средой». Этим словно обрываются нити, связывающие индивидуума с другими и через них с самим многоединым человеком, что выражается утратой понимания человека как «средства» и момента мирового процесса. Правда, в себе и на свой лад осуществляя человечество, индивидуум остается самоцелью. Но в отрыве от человечества и мира он не может определить, опознать эту цель, и она сводится для него только к тому, что он существует («как», «зачем» — можно понять только из целого). Протекающий между «средой» и человеком (собакой) процесс развития мира, со всех сторон урезывается (так «обчищают» от сучьев ствол дерева) и насильственно прерывается в человеке, делая его своей целью, а себя стабилизируя хотя бы в форме неизменного «закона», которому подчинены все другие индивидуумы, словно «закручиваясь» в человеке. Понятию развития места не оказывается. В то же время вырванная из целого мира по непосредственной связи своей с данным человеком и про-

извольно изменяемая экспериментатором «среда» оказывается не обладающей и ничтожной долей органичности, которая осталась у соотнесенного с ней человека: она превращается в груду механически связуемых элементов и склоняет к подобному же пониманию другого члена отношения, человека. Таким образом процесс превращается в механическое (что бы там ни говорили) взаимодействие двух агрегатов, в их «акции» и «реакции», «раздражения» и «рефлексы».

Таковы природные, предопределяющие *материалистическую* концепцию мира (а может быть — ею предопределяемые) тенденции изолирующего метода. Конечно, не все они осуществляются, и от многих исследователю удается себя уберечь. С другой стороны, животно-телесное бытие является и вещным, материальным, а в сфере материального, пространственно-разъединенного, точно определимого-распределимого бытия необходим и соответствующий его природе изолирующий метод его исследования.

* * *

Ничего не достигнув переименованием себя в объективную психологию, психофизиология сузила свои задачи — превратилась в свой отдел, в *рефлексологию,* которая, несмотря на прельстительную для масс простоту концепции и метода, полна недомолвок и перемолвок, неясностей и внутренних противоречий.

Прежде всего неясно основное понятие теории. Что такое (безусловный) рефлекс в расширительном толковании его реформаторами психологии? Является ли он реакцией на данное раздражение со стороны *всего* организма или только его органа, части? По-видимому, второе бывает лишь в немногих случаях, а то и никогда. Так вызываемый показываемым собаке куском мяса «рефлекс» не исчерпывается усиленным отделением слюны и желудочного сока, но выражается и соответствующим деятельности желез (а может быть — даже вызывающим ее!) стремлением *всего* организ-

ма собаки насытиться, поддержать свою жизнь (что в человеке обнаруживает себя как средство к высшей, хотя далеко не всеми осознаваемой цели). Подтверждается это целесообразностью, хотя и «бессознательного» рефлекса: в общем он целесообразен по отношению ко *всему* организму (впрочем, не безошибочен!). И снова встает вопрос. – Есть ли рефлекс необходимо, автоматически при данном раздражении возникающая реакция организма (было бы, конечно, лучше, да, к сожалению, не подтверждается фактами), «отдельного органа» (идеалом теоретика остается пресловутая лапка «обезглавленной» лягушки), так что сам организм оказывается безынициативной пассивной средой, которая только специфически реагирует на разные «акции» (раздражения) внешней среды (лучше бы: «*в которой* возникают не связанные друг с другом реакции, рефлексы»)? Или же душевно-телесный организм — возьмем краткости ради конкретный пример — сам «бессознательно», но целесообразно в стремлении поддержать свою жизнь ищет соответствующей пищи (ведь на воле даже собаки питаются не только кусками мяса, которые суют под нос) в среде, которая его окружает, и которую он видоизменяет целесообразнее, чем калечащий его экспериментатор. В этом случае рефлекс не местная реакция пассивного организма на активность среды, а — по крайней мере частично искомый и предопределенный организмом «разряд» его энергии (отчего бы и его не назвать «сигналом»), по отношению ко всему организму, может быть, не столь уж неотвратимый. Мы с умыслом говорим о душевно-телесном существе — чтобы не было и места мнимой проблемы о какой-то «чисто духовной» душе. Однако мысль о подобной душе все же неизбежно возникает; <она> не устранима и в указании на «нервную деятельность», выглядывает из фигового листка. Дело в том, что здесь мы вынуждены пользоваться такими отвлеченными понятиями, как единство, целесообразность, деятельность организма и т. п., телесного же субстрата или соответствия им не находим; да такого субстрата (или соответствия) в виде чего-либо подобного нервному центру, вероятно

и нет. При таких условиях более, чем естественно, что возникает идея бесплотной души. А между тем можно предположить, что абстрактно воспринимаемое нами единство живого существа, его деятельность и ее целесообразность суть явления того же порядка, что и единство человечества или мира. Это единство, конечно не обладает в объединяемом им мире особым материальным субстратом, или самовыражением (что было бы нелепым, ибо — не самообъединением, но объединением извне, из «субстрата»). Его источник, основание и конкретность *мир как целое*, осуществляющееся жизнью-смертью и через нее, «превращением» всякого момента мира в другие, так что всевременно-всепространственно все есть во всем. Поэтому ничто не препятствует рефлексу быть «реакцией» *всего* организма, хотя и связан он только с низшим нервным центром. Связью рефлексов с низшими нервными центрами объясняется их «бессознательность». Но здесь прежде всего необходимо устранить неясность понятий. — Бессознательного для нас быть не может: есть только неопознанное и опознаваемое сознательное. И деятельность высших центров связана, несомненно, с появлением не сознания (червяк сознает и без полушарий большого мозга), а *познания себя* (само-сознания, -познания) *и того,* что находится в сознании. Произвольно и недоказуемо распространенное (между прочим, определившее и философствование *Бергсона*) мнение, что живое существо становится познающим ради лучшего отыскания пищи (хотя это и является одним из результатов развития познания). Предполагающее разъединение остающегося и единым сознания (души, «я»), сперва на субъекта и объект, потом в самой своей «объектности», познание (=познающее я) ставит себя выше своего сознания, себя как сознания, спонтанного процесса (душа превосходит-преодолевает себя и становится познающим себя я). Таким образом субъект, познающее себя сознание, становится способным воздействовать на свое же спонтанно-целесообразное течение, в частности — на любой свой рефлекс, их изменить, приостановить, «затормозить», прекратить, сде-

лать опознаваемо (= «сознательно») целесообразным, а себя — свободным. Все это связано с деятельностью коркового вещества полушарий головного мозга, но еще и с деятельностью организма, которая, вовсе не будучи духовной, не оплотняется в отдельном органе, а осуществляет себя *во взаимосмене через жизнь-смерть его*, организма, *как индивидуального целого* в ряду других таких же организмов.

Если уже при исследовании простого (безусловного) рефлекса организм предстает как активное целесообразно действующее душевно-телесное существо, — тем более при исследовании так называемого *условного рефлекса*. — Живое существо, конечно, воспринимает не только раздражение (собака — кусок мяса), но и более или менее всю обстановку раздражения. Оно замечает сопровождающие раздражение-рефлекс изменения в обстановке, если таковая есть, и при повторности их они становятся для него «сигналом» раздражения или даже могут заменить его, сделаться «условным рефлексом». Но почему же вполне, казалось бы, понимавший целесообразную активность живого существа, в данном случае даже предлагавший переименовать так называемые «рецепторы» в «анализаторы», творец новой теории считал описанные акты живого существа рефлексами, хотя бы и условными? Потому ли, что они совершаются при участии корковых центров, но «бессознательно», т.е. неопознаваемо и автоматически? Но застегивание при одевании всяких пуговиц никто, пожалуй, рефлексом не назовет. Или же, как можно подозревать, здесь сказалась предопределенная исходной «сеченовской» установкой исследователя и, в частности, изолирующим методом материалистическая тенденция? Она обнаруживает себя в настойчивом стремлении понять развитие сознания, а вернее материального его аналога (или, уже неприкровенно метафизически, «субстрата», «источника», «основания») как простое суммирование отдельных самостоятельных рефлексов, безусловных и условных(!), что благодаря флуктуированию понятия рефлекса может многим показаться вероподобным. Однако, и называя отдельные акты

живого существа (более или менее, разумеется, провоцируемые средой) рефлексами, приходится учесть целесообразность всей его деятельности и признать просто нелепостью, чтобы брошенные на землю буквы случайно сами сложились в текст даже не Илиады, а хотя бы статьи по рефлексологии. Принимая во внимание все сказанное, следует признать единственно приемлемым подтверждаемое и данными нашего опыта положение, что «сознание» живого существа развивается путем суммирования и дифференциации (= саморазъединения), не от множества к единству, а от единства к множеству, точнее — к системе множества, еще точнее — к многоединству. [Сосредоточившийся на изолированном моменте многоединства (для него, следовательно, элемента) естественно не видит не только многоединства, а и системы: У него, как говорится, ум короток]. В этом отношении поучительны *инстинкты* (правда, видовые, что ставит новые проблемы) животных, особенно насекомых. Инстинкт представляет собою ряд, скажем, рефлексов, так связанных друг с другом, что каждый, осуществляя свою собственную цель, вместе с тем является средством для того, чтобы мог осуществить свою цель последующий. Все же рефлексы составляют один не опознаваемый животным («бессознательный»), как и они, целесообразный, «растянувшийся во времени» многообразный акт, сложный «рефлекс». Совершается он сам собою, автоматически, даже принуждая животное (принуждение вида?). Вопреки ныне оставленному мнению романтически восхищенных «бессознательной мудростью Природы», инстинкт иногда ошибается, а главное, способен видоизменяться и постепенно, как это можно показать, превращается в разумное познание. Во всяком случае некоторые «рефлексы» рода исчезают, некоторые — возникают вновь. Достойно ли разумно рассуждающего человека хотя бы во имя самой обольстительной и «научнейшей» теории утверждать, что инстинкты, создающие общество пчел, муравьев, термитов, возникли путем случайного сцепления рефлексов? Ведь не станет же он в естественном отборе ви-

деть целесообразную деятельность таинственного, отделенного от нашей природы или трансцендентного миру божества, особенно, когда и нам это не представляется необходимым.

Итак расплывчатым определениям душевно-телесного существа (животного, человека) мы противопоставляем понимание его как *многоединства,* в коем всякий момент через свою жизнь-смерть становится им (и, стало быть, *есть* оно), а через него и всеми другими его моментами (во всевременности всегда и *есть* они). Телесность этого существа мы объясняем его саморазъединением-пространствованием, в душевности видим его единство-воссоединение. Однако, в связи с происходящими в коре головного мозга при раздражении и торможении телесными процессами, рефлексология, по-видимому, единство душевно-телесного существа разрушает. — Сознание (= самосознание? а тогда = «я», «душа»), говорят нам, возникает тогда, когда раздражение, распространяясь в корковом веществе полушарий, захватывает некоторое количество, комплекс клеток. Их единство и есть «сознание» (самосознание), все время меняющее свою базу и содержание, потому что одни клетки затормаживаются, а новые охватываются раздражением и включаются в «базу». Никогда самосознание не обладает всем возможным своим содержанием и никогда — одним и тем же. Оно словно плывет в том, что частично становится его содержанием, и остается *одним* «я» лишь потому (?), что два следующих одно за другим его состояния всегда обладают некоторым общим комплексом моментов. Поскольку речь идет о само*познании* (в обычном словоупотреблении оно почти синонимично само*сознанию*, а иногда, как мы видели, даже сознанию), наблюдение правильно, хотя не ново, и является собственно говоря «рефлексологией», давно без всякой рефлексологии, отмеченного многими психологами факта. Когда наше «я» стремится себя познать, оно не познает себя как нечто «духовное», отвлеченное, отдельное от своих конкретизаций-индивидуаций, или моментов, но всегда — как многоединство этих осуществляю-

щих его, постоянно меняющихся и сменяющих друг друга моментов. Неполнота всякого содержания «я», свидетельствуя о несовершенстве «я» ничуть не мешает само*познанию*: оно по природе связано с разъединением и прерывностью. Но поскольку (отчасти в силу терминологической путаницы) имеется в виду сознание, приведенное нами объяснение его единства по существу не иное что, как отрицание этого единства. Образ сознания, как плавающего в корковом слое и принимающего самые причудливые формы светлого пузыря явно неудовлетворителен. — Все возможное содержание самопознания не вне «я», но едино с ним тем единством, которое не оплотняется в нервных центрах и не овеществляется в физическом теле. [Единство же это отдельно от воссоединяющегося через саморазъединение живого существа, человека, не существует и не познаваемо (понятием и словом «единство» познающий отвлеченно-теоретически человек его лишь обозначает). *Оно* — само живое существо, сам человек во всем его развитии и завершенности развития, которое существа, человека не стабилизирует (!), всякий момент существа, человека и все его моменты, и все оно как целое, как индивидуирующее человечество и мир многоединство, через свою смерть становящееся ими, чтобы в них воскреснуть].

Владимир Янцен

Спасти, сохранить и освоить!

О судьбе книжных собраний и архивов Д. И. Чижевского в Германии

1. Д. И. Чижевский: жизнь и творчество

Дмитрий Иванович Чижевский (23 марта 1894, Александрия — 18 апреля 1977, Гейдельберг) — русско-украинский философ, историк, славист, гуманитарий-энциклопедист. Родился в дворянской семье бывшего офицера, участника народовольческих кружков, осужденного на двухгодичное одиночное заключение в Петропавловской крепости, впоследствии активного члена кадетской партии и земского движения, Ивана Константиновича Чижевского (1863—1923) и художницы, педагога, ученицы П. П. Чистякова и И. Е. Репина, Марии Дмитриевны Ершовой (1858—1925). Д. И. Чижевский получил начальное образование в семье, потом учился в Александрийской классической гимназии, которую закончил в 1911 году с отличием. В Александрии был организатором нелегальных просветительских кружков среди учащихся. Изучал астрономию, математику и философию в Петербургском университете (1912—1913), философию, русскую филологию, индоевропеистику и славянскую филологию в Киевском университете (1913—1918). В Киеве принимал активное участие в просветительской работе революционных кружков в студенческом и рабочем

движении, за что был арестован царской охранкой (1916), с 1916 г. принадлежал к меньшевистской фракции РСДРП, был членом и секретарем киевского Совета Рабочих Депутатов (1917—1918), членом киевского комитета партии (1917), членом первого ЦК партии (1917), участником профсоюзного движения и всех украинских совещаний меньшевиков. Кроме того, был представителем своей фракции в Раде и членом Малой Рады украинского правительства (1918), где его кандидатура намечалась в министры труда. После сдачи государственного экзамена, защиты дипломной работы о философском развитии Шиллера и получения диплома первой степени в 1919 году оставлен доцентом философии при Киевском университете, по совместительству преподавал введение в языкознание на Высших женских курсах Жекулиной, работал в Музее Труда, приглашался на работу в Академию Наук. Но после занятия Киева большевиками большую часть времени провел в лагерях и тюрьмах (в 1918 г. лишь благодаря случаю избежал расстрела), что и заставило его в апреле 1921 года нелегально уехать сначала в Польшу, а затем в Германию — страну, ставшую для него «второй родиной». На родной же Украине летом 1921 года его заочно приговорили к смертной казни.

Жизнь Чижевского в эмиграции распадается на шесть относительно самостоятельных периодов.

1921—1924 — Гейдельберг, Фрейбург в Брейсгау: *продолжение философского образования* под руководством Г. Риккерта, К. Ясперса, Э. Гуссерля, М. Хайдеггера, Р. Кронера и других известных немецких ученых. Сотрудничество с русскими эмигрантскими журналами «Русская книга», «Современные Записки», «Социалистический вестник», с Заграничной делегацией меньшевистской фракции РСДРП, а также с немецкой социал-демократией. *Начало серьезного изучения истории украинской и русской философии, особенно истории гегельянства в России.* Наряду с партийно-публицистическими статьями (1921—1922), публикует обзор философской литературы в России (1922), рецензию на книгу

Г.Г.Шпета о русской философии (1923), свидетельствующую о вполне самостоятельных методологических воззрениях автора рецензии в этой области.

1924—1932 — Прага (продолжительные семестровые каникулы Чижевский всегда проводит во **Фрейбурге в Брейсгау**): *начало самостоятельного философского творчества, формирование интердисциплинарного, компаративного подхода к истории философии, религии и литературы в рамках общей концепции «истории духа», преподавание философии* в качестве *лектора (1924—1925), доцента (1925—1927), профессора и заведующего кафедрой философии (1927—1932) Высшего Украинского Педагогического Института им. Драгоманова и по совместительству в качестве доцента (1929—1932) и экстра-ординарного профессора (1932) Украинского Свободного Университета.* В Праге Чижевский становится активным участником Пражского лингвистического кружка, неизменным секретарем Русского философского общества, сотрудником и редактором изданий Немецкого общества славянских исследований, соучредителем Международного Гегелевского союза и соиздателем швейцарского «Архива по истории философии». Сотрудничает в десятках русских, украинских, чешских, польских, французских и немецких журналов. Работы этого периода: «Логика», «Философия на Украине. Опыт историографии вопроса» (работа, на основании которой Чижевскому было присвоено звание профессора), «Очерки по истории философии на Украине», «Греческая философия до Платона», «Исследования о Достоевском», «К проблеме двойника (Из книги о формализме в этике)», «Кризис советской философии», «Гегель и Французская революция» (габилитационная работа), «Гегель и Ницше» и другие.

1932—1945 — Галле (с 1934 по 1939 год был по совместительству лектором славянских языков и в **Йене**): *расцвет самостоятельного философского и литературоведческого творчества*, завершение работы над историей философии вос-

точных и западных славян, над сравнительной историей славянских литератур, историей древнерусской литературы XI—XIII веков, историей украинской литературы XVI—XIX веков, историей чешской церковнославянской (XI—XIII веков) и средневековой литературы, барокко в славянских литературах, над обширными разделами, посвященными отдельным писателям и мыслителям (Пушкин, Гоголь, Тютчев, Достоевский, Лесков, Белый, Маяковский, Бридел, Коменский, Маха, Карел Чапек). Множество работ и рецензий этого периода посвящено *германославике*, *славянской лексике*, *философии языка* и *истории церкви*. Из-за неблагоприятной политической ситуации в Германии (приход к власти национал-социалистов) значительная часть его работ тогда не могла быть опубликована, некоторые были изданы только через десятилетия, да и то зачастую лишь в выдержках. Многие же были утрачены и так и остались неопубликованными.

Внешне расцвет творчества Чижевского совпал с одним из самых трагических периодов его жизни. Он на долгие годы разлучен с семьей (жена и дочь остались в Чехословакии и в 1939 году были вынуждены эмигрировать в Англию, а затем в Америку), в Объединенном университете городов Галле и Виттенберга занимает скромную должность *внепланового лектора русского языка*, предложенные ему в Вене и Братиславе кафедры славистики занять не может из-за «опороченности еврейскими родственными связями» (был женат на Лидии Израилевне Маршак) и в течение тринадцати лет живет *под постоянной угрозой внезапного увольнения и заключения в концентрационный лагерь*. Несмотря на постоянный надзор гестапо, он принимает участие в антифашистских кружках, распространяет запрещенную литературу, поддерживает заключенных концентрационных лагерей, оказывает материальную помощь евреям, чехам и полякам, вывезенным на принудительные работы в Германию. И худшая чаша миновала его: он не был репрессирован, все эти годы работал в университете, где защитил свою немецкую диссертацию «Гегель в России», отыскал и под-

готовил к изданию утерянную более двухсот лет назад рукопись основного философского сочинения Я. А. Коменского «De rerum humanarum emendatione consultatio catholica», получил разрешение на ношение своего пражского профессорского титула, преподавал русский, украинский, чешский и польский языки, а также читал разнообразнейшие курсы по истории философии, церкви и литературы славян и даже получил право подготовки кандидатов наук, предоставляемое в Германии только ординарным профессорам. За эти годы у Чижевского защитилось шесть кандидатов. Активно работал он и в Кантовском обществе города Галле, знакомя его членов с историей русской и славянской мысли. По тематическому разнообразию читавшихся им курсов, по интенсивной исследовательской и научной работе с учениками он один выполнял работу целого Института славистики, которого в Галле тогда еще не существовало. Печатные труды этого периода относятся к основным сочинениям ученого: сборник «Гегель у славян», «Гегель в России», «Философия Г. С. Сковороды», «Украинская философия», «К проблеме бессмертия у Достоевского», «О символике барочной поэзии», «К проблеме философского языка и философии языка», «О "Шинели" Гоголя», «Пушкин и романтизм», «О мировоззрении Махи», «Коменский и западная философия», «Коменский и немецкий пиетизм», «Украинское литературное барокко», «История украинской литературы», «Философия жизни Штура» и другие.

В своей библиотеке Чижевский собирает к июню 1945 года около 8000 томов, среди которых было немало редких и уникальных изданий. Была в ней и «запрещенная литература»: книги авторов еврейского происхождения, социал-демократические и коммунистические издания. Не уничтожил Чижевский и писем социал-демократов и ученых-евреев, хранившихся в его личном архиве. Но почти все эти бесценные собрания он вынужден был оставить в Галле, спешно покинув город в июне 1945 года накануне занятия его советской армией.

1945—1949 — Марбург: *создание Семинара славистики Марбургского университета, временным директором* которого назначается Чижевский с перспективой предоставления ему в недалеком будущем ординарной профессуры и кафедры. Много сил и энергии отдает он делу создания Семинара и его библиотеки, глубоко понимая значение славистики в расколовшемся на два враждебных лагеря послевоенном мире. Создает также *интердисциплинарное Славистическое научное сообщество*, в работе которого принимают участие наиболее способные студенты и аспиранты Семинара славистики (Л. Мюллер, В. Фритце, Г. Апель), преподаватели других марбургских институтов (богослов Э. Бенц, славист А. Лютер, историк и искусствовед граф В. П. Зубов) и иностранные гости (Ф. Либ, В. Зеньковский, Г. Флоровский). При острой нехватке славянских книг в университетах Западной Германии широкое признание среди славистов получило *информационное бюро Чижевского*, в картотеке которого его учеником Л. Мюллером регистрировались славистические фонды всех марбургских библиотек и в перспективе предполагалось собрать информацию о славянских фондах всех западногерманских библиотек. Под его руководством в Марбурге защитили кандидатские диссертации три ученика. Наряду с М. Фасмером, Чижевский играет заметную роль в разработке долгосрочной «славистической стратегии» западно-германских университетов, является признанным авторитетом, к мнению которого прислушиваются при назначении новых лекторов и профессоров славистики. На этом фоне личная послевоенная судьба ученого выглядит совершенным нонсенсом: в результате доносов и интриг университетских коллег, закулисного влияния американских спецслужб, скандала с гессенским министром культуры, публично объявившим Чижевского в прессе «шпионом», «коммунистом» и «неквалифицированным славистом», последний не получает предложенных ему кафедр ни в Марбурге, ни в ряде других немецких университетов (Франкфурт, Мюнстер) и по настоянию Р. Якобсона, В. Зеньковского и Б. Николаевского покидает Германию, приняв приглашение Гар-

вардского университета. Учитывая полнейшую неустроенность, постоянное недоедание, нехватку научной литературы, утрату личной библиотеки и архива, а также атмосферу интриг, доносов и политической травли, приходится только поражаться объему и качеству научной продукции Чижевского этих лет: «Своеобразие русского языка», «История философии I: античная философия», «Страхов, Достоевский, Ницше», «Достоевский и Ницше. Учение о вечном возвращении», «История древнерусской литературы XI, XII и XIII веков. Киевская эпоха», «Чаадаев: Философские письма», «Пушкин и русский язык», «Культурно-исторические эпохи», «О проблемах барокко» и другие. Активно участвует Чижевский в этот период и в воссоздании украинских высших учебных заведений в **Мюнхене и Аугсбурге**: преподает философию и логику в Украинской Православной Богословской Академии, снова становится профессором философии Украинского Свободного Университета и одним из членов-учредителей Украинской Свободной Академии Наук.

1949—1956 — Кембридж: *гостевой лектор славистики Гарвардского университета.* И здесь Чижевского преследуют доносы из Германии, обвинения в «коммунизме», по которым политическая полиция проводит специальное расследование и полностью реабилитирует ученого. И здесь он способствует оживлению славистических исследований, переводу и изданию ряда произведений русской литературы. Под его руководством защищаются две диссертации. Хотя *центр его исследовательских интересов перемещается с философии на лингвистику, сравнительную историю литературы, русскую и украинскую литературу XIX—XX века, особенно русский символизм и футуризм*, в лекциях и работах этого времени всегда присутствует и философская тематика. В этот период вышли: «Очерк сравнительной истории славянских литератур», «Неизвестный Гоголь», «Гоголь: писатель и мыслитель», «За пределами красоты. Об эстетике барочной литературы», комментарий к «Евгению Онегину», «"Лабиринт света" Коменского: тематика и источники», «С. Л. Франк

как историк философии и литературы», «Шиллер в России», «Начала и завершения идеологических эпох», статьи об украинской литературе в «Энциклопедии украиноведения» и множество других работ. Чижевский принимает активное участие в деятельности филиала Украинской Свободной Академии Наук в Нью-Йорке.

Убежденный европеец, он чувствовал себя «чужаком» в Америке, критически отзывался о «дилетантстве» и «поверхностности» американской культуры. Не сложились его отношения с русской эмиграцией, постоянно возникали трения с коллегами (Р. Якобсон) и руководством (М. Карпович, Р. Поджоли) славянского отделения Гарвардского университета, но более всего мешали ему слабое знание английского языка и ограниченность возможностей публикации уже готовых трудов. И в Гарварде ему не суждено было стать ординарным профессором. Из-за неопределенности американских перспектив он постоянно чувствовал себя там как бы «на перепутье» и уже с начала 50-х годов усиленно искал пути к возвращению в Европу и прежде всего в Германию (за эти годы он значился в списках претендентов на занятие кафедр славистики в Вене, Кельне, Эрлангене, Марбурге и Майнце). По инициативе немецких учеников Чижевского и М. Фасмера в 1954 году в Германии выходит юбилейный сборник в честь его 60-летия. В начале 1956 года Чижевский получает стипендию для издания трудов Коменского, берет в Гарварде годичный отпуск и отправляется в Гейдельберг, предварительно списавшись со своим другом Х.-Г. Гадамером.

1956—1977 — Гейдельберг, Франкфурт на Майне, Кельн: *создатель и временный директор Института славистики (до 1967 года), гостевой и гонорарный профессор Гейдельбергского университета, по совместительству: гонорарный профессор, Франкфуртского (1964) и Кельнского университетов (1964—1977), временный заведующий кафедрой литературоведения (1964—1970) Института славистики Кельнского университета.* По инициативе своего старого однокашника, декана

философского факультета Х.-Г. Гадамера Чижевский получает приглашение Гейдельбергского университета на только что основанную там кафедру славистики с обещанием создания для него персональной профессуры. Развивает энергичную деятельность по организации института и воспитанию нового поколения немецких славистов. За эти годы под его руководством было защищено 27 диссертаций. Хотя из-за формализма академической бюрократии личная судьба Чижевского сложилась трагически — в своем преклонном возрасте (старше 60 лет) он уже не мог стать ординарусом, а это означало, что права на пенсионное обеспечение в Германии у него не было и он до самой смерти вынужден был работать и публиковать «для заработка» (пособия в 1500 марок, назначенного ему в 1964 году, едва-едва хватало на оплату квартиры), — последний период жизни был одним из самых плодотворных в его творчестве. В это время опубликованы: «Из двух миров. К истории славяно-западных литературных связей», «Святая Русь. История русской мысли X—XVII веков», «Россия между Востоком и Западом. История русской мысли XVIII—XX веков», «История русской литературы с XI века до завершения барокко», «История русской литературы XIX века. Т. I: Романтизм; Т. II: Реализм», «Мелкие работы. Богемистика», двухтомник «Сравнительная история славянских литератур», «Очерк истории древнерусской литературы», «Сковорода. Поэт. Мыслитель. Мистик», «Гегель у славян» (второе дополненное издание), «Барокко в русской литературе», «К проблемам литературы барокко у славян» и сотни других книг, статей и рецензий. Некоторые монографии, написанные в середине 1970-х годов («Шеллинг у славян», «Гоголь как писатель и мыслитель»), не были опубликованы и оказались утраченными. В этот период Чижевский редактирует шесть славистических серий, десятки сборников и репринтов недоступных на Западе славянских изданий, издает сочинения Коменского по найденным им в Галле рукописям. Работы ученого приобретают мировую известность: в изданном к его 70-летию втором юбилейном сборнике «Orbis

scriptus» (1966) принимают участие гуманитарии почти всего мира, за исключением советских коллег. Он избирается *председателем Немецкого союза преподавателей славистики, действительным членом Гейдельбергской Академии наук*, а затем и *Хорватской Академии наук в Загребе*.

Страстный библиофил, он после утраты в Галле своей библиотеки вновь собирает более 12000 книг и множество ценных автографов и рукописей.

2. Библиотеки и архивы Чижевского в Германии

2.1. *Библиотека и архив в Галле*

В июне 1945 года, за несколько часов до занятия Галле советской армией Чижевский покинул город, где вынужден был оставить основную часть своей библиотеки и личного архива, рассчитывая позднее переправить их в Западную Германию. Но его вещи, хранившиеся на квартире по Reilstrasse 87, хозяин которой задался целью как можно скорее освободить ее для новых жильцов, были по инициативе последнего реквизированы бургомистром города Галле, и, несмотря на энергичные протесты Чижевского и ряда влиятельных немецких ученых, не были возвращены ему. Сам Чижевский полагал, что книги и архив уничтожили, но это не соответствовало истине. В течение нескольких месяцев они были опечатаны, а затем переданы «для возврата законному владельцу» в Институт славистики, где находятся и по сей день. Так как на Украине живут близкие родственники Чижевского, то юридически его библиотека и архив, по-видимому, принадлежат им. Однако, никакого влияния на судьбу этих собраний они до настоящего времени не имели.

Вопрос о точном количестве книг в *библиотеке Чижевского*, оставленной в Галле, до сих пор серьезно не исследовался. Конечно, биографов интересует не столько количе-

ство, сколько характер и тематика этого собрания, дающего информацию о «круге чтения» ученого в те годы. Как известно, сам Чижевский каталога своей библиотеки не составлял, но после того, как она была реквизирована бургомистром и из нее советской военной администрацией была изъята русская классика, последовала ее передача в ведение университетской библиотеки, работники которой уже в начале 1946 года приступили к ее описанию. Созданный ими каталог «Ex libris Tschiżewskij» до сегодняшнего дня хранится в Институте славистики. В нем зарегистрировано 6283 наименования на двадцати различных языках. Если учесть реквизированную русскую классику и книги, взятые с собой при отъезде из Галле (а их количество тоже должно было быть немалым, так как Чижевский в течение нескольких месяцев не мог перевезти их из Геттингена в Марбург), а также более 50 посылок с книгами, полученных им из Галле в конце февраля 1946 года (письмо Чижевского жене и дочери от 26.2.1946 года), то в июне 1945 года его библиотека в Галле должна была насчитывать более 7000 томов (в хранящемся в Бахметевском архиве письме к С.Л.Франку от 9.2.1947 года он пишет, что в его библиотеке в Галле было «около 8000 томов»). По сообщению проф. А.Рихтер, в настоящее время в ней осталось около 5500 томов. Трудно определенно сказать, куда исчезли около 2000 томов. Часть из них Чижевскому удалось вернуть с помощью друзей (Ф.Либа и Р.Олеша), посещавших Галле и заявлявших, что те или иные книги принадлежат им, а не Чижевскому и были даны ему лишь на время. Отдельные «запрещенные» книги были сданы славистами советским оккупационным властям. Часть была утрачена при хранении библиотеки в семинарских помещениях и при переездах института. Каталогизация остатков библиотеки Чижевского в Галле была завершена в апреле 2001 года в рамках проекта под руководством проф. А.Рихтер и при финансовой поддержке земли Саксония-Ангальт. Каталог вскоре будет напечатан отдельным изданием. К книгам Чижевского недавно открыт свободный доступ через библиотеку Инс-

титута славистики (с ними можно работать в читальном зале института, правда, иногородние заказы и заказы на дом из-за состояния книг, требующих реставрации, не принимаются). Так, уже в наше время завершилась более чем полувековая «спецхрановская эпопея» этой библиотеки.

Среди книг Чижевского много редких эмигрантских изданий, на многочисленных книгах — дарственные надписи, нередко остающиеся пока единственным свидетельством личного знакомства владельца библиотеки с их авторами. Содержательно библиотека очень разнообразна, но доминирует в ней *философская, богословская, социальная и славистическая тематика*. Много *беллетристики*, в которой почти полностью отсутствует реквизированная русская классика. Среди русских философских книг есть издания Н. Алексеева, В. Асмуса, Б. Вышеславцева, С. Гессена, М. Бакунина, Н. Бердяева, С. Булгакова, А. Введенского, В. Зеньковского, В. Ильина, И. Лапшина, Л. Лопатина, А. Лосева, Н. Лосского, Э. Радлова, В. Розанова, Ф. Степуна, Н. Страхова, Н. Трубецкого, Е. Трубецкого, Г. Федотова, Н. Федорова, П. Флоренского, Г. Флоровского, С. Франка, Л. Шестова, Г. Шпета, Б. Яковенко. Здесь же имеются материалы по деятельности Русского философского и Русского исторического обществ в Праге. Великолепно собрание западноевропейской, особенно немецкой философской и богословской литературы, а также собрания украинистики и богемистики. Богаты разделы, посвященные Гегелю, Коменскому, Сковороде. Отдел журналов представлен такими, почти совершенно отсутствующими в Восточной Германии эмигрантскими журналами, как «Евразийские тетради», «Новый Град», «Логос», «Современные Записки», «Путь», «Русская книга» и «Русская мысль». Имеется прекрасная подборка периодических изданий Пражского лингвистического кружка, в том числе журнал «Слово и словесность». Книг самого Чижевского в библиотеке сравнительно немного, так как основную их часть его доверенные лица в Галле (С. Виндиш, пастор Анбау) еще до реквизиции библиотеки успели спасти и, вероятно, переслать ему в Марбург.

Выход научного каталога этой интереснейшей библиотеки можно только приветствовать, ибо он важен не только для исследователей раннего периода творчества Чижевского, интересующихся «кругом чтения» ученого, но и сам по себе, так как библиотека содержит немало изданий XVI, XVII, XVIII, XIX и XX века, являющихся библиографической редкостью.

Уникальность *архива* Чижевского в Галле, охватывающего период с 1921 по 1945 год, состоит в том, что его материалы сохранились в том состоянии, в котором он оставил их в 1945 году. Архив был пронумерован в начале 90-х годов, но научно не обработан и не каталогизирован. Библиофил, библиограф, гуманитарий с почти универсальной широтой исследовательских интересов, Чижевский задолго до изобретения компьютера выработал строго продуманную систему сбора и хранения информации: переписка, рукописи, выписки из книг, библиографические карточки, отдельные оттиски, вырезки из газет и подготовленные к печати работы хранились им в компактных «прогрессивных» (по названию фирмы-изготовителя «Fortschritt») шкафах с выдвижными подвесными папками, тематически и хронологически упорядоченными. К сожалению, система эта не была замечена и не взята за основу при нумерации нынешними хранителями архива. Поэтому один и тот же документ может храниться в разных папках и иметь несколько идентификационных номеров. Свободного доступа к архиву до сих пор нет, но имеются планы его компьютерного сканирования и введения в научный оборот через интернет.

В архиве – более 100 подвесных папок, хранящихся в шкафу с выдвижными отделениями, и значительное количество библиографических и иных материалов, хранящихся в большом платяном шкафу. Основная часть материалов — *рукописи, конспекты, переводы и оттиски статей самого Чижевского*. Большинство папок — тематические: «Астрономия», «Гегель в России», «Украинская философия», «Спиноза», «Сковорода», «Бакунин», «Коменский», «Логика», «Эстетика», «Шевченко», «Младогегельянцы», «О форма-

лизме в этике», «Штур» и другие. Эти материалы очень обширны. В некоторых папках находятся рукописи по 200—300 страниц. Среди собственных оттисков и рукописей Чижевского хранятся *оттиски и рукописи третьих лиц*, из которых следует отметить, например, машинописные тексты лекций М. Хайдеггера за 1921—1924 годы. Большое место в архиве занимают *письма знакомых, друзей, коллег и учеников Чижевского*. Среди его корреспондентов до 1945 года: А. Бем, Э. Бенц, И. Бунаков-Фондаминский, С. Гессен, Р. Гуардини, Э. Гуссерль, Д. Дорошенко, А. Койре, Ф. Либ, Н. Лосский, Я. Маршак, И. Мирчук, Б. Николаевский, И. Огиенко, Э. Ротхакер, Ф. Степун, Н. Трубецкой, Я. Паточка, П. Савицкий, П. Струве, Э. Утитц, С. Франк, М. Фасмер, П. Феденко, Г. Флоровский, М. Хайдеггер, Р. Якобсон, Б. Яковенко и другие.

Можно с уверенностью сказать, что образ ученого, уже сегодня известного нам как автора около 1000 печатных работ, значительно изменится и обогатится после изучения этого архива, поскольку в нем хранится множество неизвестных и неопубликованных работ, об утрате которых Чижевский особенно сожалел.

2.2. *Библиотека и архив в Гейдельберге*

Архив Чижевского в Гейдельберге, охватывающий материалы с 1945 по 1977 год и немногие материалы более раннего периода, взятые с собой Чижевским при отъезде из Галле, находится в ведении отдела рукописей и редких книг университетской библиотеки (сигнатура: Heid. Hs. 3881) и открыт для исследователей. Там же хранятся и находятся в общем пользовании книги из его личной библиотеки, собранной им после 1945 года. Библиотека и архив являются собственностью Гейдельбергского университета: они были проданы ему дочерью Чижевского, Татьяной Дмитриевной.

Каталогизация *библиотеки* еще не завершена. Имеется только общее ее описание и картотека для использования

«александрин», которые я тебе посылал, я очень доволен. Вот слова первой песни из черновиков Калликрата[42]

«Как песня матери...»[43]

Жалко, что не могу послать тебе «Крыльев», м<ожет> б<ыть>, увидимся все-таки и раньше, чем будет напечатано. С письмами, с газетами тут страшное неблагоустройство. И денежные письма нужно посылать на Монастырщину (Могилевской губернии) Николаю Федоровичу Макалинскому для передачи в Щелканово мне: это Верховские находят самым удобным, так и они получают. Н.Ф.М. их арендатор и часто бывает.

11.

Чичерин — Кузмину

<Открытка>

Дорогой Миша,
из твоего письма 9/VI вижу, что мои письма на Щелканово пропали.

Послал поэтому заказное письмо[44] о questions pendantes[45]. Твой

Ю. Ч.

13/21. VI. <1>905

[42] Записанное далее стихотворение открывало в печати «Александрийские песни». Калликрат — вымышленное имя, образованное, судя по всему, на основе имени Каллимаха (310—240 до Р.Х.), крупнейшего представителя александрийской поэзии. Его имя упоминается в «Александрийских песнях».

[43] Следует весь текст стихотворения. См.: *М. Кузмин.* Стихотворения. С. 110.

[44] Упоминаемое заказное письмо, своевременно полученное Кузминым (см. письмо 12) неизвестно. После этой открытки Чичерин написал еще ряд встревоженных посланий (чаще всего также на открытках) с просьбами откликнуться. Их тексты мы не воспроизводим.

[45] Неотложных вопросах (франц.).

12.
Чичерин — Кузмину

<Открытка>
23. VI/6. VII 1905

J'ai reçu ta cartoline française non-datée. Tu m'avais donné l'adresse de Makalinski — Monastyrschina sans «имение» après Monastyrschina. Le nom de cet имение je n'ai pas pu le lire. Smoleniza, Smolenita, Smolenschina?? Je t'ai envoyé il y a quelque temps une *lettre recommandée* a l'adresse de Makalinski. Avant d'avoir reçu ta réponse à cette lettre recommandée, je ne sais absolument pas si cette adresse fonctionne bien. En général, j'attends ta réponse à la lettre recommandée pour procéder a l'envoi. Sans cette réponse tout est trop vague — *G. T.*[46]

13.
Кузмин — Чичерину

Милый Юша,
я получил все твои письма в Щелканово до заказного включительно. Посылать на Монастырщину не рискованно, но долго, и Макалинскому приходится самому привозить письма, оттого рекомендовалось не всю переписку вести заказною. Все равно, когда придут деньги, но решительно неудобно отлагать до приезда в Петербург.
Относительно «трагических внезапностей»[47] прости, по-

[46] Перевод: «Я получил твою недатированную французскую открытку. Ты дал мне адрес Макалинского — "Монастырщина, без "имение" после Монастырщины. Название этого имения я не мог прочесть: Смоленица, Смоленита, Смоленщина?? Некоторое время назад я послал *заказное* письмо по адресу Макалинского. До получения твоего ответа на это заказное письмо я совершенно не знаю, действителен ли этот адрес. В общем, я жду твоего ответа на заказное письмо, чтобы приступить к отправлению. Без этого ответа все слишком неясно. — *Ю. Ч.*» (*франц.*).

[47] Отсылка к письму 9.

книг. По этому описанию, библиотека содержит более 12000 книг: 604 издания, вышедших до 1900 года, среди которых — редкие и уникальные барочные издания, работы по эмблематике, сочинения Коменского и литература о нем; 4291 издание по русской и славянской тематике, вышедшее после 1900 года; 4847 изданий по славянскому и неславянскому литературоведению, немецкой, французской, английской, испанской литературе, лингвистике, философии, богословию, искусству, естествознанию; 2460 массовых изданий, диссертаций и т.д.

Архив упорядочен, но не каталогизирован. Имеется только самое общее его описание. Занимает он 20 погонных метров и состоит из 10 отделов: 93 документов, относящихся к биографии и академической карьере ученого (рубрика «A»), 780 рукописей и машинописных текстов Чижевского (рубрика «B»), нескольких десятков тысяч писем корреспондентов Чижевского (рубрика «C»), 221 единицы хранения других авторов (рубрика «D»), 52 собраний газетных вырезок, фотографий, открыток и автографов (рубрика «E»), 6 ящиков с отдельными оттисками статей и рецензий Чижевского и других авторов и фотокопиями различных старых изданий (рубрика «F»), 25 отзывов и рекомендаций Чижевского (рубрика «G»), 36 картотек — библиография, лексика, подбор цитат к различным темам (рубрика «H»), 71 собрания фотографий, диапозитивов и микрофильмов (рубрика «I»), 4 единиц хранения, относящихся к славистике (рубрика «K»). Кроме того, в архиве имеются подготовительные материалы к библиографии печатных работ Чижевского и некаталогизированное собрание графики и старинных географических карт (около 120 единиц). Имеется также несколько ящиков с неидентифицированными письмами (среди которых мне удалось обнаружить недатированное послевоенное письмо Н. Бердяева и несколько писем В. Ильина и А. Флоровского). Обработка архива проводилась дважды, но не доведенная до полной идентификации, датировки и каталогизации каждой единицы хранения, была ограничена распределением материала по указанным выше рубри-

кам и сортировкой переписки по алфавиту, что привело к разъединению содержательно взаимосвязанных документов, нарушению хронологического принципа и смешению ценнейших документов с поздравительными открытками и визитными карточками. В самих рубриках принцип распределения материала не выдержан, так что среди рукописей Чижевского оказалось много материалов, принадлежащих другим авторам, в то время как среди рукописей и автографов других авторов нередко попадаются тексты Чижевского.

В рамках краткого обзора столь обширного архивного собрания Чижевского невозможно дать даже только названия всех интересных, а порой и неизвестных материалов *его наследия* (ведь самые полные библиографии его печатных трудов, опубликованные в двух юбилейных сборниках Д. Герхардтом и Х.-Ю. цум Винкелем доведены соответственно до 1954 и 1965 года). Будущим каталогизаторам и исследователям этого архива предстоит огромная работа по идентификации и датировке его рукописей и автографов. Но нельзя не упомянуть почти завершенные и, к сожалению, неопубликованные монографии Чижевского «Гоголь как писатель и мыслитель» и «Шеллинг в России», хранившиеся в гейдельбергском архиве и затем утерянные (основная часть книги о Гоголе недавно найдена ученицей Чижевского А. Лаухуз и может быть восстановлена по ее корректорской копии, вторая монография имеется в архиве только в сокращенном варианте, не соответствующем описанию Чижевского 1976 года).

Не имея возможности останавливаться на содержании *писем* корреспондентов Чижевского послевоенного периода (всего в архиве хранится около 30000 писем), назову хотя бы имена некоторых из них: Э. Бенц, Н. Бердяев, И. Берлин, Н. Бубнов, О. Бургхардт, Х.-Г. Гадамер, Д. Герхардт, Р. Гуль, Д. Бурлюк, Г. Вернадский, Д. Дорошенко, В. Зеньковский, С. Зеньковский, Ю. Иваск, В. Ильин, Р. Ингарден, М. Карпович, К. Левит, С. Левицкий, Ф. Либ, Н. Лосский, Е. Маланюк, Я. Маршак, В. Мияковский, Л. Мюллер, Б. Николаевский, И. Огиенко (о. Иларион), Д. Олянчин, Б. Пастернак, Я. Паточка, Е. Пеленский, Р. Плетнев, А. Ремизов, В. Сечкарев, Ф. Степун, Г. Струве,

М. Фасмер, П. Феденко, Г. Федотов, А. Флоровский, Г. Флоровский, С. Франк, Т. Франк, М. Шагинян, С. Шаршун, Д. Шаховской (о. Иоанн), Э. Шпрангер, Р. Якобсон.

Из *собрания рукописей других авторов* следует выделить книги С. Л. Франка «Реальность и человек» (машинопись с рукописными исправлениями автора), «С нами Бог. Три размышления» (авторская рукопись), машинопись книги Н. В. Зарецкого «Рисунки русских писателей», машинописи работ В. В. Зеньковского «Н. В. Гоголь», «Н. В. Гоголь в его религиозных исканиях», «Из истории эстетических идей в России в XIX—XX вв. », машинописи статьей Г. В. Флоровского о Соловьеве и Победоносцеве, а также его автобиографии на английском языке, машинописи статей Г. П. Федотова «Три столицы», «Россия, Европа и мы», статьи Р. Якобсона «Новейшая русская поэзия. Набросок первый», машинопись работы М. Хайдеггера «Der Ursprung des Kunstwerkes», машинописи стихов Б. Пастернака и воспоминаний Ф. Степуна. Выделение их из общей массы материалов, научная обработка и публикация могли бы стать важной предпосылкой для работы над биографиями и научными изданиями сочинений этих авторов. К сожалению, пока не удалось обнаружить материалов из архива А. Л. Бема, хранившихся у Чижевского, о чем свидетельствует его переписка с родственниками А. Л. Бема.

Из *собрания автографов* следует упомянуть большое собрание изданий и автографов Д. Бурлюка, два письма В. Жуковского 1841 года, письма графа В. Орлова 1769 года, графа К. Нессельроде 1828 года, письмо внука Я. А. Коменского Д. Е. Яблонского 1700 года, письма Герцена и Огарева 1865 года, два письма П. Кропоткина 1888 и 1891 годов и несколько писем известных немецких писателей XIX века.

2.3. *Значение архивов и книжных собраний Чижевского в Германии*

Архивы Чижевского в Германии являются *идеальной источниковой базой для изучения его наследия.* Его библиотеки, рас-

положенные рядом с архивными материалами, дополняют их и позволяют быстро сориентироваться по любому исследовательскому вопросу. В архивах Чижевского много *неизданных материалов* (конспекты, доклады, тексты лекций и семинаров, библиография, автобиографические заметки, материалы к книгам, подготовленные к печати монографии и т.д.). Эти материалы позволяют заглянуть в «творческую лабораторию» ученого, проследить *развитие его мысли*. Знаток истории западноевропейской и славянской мысли, Чижевский был непревзойденным собирателем и интерпретатором *фактов духовной истории Европы, России и Украины*. Особый интерес он проявлял к «периферийным», «забытым» или «малоизвестным» явлениям культуры, в его интерпретации приобретавшим совершенно новое и отнюдь не второстепенное значение. Такие, сегодня более чем Чижевский известные, исследователи русской духовной истории, как Н. Бердяев, В. Зеньковский, Н. Лосский, Ф. Степун, Г. Федотов, Г. Флоровский и С. Франк, неоднократно обращались к нему за справками и советом. И это не случайно. Ведь Чижевский был не только строгим ценителем почти всех более или менее значительных публикаций на эту тему, но и пионером интердисциплинарного исследования славянской мысли в общеевропейском контексте. Его работы «Философия на Украине. Опыт историографии вопроса» (1926), «Очерки по истории философии на Украине» (1931), «Гегель в России» (1933, 1939), «Гегель у славян» (1934), а также созданная в начале 30-х годов и лишь отчасти после войны опубликованная «История русской мысли» (1959, 1961) написаны задолго до общеизвестных сегодня работ Бердяева, Зеньковского, Лосского и Флоровского. Поэтому анахронизмом представляется сейчас отсутствие полного критического издания, скажем, «Гегеля в России» в России и многих работ по истории украинской мысли на Украине. Архивы Чижевского в Германии содержат все необходимые материалы для таких изданий.

Культурное значение архивов Чижевского в Германии не ограничивается ценностью материалов о нем самом и его

творчестве. Эти архивы без преувеличения можно назвать *информационным банком европейской культуры XX столетия*. В течение своей жизни Чижевский был связан деловыми и дружескими отношениями с сотнями выдающихся деятелей европейской культуры. С большинством из них он регулярно переписывался, относясь к сохранению писем, рукописей проспектов, даже, казалось бы, малозначительных записок как истинный библиофил и историк. Поэтому его архивы в Галле и в Гейдельберге представляют собой *ценнейшее собрание источников по истории не только русской и славянской, но и в целом европейской культуры XX века*. Отношение Чижевского к культуре, культурным ценностям и их носителям всегда было личностным: «дружеские связи последних лет привели меня к осознанию того, что одним из важнейших факторов культуры являются личные отношения людей, выходящие за столь тесные в Европе национальные границы. Культурные связи между народами я считаю более важными, чем политические, и в будущем, независимо от своего общественного статуса, намерен отдать свои силы развитию этих международных культурных отношений» (из автобиографии 1945 года, хранящейся в личном архиве Д. Гарбак в Гейдельберге). Это отношение к культуре отразилось и на характере его архивных собраний. Среди этой группы материалов в гейдельбергском архиве первостепенную роль играют *письма, собрания рукописей и автографов других авторов*.

На вопрос о том, к какой *национальной культуре* принадлежал Чижевский (а тем самым косвенно и на вопрос о том, какой национальный культурный фонд должен быть наиболее заинтересован в сохранении и обработке его наследия) можно ответить только парадоксально. Русско-украинского происхождения, большую часть своей жизни проживший в Германии и значительные ее периоды в Чехословакии и в США, он не принадлежал ни одной из этих культур безраздельно, но — используя слова из его послевоенного письма к Т. Манну — был «человеком будущего, сердце которого билось одинаково тепло по отношению ко многим наро-

дам». Я бы назвал его человеком *европейской культуры* не в узко-политическом или территориальном, а в духовно-профетическом смысле этого словосочетания. Едва избежав расстрела на Украине, он со второй половины 20-х годов не принадлежал ни к одной эмигрантской политической организации. И считал себя не политическим эмигрантом, а «переселенцем», порывая связи даже с научными эмигрантскими организациями, если обнаруживал их национальную и политическую ограниченность. Поэтому попытки объявить Чижевского только украинским, только русским или же немецким мыслителем соответственно запросам сиюминутной политической или издательской конъюнктуры нелепы, не соответствуют сути его духа и мировоззрения. Не стоит создавать искусственные разграничения там, где в реальной жизни их не было. Скорее, следует рассматривать *работу по освоению наследия Чижевского в качестве общего и, к сожалению, до сих пор еще ни одной нацией не оплаченного ему долга.*

3. О переиздании сочинений Чижевского и современном чижевсковедении

Гуманитарий-энциклопедист, ученый с мировым именем, автор фундаментальных исследований по истории славянской и немецкой культуры, являющийся одним из оригинальнейших мыслителей русско-украинской эмиграции XX века в США и в Западной Европе, Чижевский принадлежит сегодня в России и на Украине к числу малоизвестных, а в США и в Германии к числу полузабытых авторов.

Причины этого в России и на Украине связаны с длительной традицией замалчивания и фальсификации его творчества в советский период, в настоящее же время — с отсутствием репрезентативного издания основных его работ, а также надежных биографических и библиографических исследований.

В пока еще немногочисленной научной и мемуарной литературе о Чижевском бросается в глаза какая-то амбивалентность оценок и смешанность временных перспектив восприятия его личности и творчества. Как-то сразу, без особых дискуссий, превратившись в России и на Украине из «Persona non grata» в «классика», он воспринимается там с начала 90-х годов как представитель блестящей плеяды русско-украинских ученых-эмигрантов первой половины прошлого столетия, в то время как в Германии и в США среди учеников и коллег его образ неразрывно связан с совсем недавним прошлым, почти современностью, подлинное значение которой еще далеко не осознано.

Особенно парадоксальна ситуация на Украине, где после демократических преобразований интерес к творчеству Чижевского необычайно возрос: вышли десятки посвященных ему статей, он занял достойное место в учебниках по истории украинской мысли, его именем названы улицы, учреждения, стипендии, намечено регулярное проведение посвященных ему чтений и создание постоянно действующей группы по изучению его наследия, защищено несколько диссертаций, но все это — при почти полном отсутствии переиздания и перевода источников! На сегодняшний день на Украине переиздано только три монографии Чижевского: «Очерки по истории философии на Украине» (Чижевський 1992), «Античная философия» (Чижевський 1994) и «История украинской литературы» (Чижевський 1994а). В начале 1990-х годов в Институте философии НАН Украины было подготовлено издание четырехтомника избранных работ Чижевского, которое до сих пор не вышло и по своим эдиционным принципам (перепечатка, а не критическое издание) уже не соответствует сегодняшним исследовательским потребностям. Более благополучно обстоит дело с переизданием статей Чижевского (десятки публикаций, среди которых однозначный приоритет отводится украиноведческой тематике).

Биографические публикации пока ограничиваются переводом и перепечаткой автобиографических, мемуарных

и эпистолярных материалов. В связи с введением изучения наследия Чижевского в программы высших учебных заведений и в тематические планы различных исследовательских институтов, остро ощущается нехватка научной биографии, которая опиралась бы на изучение обширных личных архивов Чижевского. Если осуществление данной задачи осложнятся как удаленностью этих архивов, так и нынешним состоянием их каталогизации, то абсолютно непонятна неисследованность русских и украинских архивов: нет никаких публикаций об учебе Чижевского в Петербурге и в Киеве, его политическая, журналистская и преподавательская деятельность на Украине до сих пор не изучена. Единственная библиография трудов Чижевского, опубликованная к его 100-летию в Кировограде (Чуднов 1994), очень интересна в разделе дополнительной литературы, где есть новые сведения о рецензиях на труды Чижевского в эмигрантской и советской прессе, но по своей краткости цельной картины его творчества не дает, более того — иногда ее прямо искажает. (Вряд ли в библиографии ученого, публиковавшего свои работы на многих языках, оправдано разделение публикаций по отдельным языкам при явном предпочтении русских и украинских и непонятной недооценке немецких и английских, если около 80% публикаций Чижевского вышло именно на немецком языке. Досадны ошибки с авторством «эротической» драмы «Куркуль», стиль которой даже отдаленно не напоминает языка Чижевского, а также с включением в библиографию Чижевского некоторых работ русского философа А. Ф. Карпова, имя которого якобы использовалось Чижевским в качестве псевдонима. Такого псевдонима Чижевский не использовал никогда, а вот под неизвестным автору библиографии псевдонимом «Фриц Эрленбуш» публиковал свои статьи до последних лет жизни).

Основная проблема диссертационных работ о творчестве Чижевского (Погорілий 1999, ряд неизданных диссертаций) состоит в том, что их «новизна» обеспечивается не новизной исследовательского подхода, а самой темой, широкие формулировки которой не подкрепляются ни источниковой ба-

зой, ни методологической оригинальностью, ни архивными разысканиями. У диссертантов, не знакомых с более полными библиографиями трудов Чижевского и даже не подозревающих о существовании более поздних вариантов обсуждаемых ими работ и значительного количества работ неопубликованных, возникает иллюзия исчерпанности темы там, где ее исследование могло бы только начаться. Кроме того, статика хвалебных оценочных суждений и анализов, зачастую сводящихся к простому перечислению трудов и краткому пересказу их содержания (стиль изложения биографических словарей), пока еще подменяет *исследование реального исторического генезиса мысли Чижевского.*

Еще менее известен Чижевский в России, где даже в кругу осведомленных интеллектуалов его постоянно путают с однофамильцем-естественником, учеником Циолковского А.Л.Чижевским. Комментарии к немногим публикациям его работ, биографические и библиографические указатели о нем, вышедшие в России за последние годы, полны досадных неточностей, недоговоренностей или грубых ошибок, свидетельствующих о плохом знакомстве авторов с его работами и биографией.

Переиздания работ Чижевского в России немногочисленны: несколько сокращенных глав из парижского издания «Гегеля в России», статья «Неизвестный Гоголь» (Филонова 1996), рецензия на книгу М.М.Бахтина о Достоевском (Осовский 1991), статья «Ян Амос Коменский и западноевропейская философия» (Субботин 1997). Хотя в немецких и американских архивах, содержащих материалы Чижевского, поработало уже немало российских исследователей, по этим материалам в России вышло пока только две публикации: письмо Б.Л.Пастернака к Чижевскому из гейдельбергского архива (Рашковская 1990) и три письма Чижевского к М.М. Новикову из Бахметевского архива (Ульянкина 2001).

Бедна и литература о Чижевском. Нет о нем статьи ни в словаре «Русская философия» (1995), ни в энциклопедическом биографическом словаре «Золотая книга эмиграции» (1997). Но в «Литературной энциклопедии Русского Зару-

бежья (1918—1940). Писатели Русского Зарубежья» (1997) ему посвящена довольно основательная и подробная статья М.А. Васильевой, к сожалению, не свободная от неточностей и фактических ошибок (Васильева 1997). Не содержит таковых, пожалуй, только весьма краткая статья о нем в словаре «Философы России XIX—XX столетий. Биографии. Идеи. Труды» под редакцией П.В. Алексеева (Алексеев 2002). Одной из первых попыток серьезного литературоведческого анализа наследия Чижевского является статья Н.С. Надъярных (Надъярных 1999).

Несколько слов посвящено Чижевскому в примечаниях к публикации его статьи «Ян Амос Коменский и западноевропейская философия» (Субботин 1997), а также в предисловии к антологии «Русские философы» и в био-библиографической справке к публикации его текстов в том же издании (Филонова 1996). Вот каким видится составителю антологии образ ученого: «Дмитрия Чижевского менее всего волновали темы социальные, политические и апокалиптические. Интерес всей его жизни — словесность, жизнь духа, запечатленная в слове» (С. 4). Сказано красиво, но едва ли не дословно — неверно. Если уж говорить о «всей» жизни Чижевского, то вряд ли стоит забывать, что между 1916 и 1921 гг. он многократно арестовывался именно по политическим мотивам: сначала царскими властями за революционную пропаганду, затем большевиками как один из лидеров киевской меньшевистской фракции РСДРП. Членом РСДРП он оставался до второй половины двадцатых годов, одновременно тесно сотрудничая и с немецкой социал-демократией. Но даже отойдя от активного участия в политике, интереса к ней не терял никогда, о чем недвусмысленно свидетельствует его участие в антифашистских кружках во время войны, его постоянное влияние на академическую политику в Германии, а также многолетняя переписка с деятелем Заграничной делегации РСДРП Б.И. Николаевским. Сжатая биографическая справка к публикации текстов Чижевского поражает большим количеством броских фраз, за которыми не чувствуется ни понимания, ни

знания биографии и творчества ученого: «Чижевский в русской истории, в истории русского духа видит больше влияний, чем свободного творчества» (С. 274), — и это по отношению к ученому, который постоянно боролся с «влияниологией», написал сотни страниц, специально посвященных критике упрощенного понимания духовной истории, и даже в своих рецензиях не употреблял слово «влияние» иначе, как в кавычках!; «Чижевский — не богослов и даже не историософ, но и для него историческая динамика, подлинное разрешение и обновление жизненного содержания происходит в идеальном плане бытия. Он исповедует не просто самодостаточность духовной истории в иерархической структуре бытия и ценностей: для него только в творениях философов, писателей, поэтов, т.е. в свободном духе, таинственным образом рождается, замирает и вновь рождается сокровенный смысл жизни» (С. 274) — диву даешься: откуда все это взято автором, какие работы Чижевского могли навеять подобные мысли, по своей расплывчатости и бессодержательности напоминающие скорее астрологические гадания, в которых индивидуальное настолько сведено до минимума, что имена оказываются просто взаимозаменяемыми и, скажем, на место Чижевского здесь легко можно было бы поставить Степуна, Бубнова или Гессена; если же говорить о творчестве Чижевского, то сам по себе факт его занятий преимущественно духовной историей не дает никаких оснований для фантазий комментатора на темы «самодостаточности духовной истории» и «разрешения жизненного содержания в идеальном плане бытия». К фактическим ошибкам полуторастраничного комментария, сработанного методом «ножниц и клея» из некролога Чижевскому Р. Плетнева (Плетнев 1977) и двух больших цитат из Зеньковского и Чижевского, относятся утверждения о том, что в последние годы жизни Чижевский был «руководителем [?] Славянского института Гейдельбергского университета» (С. 275: к сведению автора — директором названного института Чижевский был до 1967 года, а последние десять лет своей жизни был гонорарным профессором одновременно в Гейдельберге и в Кель-

не); «прекрасное владение русским, украинским и немецким языками позволило Чижевскому... » (С. 274: автор форсирует слова Плетнева «одинаково хорошо владел», выводя затем в прямой причинной зависимости из степени знания языков Чижевским некоторые его творческие достижения — логически довольно рискованный шаг, потому что этими тремя языками ученый не владел «одинаково хорошо» и уж ни в коем случае не владел немецким «прекрасно»); «в журнале "Путь" Чижевский напечатал (нередко под псевдонимом Андрей Карпов) ряд статей на религиозно-философские темы» (С. 275: с легкой руки Р. Плетнева по всем русским статьям о Чижевском ходит миф об использовании им псевдонима «А. Карпов» и тем самым в библиографиях ему ошибочно приписываются публикации этого ученика Бердяева: поэтому в составленной нашим автором более чем скромной библиографии из девятнадцати русских работ две Чижевскому не принадлежат).

Ряд ошибок был бы простителен, если бы дело действительно обстояло так, как полагает автор очерка: «О жизни и творческой судьбе Дмитрия Чижевского известные нам русские источники за рубежом не предлагают (...) полноты свидетельства» (С. 274). Во-первых, непонятно, почему нужно было ограничиваться только русскими источниками и из них выбирать именно некролог, а не более объективную публикацию, например, статью Ф. А. Степуна о Чижевском (Степун 1964)? Во-вторых, почему требуемую информацию надо было обязательно искать где-то далеко за океаном, когда десятки статей Чижевского и о Чижевском к тому времени уже были опубликованы на русском языке на Украине, и из них можно было бы узнать хотя бы даты его рождения и смерти. Приветствуя сам факт публикации текстов Чижевского в России, можно только недоумевать по поводу комментария, автор которого не удосужилась прочитать ни одной биографии Чижевского и, по-видимому, ни одной из его работ — включая и те, которые публикуются в антологии, ибо уже в них содержалось немало материала для характеристики наследия Чижевского.

Перевод с немецкого (В. В. Бибихина) и использование статьи Чижевского «Коменский и западноевропейская философия» в качестве введения к изданию первых частей пансофического труда Коменского «De rerum humanarum emendatione consultatio catholica» в серии «Памятники философской мысли» (Субботин 1997) были необходимой данью благодарности и несколько запоздалым, но признанием заслуг ученого, нашедшего после более чем 200-летней утраты и восстановившего полный текст этого выдающегося памятника чешской и мировой мысли. Ведь сознательное замалчивание роли Чижевского как открывателя не только текста, но и новых путей в историко-философском исследовании этого труда Коменского было одной из постыднейших страниц советской комениологии, что, несомненно, требовало от составителей издания не только известного такта, но и элементарного интереса к биографии и комениологическому наследию Чижевского. Материалов для очерка о комениологии Чижевского было более чем достаточно: сохранились его письма к Ф. Либу от 7 и 29 марта 1935 года и письмо Д. Манкена к нему от 27 апреля 1935 года с первыми сообщениями о находке рукописей Коменского, опубликованы воспоминания Чижевского «Как я нашел рукописи "Пансофии"» и подробная «библиография комениологических трудов Д. Чижевского» во втором томе его незавершенного собрания статей (Чижевский 1972), прекрасную информацию на эту тему дают историко-библиографические обзоры Я. Паточки «О комениологических трудах Дмитра Чижевского» (Паточка 1957) и В. Кортхаазе «Что произошло с "Consultatio catholica", главным трудом Комениуса с 1934 по 1945 год: Дмитрий Чижевский и главный труд Коменского» (Кортхаазе 1995). Но для составителей академического издания сочинений Коменского все это осталось «книгой за семью печатями» и в полутораграничном компилятивном примечании А. Л. Субботина (С. 405—406), посвященном Чижевскому, речь идет о чем угодно, только не о его комениологических трудах. Трудно удержаться от мысли, что писалось оно в самый последний

момент с использованием первых попавшихся под руку, но посвященных совершенно другим темам источников (Янцен 1990, Чижевский 1990), причем с повторением и приумножением закравшихся туда фактических ошибок. Вот лишь некоторые из них: С. 405: «окончание Второй мировой войны застает Чижевского в Марбурге» (к сведению автора — Чижевский покинул Галле в июне 1945 года и отправился сначала в Геттинген и только через месяц в Марбург); написанный на немецком языке сборник «Гегель у славян» (1934) не был «крупным произведением» одного Чижевского, но содержал статьи-монографии нескольких авторов, Чижевский же был его редактором и автором самого обширного раздела с названием «Гегель в России», на основе которого были затем написаны его немецкая диссертация (1935) и одноименная русская книга (1939); С. 406: Чижевский не был и не мог быть «создателем музея славянских древностей в Вольфенбюттеле», поскольку такого музея в Вольфенбюттеле не существует, он, правда, был частым посетителем и одним из исследователей задолго до него собранных в вольфенбюттельской библиотеке имени герцога Августа славянских коллекций; датировка открытия Чижевским рукописи пансофического труда Коменского в архиве Главной библиотеки сиротского приюта им. А. Г. Франке «1934 годом», по меньшей мере, проблематична, так как точная дата этого события никому неизвестна, сам же Чижевский в упомянутых выше воспоминаниях пишет, что это было «в конце зимнего семестра 1934—1935 годов», то есть в начале 1935 года, что и подтверждается его письмами к Ф. Либу (Lieb, Aa 252, 75 и 77) и письмом Д. Манкена к Чижевскому (Tschi II, Abt. C/M) за март и апрель 1935 года; работа Чижевского «Коменский и западноевропейская философия» была напечатана под псевдонимом «Фриц Эрленбуш» в чешском сборнике «Что дала наша страна Европе и человечеству» не «где-то в половине 1950-х годов», как полагает автор примечания, а в 1940 году, о чем он легко мог бы узнать на странице 349 названного им самим немецкого сборника статей Чижевского

«Из двух миров» (Чижевский 1956), из которого была взята для перевода указанная статья; и, наконец, приводя в примечании 3 список литературы, которую упоминает Чижевский в конце своей статьи, и неверно расшифровывая содержащуюся там латинскую аббревиатуру, А.Л.Субботин превращает известный журнал «Zeitschrift für slavische Philologie» (в котором была опубликована добрая треть коменциологических работ Чижевского) в мифический и никогда не существовавший журнал «Zeitschrift für slavische Philosophie», отнимая тем самым у любознательного читателя возможность приобщения к первоисточнику.

Еще совсем недавно в России можно было без особых угрызений совести «критиковать» зарубежных и эмигрантских авторов, не читая их работ и не интересуясь их биографиями. Но велика ли им теперь честь от того, что теми же самыми методами их сегодня «хвалят» и даже публикуют?

На фоне современного оживления интереса к истории и историографии русской философии трудно объяснить отсутствие полного критического издания в России историко-философских произведений Чижевского и особенно его «Гегеля в России», ставящих его в один ряд с такими выдающимися исследователями русской мысли, как Г.Г.Шпет, В.В.Зеньковский, Г.В.Флоровский, Н.О.Лосский, С.Л. Франк и Ф.А.Степун, а в отдельных областях закрепляющих за ним и однозначный исследовательский приоритет (история взаимовлияний русской и украинской мысли, германославика, философская проблематика в славянских литературах, интердисциплинарный, компаративный подход к истории мысли и плодотворное перенесение герменевтических методик из одних дисциплин в другие, выяснение специфического стиля мысли отдельных авторов, идейных направлений и целых культурных эпох). Определенную трудность в освоении наследия Д.И.Чижевского представляет то обстоятельство, что при жизни не было издано ни собрания его сочинений, ни их полной библиографии, а также то, что его многочисленные публикации (по меньшей мере, на восьми языках), разбросанные по раз-

личным странам, подчас труднодоступны, а иногда и вообще не учтены. Кроме того, условия жизни и работы ученого-эмигранта были далеки от идеальных и этим объясняется некоторая неровность стиля его трудов: нередко ему не удавалось найти издателя для уже написанных книг, что заставляло его разбивать их на части и публиковать в виде статей в различных журналах. По той же причине уже начатые работы сворачивались «до лучших времен» или писались «в стол». Часто он бывал вынужден менять места работы и жительства (Александрия, Киев, Харьков, Варшава, Гейдельберг, Фрейбург, Прага, Рымаров, Галле, Марбург, Кембридж, снова Гейдельберг), утрачивая и свои книжные собрания, и неопубликованные рукописи, и части личного архива. Поэтому перед биографами и исследователями творчества Чижевского стоит в высшей степени сложная, но и интересная задача: *собрать сведения не только об изданных работах Чижевского, но и о его нереализованных или в иной форме реализованных творческих замыслах*, которые содержатся в автобиографических и мемуарных текстах самого Чижевского, его обширной переписке, а также в мемуарах его друзей, коллег и учеников. Ясно, что выборка из такого богатого наследия — дело не из легких и что образ Чижевского, который можно сегодня создать, будет отличаться определенной «мозаичностью». Но вопрос об издании его сочинений в России давно назрел.

Говоря о том, что Чижевский «полузабыт» в США и в Германии, не хотелось бы быть ложно понятым. Конечно, там, где есть живая научная традиция, ни о каком «забвении» не может быть и речи. А эта традиция, и ныне развиваемая в работах учеников и коллег Чижевского, несомненно, существует. Многие важнейшие труды Чижевского до сих пор можно заказать в любом немецком книжном магазине, некоторые малоизвестные статьи переиздаются или переводятся на немецкий язык. Он по-прежнему признанный авторитет в вопросах истории славянской мысли и литературы, его охотно цитируют, на него ссылаются, выходят посвященные его памяти сборники (Лахман 1983, Кортхаазе

1996, Рихтер 1997). Его личная библиотека в Гейдельберге, вошедшая в состав университетской библиотеки, — одно из наиболее читаемых ее частных собраний. Та же тенденция, по словам проф. А. Рихтер, намечается и в Галле. Есть в Германии и энтузиасты-чижевсковеды, среди которых следует отметить автора интересных биографических статей о Чижевском и диссертации о пражском периоде его творчества В. Кортхаазе и автора воспоминаний и публикатора неизвестных текстов Чижевского А. Лаухуз.

То же самое можно сказать и о США, где изданы многие работы Чижевского, мемуары о нем, его собственные воспоминания (Чижевский 1976), а также часть его переписки (Томан 1994). Существует чижевсковедение и в Канаде, и в Чехии, и в Словакии, где имеется немало неопубликованных материалов эпистолярного наследия ученого.

Но все же бросается в глаза одно интересное обстоятельство: очаги живой традиции идей Чижевского и памяти о нем в Германии и в США поддерживаются не там, где он преподавал и закладывал основы новых институтов, а там, где живут и работают его ученики и коллеги, этой традиции причастные. Если учесть, что научный профиль высших учебных заведений постоянно меняется в зависимости от исследовательских приоритетов работающих в них ведущих ученых, то, вообще говоря, это — нормальное явление. Другое дело — «забыть» 100-летний юбилей основателя института, многолетнего сотрудника журнала, просто выдающегося слависта или на запрос о темах его лекций в Гарварде ответить, что такой ученый там «не преподавал». Здесь уже видна тенденция, чтобы не сказать «тенденциозность». Прекрасно, что книжные собрания Чижевского сохранены и доступны читателям и исследователям. Но почему параллельно с каталогизацией двух его личных библиотек не ведется работа по каталогизации его обширных личных архивов в Галле и в Гейдельберге, которые без преувеличения можно назвать одним из ценнейших информационных банков европейской культуры XX столетия? Трудно понять, почему хранители столь ценных соб-

раний рукописей и писем информации о публикациях по своим материалам, которые уже вышли в Москве (письмо Б. Пастернака Чижевскому) и Анн Арборе (письма Н. Трубецкого и Р. Якобсона Чижевскому) не имеют, исследований о Чижевском не собирают и расширением его фондов, скажем, за счет мемуаров его учеников, друзей и коллег или писем самого Чижевского, которых почти нет в этих архивах и которых еще довольно много в частных архивах немецких славистов, не занимаются. Еще труднее понять, почему слависты, специалисты по восточноевропейской истории, исследователи российской эмиграции в Германии до сих пор не заинтересовались архивами Чижевского и не предприняли никаких шагов по их научной обработке и каталогизации. Слов нет, это очень сложная работа, требующая от исследователей широкой эрудиции и знания нескольких славянских и европейских языков. Но нет сомнения в том, что эта работа должна быть сделана: и как дань памяти большому ученому, которого в последние годы жизни по праву называли «патриархом немецкой славистики», и как дань благодарности удивительному библиофилу, книжными собраниями которого, приобретавшимися порой ценою отказа себе в самом необходимом, мы можем сегодня не только восхищаться, но и пользоваться.

4. К истории моего знакомства с темой

О Чижевском мне впервые довелось услышать в середине 1980-х годов в городе Галле, где я тогда работал в университете им. М. Лютера ассистентом кафедры истории философии. Преподавал историю марксистско-ленинской философии, так называемый Ленинский этап. Программа курса устанавливалась централизованно для всех высших учебных заведений и была всем чем угодно, только не *историей* философии. Суть ее состояла в простом повторении марксистской *систематики* — диалектического и исторического

материализма. Ни история возникновения, ни история воздействия философских произведений, ни мемуары, ни переписка, ни сочинения соратников Ленина, не говоря уже о работах его идейных противников, согласно этой программе, не изучались. Биографический жанр здесь как бы вообще не существовал, если не считать скучнейших «монументальных» партийных изданий. Областью моей исследовательской специализации была история западноевропейской философии, прежде всего ее герменевтическая традиция. В таком полемическом контексте и начал формироваться мой интерес к отечественной философии.

В СССР это было время снятия идеологических табу, время всеобщего увлечения отечественной философией. В журналах, а затем и отдельными изданиями, стали переиздаваться сочинения представителей русской религиозно-идеалистической и немарксистской философии, вырос интерес к биографическому жанру и — как следствие — к публикации архивных материалов, неизданных сочинений, мемуаров и переписки.

В ГДР к этим публикациям относились настороженно, пытались игнорировать их, но время от времени прибегали и к цензурным мерам (запрет дайджеста «Спутник» и нескольких фильмов периода перестройки). Серьезного исследования русской философии в ГДР никогда не было и до самого ее падения так и не возникло. Не удивительно, что в такой идеологической атмосфере архивы, документы и сочинения противников большевизма и советского режима могли находиться там только в «спецхранах», закрытых для исследователей. Так случилось и с библиотекой и частью личного архива Д. И. Чижевского, которые он оставил в Галле в 1945 году и которые не были возвращены ему, несмотря на многочисленные запросы и требования не только самого Чижевского, но и послевоенного ректора Марбургского университета Ю. Эббингхауза, директора берлинского Института славистики М. Фасмера и других авторитетных ученых.

На библиотеку и архив Чижевского в Галле я вышел совершенно случайно.

Еще до переселения в ГДР меня интересовала судьба книжных собраний русской эмиграции и русских издательств в Германии (о том, что могли сохраниться какие-то архивные материалы, даже и не мечталось). В восточногерманских библиотеках и магазинах старой книги дореволюционных и довоенных русских изданий почти не было. Правда, справедливости ради, надо сказать, что особым спросом они в ГДР и не пользовались. Некоторые остатки русских эмигрантских библиотек все же удалось приобрести в Центральном антиквариате города Лейпцига (среди них оказались дореволюционные издания Ключевского, несколько книг по истории мистики и первое русское издание Бальтасара Грасиана XVIII века). Галле же, по моим сведениям, не было ни «центром», ни даже «периферией» русской эмиграции. Каково же было мое изумление, когда один из приятелей, преподававший тогда в местном Институте славистики, сообщил мне, что у них в институте имеется «спецхран эмигранта Чижевского», состоящий из нескольких тысяч томов и целого шкафа рукописей... Кто такой Чижевский, я не знал. Но первое же краткое «нелегальное» посещение этого «спецхрана» на третьем этаже дома имени Чернышевского (ирония судьбы: сочинения Чернышевского хранились Чижевским в Гейдельберге в отдельном, недоступном для студентов шкафу, тоже в своеобразном «спецхране») в сопровождении моего приятеля, показавшего мне внушительных размеров рукопись с названием «Гегель в России» и десятки стеллажей с беллетристикой и книгами преимущественно историко-литературного, философского и богословского содержания (особенно запомнились собрания сочинений Мережковского, Лассаля, Канта, эмигрантские журналы «Путь», «Современные Записки», евразийские сборники, множество первых изданий немецких философов начала прошлого века, чешская Библия 16 века, старые чешские и польские издания), навело меня на мысль, что владелец этой библиотеки, по-видимому, был не только славистом, но и философом или, во всяком случае, гуманитарием с философскими интересами. Так я открыл для себя

Чижевского, не подозревая еще в нем ни самостоятельного мыслителя, ни одной из центральных фигур русско-украинской эмигрантской философии.

В течение нескольких лет потом безуспешно пытался получить легальный доступ к библиотеке и архиву Чижевского. К концу 1980-х годов они были перенесены с третьего этажа дома имени Чернышевского на первый в одно из семинарских помещений (с тех пор и до 1997 года, когда новый директор института, проф. А. Рихтер настояла на отведении под них особой закрытой комнаты, они так и хранились в семинарских помещениях, доступных для любого посетителя, кроме... исследователей), а после объединения Германии были перевезены в бывшее здание местного КГБ (Stasi), часть помещений которого была отдана университету. До 1991 года мне так и не удалось получить разрешения на работу с архивом и библиотекой Чижевского. Правда, некоторые книги, необходимые для курса истории русской философии, который я тогда готовил, все же удавалось получать ненадолго от хранителя библиотеки, проф. Фрайданка. Это были книги Г. Г. Шпета, на одной из которых меня поразило наличие дарственной надписи («Дм. Ив. Чижевскому с истинным уважением от автора»), свидетельствовавшей о личном знакомстве Шпета с Чижевским. Позднее обнаружились дарственные надписи на книгах Ф. А. Степуна, Н. О. Лосского, С. Л. Франка, П. М. Бицилли и других центральных фигур Русского Зарубежья. Таким образом, Галле, не будучи ни «центром», ни «периферией» русской эмиграции, благодаря библиотеке и архиву Чижевского, неожиданно становился городом, непосредственно связанным почти со всеми ее духовными центрами: Берлином, Парижем, Белградом и Прагой!

Но живой научной традиции, связанной с именем Чижевского, в Галле к концу 1980-х годов не сохранилось. Не удалось найти здесь и лично знавших его людей. Почти все его коллеги и ученики покинули Галле и обосновались в различных университетских городах Западной Германии. Эти обстоятельства и незнание всей биографии Чижевского излиш-

не «историзировали» его образ, обрывая его живую связь с современностью. Ценную биографическую информацию о галльском периоде деятельности Чижевского все же удалось обнаружить в университетском архиве, где сохранилось его личное дело с Curriculum vitae, списком печатных работ до 1932 года, рекомендательными письмами М. Фасмера, Э. Гуссерля и деловой перепиской. Сохранились также списки курсов, прочитанных им в Галле с 1932 по 1945 год. Нашелся и рукописный каталог его библиотеки, составленный в 1946—1947 годах после ее передачи в ведение Института славистики. На эту тему я в 1990 году опубликовал на Украине (где интерес к Чижевскому возник гораздо раньше, чем в России) статью «К истории поступления и преподавания Дмитрия Чижевского в объединенном университете городов Галле и Виттенберга», к сожалению, сокращенную редакцией «Философской и социологической мысли» (Янцен 1990).

Получив от западногерманского коллеги Чижевского (проф. К. Аймермахера) и его гейдельбергской ученицы (Г. Рифф-Аймермахер) некоторые биографические материалы и сведения о существовании в Гейдельберге второй библиотеки и второго личного архива Чижевского, я в 1990 году после открытия внутригерманской границы съездил туда. Но поработать в библиотеке и архиве не пришлось, так как они в это время каталогизировались. Тем не менее эта поездка не была безрезультатной. Она принесла мне знакомство с бывшим ассистентом Чижевского, доктором Х.-Ю. цум Винкелем и библиотекаршей Института славистики Д. Гарбак, от которых я потом получил немало документов, фотографий и публикаций Чижевского и через которых познакомился с другими его коллегами и учениками. Кроме того, беседуя с известным немецким философом Х.-Г. Гадамером, выяснил, что он дружил с Чижевским с начала двадцатых годов и был инициатором его возвращения из Америки в Германию. В моей личной исследовательской судьбе известие о дружбе Гадамера и Чижевского было не только удачным совпадением, но и своего рода

символом, заставившим задуматься об ответственности ученого за свои работы, о научной совести и не очень популярных сегодня темах «долга» и «вины» перед прошлым. Но, пожалуй, главным результатом поездки было то, что в моем сознании образ Чижевского, преодолев первоначальную «историзацию» и ограничение узкими рамками 20—40-х годов, неожиданно приблизился к нашему времени, а творчество ученого из далекой «классики» перешло в «современность», связанную с прошлым множеством живых и личностных связей. Появилась надежда на то, что с помощью и поныне здравствующих свидетелей тех лет подлежавшие интерпретации письменные *источники* наконец-то «заговорят» и «ответят» на множество нерешенных вопросов.

Благодаря поддержке Х.-Г. Гадамера (с которым я переписывался и о философской герменевтике которого защитил в 1986 году в Ленинграде кандидатскую диссертацию), в 1991 году мне посчастливилось утвердить годовой научный проект по исследованию архива Чижевского в Галле. К сожалению, демократические преобразования в Восточной Германии начала 1990-х годов никак не повлияли на «спецхрановский» статус этого архива: он по-прежнему находился в ведении Института славистики, и доступ к нему был закрыт, хотя уже не из идеологических, а из чисто формальных соображений: в институте не было помещений для работы с архивом, не было и штатных сотрудников, которые могли бы создать условия для такой работы. Поэтому при уже утвержденном и финансируемом университетом проекте я более полугода потратил на дискуссии с руководством института о возможности исследования архива. Только после энергичного вмешательства ректората наконец-то был найден приемлемый вариант: отдельные папки личного архива Чижевского доставлялись для меня в университетский архив и после обработки возвращались в Институт славистики. Незадолго до завершения срока проекта мне стали выдавать их и на дом. В общей сложности я обработал таким образом 21 папку. Наличие в архиве еще более 80 папок и большого платяного шкафа с материалами Чижевского было от меня скрыто.

В ходе изучения архива Чижевского цель и план моей работы изменились: задуманная как историко-философское исследование, она постепенно переросла в биографическое и библиографическое разыскание, поскольку без знания биографии и печатных трудов ученого была невозможна идентификация и датировка отдельных документов его архива и их дальнейшее научное использование. Общеизвестно, что самым интересным и надежным биографическим источником является переписка. Но случаи писания частных писем под копирку довольно редки. Редки они и у Чижевского. Поэтому раздел переписки его архива в Галле содержит больше информации о его корреспондентах, чем о нем самом. В этом его огромная ценность для истории русской и западноевропейской мысли (ведь корреспондентами Чижевского этого периода, наряду с русскими и украинцами, были и такие западноевропейские ученые, как Э. Бенц, Х.-Г. Гадамер, Р. Гуардини, Э. Гуссерль, М. Хайдеггер, К. Левит, Ф. Либ, Я. Паточка, Э. Ротхакер, Э. Ширангер), но и явная биографическая неполнота: в нем мало документов автобиографического содержания и — за исключением небольшого количества черновиков — почти совсем нет писем самого Чижевского. Сообщив о своих наиболее интересных в историко-философском отношении находках в статье «Дмитрий Чижевский в Германии (из архивов Галле)» (Янцен 1992) и послав общее описание архива, некоторые переводы и неизданные материалы в киевский Институт философии, готовивший издание 4-томника избранных философских произведений Чижевского, я приступил к созданию аннотированного каталога этого архива на немецком и русском языках. Работу эту удалось завершить только в 1998 году (после шестилетнего перерыва, в течение которого занимался предпринимательской деятельностью). К сожалению, каталог охватывает лишь небольшую часть архива (21 папку с перепиской, рукописями и оттисками статей Чижевского). К остальной части, как уже упоминалось, я доступа не имел и узнал о ее существовании совсем недавно.

За 1998—2000 годы я познакомился и с гейдельбергским архивом Чижевского, к которому открыт свободный доступ и материалы которого в весьма незначительной части уже публиковались в США и России. Гейдельбергский архив более обширен, но и здесь исследователь сталкивается с той же самой проблемой: незавершенностью его каталогизации.

Ознакомившись с архивами Чижевского в Германии, я пришел к выводу, что в этих обширнейших и ценнейших собраниях рукописей, коллекций, переписки и публикаций Чижевского имеются существенные *пробелы*: полное отсутствие *мемуаров* и надежных биографических путеводителей и почти полное отсутствие копий или черновиков *его собственных писем*. Значительным пробелом этих архивов и зародившегося недавно чижевсковедения является также отсутствие *библиографии* всех его трудов и перечня тем его *академических курсов*. Без предварительной работы по сбору этой информации архивам ученого грозит опасность так и остаться хаосом неидентифицируемого письменного материала, об историко-культурной ценности которого знают очень немногие.

В этих четырех направлениях я и работал последние три года, попытавшись объединить усилия всех действительно заинтересованных в сохранении и исследовании наследия Чижевского друзей, учеников и коллег ученого, а также исследователей-чижевсковедов Украины, России и Германии (И. Валявко, А. Чуднов, М. Васильева, В. Кортхаазе). Результатом этого совместного труда стал сборник *«Материалы к биографии Д. И. Чижевского (1894—1977)»*, в который вошли десятки *автобиографических* текстов самого Чижевского, *мемуары* о нем (Х.-Г. Гадамера, Д. Герхардта, Л. Мюллера, Р. Лахман, А. Лаухуз, В. Буша, Х.-Ю. цум Винкеля, Г. Шалиха, О. Давыдовой-Фогельзанг, М. Раммельмайера из Германии, П. Бранга из Швейцарии, А. Гумецкой, Г. Маклейна, М. Раева из США, а также ныне покойных: сестры Чижевского М. Чижевской, Ф. Степуна, П. Феденко, Я. Паточки, З. Юрьевой, Э. Бенца, Р. Плетнева, Ю. Иваска, И. Шрепфера, В. Сечка-

рева), полный *перечень тем его академических курсов* в Чехословакии, Германии и США и самая полная на сегодняшний день *библиография его трудов*. Хочется надеяться, что наш сборник хотя бы отчасти заполнит упомянутые выше пробелы, откроет перед читателями множество новых страниц жизни и творчества выдающегося ученого, но главное — создаст необходимые предпосылки для каталогизации и введения в научный оборот его немецких архивов.

«Побочными» результатами этой работы оказались: публикация в прошлом году в журнале «Die Welt der Slaven» совместной с И. Валявко статьи «Воспоминания Д. И. Чижевского о деятельности меньшевиков на Украине (1919—1920). Малоизвестные страницы биографии ученого», обнаружение (с помощью кельнской ученицы и последней корректорши Чижевского А. Лаухуз) основной части рукописи книги Чижевского о Гоголе и более 3500 писем ученого, хранящихся в университетских и частных архивах. Продолжается поиск его писем и утраченных рукописей, например, книги «Шеллинг в России», о которой за год до смерти он писал как о «готовой и находящейся у издателя». Еще одним весьма ценным «побочным» результатом работы над сборником было обнаружение нескольких сотен неизвестных писем и нескольких рукописей книг выдающихся русских философов, существенно дополняющих наши знания об их творчестве и жизни в эмиграции. Без учета этих материалов, хранящихся в архивах Чижевского и Фрица Либа (Базель) невозможны, например, критические издания трудов С. Л. Франка, В. В. Зеньковского, Г. В. Флоровского и других русских мыслителей.

В результате многолетних поисков в моем личном архиве незаметно сложился *еще один архив Чижевского в Германии*, подобранный *по биографическому* принципу. В нем собраны десятки книг и оттисков с дарственными надписями Чижевского, несколько сот оригиналов его писем, десятки фотографий, машинописные оригиналы четырех его лекционных курсов в Гарвардском университете, магнитофонная запись его голоса (отрывок из воспоминаний)

и многое другое. Понятно, что место таким материалам — не в частном собрании. Но до тех пор, пока университетские архивы Чижевского не каталогизированы, пока в них не созданы элементарные условия для научного исследования, мой личный архив — более надежное и открытое для исследователей место их хранения. За последние годы он пополнился библиотекой (10000 томов) и личным архивом ученицы Чижевского Зои Осиповны Юрьевой (1922—2000), известной русско-американской славистки, исследовательницы символизма. В архиве Зои Осиповны много писем выдающихся деятелей русской эмиграции (Г. П. Федотова, Р. О. Якобсона, Р. Б. Гуля, Чижевского и других). Библиотека содержит более 1000 томов с дарственными надписями авторов. Особенно хорошо в ней представлена эмигрантская поэзия, русский символизм, русская эмигрантская философия, но есть и дореволюционные издания, среди которых довольно полно собраны сочинения В. В. Розанова, в том числе и с автографами автора. Но описание этого замечательного собрания — разговор особый.

В заключение остается сказать, что вся эта работа ведется на личные средства при моральной поддержке друзей, учеников и коллег Чижевского, Украинской Свободной Академии Наук в Нью-Йорке, киевского Института философии, отдела редких книг и рукописей Гейдельбергской университетской библиотеки, а с 1998 года и при постоянном обмене информацией с руководством Института славистики в Галле.

Мы живем в сложное для русской культуры время, когда старые структуры ее государственной поддержки разрушены, а новые либо еще не сложились, либо просто не функционируют. Заграничное финансирование русских исследовательских программ постепенно сокращается. Завершение периода «холодной войны», демократизация России, исчезновение размахивающего атомной бомбой пугала «русского коммунизма» ведут на Западе к «оптимализации» спроса на славистов и историков Восточной Европы. Если не произойдет «русского экономического чуда» или очеред-

ного «русского взрыва», эти процессы будут сопровождаться снижением интереса к русской тематике, профессиональной переориентацией и даже закрытием специализирующихся на ней учебных заведений. Сказываются эти тенденции и на архивном деле. Там, где раньше свободному научному исследованию отечественной истории мешали *идеологические* табу, уже сегодня прочно встали *материальные* преграды: стоимость каталогизации частных библиотек и архивов в Западной Европе всегда оказывается выше их номинальной цены. Поэтому западноевропейские государственные и университетские архивы неохотно идут на приобретение личных русских фондов, не говоря уже о какой-либо целенаправленной программе их расширения. И судьба их часто бывает слишком непосредственно связана с профессиональной и личной судьбой нашедшего их архивиста или собирателя-энтузиаста. Если к этому добавить, что сейчас происходит смена поколений, приходящаяся как раз на возраст представителей второй волны русской эмиграции и общавшихся с ними западных коллег и друзей, то станет очевидным, что именно в наше время под угрозой гибели оказались тысячи и тысячи ценнейших документов отечественной истории и что призыв «спасти и сохранить» сегодня не менее актуален, чем в период расцвета Русского Зарубежья.

Литература

Алексеев П. В. 2002: Чижевский Д. И. В кн.: *Философы России XIX—XX столетий. Биографии. Идеи. Труды.* Москва, 1067—1068.

Беркефельд В. 1966: Berkefeld W. Ein kleiner Kreis in Halle. In: *Orbis scriptus*, 27—33.

Бойко-Блохин Ю. 1988: Bojko-Blochyn J. *Dmytro Ivanovič Čyževs'kyj.* Heidelberg.

Бургина А. М. 1989: Bourguina A. M., Jakobson M. *Guide to the B. I. Nicolaevsky collection in the Hoover Institution archives.* Stanford.

Валявко І. В. 1996: Філософія Григорія Сковороди в осмисленні Дмитра Чижевського. Київ.

Васильева М. А. 1997: Чижевский Д. И. В кн.: *Литературная энциклопедия Русского Зарубежья (1918—1940). Том I. Писатели Русского Зарубежья.* Москва, 435—437.

Герхардт Д. 1954: Gerhardt D. Schriftenverzeichnis von D. I. Čyževśkyj (1912—1954). In: Vasmer M. (Hrsg.): *Festschrift für Dmytro Čyževśkyj zum 60. Geburtstag am 23. März 1954.* Berlin, 1—34.

— *1966:* Gerhardt D., Weintraub W., zum Winkel H.-J. (Hrsg.): *Orbis scriptus. Dmitrij Tschižewskij zum 70. Geburtstag.* München.

— *1997:* Erinnerungen an D. I. Tschižewskij. In: Richter A. (Hrsg.): *In memoriam Dmitrij Tschižewskij (1894—1977).* Halle, 8—18.

Горський В. С. 1993: Україна в історико-філософському вимірі. *Філософська і соціологічна думка* 2, 13—17.

— *1996: Історія української філософії.* Київ.

Дмитриев А. 1996: Мифический псевдоним: по поводу третьего выпуска антологии «Русские философы». *Книжное обозрение* от 17. 12.

Кортхаазе В. 1995: Was mit der Consultatio catholica, dem Hauptwerk des Comenius, von 1934 bis 1945 geschah (Dmitrij Tschižewskij und das Hauptwerk des Comenius. Berlin.

— *1996:* Golz R., Korthaase W., Schäfer E. (Hrsg.): *Comenius und unsere Zeit. Dmitrij Tschižewskij (1894—1977), dem Kulturhistoriker und Comeniusforscher, der von 1932 bis 1945 in Halle an der Saale wirkte, zum 100. Geburtstag gewidmet.* Hohengehren.

— *1997:* Dmitrij Tschižewskij — ein Philosophiehistoriker wird Lektor der russischen Sprache. In: Richter A. (Hrsg.): *In memoriam Dmitrij Tschižewskij (1894—1977).* Halle, 19—50.

Кулешов В. И. 1973: О методологических просчетах одной историко-литературной концепции. (Курс лекций литературы XIX в.

Д. Чижевского). В кн.: *Русская литература в оценке современной зарубежной критики (против ревизионизма и буржуазных концепций)*. Москва, 7—22.

Куценко Л. (Сост.) 1996: Діалог культур. Матеріали Перших наукових читань пам'яті Дмитра Чижевського. Київ.

Лаухуз А. 2001: Lauhus A.: Ein unveröffentlichtes Gogol'-Buch Dmitrij Tschiževskijs. *Die Welt der Slaven* XLVI, 129—154.

Лахман Р. 1983: Lachmann R. (Hrsg.): Slavische Barockliteratur II. Gedenkschrift für D. Tschiževskij (1894—1977). *Forum Slavicum* 54. München.

— *2001:* Begegnungen mit D. I. Tschiževskij. *Die Welt der Slaven* XLVI, 123—128.

Лисовый В. С. 1994: Дмитрий Иванович Чижевский: онтология, гносеология, философия культуры. *Философская и социологическая мысль* 5—6, 4—17.

— *1997:* Дмитро Чижевський: життєвий шлях та світогляд. В кн.: Лісовий В. С.: *Культура — ідеологія — політика*. Київ, 297—325.

Мюллер Л. 2000: Дмитрий Чижевский 5.04.1894 — 18.04.1977. В кн.: Мюллер Л. *Понять Россию: историко-культурные исследования*. Москва. 396—398.

Надьярных Н. С. 1999: Возможность, равнозначная необходимости (К изучению литературного наследия Д. Чижевского). *Вопросы литературы* 6, 66—97.

Наєнко М. К. 1994: Дмитро Чижевський і його «Історія української літератури». В кн.: Д. Чижевський. *Історія української літератури*. Тернопіль, 3—15.

Осовский О. Е. 1991: Книга М. М. Бахтина о Достоевском в оценках литературоведения русского зарубежья. *Бахтинский сборник*. Вып. 2. Москва, 379—385.

Паточка Я. 1957: Patočka J. Nad komeniologickou praci Dmytra Čyževského. *Acta Comeniana, Archiv pro bádání o životě a díle Jana Amose Komenského*, XVI (I), 2, 208—210.

Пизюр Є. 1955: Дмитро Іванович Чижевський. Новий Ульм.

Плетнев Р. 1977: Д. И. Чижевский. *Новый Журнал* 128, 268—272.

Погорілий А.О. 1999: Дмитро Чижевський як історик філософії. Автореферат диссертації. Київ.

Потаєва І. В. 1994: Про "філософію серця" в працях Дмитра Чижевського. *Філософська і соціологічна думка* 5—6, 18—28.

Прицак О., Шевченко И. 1990: Памяти Дмитрия Чижевского. *Философская и социологическая мысль* 10, 86—99.

Рашковская М. А. 1990: Письмо Б. Пастернака Д. И. Чижевскому. *Дружба народов* 3, 242—243.

Рихтер А. 1997: Richter A. (Hrsg.): *In memoriam Dmitrij Tschižewskij (1894—1977).* Halle.

Степун Ф. А. 1964: Дмитрий Иванович Чижевский. *Русская мысль* 2174, 4.

Субботин А. Л. (Сост.) 1997: Я. А. Коменский. Сочинения. Москва.

Томан И. 1994: Toman J. (Ed.) *Letters and other materials from the Moscow and Prague Linguistic Circles, 1912—1945.* Ann Arbor.

Фасмер М. 1954: Vasmer M. (Hrsg.): *Festschrift für Dmytro Čyževskyj zum 60. Geburtstag am 23. März 1954.* Berlin.

Филонова Л. Г. (Сост.) 1996: Русские философы (конец XIX — середина XX века). Биографические очерки. Библиография. Тексты сочинений. Антология. Вып. 3. Москва.

Ульянкина Т. И. 2001: Жизнь в изгнании: письма М. М. Новикову — бывшему ректору Московского университета. Д. И. Чижевский — М. М. Новикову. *Вопросы истории естествознания и техники* 1, 134—135.

Чижевский Д. И. 1956: Tschiñewskij D. *Aus zwei Welten.* 'S-Gravenhage.

— *1972:* Tschižewskij D. *Kleinere Schriften II: Bohemica.* München.

— *1976:* Tschižewskij D. Prager Erinnerungen. Herkunft des Prager Linguistischen Zirkels und seine Leistungen. In: Matejka L. (Ed.): *Sound, Sign and Meaning: Quinquagenary of the Prague Linguistic Circle.* Ann Arbor, 15—28.

— *1990:* Жизнеописание. *Философская и социологическая мысль* 11, 31—35.

— *1992:* Чижевський Д. *Нариси з історії філософії на Україні.* Київ.

— *1994:* Чижевський Д. *Антична філософія*. Кіровоград.

— *1994а:* Чижевський Д. *Історія української літератури*. Тернопіль.

— *1997:* Ян Амос Коменский и западная философия. В кн.: *Я.А. Коменский. Сочинения*. Москва, 5—12.

Чуднов О. (Сост.) 1994: Записки обласної наукової бібліотеки імені Дмитра Чижевського. До 100-річчя з дня народження Дмитра Чижевського. Кіровоград.

— *1994а:* ... І Слово було Богом. В кн.: Д. Чижевський. *Антична філософія*. Кіровоград, 62—69.

Шлехтер А. 1990: Schlechter A. *Gelehrten- und Klosterbibliotheken in der Universitätsbibliothek Heidelberg. Ein Überblik. Dmitrij Ivanovič Tschižewskij*. Heidelberg, 63—64.

Штрикер М. 1990: Stricker M. *Nachlaß Fritz Lieb*. Basel.

Янцен В.В. 1990: К истории поступления и преподавания Д. Чижевского в объединенном университете городов Галле и Виттенберга. *Философская и социологическая мысль* 11, 49—54.

— *1992:* Д. Чижевский в Германии (из архивов Галле). *Философская и социологическая мысль* 12, 79—97.

— *2001* (совместно с И. Валявко): Воспоминания Д. И. Чижевского о деятельности меньшевиков на Украине (1919—1920). Малоизвестные страницы биографии ученого. *Die Welt der Slaven* XLVI, 155—178.

Архивы:

Tschi I: Некаталогизированный личный архив Чижевского (1921—1945) при Институте славистики в университете города Галле.

Tschi II: Предварительно (без идентификации каждой единицы хранения) упорядоченный личный архив Чижевского (1945—

1977) в отделе рукописей и редких печатных изданий Гейдельбергской университетской библиотеки (Шлехтер 1998).

Nic.: Каталогизированная коллекция Б. И. Николаевского в архиве Гуверовского института при Стэнфордском университете (Бургина 1988).

Lieb: Каталогизированный личный архив Ф. Либа в Базельской университетской библиотеке (Штрикер 1990).

Müller: Некаталогизированный личный архив Л. Мюллера в Тюбингене.

Bakhm.: Бахметевский архив русской и восточноевропейской истории и культуры при Колумбийском университете в Нью-Йорке.

Публикации

Николай Богомолов

Из переписки М. А. Кузмина и Г. В. Чичерина (1905—1914)

Уже довольно давно специалистам стало понятно, что переписка поэта М. А. Кузмина (1872—1936) с его гимназическим товарищем, сперва сотрудником Министерства иностранных дел, потом ревностным социал-демократом, а впоследствии и народным комиссаром иностранных дел Георгием Васильевичем Чичериным (1872—1936) является ценнейшим историческим источником. Впервые, сколько мы знаем, использовал фрагменты писем Кузмина, хранящиеся в Петербургской публичной библиотеке, один из наиболее уважаемых исследователей творчества Кузмина покойный Г. Г. Шмаков[1]; впоследствии к этим письмам обращались довольно многочисленные исследователи, как русские, так и зарубежные[2]. Однако чаще всего ученые использовали те же самые письма, которые уже когда-то читал Шмаков, поскольку предметом их особого интереса был именно Кузмин.

[1] См.: *Г. Шмаков.* Блок и Кузмин // Блоковский сборник. Тарту, 1972. [Вып.] 2. Небольшие фрагменты писем Чичерина цитировались в ст. *Г. Б. Кизельштейн* Молодые годы Г. В. Чичерина // Прометей. М., 1969. Т. 7.

[2] См.: *Satho Tschimichkian.* Extraits de la correspondance Mixail Kuzmin — Georgij Čičerin // Cahiers du monde russe et soviétique. 1974. Т. XV. № 1/2; *John E. Malmstad.* Mixail Kuzmin: A Chronicle of His Life and Works // *М. Кузмин.* Собрание стихов. München, 1977. Vol. III (см. также далее в примечаниях).

Историки, время от времени пользовавшиеся архивом Чичерина, были заинтересованы письмами в гораздо меньшей степени, поскольку слишком уж непривычным получался образ одного из почитаемых в официальной советской историографии и партийной истории людей[3]. Вместо пламенного революционера перед читателями представал бы не просто человек, пронизанный самыми разнообразными токами культуры, но и специально интересующийся проблемами, весьма далекими от поощрявшихся советским обществоведением.

Тем важнее, казалось, должны были стать эти письма для историков независимых, пришедших на смену идеологически ангажированным. Однако и для них переписка Кузмина с Чичериным оказалась не очень нужна в полном ее объеме, поскольку разрушала заведомо заданный облик невежественного большевика, кухаркиного сына, грязными лапами лезущего в политику. Само соединение двух имен представляло немаловажную проблему: партиец, достиг-

[3] Счастливым исключением является ряд работ, итог которым был подведен в кандидатской диссертации: *Е. Ю. Наумов.* Переписка Чичериных как источник по истории общественного сознания и культуры России второй половины XIX — начала XX вв. М., 1985. Из предшествующих работ этого автора назовем: Семейная и дружеская переписка Чичериных как источник изучения их эпистолярной культуры // Источниковедческие и историографические аспекты русской культуры. М., 1981; Переписка Г. В. Чичерина с Б. Н. и А. А. Чичериными в фондах московских архивов // Археографический ежегодник за 1980 г. М., 1981. Особенно ценный для нашей темы материал собран в его статье: Письма Г. В. Чичерина к М. А. Кузмину (К истории формирования эстетических взглядов Г. В. Чичерина) // Источниковедение и историография. Специальные исторические дисциплины. М., 1980. Последняя работа основана на письмах, хранящихся в ГЛМ и потому далеко не всегда попадавших в поле зрения исследователей (большую цитату из одного письма, хранящегося там, см. также: «Высоко окошко над любовью и тлением...» / Вст. ст. и публ. Н. А. Богомолова // Наше наследие. 1988. № 4). Отметим также давнюю и практически не использованную исследователями публикацию: *Bazyli Bialokozowicz.* Listy Gieorgija Cziczerina do Mariana Zdziechowskiego // Slavia Orientalis (Warszawa). 1965. № 1.

ший в иерархии самых высших чинов — и эстет, сторонник чистого искусства, подчеркнуто отрешенный от проблем и забот своего времени.

Первый и единственный раз проблема создания непредвзятой картины не просто взаимоотношений Кузмина и Чичерина, но становления особого психологического типа, столь отчетливо выявившегося в судьбе как поэта, так и политика, была предпринята в биографии Кузмина, написанной Джоном Малмстадом и автором этих строк. Впервые мы обратились не только к корпусу известных на тот день писем Кузмина, но и к тем письмам Чичерина, которые уже давно хранились в РГАЛИ, но практически не использовались никем из ученых[4]. Однако и задачи нашей работы, и прочие сложности, о которых несколько слов мы скажем далее, не дали нам возможности развернуть картину идеологических взаимоотношений двух авторов в сколько-нибудь полной форме.

После этого было опубликовано несколько подборок писем Кузмина к Чичерину из числа хранящихся в Публичной (или, как она теперь называется, Российской национальной) библиотеке, явившихся плодом деятельности одного из весьма авторитетных «кузминоведов» А. Г. Тимофеева, но они касались весьма локальных эпизодов, важных для Кузмина, не представляя реакции Чичерина никоим образом[5]. Тем существеннее было открытие — иначе его не назовешь — В. В. Перхина, обнаружившего в РГАСПИ (бывшем архиве Института Маркса-Энгельса-Ленина-Сталина, ныне — Российский государственный архив социально-политической истории) немалое количество прежде неизвестных писем Кузмина, относящихся к 1905—1907 гг. (до того

[4] *Н. А. Богомолов, Дж. Э. Малмстад.* Михаил Кузмин: Искусство, жизнь, эпоха. М., 1996. См. также: *John E. Malmstad, Nikolay Bogomolov.* Mikhail Kuzmin: A Life in Art. Cambridge; Lnd., 1999.

[5] *А. Г. Тимофеев.* «Итальянское путешествие» Михаила Кузмина // Памятники культуры. Новые открытия. Ежегодник 1992. М., 1993; *А. Г. Тимофеев.* «Совсем другое, новое солнце...»: Михаил Кузмин в Ревеле // Звезда. 1997. № 2.

в поле зрения ученых не попадало ни одно письмо этого периода). 16 писем из этого собрания первооткрыватель опубликовал[6], однако сравнение опубликованного и оставшегося за пределами работы не могло не вызвать острого разочарования. Достаточно сказать, что, напечатав по рукописям 24 прекрасно известных стихотворения Кузмина, В. В. Перхин не обнаружил приложенных к тем же самым письмам двух неопубликованных «Александрийских песен» (одна была напечатана в весьма редком издании по записи, сделанной со слов знакомого с Кузминым переводчика И. А. Лихачева, — и, конечно, со значительными ошибками; вторая неизвестна вообще[7]). Публикатор прошел мимо настоящей сенсации (справедливости ради скажем, что он опубликовал тексты пяти песен из цикла «Города», также почитавшихся дезидератой). Два документа в его работе неправильно датированы, довольно много ошибочных чтений[8], — и, что самое существенное, — выбраны далеко не всегда наиболее значимые письма из числа обнаруженных.

[6] Русская литература. 1999. № 1. С. 195—228.

[7] См.: Addenda et errata [исправления и добавления к трехтомному «Собранию стихов» Кузмина]. Б. м., б. д.

[8] Чтобы не быть голословными, укажем, что в письме 9 (по нашей нумерации 79) Кузмин обращается к Чичерину совершенно невозможным образом — «Юлик» (тогда как в оригинале обычное «Юша»), в том же письме вместо «Альбомом Антиноя» публикатор читает «Гибелью Антиноя»; в письме 10 (81 по нашей нумерации) у В. В. Перхина читаем: «Ал<ександрийские> п<есни> начаты будут...», тогда как в оригинале: «Ал<ександрийские> п<есни> текст будут...», там же вместо французского (что важно, ибо музыка писалась именно на французский текст) «1001 nuits» комментатор дает перевод (то же повторено и в письме 13 / 86); в письме 11 (82) вместо «... мой дневник чисто реальный...» публикатор читает «чисто обыденный»; в письме 13 (86) публикуется: «... почему они XVIII века и нравятся ли тебе <больше> других?», тогда как на деле — «нравятся ли тебе другие?», и т. д., и т. п. Весьма любопытно также сравнить текст письма 60 с тем, как цитирует его В. В. Перхин в предисловии: вместо «Иоанн Кронштадтский относится к Зосиме Достоевского и лесковскому Малафею как новейшее балаганное православие и лубочно-трактирный национализм к традиционной старой народной

В комментарии В. В. Перхин отчасти использовал ответные письма Чичерина, однако сделал это чрезвычайно несистематически и в очень малом объеме. Да и вообще количество неточностей, а то и прямых ошибок в этом комментарии превосходит всяческие пределы снисходительности. Таким образом, при всей высокой оценке открытия ученого, нельзя сказать, чтобы он справился с задачей публикатора должным образом.

Первоначальный импульс — опубликовать полностью те письма, которые были введены в научный оборот В. В. Перхиным, постепенно трансформировался в иной: дать читателям возможность ознакомиться с перепиской двух очень немаловажных для истории русской литературы и общественной мысли корреспондентов, избегая публикации лишь малозначительных деловых записок. Как нам кажется, в таком виде публикация будет отвечать сразу нескольким задачам. Во-первых, она даст довольно многочисленные сведения, относящиеся к биографии и творческой деятельности Кузмина, а также представит некоторые тексты его, ранее не печатавшиеся. Во-вторых, точнее станут наши представления о духе отношений между двумя людьми, сыгравшими существенную роль в русской жизни 1900—1930-х годов. Наконец, — и это наиболее существенно для «Исследований по истории русской мысли» — переписка даст представление о различных идеологических парадигмах, складывавшихся в России во второй половине 1900-х гг., во время революции 1905 года и ее постепенного схождения на нет.

Дружба М. А. Кузмина и Г. В. Чичерина началась очень давно. В автобиографическом тексте 1906 года Кузмин вспоминал: «В пятый класс к нам поступил Чичерин, вскоре со мной подружившийся, и семья которого имела на меня ог-

культуре и к древлему благочестию» читаем: «... к московскому Малофею... древнему благочестию», при этом имя героя Достоевского вообще выпало, зато загадочное имя «московского» персонажа получило комментарий: «Малофеев — содержатель балагана»; произвольно изменена композиция письма, купюры то отмечены, то не отмечены — и т. д.

ромное влияние. Я радовался, отдыхая в большой, "как следует", барской семье и внешних видах обеспеченного житья»[9]. Ретроспективный элемент сместил акценты, заставив выдвинуться на передний план общие интересы и влечения, серьезнейшие же расхождения отодвинув на задний. Как показывают юношеские письма Кузмина к другому его корреспонденту, он даже в молодости отчетливо видел в Чичерине не только преданного друга, но и человека, далеко не всегда безоговорочно принимаемого[10]. Чичерин подавлял своего друга колоссальной эрудицией, полетом свободной фантазии, переходами от общеизвестного к эзотерически закрытому даже для ближайших приятелей. Но это же и притягивало, ибо создавало особую атмосферу интеллектуального общения, в которой переходы от живописи к музыке, от литературы к театру, от политики к историософии, от философии к экономике и социологии были не только естественными, но и выглядели единственно возможными.

Читатель переписки без труда увидит, как это происходило на деле. Обсуждение самых конкретных вопросов вдруг проваливается вглубь метафизических проблем, решение которых связано не только с историей мировой цивилизации, но и с мифологическими представлениями, постоянно появляющимися в поле зрения корреспондентов.

Мифологизм вообще является одной из принципиальных тем для обсуждения двух друзей, и отсюда становится понятно, почему столь свободно Кузмин входит в круг собеседников Вячеслава Иванова и претворяет далеко не общеизвестные мифы в стиховую плоть своего творчества.

[9] Михаил Кузмин и русская культура XX века. Л.,1990. С. 149 (Публ. С. В. Шумихина). Этот текст, названный «Histoire édifiante de mes commencements», создавался летом 1906 г. в Васильсурске и вписан в дневник Кузмина. В дальнейшем этот текст, как и другие отрывки из дневника, цитируется по изд.: *М. Кузмин*. Дневник 1905—1907. СПб., 2000.

[10] Письма М. А. Кузмина С. К. Матвеевскому / Вст. ст., подг. текста, прим. Н. А. Богомолова // Минувшее: Исторический альманах. М.; СПб., 1997. [Т.] 22 (перепечатано: *Н. А. Богомолов*. Русская литература первой трети XX века. Томск, 1999).

При этом миф становится не просто предметом анализа, но отчасти и той живой реальностью, которая окружает человека в бытовой повседневности.

Для Чичерина в высшей степени характерно, что миф делается основанием его представлений и о необходимости социальных изменений в сегодняшнем мире. Причудливое переплетение актуальнейших материалов из вчерашних газет, марксистской фразеологии, утопических воззрений на современное русское общество, мифологем, рассматриваемых как основание нового, присущего нынешней эпохе миросозерцания, — все это вместе взятое и составляет тот исходный багаж, с которым он приходит к марксизму.

Все это было сдобрено еще одним сильнейшим влиянием, практически не отразившимся в публикуемых письмах, но отчетливо ощущаемым в более ранних — своего рода славянофильством, базирующимся, как у ранних славянофилов, не на принципиальной ксенофобии и уверенности в превосходстве своего народа (вкупе с немногими единокровными), а на свободном и интенсивном переживании всей мировой культуры, предстающей как органическая составная часть культуры родной. Думается, что именно к этой принципиальной позиции Чичерина следует отнести пассаж из его письма к П. Б. Струве, в котором он говорит о своих идеологических расхождениях с дядей — известным историком и философом Б. Н. Чичериным: «... я встречался с Бор<исом> Ник<олаевичем> лишь мельком, очень редко, при его кратких появлениях в Петербурге. Притом у нас было мало общего: не только по своему политическому миросозерцанию, но и по эстетическим, литературным вкусам и по всем своим взглядам Бор. Ник. застыл на 40-х годах. Для него история человечества остановилась в середине XIX века. Мы были в сущности чужды друг другу. Единственная область, где мы *внешне* сходились, была абсолютно солидарная — ненависть против национализма и всяких русификаций»[11]. Ха-

[11] Письмо от 7 / 20. VII. 1904 // РГАСПИ. Ф. 159. Оп. 1. Ед. хр. 29. Л. 27 об.

рактерно, что в свои юные годы Чичерин не просто поддерживает отношения с Б. В. Никольским, но и становится его активнейшим корреспондентом: в архиве будущего члена «Русского собрания» и черносотенца, подвергавшегося за это поношениям либеральной прессы, сохранилась масса писем Чичерина[12].

Но, несомненно, не только своеобразным славянофильством Чичерина объясняется его интерес как к Никольскому, так и к Кузмину, нередко выражавшему вполне недвусмысленный интерес к черносотенству. Прежде всего, такой интерес основывался на осознании принципиальной важности эстетического начала как для отдельного человека, так и для всего человечества. Чичерин воспринимает творчество Кузмина (так же как и поэтическое творчество Никольского) не как демонстрацию неких мировоззренческих принципов, а как вещь абсолютно целостную, где доминирует сторона художественная. Именно этим объясняется его постоянная забота о Кузмине, выливавшаяся в первую очередь в установленном для него ежемесячном «жаловании» немалого размера — 100 рублей. Но Кузмин, — несомненно ценивший эту помощь — все же никак не мог уложиться в рамки «бюджета», за что Чичерин ему постоянно выговаривал, вызывая этим серьезное раздражение, а временами и недовольство.

Чрезвычайно важный для Кузмина денежный вопрос занимает в публикуемых письмах значительное место, — но осмысляется он не просто как индивидуальные финансовые отношения, но как часть общего суждения об экономической культуре современности. Для Чичерина деньги, отправляемые Кузмину, предстают естественным элементом всего экономического бытия как России, так и Европы. Понятие «экономического материализма» приобретает в этих суждениях полную вещественность, делаясь такой

[12] Письма хранятся в ГА РФ; несколько ответных сохранились среди разрозненной корреспонденции Чичерина в РГАСПИ.

же существенной деталью эпохи начала XX века, как и все прочие темы, обсуждаемые в письмах.

Не случайно Чичерин сопрягает суждения о денежном вопросе с писательской и композиторской судьбой Кузмина. Во многом наивные и оторванные от жизни, его представления тем не менее весьма показательны для отношения его единомышленников к «новому искусству». Привыкший верить своему другу на слово, он все-таки никак не может смириться с тем, что очень многое в его творчестве теперь связывается с требованиями эпохи, ее духа, во многом определяемого исканиями писателей модернистского лагеря, с которым Кузмин с первых же шагов в литературе начал ассоциироваться.

Тот путь в литературе (и шире — в искусстве вообще), который избрал Кузмин, был в высшей степени своеобразен, и любопытно проследить, как он противопоставляет себя и свое творчество теоретическим доктринам в равной степени символистов-теургов (и прежде всего Вячеслава Иванова) и марксистов. «Высокое искусство», которого от него ожидали и те, и другие, могло в собственном художественном самосознании Кузмина упоминаться лишь в иронических кавычках. Воспринятое же всерьез, оно вполне могло стать причиной несчастий, а то и гибели радостного и цельного человека искусства. Постепенно и в области эстетической Чичерин с Кузминым расходятся все дальше, переставая понимать друг друга. Думается, не будет большой ошибкой предположить, что не слишком восторженные оценки, которые вызвали у Чичерина стихи и проза Кузмина, вышедшие на авансцену русского искусства во второй половине 1900-х годов, заставили Кузмина все с меньшим и меньшим энтузиазмом писать Чичерину, так что в конце концов переписка практически заглохла.

В настоящей публикации мы представляем почти в полном объеме сохранившуюся переписку Г. В. Чичерина и М. А. Кузмина за период с апреля 1905 г. и до письма Чичерина, относящегося к 1914 году. Последнее из ныне изве-

стных нам писем Чичерина к Кузмину написано 6 июня 1926 г. и уже опубликовано[13], почему здесь и не воспроизводится. Письма Кузмина хранятся: РГАСПИ. Ф. 159. Оп. 1. Ед. хр. 48. Письма Чичерина — РГАЛИ. Ф. 232. Оп. 1. Ед. хр. 432—433. Письма 1, 2, 45, 48, 59 (неверно датированное), 57, 71, 76, 79, 81, 82, 84, 86, 87, 89, 94 (с неточной датой) были опубликованы В. В. Перхиным (Русская литература. 1999. № 1). Мы не публикуем некоторое количество записок Чичерина, связанных исключительно с деловыми проблемами (отмечая их наличие в комментариях), но в приложениях даем несколько неизвестных документов, помогающих при изучении биографии обоих корреспондентов. Следует отметить, что публикация писем Чичерина представляет достаточно серьезную проблему, поскольку почерк его не относится к числу легко разбираемых, автор использует, свободно чередуя, несколько иностранных языков, опирается на основательно забытые реалии. К тому же мы мало знаем подробности жизни Чичерина в данный период и многие детали, очевидно, остались вне необходимых объяснений. Считаем своей приятной обязанностью выразить искреннюю благодарность К. М. Азадовскому, М. Л. Гаспарову и А. А. Россиусу за помощь в комментировании, а С. В. Шумихину — за содействие в подготовке текста.

В качестве необходимого вступления добавим, что летом 1904 года Чичерин перебрался за границу — сперва на лечение, а затем став политическим эмигрантом, постепенно эволюционируя от первоначальной приверженности меньшевизму к большевикам[14]. В начале этого периода он весьма активно пытается напечатать ноты музыкальных произведений Кузмина, ведет переписку с различными немецкими музыкальными издательствами, но по не очень понятным нам ныне причинам (письма от издателей отчасти сохрани-

[13] *Н. А. Богомолов, Дж. Э. Малмстад.* Цит. соч. С. 257—258.

[14] Наиболее подробная (и при этом беспристрастная, хотя чрезвычайно неполная) биография Чичерина: *Тимоти Эдвард О'Коннор.* Георгий Чичерин и советская внешняя политика, 1918—1930. М., 1991.

лись) терпит в этом отношении неудачу. Кузмин в это время переживает период сильного увлечения банщиком Григорием Муравьевым, что заставляет его пускаться в различные приключения, ретроспективно описанные так: «Я часто бывал у Казаковых, ездил к ним в Псков, путешествовал с ними в Олонец<кую> губ<ернию>, Повенец и вернулся через Финляндию и, наконец, переехал к ним жить со своими иконами, снявши вместе квартиру в Семенов<ском> полку. Весною я познакомился с Гришей Муравьевым, с которым вскоре и вступил в связь, думая со временем устроиться с ним во Пскове. Летом я заезжал в Зарайск, где он жил; прожили там дней 6 со спущенными от жары занавесками, любя и строя планы, по вечерам гуляя за городом в тихих полях. Потом я жил в Щелканове у Верховских. Тут, просто от скуки, я стал оказывать больше внимания, чем следует, младшему брату, вызвав ревность жены, негодование других и почти ссору. Потом все помирились, а он уехал в Киев».

Пожалуй, после этого пассажа можно перейти и к текстам писем.

1.

Кузмин — Чичерину

19 апреля <1>905

Дорогой Юша,

спасибо тебе за письмо и чек, который я получил во вторник на страстной <так!>, так что деньги мог получить в среду[15]. Теперь я пишу очень охотно и, кажется, недурно; по крайней мере пишу con amore[16] (что не всегда, впрочем,

[15] С ноября или декабря 1904 г., после смерти матери Кузмина, Чичерин ежемесячно присылал Кузмину 100 рублей. Впоследствии сумма была уменьшена вдвое. Подробнее об обстоятельствах денежных отношений Чичерина и Кузмина см.: *Н. А. Богомолов*. Михаил Кузмин: статьи и материалы. М., 1995. С. 365.

[16] С любовью (*итал.*).

отвечает за достоинство пишемого). Жалко, что не начал ничего длинного, без этого скучно, а для начинания слишком неопределенно вообще время; в отношении «вообще времени» я, вероятно, более всех минут схожусь с твоим мнением, если только сам имею таковое. Написал музыку на свой старый сонет: «Из моего окна в вечерний час... мне видится далекий С<ан>-Миньято»[17], и потом на слова, которые я теперь пишу и которые составляют одно общее, пока еще не приведенное в цикл, вот слова (музыка готова к первым 3-ем)[18]:

Приложены стихотворения:
1. «Не во сне ли это было?..»
2. «Говоришь ты мне улыбаясь...»
3. «Ты — как у гадателя отрок...»
4. «Когда утром выхожу из дома...»
5. «Когда я тебя впервые встретил...»
6. «Люди видят сады с домами...»
7. «Вечерний сумрак над теплым морем...»

[17] Опубликовано: *М. Кузмин.* Стихотворения. СПб., 2000. С. 612. Из публикуемого письма становится очевидно, что дата в списке произведений Кузмина, названная в упомянутом издании, относится к созданию музыки, а не текста, который должен быть отнесен ко времени не позднее декабря 1903 г. (см. запись в дневнике Ю. Н. Верховского от 15 декабря — РГБ. Ф. 697. Карт. 3. Ед. хр. 38. Л. 25 об).

[18] Речь идет о прославленном впоследствии цикле «Александрийские песни». Все стихотворения этого цикла, за исключением публикуемых здесь полностью, вошли в книгу: *М. Кузмин.* Стихотворения. С. 110—134. Те варианты, в которых тексты были приведены в письмах, воспроизведены в публикации В. В. Перхина.

2.

Кузмин — Чичерину

29 апреля <1905>

Дорогой Юша,
благую весть я тебе посылаю, весть воскресения и новой жизни, и не думай, что это минутный полет маятника в одну сторону[19]. Теперь я знаю, что во мне неубиваемо и от чего не нужно отступать как от истины. И если детские воспоминания, старые порывы вдруг овладеют, необходимо побороть их и отвернуться. Я возвращаюсь в широкий мир, я целую святую землю, я целую тебя как земляка, как верного стража нового дома, тогда как я малодушно бегаю плакать на старые пепелища и поливать сухие головни, думая, что они зацветут. Теперь у меня и вид снова реформированный[20]. Живу у Казаковых[21]; продолжаю писать александрийские песни, вот слова:

Приложены стихотворения:
8. «Не напрасно мы читали богословов...»
9. «Возвращался я домой поздней ночью...»
10. «Наверно в полдень я был зачат...»

[19] Общим местом в переписке Кузмина и Чичерина было уподобление разновременных интересов первого размаху маятника, где одна крайняя точка соответствовала пристальному вниманию ко всему русскому в максимально адекватном воплощении, другая означалась столь же пристальным интересом к европейской истории (начиная с античности) и современности.

[20] В 1905—1906 гг. Кузмин периодически менял внешний облик, одеваясь то «по-русски», т.е. в поддевку, картуз, высокие сапоги, то «по-европейски». Последний раз такая перемена облика произошла в сентябре 1906 г., после чего к «русскому» виду Кузмин, сколько мы знаем, более не обращался.

[21] *Георгий Михайлович Казаков* — владелец иконной лавки (угол Звенигородской и Загородного пр.). Кузмин писал о нем: «Войти в раскол я не хотел, а не входя не мог пользоваться службами и всем аппаратом так, как бы я хотел. В это время я познакомился с продавцом древностей Казаковым, старообрядцем моих лет, плутоватым, вечно строю<щим> пла-

11. «Весною листья меняет тополь...»
12. «Что ж делать, что ты уезжаешь...»[22]

3.

Чичерин — Кузмину

Дорогой Миша,
спасибо за письмо 6 мая[23]. Reihenfolge[24] №№ александр<ийских> эротик — как ты писал, или иначе? Я послал вырезки 1) о Meunier и о англ<ийских> художн<иках>[25], 2) о Militia Christi[26]. Получил ли ты оба-два? На днях вышлю чек, кот<орый> к 20/V (в 1 из ближайших дней). Для меня удобнее всего, если ты мне дашь адреса в П<е>т<ер>б<ур>ге лица, кому посылать летние <?> ежемесячные чеки. Но удобно ли раскрыть сей секрет?? Если же посылать в Смоленск, то — есть ли в Смоленске отделения банков, на кот<орые> я мог бы посылать чеки? А то придется посылать 100 руб<левые> бумажки, что более рискованно (выкрадываются) — Помни это!

Твой *Ю. Ч.* 12/25. V. <1>905

ны, бестолковым и непостоянным» (Здесь и далее цитаты из дневника Кузмина даются по изданию: *М. Кузмин.* Дневник 1905—1907. СПб., 2000). Судя по роману Кузмина «Нежный Иосиф», отчасти основанному на реальных обстоятельствах, жена Казакова первоначально была замужем за торговцем антиквариатом, у которого Казаков служил приказчиком. Ее обвиняли в смерти мужа, но доказательств не нашли. С Казаковыми Кузмин регулярно общался до конца 1906 г.

[22] Полные тексты этих стихотворений см.: *М. Кузмин.* Стихотворения. С. 112—116, 616.

[23] Письмо ныне неизвестно.

[24] Последовательность (*нем.*). В окончательном варианте композиция «Александрийских песен» стала совершенно другой.

[25] *Константин Менье* (1831—1905) — бельгийский художник. Под английскими художниками скорее всего имеются в виду прерафаэлиты, которыми Кузмин в эти годы интересовался.

[26] Воинство Христово (лат.). Приложенные к письму вырезки, как и

4.

Кузмин — Чичерину

<Май 1905>

Дорогой Юша,

пожалуйста, исполни мою просьбу, прошу тебя как никогда. Пришли как можно скорее, к 26-му, на Москву, гостиница «Метрополь», 100 рублей — это не на прожиток, но ничего опасного[27]. В сентябре я получу небольшие деньги после отца, пожизненно мамины, и возвращу тебе[28], и заплачу за пересылку, но послать их, Юша, теперь прямо необходимо[29]. Если у тебя нет свободных, то займи, пожалуйста, на каких угодно условиях. Главное — скорость посылания. Я здоров и бодр и мне хочется скорее попасть к Верховским[30], что зависит от того, сколько я пробуду в Москве, где я проживу до твоего перевода. Адрес мой:

1) для *простых писем:*

Смоленск через Каблуковское волостное правление имение Щелканово.

2) для телеграмм: Монастырщина (Могилевской). Нарочным Щелканово (2 р. за нарочного).

3. *Заказное* (только в крайних случаях): Монастырщина (Могилевской губ<ернии>), им<ение> Смоленичи, Николаю Федоровичу Макалинскому для передачи в Щелканово.

4. *Банки* в Смоленске:

Банкирская контора Зеликина (через Петербург Русский

в других случаях, в известных нам собраниях не сохранились, потому объяснить, что имеется в виду, невозможно.

[27] Судя по всему, письмо послано из Зарайска (см. во вступительной статье и письмо 7), где Кузмин был со своим тогдашним любовником Г. Муравьевым.

[28] О судьбе дела о наследстве, в котором был заинтересован Кузмин, см. далее, письма 29 и др. Дело было окончено лишь в 1907 г.

[29] Деньги Чичерин выслал (см. письмо 5).

[30] Речь идет о большом семействе, с которым Кузмин был в дружеских отношениях. Ближе всего он дружил с поэтом и литературоведом *Юрием Никандровичем Верховским* (1876—1956). Некоторые сведения см. в раннем дневнике Верховского: РГБ. Ф. 697. Карт. 3. Ед. хр. 38.

для Внешней торговли банк. Морская 32) или денежным письмом, мешать 3-и лица мне кажется неудобным.

Но теперь, Юша, главное и совершенно необходимое 1-ое. С Казаковым я осенью окончательно порву: разумеется, я виноват, но он мошенник. Целую тебя.

М. Кузмин

5.

Чичерин — Кузмину

15/28. V. 1905

Дорогой Миша,
твои письма от 10 и 12 мая я получил почему-то сразу и посылаю чек на 100 р. Узнай, есть ли в Смоленске отделения больших банков и каких именно; если есть, то м<ожет> б<ыть>, удастся послать деньги переводом. В противном случае придется посылать Geldbrief[31], что рискованнее, т. к. бумажки иногда выкрадываются. Что кас<ается> опасности, в деревне она несомненно меньше: в худшем случае мужики посадят всех в тарантас и отправят в город. Опаснее Петербург, где с 1-й стороны казаки, толпа, с 2-й стороны масса хулиганов. Чем меньше властей, войск и — хулиганов, тем безопаснее. Книгу Praetorius[32] я осенью собирался приобрести, но именно тогда наступили какие-то перипетии — ожидание твоего личного приезда, или твое превращение, или события твоей личной жизни, — не помню, какие именно, — и заставили отложить. Посмотрим, когда будет оказия; для этой книги не всякою оказиею удобно пользоваться.

Всего хорошего!

Твой *Ю. Чичерин*

[31] Денежное письмо (*нем.*).

[32] Здесь может иметься в виду немецкий композитор и музыкальный писатель *Михаэль Преториус* (1571—1621), оставивший несколько цен-

6.

Кузмин — Чичерину

<Май 1905>

Дорогой Юша,
благодарю тебя как только можно. Осенью я возвращу тебе эти-то деньги с большою благодарностью. Приехав в Москву, я застал уже твою телеграмму, но денег раньше пятницы из-за праздников не получу. «Метрополь» такая отличная гостиница, что редкая за границей м<ожет> б<ыть> такова, но адрес ее я дал несколько поспешно, т. к., сгорев, не успевши открыться, 3 года тому назад, она вновь открылась только в марте[33]. Ничего такова <так!> не было.

М. Кузмин

7.

Чичерин — Кузмину

<Открытка>

Дорогой Миша,
я получил одно твое письмо из Зарайска и другое из Москвы. Ввиду неопределенности даты твоего отъезда, не пишу настоящего письма, пока не узнаю о твоем приезде в Щелканово. — Всего хорошего! Преданный тебе *Ю. Ч.* —.

30.V/12.VI.1905

ных для истории музыки сочинений, или же лингвист Франц Преториус, изучавший семитские и африканские языки.

[33] «Метрополь» — гостиница в Охотном ряду в Москве. Построена в 1899—1903 гг. по проекту архитектора В. Ф. Валькотта, внутреннее оформление архитекторов А. Э. Эрихсона, В. А. Веснина и др. Во время своих визитов в Москву и в более позднее время Кузмин предпочитал останавливаться именно в «Метрополе».

8.
Кузмин — Чичерину

Милый Юша,
вероятно, ты получил мое письмо из Москвы, где я пробыл до вечера субботы, когда я выехал в Щелканово, в котором я теперь и обретаюсь. В Москве я видел Виктора Владимировича, который по-прежнему мил и мягок[34], — и потом я в неистовом восторге от гостиницы. Не совсем оконченная, снаружи с фресками Врубеля[35], она внутри поражает вкусом, где каждая дверная ручка — художественна, нет ничего наляпанного, массу <так!> света, легкость и простота всей мебели, дающая интимность и вместе с тем какой-то помпейский вид. Ничего похожего на гостиницу, и когда мечтал бы об обстановке, то ничего бы лучшего, чем был мой номер (там все обставлены различно) не пожелал бы. И никогда не чувствовал я себя так хорошо (не в смысле счастья, но в смысле спокойствия и ясности), так расположенно к занятиям, как эти несколько дней, хотя и не было внешних причин к такому особенному благополучию и хотя сама теперешняя Москва, что видишь на улицах, очень противна, все прёт, шик дурного тона и утробность. Здесь страшно неудобно устроена почта, так что все доходит с оказией и страшно долго, но адреса, как я тебе их писал для всех комбинаций, верны. Повторяю их

1. для пр<остых> п<исем> Смоленск через Каблуковское волостное управление имение Щелканово.

2. для зак<азных> п<исем>: Монастырщина (Могилевской <губернии>), им<ение> Смоленичи, Николаю Федоровичу Макалинскому для передачи в им. Щелканово.

3. телеграммы: Монастырщина (Могилевской). Нарочным в Щелканово (нар<очный> 2 р.).

[34] Лицо, нередко упоминаемое в письмах Чичерина; никакими сведениями о нем мы не обладаем.

[35] Керамическое панно (а не фрески!) «Принцесса Греза» работы М. А. Врубеля находится на фронтоне «Метрополя».

4. Банкирская контора Зеликина (из Петерб<урга> через Русский для внешней торговли банк. Морская 32).

Целую тебя и очень благодарю.

М. Кузмин
30 мая 1905

Через Смоленск и контору Зеликина пересылать деньги страшно долго и большая возня, лучше уж, пожалуй, денежным письмом, хотя бы и с риском на Николая Федоровича Макалинского (адрес № 2) для передачи.

9.
Чичерин — Кузмину

Дорогой Миша,
твое письмо из Москвы я получил (и послал уже тебе открытку в Щелканово) и сегодня получил твое письмо от 30 мая. Очень рад, что ты наконец добрался до Верховских и что не будет больше неожиданностей. Мне очень интересно, что тебе понравилась гостиница нового стиля и что ты себя в ней чувствовал хорошо. Я думал, что тебе требовалась именно та эстетичность, кот<орая> связана со *старыми формами* собственности и быта, — my house my castle[36], отпечаток индивидуальности и домашности на быте и обстановке. А теперь совершается экономическая эволюция — нравится она или нет, но она совершается, — — крупнокапиталистическое производство, ins Kolossale hinein[37] (миллиардеры или акционеры), убивает старые формы, собственность отрывается от труда, капитал становится общественным вместо личного, человечество превращается в союзы служащих капиталу производителей и в союзы потребителей — вместо проникнутых индивидуальностью и домашностью старых гнезд возводятся дворцы — дворцы ко-

[36] Мой дом — моя крепость (*англ.*).
[37] В грандиозность (*нем.*).

лониальных магазинов, дворцы трестов, или рабочих союзов, или потребительских обществ. Человечество постепенно обобществляется — и домашность заменяется «Метрополями». Еще некоторое время такого развития — и останется только заменить акционеров (излишний привесок, от кот<орого> — анархия производства и распределения вместо организованного) самим обществом. Какие тогда безграничные перспективы архитектуре, обстановке, каждой дверной ручке, каждому замку! Какой будет колоссальный рост производства, не связанного больше прочными <?> старыми формами! Вместо единой мысли — наживы, энергия человека будет направлена на усовершенствование дела каждого. Вместо фабричных прозаических дверных ручек, создаваемых стремлением к дешевизне, будут *с любовью* отделывать каждую форму ручки. Художник будет создавать обстановку, жизнь будет одеваться красотою.

Но пока этого не произошло, приходится ограничиваться тем, что есть. Имей в виду, что текущее время в денежном отношении особенно трудное. Надеюсь, что не всегда будет так. Надеюсь, что в будущем, со временем, будет возможность для тебя шире удовлетворять потребности. Но теперь абсолютно необходимо держаться в пределах поставленных рамок. Начать делать долги было бы началом конца.

Рамбурсеман[38] рамбурсеманом, но может случиться, что *просто нет*. Если бы на такую телеграмму или такое настоятельное письмо не оказалось возможности ответить утвердительно, это было бы более чем неприятно. А между тем в случае повторения таких неожиданностей это очень может быть. Ты думаешь, будто люди *не хотят* и будто им достаточно захотеть, чтобы оказались у них деньги. Это совсем не так. Эксплуатировал ли твою эфирность Казаков или будет со временем ее эксплуатировать какой-либо другой владелец old curiosity shop[39] или еще кто-либо, они бу-

[38] От франц. remboursement — возвращение долга.

[39] Лавка древностей (*англ.*). — Заглавие романа Ч. Диккенса.

дут рассчитывать выжимать из тебя деньги посредством таких же трагических emergencies[40]. Между тем ты должен иметь в виду, что дело не в желании, а в отсутствии большего количества денег.

Надеюсь, что не всегда так будет, но теперь это так.

Пожалуйста, передай мои поклоны всему семейству Верховских — каждому в той форме, которая требуется. Будь здоров!!

Преданно твой

Ю. Ч.
3/16.VI.1905

10.
Кузмин — Чичерину

9 июня 1905

Что, Юша, ты так долго молчишь? я знаю, что ты очень занят, но теперь особенно мне хотелось бы двух слов от тебя. Я уже полторы недели в Щелканове, м<ожет> б<ыть>, пробуду до конца июля, а м<ожет> б<ыть>, вернусь в Петербург в конце июня. Я пишу повесть для следующего «Зел<еного> Сборника» в 3-ех частях[41], пишу 2-ую часть, но музыки пишу совсем ничего, хотя очень хочется ее писать, на очереди «александрийские песни», про которые я писал. Я сам не знаю, почему я так мало пишу музыки, м<ожет> б<ыть>, от многолюдства и обилия ребят, меж тем как повесть можно писать у себя наверху. Много планов на всякого рода работ осенью. Музыкой той серии

[40] Внезапностей (*англ.*). Так переводил это слово Кузмин (см. письмо 13).

[41] «Зеленый сборник стихов и прозы» был выпущен 21 декабря 1904 г. (с пометой на титульном листе 1905) под фиктивной маркой издательства «Щелканово» (название имения Верховских). Среди участвовавших были, помимо Кузмина и Ю. Н. Верховского, В. Р. Менжинский (будущий председатель ОГПУ), П. П. Конради, К. Ф. Жаков. Второй сборник, о котором пишет Кузмин, в свет не выходил. Повесть, о которой идет здесь речь, — «Крылья» (впервые — Весы. 1906. № 11).

жалуйста, я буду знать наперед. Я здоров и пишу то, о чем упоминал в прошлых письмах[48]. Прости меня, пожалуйста, твой

М. Кузмин
21 июня 1905 г.

14.
Чичерин — Кузмину

<Открытка>

J'ai reçu ta lettre de 21 juin et j'agirai en conséquence. Mais répete-moi je te prie le nom du lieu qu'habite Makalinski: est ce Smolenita, Smolenina, Smolenschina ou quoi?

Tant devoué *G. T.* 11. VII. <1>905 n. st.[49]

15.
Чичерин — Кузмину

<Открытка>
2/15. VII. <1>905

Reçu télegramme, envoyé mandat postal Makalinsky. *G. T.*[50]

16.
Чичерин — Кузмину

Дорогой Миша,
одновременно с почтовым переводом посылаю это заказное письмо.

[48] Речь идет об информации, сообщенной в письме 10. Другие письма со сходными сообщениями не обнаружены.

[49] Перевод: «Я получил твое письмо от 21 июня и буду действовать как следует из него. Но повтори мне, пожалуйста, название места, где живет Макалинский, — Смоленита, Смоленина, Смоленщина или как? Преданный *Ю. Ч.*» (*франц.*).

[50] Перевод: «Получил телеграмму, отправил почтовый перевод Макалинскому. *Ю. Ч.*» (*франц.*).

О получении твоего письма от 21 июня я, кажется, уже уведомлял тебя.

Потом пришла телеграмма. Она пришла в таком виде: Resue Smolenitcki sur[51]. Чиновники верно подумали, что это на ассирийском языке. Для меня, разумеется, эта телеграмма была вполне достаточна. Итак, я стал заниматься посылкою. Как раз в газетах были статьи о ненадежности денежных писем в провинции. Поэтому я стал бегать по банкам, стараясь достать чек на контору Зеликина. Это оказалось невозможным. В банках мне посоветовали просто отправить Postanweisung, почтовый перевод. Т. к. Мак<алинский> «sûr», то я на это решился, хотя получателем обозначен Мак<алинский>, а не ты. Итак, я послал 100 р. Макалинскому. Пожалуйста, уведомь меня тотчас же о получении. Будет во всяком случае ненеудобно, когда наши почтовые сообщения будут менее дантовские. Пользуюсь случаем для пересылки статьи из «Europa» и «Simpl<i-zissimus>»[52]. Твой

Ю. Ч.
2/15. VII <1>905

17.
Кузмин — Чичерину

29 июня <1905>

Я получил после заказного, Юша, ряд твоих открыток (2 с картинками, 2 франц<узских> и 2 раньше русских). Я послал телеграммой название Смоленичи, чтобы пришло скорее, т. к. письма приходят долго, но верно и аккуратно[53]. Здесь мне неудобно найти достаточных денег, и потому не сердись, Юша, что я прошу тебя выслать сюда к июлю.

[51] Неграмотный текст можно перевести примерно так: «Получю Смоленицки наверняка» (*франц.*).

[52] Вырезки не сохранились (как и все другие, далее упоминаемые в письмах, что в дальнейшем особо отмечаться не будет).

[53] См. предыдущее письмо.

Дальше спишемся. Я здоров и отлично себя чувствую в разных отношениях, пишу свою повесть и александр<ийские> песни (здесь 5[54] песни <так!> и 2 танца), вот слова (4 №, подражание «Bilitis»[55] по содержанию).

2. «Нас было четыре сестры...»

3. «Я спрашивал у мудрецов вселенной...»

(à suivre)[56].

Прощай, целую тебя и очень благодарю.

М. Кузмин

18.

Чичерин — Кузмину

<Открытка>

Ai reçu ta lettre du 29. VI. Envoyé hier mandat postal a Mak<alinsky>. Je crains qu'on ne me le renvoyé de la frontière, à cause des mots ajoutés «pour remettre à ... .»[57] Malentendu possible. *G. T.*[58]

3/16. VIII. <1905>

19.

Чичерин — Кузмину

3/16. VII <1>905

Дорогой Миша,
вчера я отправил Postanweisung 100 руб. Макалинскому. Пришлось его обозначить получателем. Я прибавил по-не-

[54] Исправлено из: 4.

[55] Имеется в виду сборник стихов французского писателя П.Луиса «Песни Билитис» («Chansons de Bilitis»), подражание греческой поэзии. В 1897 г. эту книгу Чичерин прислал Кузмину (подробнее см.: *М. Кузмин*. Стихотворения. С. 704).

[56] Продолжение следует (*франц.*).

[57] Точки принадлежат Чичерину.

[58] Перевод: «Получил твое письмо от 29. VI. Отправил вчера почтовый перевод Мак<алинскому>. Боюсь, как бы мне его не вернули с гра-

мецки: «Для передачи г. Кузмину, Щелканово». Потом я узнал, что в Торне нем<ецкие> чиновники переписывают Postanweisung и отсылают назад подлинник: они могут найти мою приписку *ungenlässig* и тогда возвратят мне мою Postanweisung. В таком случае придется еще раз послать, просто самому Макалинскому, без всяких ленских сомнений <?>. Одним словом, канитель!

Спасибо за твое письмо от 29.VI. Радуюсь, что хорошо себя чувствуешь — надеюсь, что надолго. Новые александрийские песни не имеют никакого отношения к серии эротик, где палестра, огороды etc.[59]?

Всего хорошего! Твой

Ю. Ч.

3/16.VII. <1>905[60].

20.

Кузмин — Чичерину

10 июля <н. ст. > <1905>

Дорогой Юша,

большое тебе спасибо за письма, открытки и деньги. Макалинский завтра приедет сюда и, вероятно, привезет деньги, если их не отошлют тебе обратно, во втором случае тебе придется вторично послать на Макалинского, но ты сам увидишь, когда их вернут; надеюсь, что все обойдется благополучно, но, конечно, канительно, — прости за это. Последние дни я чувствую себя не совсем хорошо: перебои и нервное настроение, но в общем и здоровье, и расположение, и серия александрин, и повесть — процветают. Му-

ницы из-за прибавленных слов: "Для передачи...". Возможно недоразумение. *Ю. Ч.*» (*франц.*).

[59] Имеются в виду стихотворения «Не во сне ли это было...» (*М. Кузмин.* Стихотворения. С. 615), не вошедшее в основной корпус «Александрийских песен», и «Когда утром выхожу из дома...» (Там же. С. 113). Оба они были приложены к письму 1 нашей публикации.

[60] Дата повторена дважды.

зыка песень, написанных здесь, *гораздо*[61] больше меня удовлетворяет, чем первая серия, и вообще из лучшего моего. Я часто здесь разъезжаю по соседям и вообще очень доволен положением дел. Я не помню, текст 3-ех или 4-ех александрин я тебе послал.

№ IV. «Что ж делать, что багрянец...»[62]

Целую тебя. Спасибо.

М. Кузмин

21.
Чичерин — Кузмину

<Открытка>

Mon mandat postal m'a été renvoyé de Thorn. Je suis obligé de le récrire. Toute l'histoire recommence. *Prévenez Mak<alinsky>*, que quand il recevra le mandat postal venant d'Allemagne, le *montant doit d'être remis*. 8/21. VII. <1>905.[63]

22.
Чичерин — Кузмину

<Открытка>

Merci de ta lettre du 10. VII n. st. Mandat postal envoyé une seconde fois. Comment faire pour le 1. VIII?[64]

30. VII. <1>905

[61] Подчеркнуто дважды.

[62] Текст стихотворения приводится полностью (См.: *М. Кузмин*. Стихотворения. С. 121—122).

[63] Вслед за этим посланием последовал ряд открыток, описывающих дальнейшую судьбу перевода. Мы их не воспроизводим. Перевод: «Мой почтовый перевод мне вернули из Торна. *Предупреди Мак<алинского>*, что когда он получит почтовый перевод из Германии, *сумма должна быть передана тебе*» (*франц.*).

[64] Перевод: «Спасибо за твое письмо от 10. VII н. ст. Почтовый перевод отправлен вторично. Как сделать для <суммы на> 1. VIII?» (*франц.*).

23.

Чичерин — Кузмину

Дорогой Миша,
спасибо за твое письмо от 10. VII. В особенности № V[65] про тленность *великолепно* и исторически и вообще, полно поразительнейшей азиатски-эллинской античности, воскресения живой жизни, и морбидности[66], и миропостижения. Желаю избавиться поскорее от перебоев etc. Postanweisung вернулась и была отправлена мною вторично, на имя Макалинского. Извести о получении.

Как быть для суммы 1. VIII?? Послать тебе по возвращении твоем в Петербург или снова — Макалинскому??

В каком отношении эта александрийская серия к той, где огороды, палэстра etc.?

Хотя может казаться, будто мой путь есть другой путь, в действительности они глубоко едины.

Action et rêve[67] могут быть видимо разнородны, коренясь в одном подземном. Твой

Ю. Ч.
17/30. VII. <1>905

24.

Чичерин — Кузмину

<Открытка>

Malgré le principe «pas de nouvelles bonnes nouvelles» je voudrais beaucoup apprendre si tout s'est bien passé et si tout va bien[68].

25. VII/7. VIII. 1905.

[65] Чичерин ошибся — в письме 20 подразумеваемое стихотворение имеет номер IV.

[66] От французского morbide — болезненный.

[67] Действие и мечта (*франц.*).

[68] Перевод: «Несмотря на принцип "отсутствие новостей — хорошие новости", я бы очень хотел узнать, все ли хорошо прошло и все ли в порядке» (*франц.*).

25.

Чичерин — Кузмину

Дорогой Миша,
спасибо за №№ IV и V; кстати, № V *поразительно* по évocation[69], я решительно никогда и ни у кого не чувствовал *так*, как у тебя, впечатления *другого существования*, встающего из-за пределов сознания, из глубины того бездонного океана, на кот<ором> плывет посудина нашей личности.

Я все-таки абсолютно и самою глубокою своею глубиною уверен, что где-то и когда-то — или вне «где» и «когда» — мы с тобою встретимся в абсолютной солидарности. Самою глубокою своею глубиною я *знаю*, что инциденты, как «друг друга они не узнали»[70], невозможны. Говорят: «Cogito ergo sum»[71]. Что значит: «sum»? Можно ли сказать: «Абсолютное est» —? Нельзя — ибо абсолютное дальше, чем est или non est. Оно не est, не non est, — оно абсолютно. «War er oder war er auch nicht?»[72] (помнишь — после «Kama kam»[73]). — Оно абсолют — и оно в моем сознании, в моей абсолютоспособности, в моем бездонном океане, в моей божественности. «В тебя я верую, безумная тоска», — писал Никольский[74]. А у Фета: «Напрасно мыслью жадной Ты *думы вечной догоняешь тень*. Мы |звезды| здесь горим, чтоб в сумрак непроглядный К тебе *просился беззакатный день*...»[75] А абсолют —

[69] Воспоминание, заклинание (*франц.*).

[70] Заключительные слова стихотворения М. Ю. Лермонтова «Они любили друг друга так долго и нежно...».

[71] Мыслю, следовательно существую (*лат.*). В дальнейшем sum, est — личные формы глагола быть (существовать).

[72] «Был он, или его также и не было?» (*нем.*).

[73] Буквально: «Кама пришел (или пришла)». Источник цитаты неизвестен.

[74] В единственном сборнике стихов Б. В. Никольского (Сборник стихотворений Бориса Никольского. СПб., 1899) такой строчки нет. Так как Чичерин долгое время дружил с Никольским, он мог знать его неопубликованные стихотворения.

[75] Из стихотворения А. А. Фета «Среди звезд» (1875).

все, не безнадындивидуализация, а соединение несоединимого — и единство, и множественность, — alles Vergängliche ist nur ein Gleichniss[76]. И принцип монады — каждой нашей индивидуальности — так же абсолютен, как принцип бездны общего бытия. Там я встречаю, там я лобызаю идеального Кузмина. Там, где superessentia est super omnem essentiam[77] и т.д. И так же точно я знаю — и никогда меня так сильно, как теперь, не охватывало это сознание — что все есть ein ewiges Werden[78] — как хорошо это по-французски: un *éternel devenir*... Un éternel devenir... По направлению к цели? к концу? Не знаю — но excelsior! excelsior![79] Духовная жизнь есть одухотворение, а одухотворение есть поднятие все дальше — в головокружительно прекрасное — зовущее — и все дальше, где слов нет... Освобождение пленной Πιστις σοφια[80] — освобождение «et cette partie c'est l'âme»[81], — освобождение крупица за крупицею, бесконечною эпопеею, которой лишь маленький кусочек — на наших глазах. И там где-то — когда-то — или вне «где» и «когда» — я встречу идеального Кузмина, какие бы задачи <?> ни избирал себе покамест нынешний. — Затем еще. — Есть два перпендикуляра — перпендикуляр *вверх* — от личности в абсолют, перпендикуляр *горизонтальный* — из личности через развивающееся человечество, из личности по земле. И теперь я страшно сильно ощутил, что и во втором, в перпендикуляре по земле, — какая-то эпопея обожествления. Мысль изреченная есть ложь[82] — и это лишь слабо (слабее слабого!) передает тот свет, который я вижу впереди, как буньянский беглец[83].

[76] «Все преходящее — только подобие» (*нем.*). Цитата из «Фауста» Гете.

[77] Сверхсущность — сверх всякой сущности (*лат.*).

[78] Вечное становление (*нем.*).

[79] Выше! выше! (*лат.*).

[80] «Пистис София» — коптский гностический текст, известный с XVIII в. Кузмин и Чичерин им увлекались.

[81] И эта часть — душа (*франц.*).

[82] Из стихотворения Ф. И. Тютчева «Silentium!».

[83] Отсылка к аллегорическому роману английского писателя Джона Беньяна (Буньяна, 1628—1688) «Путь паломника».

И теперь, в нашу эпоху — перелом, к какому-то новому, более сильному, более божественному человеку; я его чую в Max Klinger[84], в Вагнере, и т. п. Я теперь отрицаю décadence et Entartung[85]. Это не есть старость или вырождение; это есть перелом. Жилкин говорит про race viellisante, про putréfaction[86], а я говорю вот что: теперешние люди слишком остро ощутили нового человека, поэтому они больные и слабые, они растерзаны слишком острым провидением. Отпадет putréfaction, останется новый человек. Затем: именно больные (Nietzshe) сильнее всего провидят его. Осуществится провидимый, и уже не будут больные. Затем: entartet[87] (когда есть действительно entartet — м<ожет> б<ыть>, есть!) бывают эпигоны высших классов, вынесших на себе духовную работу истории; а то, что они провидят, исполнит (глубокий закон!) масса, пролетариат, в котором человечество будущего. Итак, из настоящего — я смотрю в будущее. У римлян апеллировали от народа ad populum melius informatum[88] [20]. И я апеллирую ad Cusminam melius informatum.

До свидания! Преданный тебе

Ю. Чичерин

Посылаю разные разности по музыке, театру и живописи.

26.

Чичерин — Кузмину

11.VIII.905 н. ст.

Дорогой Миша,
целое столетие нет от тебя писем. Я послал тебе ряд откры-

[84] *Макс Клингер* (1857—1920) — немецкий художник.

[85] Декадентство и вырождение (*франц. и нем.*). «Вырождение» здесь — отсылка к одноименной книге Макса Нордау (1892, рус. пер. 1893).

[86] Стареющую расу, про гниение (*франц.*). *Иван Васильевич Жилкин* (1874—1958) — журналист, общественный деятель. Источник цитаты установить не удалось.

[87] Выродившимися (*нем.*).

[88] К лучше информированному народу (*лат.*).

ток, и до сих пор не имею известия, получил ли ты от Мак<алинского> знаменитые 100 руб<лей>.

А как быть для 1 августа?

Пожалуйста, пиши. Или, м<ожет> быть, письма пропадать стали?

Твой

Ю. Ч.

27.

Кузмин — Чичерину

Дорогой Юша,

я только сегодня получил деньги, за которые большое спасибо, получил 2 письма (одно с вырезками). До 2-го августа я пробуду еще здесь, очень может быть, что и дольше, во всяком случае я еще извещу, куда посылать и когда следующее. Я теперь совсем здоров, свою повесть «Крылья» кончил, хочу писать длинное эпическое, вроде «Золотого осла» мистическую сказку[89]. По музыке страшно хочу писать ту оперу[90].

[89] «Золотой осел» («Метаморфозы») — роман Апулея (II в.). Кузмин перевел его на русский язык (первое издание — 1929). Имеемое здесь в виду произведение Кузмина — возможно, «Повесть об Елевсиппе, рассказанная им самим» (впервые — Золотое руно. 1906. № 11).

[90] Видимо, речь идет об опере Кузмина «Гармахис и Клеопатра», либретто к которой писал Чичерин. Приводим недатированное письмо Чичерина к Кузмину, по которому можно восстановить сюжет оперы: «Дорогой Миша, сюжет "Гарм<ахиса>" распадается на 2 части: "Любовь Г<армахиса>" и "Месть Г<армахиса>". 2-ая часть по содержанию будет близка к "Кл<еопатре>" Шекспира.

Из 1-й можно составить стройную трагедию, о 2-й я еще не думаю.

Любовь Гармахиса

трагедия в 5 действиях.

Действие I. (Пролог — выпустить; вводить целую сцену ради не необходимого пророчества — лишнее; прекрасные хоры начала можно поместить в другом месте). На доме Аменемата. Ночь. Атуи поет, ожидая Г<армахиса>. Аменемат открывает Г<армахису> его происх<ождение> и задачу (нужно для следующего монолога); Г<армахис> один — молит-

Алекс<андрийские> песни прибавились: еще 3 танца, Printemps en 3 aventures[91] и № 7. 8. 9. 10. 11. Есть ли у тебя все?

VII. «Ах, покидаю я Александрию...»[92]
VIII. «Сладко умереть...»
Когда-то мы увидимся?
Целую тебя.
Твой

М. Кузмин
27 июля
1905

ся и клянется в вечном целомудрии (нужно, чтобы оттенить его последующую любовь); восход солнца, гимны; тут же коронуют Г<армахиса>. (Это завязка; если потом является Г<армахис> в дворце Кл<еопатры> как астролог, то все посредствующее становится понятно).

Д<ействие> II. Картина 1. Комната астролога; за стеною голоса пирующих, Клеопатры. Явл<яется> Г<армахис> в венке. Разговор с Хармионою (о заговоре), с Кл<еопатрой> (очарование), ревность Харм<ионы>.

Картина 2. Колоннада с занавесью, за кот<орой> чудные покои Кл<еопатры>. Х<армиона> подходит, будто стараясь на что-то решиться. Кл<еопатра>, смеющаяся, поднимает угол занавески и спрашивает, что с Х<армионой>; Х<армиона> открывает заговор и уходит за Г<армахисом>. Кл<еопатра> обдумывает, как действовать.

Х<армиона> приводит Г<армахиса>, страстно с ним прощается, отодвигает занавесь. Чудная обстановка; сцена пленения Г<армахиса> и торжества Кл<еопатры>.

Действие III (центр действия).

Берег Нила; вдали пирамиды; на Ниле ждет галера.

На берегу собираются арестованные заговорщики в цепях; хор, жалобы; явл<яется> эвнух <так!> — и их уводят, м<ежду> т<ем> приближаются Кл<еопатра> и Г<армахис>.

Кл<еопатра> и Г<армахис> садятся на палубу; гребцы скрыты под навесом; едут; движущаяся картина; луна, любовь, счастие, рассматривают камни, добытые из пирамиды; Кл<еопатра> обещает утром объявить Г<армахиса> мужем.

Приезжают к чудной вилле Кл<еопатры>; близко утро; расходятся.

Кл<еопатра> выходит на террасу виллы; очарование прошло; Кл<еопатра> жалуется, что не может вполне полюбить; приходит Х<армиона> и убеждает не объявлять Г<армахиса> мужем, а ехать к Антонию. Утро.

28.

Чичерин — Кузмину

Дорогой Миша,
спасибо за письмо с извещением о получении суммы 1/VIII (и со стих<отворением> — очень интенсивным — о мудрой

Кл<еопатра> решилась, хоть жаль Г<армахиса>. Собираются придворные, Кл<еопатра> велит явиться послу Ан<тония>, обещает ехать; Г<армахис> вмешивается, обрезан.

Д<ействие> IV. Картина I. Пир Кл<еопатры> и Антония. Высылка астролога Г<армахиса> за дурное omen.

Картина II. Х<армиона> и Г<армахис>, подслушивают любовный дуэт А<нтония> и Кл<еопатры> и решение убить Г<армахиса>; Х<армиона> переодевает Г<армахиса>, сознается в предательстве. Г<армахис> бежит.

Д<ействие> V. Возвращение Г<армахиса> к Аменемату, проклятие, А<менемат> +; знамение от Изиды, свидание с Atua. Г<армахис> уходит в пустыню.

Ю. Чичерин» (РГАЛИ. Ф. 232. Оп. 1. Ед. хр. 433. Л. 98—99 об).

[91] «Весна», в 3 приключениях (*франц.*). Танцы к «Александрийским песням» нам неизвестны.

[92] На отдельном листе (л. 63 и об) сохранились две «Александрийские песни», одна из которых — переписанная и здесь «Ах, покидаю я Александрию...», а вторая до нынешнего времени была известна только в записи со слов друга Кузмина переводчика И. А. Лихачева, сделанной по памяти. Приводим ее текст (в квадратных скобках — зачеркнутые слова):

VI. Есть у меня
темно-синее платье,
заткано, заткано
серебром с жемчугами:
жемчуги как слезы,
слезы как печаль —
темно-синее платье.
Его я надела,
когда [я узнала] увидала, что тебя полюбила.

Есть у меня
ярко-красное платье,
заткано, заткано
рубинами с золотом:
рубины как кровь,
золото как радость —

смерти, в ванне, с далекой флейтой[93]). Затем я получил телеграмму «Envoyez Weruskaga»[94]. Разумеется, я понял, что это Верейская.

Jusqu'ici[95] я понял. Но plus loin[96] я не понимаю. А именно:

Значит ли эта телеграмма, что ты моментально едешь в Петербург и что я должен *моментально* тебе послать на Верейскую? Или телеграмма послана лишь для того, чтобы я не послал в Монастырщину? В таком случае я должен ждать нового извещения для посылки в Петербург? Ввиду неизвестности я послал телеграмму тебе на Верейскую in Wohnung lagernd: bist du schon Werejskaja[97]? Жду дальнейших известий.

Одинаковое письмо посылаю на Верейскую.

Твой

Ю. Ч.

2/15. VIII. <1>905

ярко-красное платье.
Его я надела,
когда узнала, что ты меня любишь.

Есть у меня
и белое платье,
ничем не заткано,
прозрачное, легкое,
как снег на горах,
как облако зимою, —
белое платье.
Его я надела,
когда мне сказали, что ты любишь другую.

[93] Имеется в виду стихотворение «Сладко умереть...» (*М. Кузмин.* Стихотворения. С. 123—124).

[94] Посылай Веруската (*франц.*). На Верейской ул. в Петербурге была квартира Казаковых, где жил Кузмин.

[95] До этого места (*франц.*).

[96] Дальше (*франц.*).

[97] На квартиру до востребования: Ты уже на Верейской? (*нем.*).

29.

Чичерин — Кузмину

Дорогой Миша,
получив из Петербурга телеграмму: «Déjà installé»[98], несмотря на отсутствие подписи заключаю, что она от тебя. Вследствие того прилагаю здесь чек на 100 р. на Госуд<арственный> Банк.

Дальнейшее — как буду иметь от тебя известия.

Т. к. ты писал, что думаешь еще оставаться, твой переезд явился для меня неожиданностью —

Преданный тебе

Ю. Ч.
4/17. VIII. <1>905

30.

Кузмин — Чичерину

5 августа <1905>

Милый Юша,
я в городе, т. к. на вопрос, нужно ли мне быть самому в Петербурге при разборе нашего дела[99], отрицательн<ый> ответ от тети получен уже после моего отъезда. У Казакова пустота и пыль, в Удельном[100] теснота и скука, наше дело затянулось на самое неопределенное время, т. к. деньги признаны не отцовскими, а матернеми <так!>, после которой я хотя и единственный по завещанию, но совершенно еще не утвержденный наследник[101]. Идет дождь, и сестра[102]

[98] Уже устроился (*франц.*).

[99] Речь идет о введении Кузмина в наследство после смерти отца. См. также письмо 4.

[100] В Удельном (пригород Петербурга) на даче жила тетя Кузмина Варвара Павловна.

[101] Отец Кузмина *Алексей Алексеевич Кузмин* (1812—1886), мать — *Надежда Дмитриевна Кузмина* (урожд. Федорова, 1834—1904).

[102] *Варвара Алексеевна Мошкова* (1857—1922), старшая сестра Кузмина, в первом браке замужем за революционером А. Я. Ауслендером, во

переезжает только 20-го. Без приюта, без инструмента, без ожидаемых и необходимых вовсе не на прожитие, а на уплату долгов денег из суда, я впал в совершенную меланхолию. Я получил твое письмо на Верейскую, спасибо тебе.

II. «Разве неправда...»

Когда-то мы увидимся, и все кончится, и выйдет солнце, а теперь, а теперь, ах, сладко бы умереть[103]? Целую тебя.

М. Кузмин

31.
Чичерин — Кузмину

<Открытка>
8/21. VIII. <1>905

Спасибо за письмо от 5.VIII, на днях напишу.

32.
Кузмин — Чичерину

6 августа <1905>

Милый Юша,
ты не можешь себе представить, в каком удрученном состоянии я нахожусь; аналогичные настроения можно найти только возвращаясь далеко, далеко к годам моей юности; но как все прошлое пройденностью осиявается <так!>. Тогда «были мы Троянцы»[104] и был дом... теперь же я знаю и невозвратимость и ненужность возможности

втором — за лесоводом П.С.Мошковым; училась на Бестужевских курсах, занималась в консерватории; окончила Педагогический институт; по профессии — учительница народных школ.

[103] Перефразировка начала стихотворения «Сладко умереть» (см. прим. 1 к письму 28).

[104] Цитата из «Энеиды» (II, 325).

возврата, люблю будущее и всякой <так!> листок трепещущий живой земной кратковременной жизни, но это-то так гнетет меня, что нужно огромные усилия, чтобы не было «сладко умереть»[105]. Как бы я дорого дал, чтобы показать тебе новые вещи, свои «Крылья», писать которые, конечно, нужно было бы очень и очень подумавши[106], но не легкомыслие и не безрассудность заставляли меня писать эти картины, такие, по словам слышавших, сжатые, яркие и интенсивные, что трудно и утомительно подряд следить; свои «александрийские песни», свои планы. А может быть, и не нужно видеться. Так много прошло, я так устал ото всего и с ужасом думаю об осени и сентябре. Целую тебя

твой
М. Кузмин

Приложено стихотворение:

«Когда мне говорят “Александрия”...»

33.
Чичерин — Кузмину

<Открытка>
9/22. VIII

Спасибо за твое второе письмо. Через Берлин как раз проезжает моя сестра[107], направляясь в Петербург, и у меня нет минуты свободной.

[105] Отсылка к стихотворению Кузмина, начинающегося этими словами (см. выше, прим. к письму 28).

[106] Имеется в виду, что в «Крыльях» значительное место уделено вопросам, связанным с гомоэротической ориентацией ряда героев.

[107] *Софья Васильевна Чичерина* (в замужестве Бобровникова), входившая в круг знакомых Кузмина.

34.

Кузмин — Чичерину

9 августа <1905>

Юша, я получил твое письмо и влагаемое; спасибо тебе. Все объясняется очень просто: я знал, что утверждение наследства намечено на 3 августа и, не получая на мой вопрос, нужно ли мое личное присутствие, от тети никакого ответа, 2-го выехал из Щелканова.

Тетино письмо, что мое присутствие не необходимо, пришло на другой день после моего отъезда. Что меня встретило в Петербурге, ты знаешь из предыдущего письма. Так тяжело, что не знаю, что с собою и делать и, увы, все обстоит вполне благополучно. А между тем меня так влечет новая музыка, новая повесть и вся жизнь. Я пробуду на Верейской до 22—24, когда мне срок, но живу я на Удельной у тети, вся корреспонденция — на Верейскую. За IX, пожалуй, опять придется в 20-ых числах[108].

Целую тебя.

М. Кузмин

35.

Чичерин — Кузмину[109]

10/23. VIII. 1905

Дорогой Миша,
скорбный тон твоего письма 6 авг<уста> — это очень печально... Я совсем не знаю, есть ли особые причины или это просто так. Если просто так, то пройдет скоро. И если есть особые причины, тоже однажды пройдет. Свет сменяется тьмою, а тьма — светом, но это не бессмысленная смена, а смена куда-то ведущая, — бытие есть восхождение. Страданием ли, долгими этапами, узор жизни будет развертываться дальше. И в душе великое солнце — значит, есть великое солнце; даже когда все уныло и мертво, оно

[108] Речь идет о присылке денег на сентябрь.

[109] В настоящей подборке открытка от 11 августа н. ст. не публикуется.

где-то там, в глубине, продолжает сокровенно теплиться. И какое блаженство — стоять на ступени мировой истории, где раскрылся новый мир... Интеллигентский лик нового мира тебе непонятен, но тем понятнее тебе его эстетически-эллинский лик. Eritis sicut dei[110]. И новый мир есть, и продолжает быть, и будет. И ты будешь его опять касаться, опять и еще, и все больше. Столько блаженства... так можно потерпеть то, что pour si peu de temps[111]. Опять будут раскрываться горизонты, будет широкая грудь, — опять, и все больше —

Прежде ты с удовольствием читал «Новый Путь». Читаешь ли с удовольствием «Вопросы Жизни»? Или все теперь занято неинтересными для тебя общественными вопросами[112]? Конечно, невыразимая тоска захватывает, когда вспомина<ешь>[113] *как много прошло* (как мало было и как много прошло! Было мало — но были вложены куски живой души!). Но будем смотреть вперед и дальше, всегда дальше и вперед! Я теперь на совсем далеких от тебя путях — но ведь в глубине глубин, глубже формул, у нас глубоко идентичное миропонимание... Когда-нибудь увидимся — но нескоро... Хорошо ли было бы *теперь* увидеться? Не знаю, п<отому> ч<то> не знаю твоей стадии. Ты и столь далекий, и столь близкий, и в глубине глубин идентичный. Но будет хорошо увидаться. А теперь я как Гектор, надевающий шлем. Absit

[110] Будете как боги (*лат.*) — Быт. 3: 5.

[111] На столь недолгое время (*франц.*).

[112] «Новый Путь» — журнал, издававшийся в 1903—1904 гг. под определяющим влиянием Д. С. Мережковского и З. Н. Гиппиус. В конце 1904 г., после вхождения в состав редакции группы философов и общественных деятелей, курс его резко изменился, и в 1905 г. он стал издаваться под заглавием «Вопросы Жизни», значительно больше внимания уделяя общественным вопросам. Подробнее см.: *М. А. Колеров.* «Вопросы Жизни»: история и содержание // Логос. 1991. № 2; *Он же.* Не мир, но меч: Русская религиозно-философская печать от «Проблем идеализма» до «Вех» 1902—1909. СПб., 1996. С. 69—104.

[113] В оригинале — «вспоминать», поэтому фразу можно читать и как: «... когда <начинаешь> вспоминать...».

omen...[114] Как спартанцы, надевшие венки из цветов и умащавшие волосы благовониями. А в алекс<андрийских> песнях такая интенсивность, такая интенсивность, и скорбь красоты бытия, и вакхика, и куски живой жизни до боли... Будь бодр, радостен, живи, читай Аннунцио[115]! Преданный тебе

Ю. Ч.

24. VIII. Я собирался отправлять письмо, когда пришло твое письмо с accusé réception[116]. Ты не можешь покамест эксплуатировать колоссальные богатства Публичной Библиотеки[117]?? В ней так богата, напр<имер>, литература Ренессанса, Bembi Opera, Pius II (Aeneus Sylvius Piccolomini) Vita mea, автобиография Benvenuto Cellini и т.д. В Burckhardt (полное заглавие Burckhardt есть в «Истории Зап<адной> Европы» Кареева) масса библиографических указаний[118]. Напр<имер>, осиянная солнцем итальянски-платоновская философия Pico della Mirandola. В Публ<ичной> Библ<иотеке> этот отдел особенно богат.

[114] Да минует вас всякое зло (*лат.*).

[115] Творчество итальянского писателя *Габриеле д'Аннунцио* (1863—1938) привлекало внимание Кузмина долгое время, служа символом нового искусства (несколько подробнее см.: *Н. А. Богомолов.* Михаил Кузмин: статьи и материалы. С. 210—211; *Павел Дмитриев.* «Сон в осенний вечер» Г. Д'Аннунцио в переводе М. А. Кузмина // Archivio italo-russo II / A cura di Daniela Rizzi e Andrej Shishkin. Русско-итальянский архив II / Сост. Даниэла Рицци и Андрей Шишкин. Salerno, 2002. P. 89—92).

[116] Подтверждаю получение (*франц.*).

[117] Осенью 1905 г. Кузмин, как свидетельствует его дневник, постоянно посещал Публичную библиотеку.

[118] По большей части Чичерин называет книги, хорошо ему известные еще с первого курса университета. Среди прочитанных им в качестве дополнительной литературы книг он называл: *J. Burkhardt.* Die Kultur der Renaissance in Italien. Basel, 1860; *Pius II.* Commentarii. Pisa, 1890 и несколько произведений кардинала П. Бембо на латинском языке (см.: *Е. Ю. Наумов.* Переписка Г. В. Чичерина с Б. Н. и А. А. Чичериными в фондах московских архивов // Археографический ежегодник за 1980 год. М., 1981. С. 216). Н. И. Кареев читал в университете курс новой

36.
Кузмин — Чичерину

Милый Юша.
новый мой адрес: уг<ол> Суворовского и Таврической 34, кв. 10, но туда я перееду числа 25. Лучше бы и почти наверное деньги мне нужны будут к 20-му, переезды, новые занавески и пр., на новом месте все потребует столько лишних расходов, что я не знаю, как я обойдусь. А теперь осень, пальто, костюм, калоши, все еще с маминых времен, все истрепалось, а об сентябре, когда, самое долгое, я рассчитывал на деньги, я не могу и подумать. Когда-нибудь я их получу, но дело именно в том, когда. Не знаю, что буду делать, хоть в Неву головой. Я сам себе противен, но что же мне делать?

М. Кузмин
12 августа 1905

37.
Чичерин — Кузмину

15/28. VIII. 1905.

Дорогой Миша,
в один из ближайших дней постараюсь послать тебе сумму 1/IX. Пошлю чек в письме на Верейскую. Поэтому если бы ты покинул Верейскую раньше, предупреди почтамт, куда пересылать письма. А потом смотри сам, как дотянуть до 1/X. При нынешних обстоятельствах ежемесячный сторублевый бюджет есть maximum того, что я могу выжать из своих финансов. 4½% и 5% бумаги обменены на иностран-

истории. О Я. Буркхардте см.: «В конце 1891 г. Юрий написал не дошедшее до нас письмо к тете, в котором, по словам Бориса Николаевича, вслед за "немецким профессором" (вероятно, Буркхардтом. — *Е. Н.*) противопоставлял нравственную красоту, с одной стороны, уму, а с другой — вакхическому энтузиазму, видя в нем начало возрождения человечества» (Е. Ю. Наумов. Цит. соч. С. 316).

ные 3% (что равносильно уменьшению состоятельности почти вдвое), громадные убытки на совершенно упавших курсах и т. п. Таковы времена! Времена суровые, и люди должны быть суровыми, и к себе суровыми. Вспомни, как duc de Chartres (Louis-Philippe)[119] был школьным учителем в Швейцарии, а французские эмигранты в Англии не умирали с голоду лишь потому, что на основании педагогики Руссо были в детстве научены к<акому>-ниб<удь> ремеслу, — и очевидно имели занавески и костюмы, не гармонирующие с героическими титулами. Ведь какое великое счастье — жить при великих событиях, а не при одном безграничном востоке. Настали *дни великого суда*, — и требуется суровость, даже при лишениях.

Хорошо еще, что у меня есть то, что есть, могло бы и этого не быть, как французские эмигранты всего лишились. Могут быть времена еще суровее. Если Никола[120] лишится всей земли и придется всем жить впроголодь, то ведь потребности придется сокращать по возможности. Здесь русские живут за 75 <марок>[121] в месяц. У моих Вульфиусов был полный пансион 45 р. в мес<яц>, а Ц<арское> Село не дешевле Петербурга. Лучше всего было бы тебе советоваться с Нат<альей> Дм<итриевной> (она в Покр<овском> ненадолго), я совершенно не понимаю причин скрываться, о кот<орых> ты писал прошлую зиму, — она имеет к тебе самые лучшие чувства, и если ты думаешь другое, ты неправ к ней[122]. Я знаю о том, что ты называешь «нравственным недотрогою», но когда экстренные времена, то времена силь-

[119] *Луи-Филипп* (1773—1850) — французский король, в 1830—1848 гг. носил титул герцога Шартрского. В самом конце XVIII в. он вынужден был покинуть Францию и в Швейцарии преподавал географию и математику.

[120] Брат Чичерина *Николай Васильевич Чичерин* (1865—1939) — надворный советник, помощник обер-секретаря Правительствующего Сената; композитор-любитель.

[121] В оригинале — смешанными русскими и немецкими буквами: «mark».

[122] Жена Н. В. Чичерина. По просьбе Г. В. Чичерина заботилась о денежных делах Кузмина. См. в приложении фрагменты семейной переписки Чичериных.

нее. Une grande tourmente[123] поднялась, гроза медленно растет, величественно, как русские грозы. Пророк Иеремия гремел и предсказывал великие бури, и лучше было быть пророком Иеремией, чем мирным обывателем без лишений. Я теперь на далеких путях и мои движения в близком будущем неясны[124]. — Об этом напишу вскоре. Через эти времена надо уметь пройти, А позднее пойдут совсем другие времена — Твой

Ю. Ч.

38.

Кузмин — Чичерину

Дорогой Юша,

спасибо за твое письмо и за присылку статьи о Ницше и социализме. Спасибо тебе за все это. Я все в таком же положении, которое не веселит, это очень определенная причина, к которой приплетаются другие, без нее, может быть, не действовавшие бы так решающе. Я буду совершенно откровенен: те небольшие деньги, которые я с сестрой и братом должны получить после отца, я рассчитывал получить самое позднее в конце августа. Взятые на лето до осени деньги у Н. В. 300, у Верховских (которым осенью будут деньги очень нужны) 100 и у тебя 100. На остальные я думал купить осеннее и зимнее верхнее платье, отделать и переехать в комнату к сестре, купить некоторые недостающие книги и начать жить равномерно и правильно, занимаясь своим делом, ходя в библиотеку и пр. Теперь это откладывается на неопределенное время, и вместо приятности устройства и начала течения я не знаю, как быть и с деньгами, и с чем другим. Теперь помимо долгов я должен сестре за месяц 60 р., Казакову додать 30, пьянино 10, пе-

[123] Большая буря (*франц.*).

[124] Речь идет об активном вхождении Чичерина в революционное движение.

реезд, первые необходимейшие устройства в комнате (я всю зиму провел, напр<имер>, без занавесок), прачка, калоши; это не каждый месяц, но я не знаю решительно, как мне вывернуться, и притом, говоря прямо, — ведь я же тебя эксплуатирую и обираю, и это в высшей мере противно, а если эта мысль придет другому, хотя бы, напр<имер>, Софье Васильевне, то это совершенно непереносно. Больше у меня никаких причин нет. Стадия моя та же, только я теперь менее индифферентен к общественным вопросам и, мне кажется, чувствуется в крайних учениях свет нового человечества, свободы и солнца, ближе всего подходящих, м<ожет> б<ыть>, и с другой стороны к новому человечеству Ницше и Аннунцио, которое мною по-прежнему и больше прежнего страстно и трепетно желается.

Заниматься буду Александрией и Египтом. Если б не длинно, я бы мог приняться за «Клеопатру»[125]. Но я не могу ничего даже думать, удручаемый вышеприведенными соображениями. Я думал подписаться на библиографические журналы (кот<орых> нет ни в Публ<ичной>, ни в Городской <?> библиот<еке>): «Mercure d<e> Fr<ance>», «Il Marzocco», «Zentralblatt», «Athenaeum» — и музыкальный «Signal», как я был подписан июль-дек<абрь> 1904 г.[126] За твое письмо я тебя целую, за твои пожелания также, за Аннунцио, за принятие «Алекс<андрийских> песень» — еще и еще. Вот и все.

XIII. Надоели мне грядки с левкоями,
Звуки флейты, закаты да звезды,
Надоел мне мой дом, надоели книги,
Все мне надоело на свете!
Хоть бы пойти бродить с пастухами
Или поступить в наемные солдаты,

[125] Речь идет об опере «Гармахис и Клеопатра» (см. письмо 27).

[126] Обратим внимание, что среди журналов Кузмин преимущественно называет французские, итальянские, немецкие и английские модернистские издания, на которые ориентировался и журнал «Весы» (см. предисловие к первому его номеру).

Они такие потные, большие
И говорят громкими голосами.
Что? прокатиться по морю?
Удивительно интересно!
Что ж мне делать? скучно.
Если б я мог смести все звезды
И вставить вместо них драгоценные камни,
Или прилепить к жукам зажженные свечи
И так пустить их по комнате бегать?
Или выдумать новый соус?
Придумал! пойду посмотрю,
Не потемнели ли твои серые глаза за день,
А завтра буду смотреть,
Не сделались ли они светлее[127].

XIV. «Ко мне сошел...»
XV. «Как люблю я...»

На эти еще нет музыки, т. к. я не имею возможности писать. Прощай, спасибо тебе, прости меня.
Твой

Мих. Кузмин
29/16 VIII 1905 г.

39.
Кузмин — Чичерину

«Сегодня праздник...»
«Солнце, солнце...»[128]

1 IX/18 VIII 1905

Дорогой Юша,
спасибо за 2 пачки «Zukunft» и библиогр<афические> вырезки. Я посылал тебе еще письма с подробным и откро-

[127] Песня до сих пор была неизвестна.
[128] Стихотворения вошли в «Александрийские песни».

венным изложением моих обстоятельств; я все время у тети на даче, езжу на Верейскую только за письмами, перееду числа 22 на угол Суворовского и Таврической д. 34 кв. 10, но жить там буду не раньше как с 30-го. Скучаю очень, хотя планов очень много, и музыкальных, и литературных. Пиши мне, пожалуйста; целую тебя, твой

М. Кузмин

40.

Чичерин — Кузмину[129]

18/31. VIII. <1>1905

Дорогой Миша,
прилагаю чек на Госуд<арственный> Банк на 100 руб.

Мои движения и срок еще неизвестны, но во всяком случае я могу оказаться в местах, где не будет банка à ma portée[130] (письма будет мне пересылать целендорфский почтамт, хотя м<огут> б<ыть> *проволочки*), поэтому я устроил с Николою vivement de fonds[131], и в следующие месяцы он будет передавать тебе ежемесячный Betrag[132] нашего бюджета.

Они были в Покровском, потом должны были проехать через Петербург и еще побыть некоторое время в Финляндии (Выборг, Монрепо).

Никола и Наталья Дмитриевна болтать не будут, так что ничего неприятного отсюда не вытекает. — Он неаккуратен, но она аккуратна.

Итак, начиная с 1 октября, Никола будет кассою выдачи. —

[129] Видимо, именно к этому письму относится запись Кузмина в дневнике от 24 августа: «... от Юши письмо, хотя с наставлениями, но благоприятное».

[130] К моим услугам (*франц.*).

[131] Оживление фондов (*франц.*).

[132] Вклад (*нем.*).

Не меланхоль, не кисни!

Теперь, в эти времена, желаю тебе покрыть гиперэстезию твоей души сигфридовскою <?> Hornhaut[133].

Всего хорошего! Твой

Ю. Ч.

41.

Чичерин — Кузмину

21. VIII / 3. IX. 1905[134]

Дорогой Миша,

спасибо за твое письмо от 18. VIII (с библиотечным писцом). Пожалуйста, напиши, когда вполне установится новый адрес — Суворовская, когда ты начнешь там жить. Раньше боюсь посылать чек, — прежде чем буду вполне уверен, что не попадет в чужие руки. На Сув<оровском> — меблир<ованные> комнаты или кто-нибудь? Это временно или окончательно?

И «Кусты в цвету», и «Ра-Гелиос» великолепны. Это такое *воскрешение целого мира*, с деталями, и именно деталями, воскрешающими l'âme des choses[135], — как будто ты там был! — и так морбидно, такие выразительные стихи, размеры, распределение строчек, что прямо великолепно. — Это lose Serie[136], без связи между №№? Твой

Ю. Ч.

[133] Ороговевшею кожей (*нем.*).

[134] Письмо Кузмин получил 26 августа и записал в дневнике: «От Гриши письма не было, было от Юши, где он восторженно пишет о "кустах в цвету" и "Ра-Гелиос"; у меня явились мысли к 2-м следующим "Александринам". Похвалы этого человека — лучшая мне шпора».

[135] Душу вещей (*франц.*).

[136] Вне серии (*нем.*).

42.

Кузмин — Чичерину

<22 августа 1905>

Милый Юша,
я получил твои письма, спасибо. Я тебе всем обязан, и это решительно зависит от обстоятельств, которым я безропотно подчиняюсь, но дело, поверь, не в увеличеньи бюджета, а во временной развязке до времени, чтобы без отдач на постороннее бюджет хватал. Суровым к себе и т. д. я мог бы <быть> вдали от мест и людей, привыкших ко мне. Эмигрантом — да. До свиданья.

М. Кузмин

43.

Чичерин — Кузмину[137]

25. VIII / 7. IX 1905

Дорогой Миша,
получив твою телеграмму «installé Michel»[138], я заключил, что можно послать тебе чек на Суворовскую. Прилагаю здесь поэтому чек на 100 р. на Госуд<арственный> Банк.

Знаешь ли ты Otto Seeck, «Geschichte des Unterganges der antiken Kultur»[139]? Это считается теперь лучшим трудом по истории римского декаданса.

Я получил также твое маленькое письмо со штемпелем 22 сентября <так!>. Умоляю тебя организовать твое бюджетное дело незыблемо, так, чтобы не было возможности перерасходов. Уверяю тебя, что дело в *практической невоз-*

[137] В настоящей подборке маленькое деловое письмо от 25 августа / 7 сентября 1905 не публикуется.

[138] Устроился Мишель (*франц.*).

[139] Шеститомное сочинение, выходившее в свет с 1895 г., на деле называется несколько иначе — «Geschichte des Unterganges der antiken Welt».

можности. Серьезно je ne puis pas suffire[140] в случае перехода за пределы 100 р. бюджета. Тв<ой>

Ю. Ч.

Я нездоров, не могу писать.

44.
Чичерин — Кузмину

Дорогой Миша,
несколько дней тому назад я послал чек (100 р. Госуд<арственный> Банк) на Суворовскую. Пожалуйста, извести, получено ли. Я еще в Целендор(ф)е, да кстати болен, — был сильный гастрит, медленно поправляюсь. Мое ближайшее будущее еще неясно. Никола и Нат<алья> Дм<итриевна> только что вернулись из Покровского в Петербург. Второй чек был послан вследствие твоей телеграммы «installé Michel».

Присылаю вырезку о Ницше. Твой

Ю. Ч.
30. VIII/12. IX 1905

45.
Кузмин — Чичерину

29 августа <1905>

Дорогой Юша,
я получил сегодня чек. Суворовский это — сестра, это — окончательно. Сто раз спасибо. Я очень думаю о зиме и думаю, что может все наладиться. Спасибо тебе и за предыдущие письма, я так счастлив, что ты воспринимаешь александрийские песни, это сочувствие меня окрыляет больше, чем что другое, к новому и новому. Только бы

[140] У меня не будет хватать (*франц.*).

быть бодрым и радостным! Золотые твои слова, Юша: «Будь бодр, радостен, читай d'Annunzio». Как только перееду в город, пойду ко всем знакомым, наверно, уж многие вернулись. Теперь, пожалуй, я нашу эпоху не променял бы ни на какую бы то ни было, хотя понимаю до боли, до ясновиденья многие и другие. Адрес мой ты знаешь: уг<ол> Сув<оровского> и Тавр<ической>, д. 34. кв. 10, страшно светло, высоко, вид на небо, крыши домов, Охту, рядом Таврич<еский> сад, новый громадный дом, с цветными мозаиковыми стеклами на лестнице, электр<ичеством,> телефоном, ваннами, зеркальными окнами. Комната на улицу. Вся квартира в 7 комнат. Хорошо бы, если бы в час добрый.

Целую тебя, спасибо.

М. Кузмин

XVI. «Если б я был древним полководцем...»
XVII. «Кружитесь, кружитесь...»
XVIII. «Сын мой...»[141]

46.
Чичерин — Кузмину

4[142] / 17. IX. 1905[143]

Дорогой Миша,
твое письмо, датированное 29 августа я странным образом получил лишь сегодня (о новой квартире и проч.) Да будет в добрый час! От нынешней серии Александр<ийских> песен я все в большем восторге. До сих пор ты ничего не писал столь *адэкватно-античного*, столь живого, как кус-

[141] Стихотворения вошли в «Александрийские песни».

[142] В оригинале — 5.

[143] Видимо, именно к этому письму относится запись в дневнике Кузмина от 7 сентября: «Письмо от Юши; если бы я не был в таком стесненном положении, оно бы очень порадовало меня. И сегодня я очень кстати начал писать "Гармахиса"».

ки целой действительности, столь морбидно, изящно, пантеистично, первозданно интенсивного. И раб в подземелье, и систр, и бог Фта[144] — это все утонченнейшее совершенство в данном роде. А вот как «подтверждение с другой стороны» выписки из предисловия Jean Jaurès к «Histoire socialiste» (page 8): «Il nous plaira, à travers l'évolution demi mécanique des formes économiques et sociales, de faire sentir toujours cette haute dignité de l'esprit libre, affranchi de l'humanité elle-même par l'éternel univers. Les plus intransigeants des théoriciens marxistes ne sauraient nous le reprocher. Marx, en une page admirable, a déclaré que jusqu'ici les sociétés humaines n'avaient été gouvernées que par la fatalité, par l'aveugle mouvement des formes économiques; les institutions, les idées n'ont pas été l'oeuvre consciente de l'homme libre, mais le reflet de l'inconsciente vie sociale dans le cerveau humain. Nous ne sommes encore, selon Marx, que dans la préhistoire. L'histoire humaine ne commencera véritablement que lorsque l'homme, échappant enfin à la tyrannie des forces inconscientes, gouvernera par sa raison et sa volonté la production elle-même. Alors, son esprit ne subira plus le despotisme des formes économiques, créées et dirigées par lui, et c'est d'un regard libre et immédiat qu'il contemplera l'univers. Marx entrevoit donc une période de pleine liberté intellectuelle où la pensée humaine, n'étant plus déformée par les servitudes économiques, ne déformera pas le monde. Mais à coup sûr Marx ne conteste pas que déjà, dans les ténèbres de la période inconsciente, de hauts esprits se soient élevés à la liberté; par eux l'humanité se prépare et s'annonce. C'est à nous de recueillir ces premières manifestations de la vie de l'esprit: elles nous permettent de pressentir la grande vie ardente et libre de l'humanité communiste qui, affranchie de tout servage, s'appropriera l'univers par la science, l'action et le rêve. C'est comme le premier frisson qui dans la forêt humaine n'émeut encore que quelques feuilles mais qui annonce les grands souffles prochains et les vastes ébranlements.

[144] Имеются в виду стихотворения, приложенные к письму 45.

Aussi notre interprétation de l'histoire sera-t-elle à la fois matérialiste avec Marx et mystique avec Michelet. C'est bien la vie économique qui a été le fond et le ressort de l'histoire humaine, mais à travers la succession des formes sociales, l'homme, force pensante, aspire à la pleine vie de la pensée, à la communion ardente de l'esprit inquiet, avide de l'unité, et du mystérieux univers. Le grand mystique d'Alexandrie disait: «Les hautes vagues de la mer ont soulevé ma barque et j'ai pu voir le soleil levant à l'instant même où il sortait des flots». De même, les vastes flots montants de la Révolution économique soulèveront la barque humaine pour que l'homme, pauvre pêcheur lassé d'un long travail nocturne, salue de plus haut la première pointe d'aurore, la première lueur de l'esprit grandissant qui va se lever sur nous»[145].

[145] Histoire socialiste 1789—1900 / Sous la direction de Jean Jaurès. P., s. a. T. I. P. 8. Русский перевод: «Следя за полумеханическою эволюцией экономических и социальных форм, мы постоянно будем отмечать величие свободного духа, который, созерцая вечные законы мировой жизни, становится независимым от самого человечества. Самые непримиримые из марксистов-теоретиков не могут упрекнуть нас за это. Есть у Маркса дивная страница, где он говорит, что до сих пор человеческие общества были во власти слепого рока, слепой эволюции экономических форм; учреждения, идеи не были сознательным делом свободного человека, а только отражением бессознательной общественной жизни в человеческом мозгу. По мнению Маркса, мы и теперь находимся в доисторическом периоде. Настоящая человеческая история начинается лишь тогда, когда человек, вырвавшись из-под самовластия бессознательных сил, будет определять самые формы производства. Тогда его дух не будет находиться в кабале у этих экономических форм, создаваемых и направляемых им самим, и свободно, незатуманенным взором будет созерцать вселенную. Маркс, следовательно, предугадывает период полной умственной свободы, в котором человеческая мысль, не будучи искажена экономическою зависимостью, не будет искажать мир. Но Маркс, конечно, не оспаривает того, что и среди мрака бессознательного периода великие умы возвышались до свободы; ими подготовляется, в них раскрывает себя настоящее человечество. Мы же должны подмечать эти первые проявления жизни духа: они позволяют нам предчувствовать широкую, светлую, свободную жизнь коммунистического человечества, которое, освободившись от всякого рода рабства, овладеет вселенною силами науки, деятельности и мечты. Это как бы пер-

В своей последней речи о национальности и пролетариате Жорес сказал: «Нет, Кант со своей автономией, Фихте со своей гордостью абсолютного сознания, Гегель со своей революционной диалектикой могли быть поняты и представлены только таким рабочим классом, они могли воплотиться только в этом революционном классе пролетариев, которые хотят освободить все воли, оставить природу во власти одного только закона сознания и открыть вечной диалектике новые горизонты бесконечной человеческой революции».

Социализм основывается на миросозерцании, которое vulgo[146] называется материализмом, а точнее — монизмом. Монизм противополагается дуализму, т.е. дуализму духа и природы. Дуализм предполагает дух, отдельный от природы, особый мир духа и духов, где м<ожет> б<ыть> и Обердух, которому порабощены духи и который мог сотворить отдельный от себя мир из ничего; при дуализме *развитие* возможно лишь в узких рамках, ибо есть незыблемый мир духа с незыблемою истиною, обязательным типом красоты и т. п. Наоборот, монизм (исторически вытекший из пантеи-

ный трепет, пробегающий лишь по верхушкам человеческого леса, но предвещающий близкие великие бури и потрясения.

Таким образом, наше истолкование истории будет одновременно и материалистическим, согласно с Марксом, и мистическим — в духе Миппле. Экономическая жизнь, конечно, была основой и пружиной в истории человечества, но сквозь последовательный ряд социальных форм человек, как мыслящая сила, стремится жить полнотою своего разума, стремится к пламенному общению своего беспокойного, жаждущего единства духа с таинственною вселенною. Великий александрийский мистик говорил: "Гребни волн морских приподняли мою лодку, и я мог видеть восходящее солнце в ту самую минуту, когда оно выходило из воды". Таким же образом волны экономической революции поднимут человеческую ладью, чтобы человек, этот бедный рыбак, утомленный долгим ночным трудом, мог приветствовать с высоты первые лучи того духовного светила, которое взойдет над нами» (Социалистическая история 1789—1900 / Под ред. Жана Жореса / Пер. Е. Г. Бартеневой, М. Львовой и Н. С. Тютчева. [СПб.], 1908. Т. I. С. 6).

[146] Вульгарно (*лат.*).

изма Спинозы) признает единство духа и природы, имманентность вечной жизни в мире, и потому бесконечное развитие (— видов из протоплазмы, бесконечной сложности мира из пра-элементов, затем классов, высшего сознания в сознании человека, и его дальнейшего роста в будущем, — из дарвинизма вышел Ницше с идеею превращения человека в сверхчеловека), — *трансформизм* — божественный Протей в истории мира и человека! — и потому *историчность* как форм человеческих отношений, так и форм сознания, божественную творческую силу *реальной* жизни и усовершенствование в виду социализма этих самых *реальных* отношений.

В одном из запрещенных в России органов я прочитал, что в Нижнем во время черносотенного погрома были убиты студенты Бехли[147]. Не из знакомой ли семьи? Твой

Ю. Ч.

47.

Чичерин — Кузмину

19.IX/2.X.1905[148]

Дорогой Миша,
я просматривал свои счета за месяц и мне понадобилось выяснить, получил ли ты *и чек* на 1/IX *и чек* на 100 р. extra

[147] См. в автобиографическом тексте Кузмина, включенном в дневник: «Второе лето <1903 г. > я отчаянно влюбился в [Сережина] некоего мальчика, Алешу Бехли, живших тоже на даче в Василе, Вариных знакомых. Разъехавшись, я в Петербург, он в Москву, мы вели переписку, которая была открыта его отцом, поднявшим скандал, впутавшим в это мою сестру и прекратившим, таким образом, это приключение» (*М. Кузмин.* Дневник 1905—1907. С. 272—273). 8 августа 1906 г. Кузмин записал в дневнике, что старший брат Алеши Бехли утопился.

[148] См. в дневнике Кузмина 19 сентября: «Почему от Юши так долго нет писем? Не понимаю. И в Целендорфе ли он? и я не знаю, почему я это пишу, будто это главное, что меня занимает. Я в полном ренессансе, мне хочется писать, писать и писать, как Вебстер, или какой, не помню, из тех перлов создания англ<ийского> Ренессанса», — и 21 сентября: «Получил от Юши письмо».

вне бюджета. Из коллекции твоих писем мне не удалось выяснить, что чему соответствует. Прости, если обращаюсь к тебе с просьбою написать мне, получены ли были *и тот и другой* чек. Недавно писал тебе с выпискою из Jaures. После твоего письма, на кот<орое> я так отвечал, от тебя не было писем. На 1/X передаст Никола; item[149] впредь. *Очень скоро* покину Берлин. Почта будет мне все пересылать. Но рекомендую 4-й стих. «Да исправится»[150]. Заранее прошу прощения, если редко буду писать. Всего хорошего!

Наилучшие пожелания! Твой

Ю. Ч.

48.

Кузмин — Чичерину

7 X/24 IX 1905
С.-Петербург

Милый Юша,

спасибо тебе за твое письмо и за комбинацию с Захарьевской[151]; я получил оба чека, спасибо тебе. Я здоров, но скучаю, но это такие пустяки, что об этом не стоит и упоминать. Я написал еще 3 александрийские песни и начал музыку «Гармахиса» как на имевшиеся слова в наличности. Написал больше половины первой картины, хотя я теперь увлекаюсь больше Италией и XVIII веком (кажется, последнее в первый раз). Я увлекаюсь дееспособностью, но довольно платонически. Я сбрил бороду и усы и сам еле узнаю себя, я стал похож на Casanov'y или Калиостро[152].

[149] Так же (лат.).

[150] Фрагмент молитвы из вечерни: «Да исправится молитва моя, яко кадило пред Тобою: воздеяние руку моею жертва вечерняя. Услыши мя, Господи».

[151] На Захарьевской жили Н. В. и Н. Д. Чичерины.

[152] Перемена внешнего вида произошла 16 сентября, когда Кузмин записал в дневнике: «Сегодня, сбрив усы и бороду, был встречен гомерическим смехом ребят и неодобряющим сожалением взрослых. Сам я еще

Я понимаю, как пустяковинно звучит все это теперь в твоих ушах, и умолкаю. Письма к тебе должны ли быть так же редки, как от тебя? Спасибо тебе, прощай.

Целую тебя, твой

М. Кузмин

49.

Чичерин — Кузмину

30.IX/13.X.1905

Дорогой Миша,
спасибо за письмо 24.IX/7.X. На днях будет твой jour de naissance[153]. Поздравляю и шлю наилучшие пожелания! Я послал тебе несколько Drucksachen[154], но не знаю, при наших условиях, получишь ли вовремя и вообще. Теперь Max Reger считается самым moderne по смелости и сложному узору. Rich. Strauss в последней своей Symphonia Domestica гораздо менее сложен, чем в прежних вещах. Еще менее сложен Mahler, — иногда у него сентиментальная мендельсоновщина, — но у него бывают смелые новаторские гармонии.

Крайне интересно, что ты приступил к «Гармахису» (А «Асторре»[155]?). Но если душа теперь не там, то вряд ли выйдет. Когда-то существовал миф, будто ты можешь писать только элементарно и бедно («Es ritten drei Reiter zum Thor hinaus»!!![156]), и в этом усматривался особый смысл

не привык к своему новому виду, в нем есть что-то и очень пожившее и очень молодое в глазах...». Сравнение себя в «европейском» виде с Калиостро и Казановой содержится в записи от 22 сентября 1905 г.: «... пройдясь и выбрившись, воспрянул несколько духом. Почти никогда я так не привлекался к XVIII веку, и, когда вечером m-me Кострец нашла, что у меня вид Casanov'ы или Калиостро, это была лучшая для меня похвала».

[153] День рождения (*франц.*).

[154] Печатных изданий (*нем.*).

[155] «История Асторре д'Алессио» — опера Кузмина, к которой было им же написано либретто (опубликовано в «Зеленом сборнике»).

[156] «Едут три рыцаря в путь» (*нем.*). В списках музыкальных произведений Кузмина такого произведения нам обнаружить не удалось.

(«суровый фригиец»: мои споры с матерью Ал. Фел.[157]). Дальнейшие годы совершенно *опровергли* этот миф (бедность «Es ritten drei Reiter» отнюдь не смешиваю с *намеренно стильною* элементарностью «Пустыни»[158]). Есть сложность — компликованность — и есть обширность. Когда-то ты мог хорошо писать только совсем маленькие вещи («Из слез моих»[159]). Затем (со времени «Сна и тени»[160] etc.) небольшие вещи стали вполне достаточно развитыми; теперь Mardrus <?>, Шекспир[161] — maximum возможной компликованности небольшой вещи. Далее вещи *средней* обширности и развитости (Краснов<?> еще был с зацепками) удаются тебе, начиная с серенад (еще не симфонии!) и «Ада»[162] (опера хорами, песнями, небольшими сценами; еще не океаничность, не мистерийное построение). Но «Гармахис» построен уже мистерийно и требует симфонического развития! А «Зевс—Дионис» — океанизм мистерии!! Конечно, допустимы композиторы, пишущие только небольшие вещи и оперы en morceaux[163], и зазорного в этом нет. Но у тебя *элементы* и для большего (начало «Пожара в лесу»[164], понравившиеся мне 1-е такты без продолжения в русскую эпоху; и в бессознательный —

[157] Вероятно, *Александр Феликсович Мейендорф*, родственник Чичерина.

[158] «Пустыня» («Стих о пустыне», январь 1903) — один из «духовных стихов» Кузмина с собственным текстом. Текст см.: *М. Кузмин*. Стихотворения. С. 219—220. Нотное издание цикла — СПб., 1912 (существовал также вариант отдельного издания каждого стиха).

[159] В систематическом списке музыкальных сочинений Кузмина такое произведение не значится, однако в перечне произведений на русском языке оно стоит среди сочинений 1890 г. Поскольку автор слов не указан, можно предположить, что их писал сам Кузмин.

[160] «Сны и тени» — романс Кузмина на стихи А. Фета (ноябрь 1896).

[161] Музыку к сонетам Шекспира Кузмин писал в 1903—1904 гг.

[162] «Евлогий и Ада» («Комедия из Александрийской жизни») была написана Кузминым в мае-августе 1904 г. Текст опубликован: *М. Кузмин*. Театр: В 4 т. (в 2 кн.). Berkeley, 1994. Т. 4. С. 60—83.

[163] Отрывками (*франц.*).

[164] Песня из цикла «Времена года» (1901).

а потому доказательный — период пролог «Гармахиса»). Осуществятся ли эти элементы??? Считаешь ли ты возможным когда-нибудь (хотя бы через 10 лет) позаняться (исключительно *сложною* областью), напр<имер>, в Париже с новатором D'Indy[165] или каким-нибудь мастером современного сложного письма?? Этот вопрос теперь не actuell, но *принципиально* допустимо ли это для тебя или вызывает негодование? Люди, кот<орые> в 1000000 раз ниже тебя, владеют этим искусством. Существует техника (современник Guido d'Arezzo[166] не мог писать, как Вагнер), вопрос только в том, может ли она передаваться *эмпирически*, опытами, инстинктивно, или же *теоретически* и с изучением. Для тебя это кас<ается> только современного *сложного симфонического* письма. «Гармахис» поднимает этот вопрос.

Меня приводит в отчаяние, что ты скучаешь, хотя provisoire[167] кончился. Скучаешь, несмотря на библиотеки, галереи и все такое. Конечно, желательна еще ambiance[168]. Неужели ты *везде* себя чувствуешь знатным иностранцем? Думаешь ли, что когда-нибудь в Париже найдешь атмосферу, или и там будешь знатным иностранцем?

Все более убеждаюсь, что типичнейшие умы новейшей Европы соединяют эстетизм, изящнейшую утонченность, новое мировосприятие, вакхический пантеизм, выработанные разливанным морем капитализма, — с потребностью в вырастающем из капитализма социализме, где человек уже не будет рабом собственных купонов и анархия безобразной наживы будет побеждена целесообразностью (the telic agent[169]) в кристально-чистой атмосфере

[165] *Поль Мари Теодор Венсан Д'Энди* (1851—1931), французский композитор и педагог.

[166] *Гвидо Аретинский* (Гвидо из Ареццо, 955—1050) — бенедиктинский монах, итальянский теоретик музыки и педагог.

[167] Переходное состояние (*франц.*).

[168] Среда (*франц.*).

[169] Целенаправленной действующией силой (*англ.*).

высших интересов. На днях еду. Пиши, пожалуйста, пиши как можно чаще. Только не пиши того, прочтение чего чужими было бы неприятно[170]. Всего хорошего. Твой

Ю. Ч.

50.
Кузмин — Чичерину

28 IX/11 X 1905

Милый Юша,
я получил посланные тобою снимки с «Primavera» и пр.[171] Как мне тебя благодарить? В такое время, без лишних денег, занятый совсем другим, ты вспомнил о моих слабостях. Спасибо тебе еще раз. Я несколько скучаю, пишу «Гармахиса» и читаю итальянских кватрочентистов. Я написал еще 2 александрийских песни (слова). Вот они:

1) «Когда меня провели...»
2) «Что за дождь...»[172]

Целую тебя.
М. Кузмин

51.
Чичерин — Кузмину

3/16. X. 1905

Дорогой Миша,
спасибо за письмо 28/11. X. Стихи опять *прелестные*! Как будто «Гармахис» служит толчком, чтобы, отложив в сторону тот большой аппарат, взять в руки инструмент твоих

[170] Речь идет о возможной перлюстрации писем.

[171] См. в дневнике Кузмина 26 сентября: «От Юши получил прекрасные снимки с «Primavera» и 2 Burn Jonse'a. Это меня крайне тронуло. В такое время, вовсе не имея лишних денег, он вспомнил про Bottichelli и англичан, моих слабостях». «Primavera» («Весна») — картина С. Боттичелли.

[172] Полные тексты песен см.: *М. Кузмин*. Стихотворения. С. 125—127.

стихотворных сценок и на нем разыграть сценку echt, echt[173] до мозга костей. *Очень рекомендую* тебе книгу P. Foucart «Des associations religieux chez les Grecs» Paris 1873[174]. В Публ<ичной> Библ<отеке> наверное есть. Там по интереснейшим надписям (кусочкам жизни pris sur le vif![175]) и подлинным документам воспроизводятся вольные культы греческих и азиатских погибающих и воскресающих богов с крещениями и агапами; все это живые куски мистической действительности. И еще Otto Leiders, «Die Dionysischen Künstler», Berlin, 1878. Интереснейшие факты о вольных оргиастических культах также в статьях Welcher в «Revue Archéologique» 1864 II. 460 и 1865 III.

Kalthoff, бременский пастор, соединяющий Христа, Мессию как индивидуализированный идеал (не христианского Христа, а Христа, являющегося в средневек<овых> поэмах рыцарем, у мейстерзингеров ehrbarer Zunftmeister[176], на картинах Uhde[177] гуманитарным идеалистом — Христа как идеальную проэкцию самого человека) с Ницше и с идеальным социализмом, и выражающий идею будущего как «das autonome Leben»[178], пишет в «Die Entstehung der Christentums»: «Jetzt differenziert sich das nationale Leben zum persönlichen Individuum. Da wird auch der Christustypus persönlich, er wird der autonome Mensch und darin liegt die Zukunftsmöglichkeit des Christentums, dass diese autonome Persönlichkeit im tiefsten Grunde ihres Wesens doch alle die Züge wiedererkennen lässt, die dem Christustypus von Hause aus seine lebensvollste Ausprägung geschaffen. So ist es leicht zu sehn, dass das persönliche Menschenbild, das die moderne Zeit

[173] Подлинную, подлинную (*нем.*).

[174] Полное название: P. Foucart. Des associations religieuses chez les grecs thiases, éranes, orgéons, avec le texte des inscriptions relatives à ces associations. P., 1873.

[175] Взятым вживе (*франц.*).

[176] Почтенный цеховой мастер (*нем.*).

[177] *Франц фон Уде* (1848—1911) — немецкий художник.

[178] «Автономная жизнь» (*нем.*).

geschaffen, der Zaratustra Nietzsches, nicht anderes ist, als der ins persönliche übertragene Christustypus. Hier steht das Individuum in dem gleichen Ewigkeitsbewusstsein da wie einst die an ihre ewige Dauer glaubende Kirche. Was einst die christliche Kommune im Vollbewusstsein ihrer gottmenschlichen Autonomie getan, dass sie die Tafeln der alten Werte zerbrach und neue Tafeln über sich aufhing. Die alle alten Werte umwerteten, das tut hier der Einzelmensch in dem gleichen Bewusstsein»[179]. Преданный <?>

Ю. Ч.

52.

Кузмин — Чичерину

3/16 X 1905

Милый Юша,

я получил партитуру Reger'a и затем твое письмо; очень, очень тебе благодарен[180]. Регера я слышал камерное, скри-

[179] Перевод: «Теперь национальная жизнь более дифференцированна и устремлена на отдельную личность. Сам тип Христа становится личностным, становится подобием автономного человека, и будущая возможность христианства зависит от того, сумеет ли все же эта автономная личность распознать в потаеннейших глубинах своего существа те черты, которые изначально придавали типу Христа в высшей степени жизнеподобный облик. Нетрудно увидеть, что образ человеческой личности, созданный современностью, образ ницшевского Заратустры, — не что иное, как тип Христа, перенесенный на личностное начало. Индивидуум обнаруживает здесь такое же понимание вечности, как и церковь, некогда верившая в свое вечное существование. То, что в сознании своей богочеловеческой автономии сделала однажды христианская коммуна, разрушившая скрижали старых ценностей и заменив их новыми, подвергнув переоценке все старые ценности, точно так же поступает здесь отдельный человек, проникнутый таким же сознанием» (*Albert Kalthoff.* Die Entstehung der Christentums: Neue Beiträge zum Christusproblem. Lpz., 1904. S. 148. Пер. К. М. Азадовского).

[180] См. в дневнике Кузмина 1 октября: «При Чичериных мне прислали от Юши партитуру Reger'a, симфониэтты, наверно к рожденью, меня это очень тронуло...»; 2 октября: «От Юши длинное и не совсем обычное

пичные сонаты, органные пьесы, пьесы в 4 руки и lieder[181], так как с ним очень носятся современники[182] в ущерб Debussy, который положительно занимает для меня место бывшего Берлиоза. Но это касается художественности внутренней, а техника, конечно, у Reger'а и сложнее и боле<е> заслуживает именно изучения. Он сам мне кажется более оригинальным, чем Strauss и, пожалуй, d'Indy, но говорит мне меньше их, более находясь и новаторствуя в известной уже области Шумана, Брамса, меж тем как у Debussy самый взгляд на музыку, на ее средства новый, и все — неслыханно. Reger может образовать школу и последователей, как Мендельсон, Брамс, Franc, но не будут говорить: «музыка до Регера и после Регера», как говорят: «до Рамо и после Рамо», «до Вагнера и после Вагнера», и как, я думаю, будут говорить: «до Debussy и после Debussy». Но как полный арсенал современных (но, м<ожет> б<ыть>, не будущих) средств, и сложности это заслуживает тем большего интереса и изучения. Теперь обо мне лично. Я понимаю, что тебе трудно переносимо, что гораздо низшие, чем я, владеют тем, чего у меня нет и без чего, м<ожет> б<ыть>, невозможны те планы, к которым я и стремлюсь и имею задатки исполнить. Сложность и об-

письмо обо мне, об моем намерении писать "Гармахиса", очень хорошее, и будто прежние его письма, и оно возбудило много во мне вопросов, на которые нужна смелость ответить и самому себе»; 3 октября: «Сегодня утром писал ответ Юше, и покрывать нетронутый лист английской бумаги строчками об эстетических вопросах было истинное наслаждение, и мне захотелось брать холодные ванны, быть чистым, заниматься, быть гладко выбритым, читать по-английски и быть деятельным, т.е. готовить в тиши и воздержании что-нибудь великое, не поступаясь для внешней видимой деятельности».

[181] Песни (*нем.*).

[182] Участники кружка «Вечера современной музыки», в который Кузмин попал в 1904 г. Позднее он вспоминал: «Через Верховских я познакомился с "Вечерами соврем<енной> музыки", где мои вещи и нашли себе главный приют. Один из членов, В. Ф. Нувель, сделался потом из ближайших моих друзей» («Histoire édifiante...»).

ширность — две вещи разные и, имея одну, можно не иметь другой. Сложность для небольших вещей (и, как ты сказал, как современники говорят, что даже слишком сложно), достаточная обширность и сложность (*не maximum*) для средних (как серенада и опера) у меня явились почти одновременно и как бы неожиданно (для тебя тогда почти неприятно неожиданно, т. е. ты почти не узнавал привычного меня и эти вещи, пожалуй, наименее популярны, что, конечно, ничего не значит). Конечно, неожиданность была только внешняя, и возможно, что все подготовлялось заранее. Теперь я остановился на этой стадии, но не невозможна и дальнейшая. Если a priori не признать возможность только теоретического изучения, иметь в виду не близость вопроса о d'Indy и т. п., то можно покуда эмпирически пробовать. Конечно, принципиально я не негодую на возбуждение вопроса о d'Indy, но знаю, что будет казаться, что ученик я плохой, что все не идет и идет бездарно, как всегда, когда я пишу для упражнения, и я уверен, что если бы я писал серенаду специально, чтобы перейти к более сложному письму, ничего бы не вышло. Это будет внешне казаться, но плод внутри созреет. Но отчего ты прошлый год считал меня как бы готовым для «Зевса-Диониса» и даже торопил началом[183]? «Гармахис» меньше меня

[183] О планах создания оперы «Зевс-Дионис» мы знаем только то, что сообщается в переписке. Возможно, в какой-то степени ее сюжет может быть спроецирован на рассказ композитора Уго Орсини из повести «Крылья» о плане своей оперы: «Она еще не имеет названия. Первая картина: серое море, скалы, зовущее вдаль золотистое небо, аргонавты в поисках золотого руна — все пугающее в своей новизне и небывалости и где вдруг узнаешь древнейшую любовь и отчизну. Второе — Прометей, прикованный и наказанный: "Никто не может прозреть безнаказанно тайны природы, не нарушая ее законов, и только отцеубийца и кровосмеситель отгадает загадку Сфинкса!" Является Пазифая, слепая от страсти к быку, ужасная и пророческая: "Я не вижу ни пестроты нестройной жизни, ни стройности вещих сновидений!" Все в ужасе. Тогда третье: на блаженных лужайках сцены из "Метаморфоз", где боги принимали всякий вид для любви; падает Икар, падает Фаэтон, Ганимед говорит: "Бедные братья, только я из взлетевших

привлекает, чем прежде, там менее мое миропостижение, чем в «Евлогии»[184], чем в «Алекс<андрийских> песнях», и, не говоря о мистерии, меня бы больше привлекла опера об «Антиное»[185]. Потом я не одною ленью влекусь к краткости только необходимых слов и сцен вроде «Асторре», сжатость и интенсивность повести даже вредит ей, требуя внимания к каждому слову, потому меня пугают сцены из «Гармахиса» qui se deroulent[186] так по-Вагнеровски. Но это то, что есть готового; писать инструментальное в то время, как писать текст? Я написал почти весь пролог, по темам это, м<ожет> б<ыть>, очень хорошо и из глубин, но значительно сокращенный, не будучи так написан, он вышел скомканным и несколько случайным[187]. Вот в чем я сознаюсь себе самому и что стараюсь честно разобрать. Спасибо тебе. Целую тебя.

М. Кузмин

на небо остался там, потому что вас влекли к солнцу гордость и детские игрушки, а меня взяла шумящая любовь, непостижимая смертным". Цветы, пророчески огромные, огненные, зацветают; птицы и животные ходят попарно и в трепещущем розовом тумане виднеются из индийских "manuels érotiques" <"учебников любви"> 48 образцов человеческих соединений. И все начинает вращаться двойным вращением, каждое в своей сфере, и все большим кругом, все быстрее и быстрее, пока все очертания не сольются и вся движущаяся масса не оформливается и не замирает в стоящей над сверкающим морем и безлесными, желтыми и под нестерпимым солнцем скалами, огромной лучезарной фигуре Зевса-Диониса-Гелиоса!» (*Михаил Кузмин.* Плавающие путешествующие. М., 2000. С. 105—106). Многие темы этой воображаемой оперы потом войдут в поэзию Кузмина.

[184] Т.е. в пьесе «Евлогий и Ада» («Комедия из Александрийской жизни»).

[185] Такая опера, сколько мы знаем, написана Кузминым не была.

[186] Разворачиваются (*франц.*).

[187] Через неделю, 11 октября, Кузмин записал в дневнике: «Какая радость, какое облегчение: сегодня играя у Каратыгиных пролог "Гармахиса", я воочию убедился, что он никуда не годится и, как всегда, когда я "сочиняю", сделан à froid <холодно — франц. >, часто банален и неподвижен. Как нарыв, который лопнул, меня это облегчило. Снова я чист и свободен».

53.

Кузмин — Чичерину

Милый Юша, спасибо тебе за партитуры[188]: по музыке интереснее всего Reger, Mahler совсем слаб, но прекрасная, насыщенная оркестровка, об Штраусе нечего и говорить, но оркестровку Reger'а трудно себе представить и, принимая во внимание сложность и нагроможденность его письма, отсутствие ясных планов и определенных групп в оркестровке, деластся еще непонятнее. Он мне совершенно чужд по духу, но это — интереснейшее явление. И так приятно, так важно изучать этих мастеров оркестра (у Mahler'а, наверно, все отлично звучит). Я опять видаюсь с «современниками», которые в восторге от 2-х «Алекс<андрийских> песен», теперь ищут певца для них[189]. Меня несколько тяготит, когда как у Ник<олая> Констант<иновича>[190] ум так устроен, что слыша понравившуюся вещь сейчас заиграет в направлении, чтобы г-жа Бакисансон спела «Египетс<кие> ночи» на концерте в пользу родильных приютов[191], но мне приятно, когда у современников разгораются из-за

[188] См. записи в дневнике за ближайшие дни. 4 октября: «Юша прислал мне партитуры Mahler'а и symphonia Domestica, собственно — все новинки немецкого сезона 1904/5 года. Меня трогает и радует это внимание и какой-то поворот в нем»; 5 октября: «От Юши письмо»; 7 октября: «... Юшины письма, — всё меня приподнимает, но, странное дело, не к продолжению "Клеопатры", а или к подготовит<ельным> симфоническим занятиям, или к инструментальным, камерным, для "современников" или сцен, которые я задумал, или итальянские мадригалы, или английские сонеты, или "Александр<ийские> песни", или что-нибудь вообще. Но кончать пролог, начать что-нибудь, страшно хочется...»

[189] См. в дневнике 6 октября: «Вечером приехал Медем и взял слово, что я буду у "современников" (...) они все живо заинтересовались новой серией "Александр<ийских> песень", находя их почему-то виртуозными...» (С. 52). Концерт на «вечере современной музыки» из произведений Кузмина состоялся 28 ноября 1905, пел М. А. Гольтисон.

[190] Имеется в виду учитель Кузмина по консерватории Н. К. Римский-Корсаков.

[191] Пассаж явно пародиен.

меня сражения, и каждый удачный штрих вызывает видимое удовольствие и их бесконечные обсуждения. Они говорят, что последние вещи шире, блестящее и «виртуознее» первых александрийских и «Харикла»[192] и, несмотря на неслыханную изысканность и тонкость, искренни, жизненны и свежи. Но практически говорят, что трудно подыскать певца, что нужно войти в меня и потому ставить непременно сериями, а то так отлично от всего другого, что между другими помещенная вещь вызовет только недоумение[193]. Это все меня подбодрило несколько, а главное — твои письма и Шекспир. Теперь я гастролирую со чтением своего романа «Крылья»; на днях читаю у Нурока, где очень хочет со мной познакомиться Сомов художник[194]. Собираюсь, продолжая александрийские песни, написать сцены (драматические) из той же эпохи, что «Евлогий», — «Возвращение Филострата»[195] и прозой: «Поучительная повесть об Елев-

[192] *«Харикл из Милета»* — вокально-инструментальный цикл Кузмина. Тексты опубликованы — *М. Кузмин.* Стихотворения. С. 602—606. Ноты хранятся в РНБ.

[193] См. в отчете В. Г. Каратыгина: «Мне осталось сказать еще несколько слов о музыканте, имя которого, за исключением посетителей "В<ечеров> С<овременной> М<узыки>", едва ли известно кому-нибудь, о М. Кузмине. Да, впрочем, музыкант ли он, этот самый непостижимый из композиторов? У Кузмина нет напечатанных музыкальных произведений (кроме 2—3 ранних романсов), но я имел возможность познакомиться с некоторыми его произведениями, сверх тех "Александрийских песен", которые были исполнены на втором "Вечере С<овременной> М<узыки>" и возбудили такое единодушное негодование у публики и критики. Я знаю, что Кузмин пишет не только музыку, но и крайне интересные, стильные стихи, вернее, он пишет вокальную музыку на свои же стихи. И все же я вторично спрашиваю себя: музыкант ли он? Современные произведения Кузмина несоизмеримы ни с какими другими вещами каких угодно авторов. В одном я уверен, однако: что находящие в его музыке проблески гениальности, по всей вероятности, впадают в меньшее преувеличение, чем отрицающие всякую возможность уразумения основных "принципов" его техники» (Весы. 1906. №4. С. 72—73).

[194] См. в дневнике 6 октября: «На понедельник назначили у Нурок чтение моих "Крыльев", м<ожет> б<ыть>, я там познакомлюсь с Сомовым» (С. 52).

[195] Этот замысел реализован не был.

сиппе, рассказанная им самим»[196]. По музыке хотелось бы докончить пролог из «Гармахиса», писать или что-нибудь оркестровое, как подготовление, или музыку на еще не написанные сцены, или опять Шекспира и итальянцев, что-нибудь, только больше, больше и разнообразнее, и читать бы хотелось много. Ты не видал: теперь у Peters'a издана партитура «Carmen», здесь стоит 12 р. Это, конечно, для изучения оркестровки не имеет существенного значения, но интересно как классическая вещь. Как ты мне посоветуешь с моими писаниями? Я перепишу тебе «Алекс<андрийские> песни» и пришлю. Я уже это и начал, только очень мало времени. От Debussy все в большем увлеченьи[197], хотя современники и утверждают, что это все трюкаж.

Вот последняя александрина:

«Снова увидел я город...»[198]

Прощай, целую и еще раз благодарю тебя.

М. Кузмин
20/7 X 1905

54.
Чичерин — Кузмину

13/26. X. 1905[199]

Дорогой Миша,
спасибо за твои письма 3/16 и 7/20. Мне Reger несколько напомнил знаменитое изречение архиерея: «Диэта, диэ-

[196] «Повесть об Елевсиппе, написанная им самим» была написана (опубликована — Золотое руно. 1906. №11).

[197] В письме к В. В. Руслову от 8—9 декабря 1907 г. Кузмин признавался в любви к Дебюсси (см.: *Н. А. Богомолов.* Михаил Кузмин: статьи и материалы. М., 1995. С. 210), а в 1915 написал стихотворение «К Дебюсси», где говорил: «В раздробленных, чуть зыблемых напевах Слышна твоя, о Моцарт, простота».

[198] Текст полностью опубликован: *М. Кузмин.* Стихотворения. С. 127—128.

[199] Получив это письмо, Кузмин записывал в дневнике 29 октября: «Получил письмо от Юши; о возврате ничего покуда; тревожные для

та!» Что кас<ается> «Symph<onia> Domestica», мне показалось, что в ней меньше претензий и больше reinmenchlich[200], чем в прежнем, и юмор. Mahler, кажется, один из известнейших капельмейстеров, так что, подобно Штраусу, знает насквозь современный оркестр. Приемы Регера *не* приемы будущего? Во всяком случае, будущее не может быть простым отступлением назад, и даже в реакциях есть нек<оторый> синтез. Простота будущего не м<ожет> б<ыть> простотою прошлого. Напр<имер>, «На озере» в «Осени»[201]: *мало нот*, однако вся *современная сложная* музыка прошла насквозь для достижения этих немногих нот. «Катанье», «Покров»[202] — гораздо больше нот, однако могло быть написано 50 л<ет> тому назад. (В «Вр<еменах> года» они не мешают всл<едствие> народного характера). И будущее после Регера не м<ожет> б<ыть> простым движением назад, хотя бы с современностью в *содержании* мелодий. Если симфония пойдет на уменьшение числа нот, то уменьшение будет как в «На озере», а не как в «Dance gaélique». «Le vent» <«Il vert»?>[203]: современность выразилась в диких квинтах и в типе мелодии, однако что же вышло: одна формула аккомпанемента (и именно *аккомпанемента* в грубом смысле слова), просто повторяясь с разных ступеней, делается бедною и элементарною,

меня планы возможной мне литер<атурной> деятельности. Он ничего не знает о Муравьеве, это еще chîse à faire <предстоит сделать — франц. >, потому что я вижу, что связь с Григорием может перейти в продолжительную дружбу, конечно, внешнего, житейского характера и в привычку...» и 4 ноября: «Юша прислал №№ "Simplicissimus", где, без настоящего знания русских типов, пейзажей, костюмов, ряд карикатур на современные смуты...».

[200] Чисто человеческого (*нем.*).

[201] Песня из цикла «Времена года» (1901). Правда, в списке Кузмина она числится среди песен раздела «Лето», а не «Осень».

[202] Также песни из цикла «Времена года».

[203] «Dance gaelique» («Ирландский танец»), судя по всему, был написан Кузминым в октябре 1895 г. Второе название (предположительно читающееся «Le vent», т.е. «Ветер») в списках не обнаружено.

а на этом аккомпанементе один только голос мелодии, которая сначала, широко поднимаясь, возбуждает громадные ожидания и потом никуда не приводит (гдэ мы идиом? куда мы идиом? мы никуда не идиом!). Вышел недоносок. Серенада[204] не ставит таких задач и потому не разочаровывает; Scherzo есть Scherzo[205] маленькой вещи и как таковое вполне достаточно, более обширные I и IV имеют характер *эпический*, пестрых сцен, и потому также достаточны, там, где в симфонии требовалось бы развитие, там в них происходит перемена декорации; не ставя симф<онических> задач, они дают, что должно. Сложность и обширность — разные понятия, но есть между ними связь; маленькое не м<ожет> б<ыть> слишком сложно, обширное не м<ожет> б<ыть> слишком несложно и vice versa. С обширностью связаны как известный minimum сложности, так и развитие. В опере тот или другой тип — не только вопрос личного вкуса: опера из очень пестрых сцен не м<ожет> б<ыть> вполне wagnerisch-symphonisch[206], а мистерия не м<ожет> б<ыть> построена как «Ада». Сюжет «Зевса-Диониса» был бы испорчен, будучи трактован как «Ада». То же кас<ается> музыкальных мыслей: темы Пролога (предсказание Атуи!) не м<огут> б<ыть> трактованы как песня Ады; а мелодии песни Ады не м<огут> б<ыть> трактованы wagnerisch. В тебе есть элементы и того и другого. Почему я не имел Bedenken[207], когда ты хотел писать «Диониса»? Вер<оятно>, потому, что я был безгранично упоен — и, судя по твоим письмам, и ты также, — теперь же кое-что мне напомнило о мире сложности и развития, кот<орым> ты еще не овладел. Я безусловно нахожу (как, по-видимому, и современники), что *удавшееся* (*не весь*

[204] Серенада была написана Кузминым в октябре-ноябре 1903 г. В 1904 он написал еще две серенады.

[205] Игра слов: название музыкального жанра «скерцо» происходит от итальянского «scherzo», отрывок.

[206] Вагнеровски-симфонической (*нем.*).

[207] Сомнений (*нем.*).

«Харикл») из твоих маленьких вещей — etwas nie da gewesenes[208], новый тип. Средние вещи, будучи вполне индивидуальными и творческими, все-таки не новый тип. Будут ли и они? Я лично в восторге, что современники начали ценить и, по-видимому, ты менее отрицательно относишься. Исполнение оркестрового было бы практически важно, особенно для инструмент<ального>. Тебе противны démarches[209], но если *они*[210] сделают démarches? Если понадобится: голоса и копии парт<итур? ий?> кот<орые> *не у тебя*, — в безоп<асном> ящ<ике> № 947 Учет<ного> Банка, у Николы ключ и доверенность. Если тебя начнут *издавать*, то непремененно abouche-toi avec un avocat[211]: вопрос о печатании *измененных* текстов, как «Виноградник Диониса»[212] (здесь запрещено), гарантирование от перепечаток без гонорара и в России и за границею (Горький этого достигает, его изд<ания> считаются и русскими и немецкими).

Надо также распространить за границею Schlerio..... <?> разослал бы несколько сот экземпляров учреждениям, органам и критикам. Твои вещи столь европеисты, что рассчитаны скорее на Европу, чем на Ник<олаев> Конст<антинович>ей. Желаю удовольствия от знакомства с Сомовым!

Ceterum censeo[213]: ты бы написал «Плач Аполлона» хоть так, чтобы и «Гиацинт»[214] мог быть издан.

А Элегия Биона???[215]

[208] Нечто не бывшее прежде (*нем.*).

[209] Хлопоты (*франц.*).

[210] Имеются в виду участники «Вечеров современной музыки».

[211] Обзаведись адвокатом (*франц.*).

[212] «Виноградник Диониса» на стихи Вяч. Иванова (как следует из текста данного письма, несколько отредактированные) относится к апрелю 1904 г.

[213] Помимо того (*лат.*).

[214] «Гиацинт» (точный жанр нам не известен) написан Кузминым в мае-октябре 1901 г.

[215] В списке произведений не значится.

В ноябре в Целендорфе я буду иметь опять фортепиано в своем распоряжении. Поэтому буду бесконечно благодарен за какие-либо новые вещи.

Всего хорошего! Твой

Ю. Ч.

55.

Кузмин — Чичерину

<Середина октября 1905>

Милый Юша,

твое письмо проскочило, и я его получил сегодня, спасибо тебе. О Регере, которого я в изобилии слушаю у современников, скажу, что это гений техники, жонглер, дрессированные слоны и человек с огромным темпераментом и maestria, но почти лишенный индивидуальности; и техника его — это техника Баха, Бетховена, Шумана, Брамса, доведенная до блестящего совершенства. Я не говорю, что будущее будет просто, но Регер — не будущее, и скорей слушая Debussy я думаю о будущем. О себе я лучше всего думаю, когда совсем не думаю, тэмы в стиле «Ады» меня не привлекают больше, и когда я «сочиняю» — всегда выходит нечто невообразимое. «Харикл» признается и мною и современниками не целиком («В цирке», «У мага», «Смерть» — вот настоящие 3), поэтому они и решили исполнять «александ<рийские> песни», а не его. Я тебе переписываю первую серию «алекс<андрийских> песень», но не суди по ней о второй и третьей, которую я начал и которая шире и богаче второй, более широкой, чем первая, более мелкая и интимная. 3. эпические и 4. вечер в Канопе с танцами и пр.[216] Пишу роман «Повесть об Елевсиппе, рассказ<анная> им самим» и хочу комедию «Воз-

[216] Точное разделение «Александрийских песен» на «серии», предполагавшееся Кузминым в это время, нам не известно. Вероятно, серия 3 более или менее соответствовала разделу «Мудрость», а четвертая — разделу «Канопские песенки».

вращение Филострата» и «Антиной». Чтение «Крыльев» произвело такой фурор, что Сомов, заявляя, что «ничего лучшего не читал», ловит всех, кто не всецело занят политикой, на улицах, говоря об открытии, и куча народу хочет еще собираться у Нурока (между прочими, обещают Л. Андреева) слушать[217]. Печатать хотят устроить в «Грифе», м<ожет> б<ыть>, с Сомовской обложкой[218]. Современники, признав меня и интересуясь, не исполняют симфонической музыки, а только камерную и более мелкую; издавать меня здесь никто не собирается. Я весь охвачен Александрией, Римом, Антиноем и т.д., но сам удручен; радуюсь, что после неудачного «Гармахиса» (темы для шир<оких> развитий, трактованные мелко и неподвижно), новые александрины вышли из самых удачных (по музыке). Я теперь переписываю для современников и не знаю, успею ли я все переписать тебе к началу ноября. Но по первой серии (*очень* мною любимой, но более простой) не суди о следующих (из самых сложных). Вот слова.

«Три раза я его видел...»
«Не похожа ли я на яблоню...»[219]

[217] См. в дневнике 13 октября: «Сомов в таком восторге от моего романа, что всех ловит на улице, толкуя, что он ничего подобного не читал, и теперь целая группа людей (Л.Андреев, между прочим) желают второе слушанье» (С. 57).

[218] Публикация повести «Крылья» в издательстве «Гриф» не осуществилась (в цитированной в предыдущем примечании записи Кузмин вписал, а потом зачеркнул: «Издавать думают возможным у "Грифа"»)— впервые она была опубликована в журнале «Весы», а потом вышла несколько раз (отдельными изданиями и в составе «Первой книги рассказов» Кузмина) в издательстве «Скорпион». Обложки к «Крыльям» К.А. Сомов не делал, но оформлял повесть «Приключения Эме Лебефа» (СПб., 1907).

[219] Тексты см.: *М. Кузмин*. Стихотворения. С. 128—131, причем первое — с рядом разночтений. Перечисляем их, поскольку в письме 56 Чичерин критикует некоторые из выражений, замененных Кузминым впоследствии. В ст. 5 вместо: «Путь мимо окон дворцового крыла избрал я» было:

56.

Чичерин — Кузмину

27.X/9.XI.1905

Дорогой Миша!

спасибо за твое письмо sans date[220] — первое по возобновлении почтовых сношений. Поздравляю с литературным успехом! Не спеши переписывать для меня Алекс<андрийские> песни, п<отому> ч<то> я вернусь к своим пенатам, по всей вероятности, *через месяц* и тогда только буду иметь фортепиано в распоряжении. Очень рекомендую Foucard (или Foucart, не помню), «Des associations religieux chez les Grecs», это классическое сочинение, там ты найдешь интимнейшие свидетельства об этих культах, в Публ<ичной> Библ<отеке> наверное есть[221]. Не можешь ли ты сделаться постоянным сотрудником какого-нибудь журнала грифо-скорпионского типа — это дало бы тебе un surplus[222] сверх нынешних бюджетных рамок[223]? А в будущем это может доставить горы золота[224] — И еще в будущем, если die müssige Masse der Rentiers[225] будут упразднены, у тебя окажется une position toute faite[226] в области эстетического

«Путь мимо окон дворцового флигеля избрал я»; в ст. 17 вместо: «Он опустил лиру» было: «Он опустил инструмент»; в ст. 50 вместо: «Трогает мою руку обычным движением» было: «Трогает мою руку обычным жестом», и, наконец, после ст. 65 был еще один: «Как вкопанный».

[220] Без даты (*франц.*). Видимо, получение именно этого письма Чичерина Кузмин отметил в дневнике 9 ноября: «От Юши письмо; мой поворот не вызвал больших осложнений; больше несколько туманные рассуждения и практические советы».

[221] См. письмо 51, прим. 174.

[222] Излишек (*франц.*).

[223] Имеется в виду посылаемая Чичериным сумма в 100 рублей ежемесячно.

[224] Мнение Чичерина о финансовых возможностях модернистских изданий было неверным: хотя Кузмин уже к 1907 г. завоевал себе прочное положение в этом мире, его материальное положение сколько-нибудь серьезно не улучшилось.

[225] Праздные массы рантье (*нем.*).

[226] Уже завоеванное положение (*франц.*).

труда. Стихи о солдате и Антиное великолепны по живому воскрешению живой жизни: некоторые словечки меня немножко огорошивают, как «флигель»; но по-русски трудно; по-французски все можно сказать красиво, а по-русски иногда приходится или прибегать к «мифостратигам» и поповским славянизмам, или употреблять словечки, кот<орые> не звучат. По-русски ли: «Имея впереди раба»? Это как будто галлицизм ayant devant soi un esclave. Мне не нравится «обычным *жестом*» не только потому, что *жест*, но и потому, что тут имеется в виду не *жестикуляция*, а *движение*[227].

Отн<осительно> твоей музыки я согласен или, вернее, научен фактами, что у тебя выходит именно тогда, когда ты не думаешь. Только не имел ли ты иногда определенные цели перед глазами, напр<имер>, при писании «Пустыни» и «Стр<ашного> Суда»[228] — цель самодовлеющего человеческого голоса? И сознательное думанье в каком-нибудь направлении не ведет ли к бессознательному деланию в этом направлении?

Но предположим, что выставление цели надо устранить. Это не мешает, однако, абстрактно рассуждать и теоретически обсуждать. И вот я делаю еще один шаг и ставлю один вопрос, под вопросительным знаком.

А. В области маленьких вещей есть простые — «Из слез моих», есть сложные — Бах, твои маленькие фуги. Но вот теперь у тебя *стиль* — твой сотворенный тобою *стиль*; и н<а>пр<имер>, Mardrus <?> № 3, 4, Шекспир I — как назвать? Не есть ли это *упрощенно-сложное* письмо? Не есть ли твой творческий стиль упрощенно-сложный? Не стал ли он для тебя потому возможен, что ты писал (в области маленьких вещей) сложные вещи à la Bach, что сложность вошла в плоть и кровь, так что ты мог, уже *не думая*, вслед за тем писать чисто кузмински упрощенно-сложно?

[227] О реакции Кузмина на замечания Чичерина см. комментарии к предыдущему письму.

[228] «Пустыня» и «Страшный суд» входят в вокальный цикл «Духовные стихи».

В. В области средних вещей твоего стиля еще нет; хор в таверне — «Ада» — «Оса» — «Эрос»[229], это все есть кузминское по содержанию музыки, но это есть то письмо, которым писали все.

Нельзя ли надеяться, что кузминский упрощенно-сложный стиль распространится и на средние вещи? И не будет ли это тогда, когда сложным Bach-Max Reger'овским письмом ты в области средних вещей овладеешь настолько, чтобы затем писать, *не думая*?

С. В области больших вещей мы ставили дилемму: или мозаика, сюита, пестрые сцены, мелодии à la «Ада», или океанизм, симфонизм, Вагнер. Но не возможно ли третье? Не возможен ли и здесь en grand[230] кузминский упрощенно-сложный стиль, идущий от океана сложности, от дрессированных слонов дальше? Не совершишь ли ты в пределах земных все земное тогда, когда en grand, в мистерии, создашь творческий кузминский упрощенно-сложный стиль? Не должно ли для этого овладеть сначала дрессированными слонами? Эмпирически ли или теоретически-школьно, — но овладеть? Я ставлю вопросительный знак, п<отому> ч<то> не знаю, состоит ли твой упрощенно-сложный кузминский стиль в Zusammendrängen[231] непременно в объеме маленькой вещи или же кузминский упрощенно-сложный стиль en grand должен быть и в мистерии.

Я думал, что будут издавать тебя, п<отому> ч<то> прочел в газете, что образовалась группа композиторов с целью издавать и исполнять друг друга. Я думал, что это *вы*.

Интересно посмотреть, отменена ли после манифеста почтовая цензура. Посылаю als Drucksache на твое имя № «Neue Rundschau», купленный мной прошлую зиму, там «Elga» Гауптмана. Там начало «De profundis» Уайльда; я на-

[229] Речь идет о номерах из «Евлогия и Ады» и «Харикла из Милета».
[230] В натуральную величину (*франц.*).
[231] Стеснении (*нем.*).

шел это менее интересным, чем ожидал, а потому продолжения не купил[232].

События показали целесообразность моего vivement de fonds[233] с Николою. Он обещал аккуратно исполнять свою обязанность.

Всего хорошего! Не попади под мечи какой-нибудь когорты!

Твой
Ю. Ч.

57.
Кузмин — Чичерину

<Вторая половина октября 1905>

Милый Юша,
может быть, надо было бы подождать писать это письмо или совсем его не писать, но по привычке всем делиться не скрою и вот чего. События ли последних дней, к которым я, оказывается, отношусь не равнодушно, а со страстностью даже запальчивою (мимо меня самого, из глубин, первый красный флаг, первый лепет ораторов с думского крыльца меня привел в бешенство, как быка[234]), наступление ли зимы, которое всегда влечет за собою поворот в эту сторону, реакция ли против усиленных посещений современников, но меня потянуло опять на старое. Я не признаю никаких восхождений и жизни — как исполнения каких-то предначертаний, и для доказательств этого вовсе не

[232] В 1905—1906 гг., сколько можно судить по различным документам, Кузмин относился к творчеству О. Уайльда скорее отрицательно. Несколько подробнее см.: *Evgenii Bershtein*. The Russian Myth of Oscar Wilde // Self and Story in Russian History / Ed. by Laura Engelstein and Stephanie Sandler. Ithaca and London, [2000]. P. 184—188.

[233] Оживления финансов (*франц.*).

[234] Речь идет о событиях, последовавших за объявлением манифеста 17 октября. Ср. дневниковую запись от 18 октября 1905: «Когда кричали: "долой красную ленту" и "долой ораторов", я тоже кричал "долой", помимо воли и рассуждения, т.е. наиболее искренне» (С. 58).

должен ломать своих метаний между теперь отлично известными 2-мя точками. Что будет с моими вещами, не знаю, вернее буду продолжать, меня физически, внешне потянуло туда, я мечтаю иначе устроиться на будущий год, п<отому> ч<то> именно в помещении и столе я скорей всего могу себе экономить, но теперь это было бы подводить сестру, рассчитывавшую именно на меня (лишняя комната). Поселиться где-нибудь на Охте или Боровой (помнишь? ты видел 1000 лет тому назад), и я был бы духовно одинок (так же, как и теперь), но телесно, физически мне веселей с «черносотенными» людьми чем с интеллигентами. М<ожет> б<ыть>, это и мимолетно, но вот тишина и солнце сквозь замерзшее окно.

М. Кузмин

58.

Чичерин — Кузмину

5/18.XI.1905

Дорогой Миша,

вследствие нового перерыва почтовых сношений не знаю, когда достигнет до тебя это письмо[235]. Спасибо за письмо, где снаружи еще Антиной, а внутри поворот к другой точке[236].

[235] 12 октября Кузмин записал в дневнике: «От Юши письмо с теоретическими рассуждениями о политике, м<ожет> б<ыть>, он походит на Артура Бенни и просто плохо знает положение дел, м<ожет> б<ыть> и прав, но излишняя систематизация мешает правдоподобности и думается, что русская жизнь подарит сюрпризом и неожиданным, и достаточно нелепым. Относительно моего настроения и последних слов, он находит в них что-то новое, как он выражается "жажда трагических столкновений". Меня не отрезвляет его письмо; балаган, так балаган, трактир, так трактир. Я мог бы жить во Пскове, там цены квартир, провизии минимальные, можно бы завести кое-какие знакомства; Казаковы, старинные церкви, единоверческая, поморская моленны. Жить бы с Муравьевым, но что он будет делать? и к чему готовиться?»

[236] Кузмин запечатывал свои письма печатью с изображением Антиноя (позднее, в кружке Вяч. Иванова, он сам был прозван Антиноем).

Владимир Соловьев говорит про Россию вообще: «Zwei Seelen, ach! die wohnen in ihrer Brust, — die wollen sich trennen»[237]. Не помню, из какого немецкого поэта. А чего Владимир Соловьев не говорил, то я прибавлю. В России несоединимые никаким мостом контрасты в народном хозяйстве. Странствую на западе в отдаленных горных городках, вижу седые стены, башни, дома и улицы цельной старой действительности — все носит отпечаток средневекового типа хозяйства; и вот — в этом старом мире появляется нечто новое, неизбежное, как само новое время: фабричные трубы. Что же они приносят? М<ожет> б<ыть>, помнишь frontispiece журнала «Neue Gesellschaft»[238]: из труб вылетает пламя, и пламя образует буквы: «*neue Gesellschaft*». Молох-капитал, превращающий уютные мастерские бюргеров в гигантские Warenhäuser[239] и трёсты: и баталионы революционного человечества — пролетариата: и вместе с «die Leidenden» идут «die Denkenden»[240], которые на почве грандиозного объединения вселенной чудовищем-капиталом предчувствуют новое грандиозное миропостижение и культуросозидательное мирообъединение. И вот эти фабричные трубы двинулись в сердце России. Что же они нашли в России? Примитивное натуральное хозяйство, самодовлеющие народные общины (vide[241] Милюков[242]), такое, какого на Западе с самого переселения народов уже не было. В России была тоже натураль-

[237] «Две души, ах! которые живут в ее груди, — которые хотят разъединиться». Источник цитаты не обнаружен.

[238] «Новое общество» (*нем.*).

[239] Универсальные магазины (*нем.*).

[240] Страдающими... думающие (*нем.*).

[241] Смотри (*лат.*).

[242] См., напр.: «В России единственной из европейских стран сохранился как преобладающий тип мелкого земледельца-общинника, пользующегося своей долей общинной жизни, работающего на своей земле своими руками. В западной Европе этот тип тоже существовал, когда-то, но давно исчез...» и далее (Введение в курс русской истории. Лекции, читанные П. Н. Милюковым на Московских женских курсах, 1892—93 гг. [Вып. 1]. С. 167—168). Впрочем, эти положения были совсем не оригинальны.

но-хозяйственная самодовлеющая община, окутанная бесконечностью всецарящей природы, как в Индии или древней Персии: и связью этих общин мог быть в политике только мистический белый царь, подобно азиатским царям, и в культуре «die mythisch-symbolische Kultureinheit»[243], азиатски-мистический тип жизни, домостроевский, с всепроникающею глубиною символического предчувствия и с красотою почвенности. (Ты, м<ожет> быть, скажешь: «Я не признаю народного хозяйства», как губернатор Лем<б>ке у Достоевского говорит: «Я не признаю юношества»[244]; но ведь ты сам противополагал *посадских людей* черноземной аграрности, — след<овательно>, ты сам делал то же). И вот в России оказались две чуждые одна другой души: домостроевская и революционная. И ты тоже: «Zwei Seelen, ach! die wohnen in deiner Brust», — Старые лики и «Зевс-Дионис».

И еще другое. Известный тип народной жизни вырабатывает, наконец, eine Kultur, ein Zusammenhängendes Ganges[245]. При Меровингах был хаос, а к XIII в<еку> выработались Albertus Magus и Thomas v<on> Aquino[246], миннезингеры и Кельнский собор — eine Kultur. Египет грандиозной религиозной смуты, сфинксов и «Книги мертвых», Perikleisches Zeitalter[247], Александрия неоплатоников и гностиков, — это все плоды долгого созревания в виде готовых культур. И старые лики, лестовки и моленны <?> — eine Kultur, ein Zusammenhängendes Ganges, где каждая деталь глубока и прекрасна чрез связь с «Ganges». Туда влечет культуросозидательная потребность. Оратор тебя сердит, п<отому> ч<то> он го-

[243] Мифо-символическое культурное единство (*нем.*).

[244] Имеется в виду реплика: «Ю-но-шеству! (...) Я, милостивый государь мой, этого не допущу-с (...) Я юношества не допускаю» (*Ф. М. Достоевский.* «Бесы», Часть вторая, глава десятая).

[245] Культуру, связный ход (*нем.*).

[246] *Альберт Великий* (1193—1280), знаменитый средневековый ученый, учитель *Фомы Аквинского* (1225 или 1226—1274), выдающегося теолога и философа.

[247] Периклова эпоха (*нем.*).

ворит *сам от себя*, а не как частица прекрасного целого. Вот почему социалист-философ Койген ставит задачу eine Kulturphilosophie как высшую цель, в связи с «letztes Dasein», для создания Kultureinheit[248] как прекрасного целого. Но тебе как эстету нужно *видимое и готовое*. Часть твоей души стремится к «Зевсу-Дионису», а потребность готовой народной культуры заставляет перепрыгивать к старым ликам.

Что кас<ается> тебя лично и твоих превращений, ты знаешь, что я провозглашаю: «Все благо». Кто-то сидит in Grunde deiner Seele[249] и принимает решения. Я считаю «Времена года» даже отчасти успокоительнее[250].

Насущен же вопрос экономический, ибо тут есть предел, его же прейти нельзя. Не опасны ли переезды? Понравится тебе — а затем окажется еще хуже, чем у Казакова. Опять переезд! Теперь у тебя home[251], а если пойдут переезды, переезды, то не хватит бюджета. А переходить за его пределы теперь абсолютно нельзя. Затем, *теперь ты у родственников*. Если же ты начнешь странствовать *по чужим*, то Бог знает к каким мошенникам ты еще попадешь! При твоей нематематической голове тебя будут надувать и обирать, — и бюджета не хватит! Теперь ты у родственников — и они знают тебя, считаются с твоим практическим положением и личными свойствами. А если пойдут некие петербургские хозяйки-эксплуататорши — Боже мой! Это ужасно страшно...

Что кас<ается> черносотенников, мне кажется, там не старые лики, а скорее лубочные. Первые разбойники Чуркины, и Картуши, и Монтекристо[252]. Это народный балаган, а не

[248] Философии культуры... «последним бытием»... культурного единства (*нем.*).

[249] В глубине твоей души (*нем.*).

[250] *«Времена года»* — вокально-музыкальный цикл Кузмина (1903), посвященный русской жизни.

[251] Дом (*англ.*).

[252] Перечислены реальные и изображенные в литературе благородные разбойники: *Чуркин* — герой русской лубочной литературы; *Картуш* (Луи-Доминик Бургиньон, 1693—1721) — французский предводитель шайки; граф *Монтекристо* — герой одноименного романа А.Дюма-отца.

старая культура. В Париже в эпоху Дрейфуса Drumont («Libre Parole»)[253] писал: «Tous les égouts doivent charrier des cadavres de juifs»[254], бульварные вивёры и вагабунды безобразничали и избивали евреев и intellectuels (Zola едва спасся), Guérin с 12 мясниками и железными палками терроризировал улицы — вот она, черная сотня[255]. А Иоанн Кронштадтский! Разве не балаган?[256] А на Всероссийском Старообрядческом Съезде в Н. Новгороде было решено образовать *«старообрядческую партию с радикально-демократической программой»*!![257]

Вандея есть, м<ожет> б<ыть>, в Мологе, В<еликом> Устюге и т. п., но ее и теперь мало, и она будет быстро исчезать.

В твои эпохи старых ликов, когда они будут возвращаться, тебе будет все труднее. У старообрядцев ты будешь находить радикально-демократических депутатов. Прежде дворники, чистящие снег, казались тебе народною культурою: теперь они будут подавать голоса за «радикально-демократических» или «промышленно-прогрессивных»[258] или шиповских[259] депутатов.

[253] *Эдуар Дрюмон* (1844—1917) — французский журналист и памфлетист, автор известного антисемитского сочинения «Еврейская Франция» (1886), издатель называемой Чичериным газеты «Свободное слово».

[254] Все сточные канавы должны нести трупы евреев (*франц.*).

[255] Чичерин вспоминает события, связанные с делом Дрейфуса во Франции.

[256] *Иоанн Кронштадтский* (Иван Ильич Сергиев, 1829—1908) — настоятель Андреевского собора в Кронштадте, один из наиболее популярных церковных деятелей конца XIX — начала XX в. Святой православной церкви (1990). В начале XX века многие относились к нему как к выразителю наиболее темных сторон православия.

[257] Мы знаем лишь о шестом съезде старообрядцев в Нижнем Новгороде в августе 1905 г., однако обсуждение политических вопросов на нем было запрещено. Источник информации Чичерина обнаружить не удалось.

[258] Вероятно, речь идет о «Прогрессивной экономической партии». Кто имеется в виду под «радикально-демократическими» депутатами понять непросто. Это может быть кто-либо, представляющий партии левого толка типа большевиков или эсеров, но может быть перенесение на русскую действительность названия «Радикальной и радикально-демократической партии Франции».

[259] Имеется в виду «Союз земцев-конституционалистов» (один из

В «Золотом Горшке» Гофмана человек лежал в стеклянной реторте и воображал, что стоит на мосту над Эльбой[260]. Это единственный исход: в эпохи старых ликов нужна стеклянная реторта. В твоей прежней жизни (до 1903) ты был окружен старыми книгами и иконами. Это создавало тебе душевный покой. Мы входили к тебе как в особый мир красоты и стильности. Было прекрасно и гармонично.

Послушники монастырей курят на улицах, у старообрядцев будут вскоре избирательные собрания радикально-демократической партии; а в твоем стильном мире было все гармонично и прекрасно, без диссонансов, как должно быть символическое воплощение прекрасного целого.

Но у петербургских хозяек-эксплуататорш этого не выйдет!

Что касается Боровой, то проезжая там *en touriste*, я мог перенестись на 1000 л<ет> назад; но в практической жизни эта улица известна наибольшим количеством публичных домов.

Не главное ли для тебя окружить себя старыми книгами, ликами и читать крюковые ноты?

Что кас<ается> твоих эпох — *все благо*; но экономические требования *бюджета*, увы! непреоборимы. И переезды, и прыжки в неизвестное ужасно опасны... ??... Преданный тебе *Ю. Ч.*

59.

Кузмин — Чичерину

1 ноября <1905>

Я боюсь, милый Юша, чтобы, истолковав неправильно мое последнее письмо, ты не пришел к ложным выводам. Я знаю, что будущее за социализмом, но я всего чуждее

лидеров — Д. Н. Шипов), ставший основой для создания «Союза 17 октября».

[260] Чичерин изменил обстоятельства на прямо противоположные. См.: «Студент-то с ума сошел: воображает, что сидит в стеклянной банке, а сам стоит на Эльбском мосту и смотрит в воду» (*Э. Т. А. Гофман.* Собр. соч.: В 6 т. М., 1991. Т. 1. С. 248).

либеральной буржуазии и среднему либерализму и, видя в нынешнем перевороте торжество именно этой партии, я желаю пугачевщины и погромов, реакции или революции. Но лично, физически мне хулиганы милее развитых и желчных рабочих и мясники — еврействующих студентов. Что всю контрреволюцию делает Трепов[261], так же смешно утверждать, как что все освободительное движение — дело «двух жидов». И я знаю обширность и организованность черносотенного движения. И как царь не понимает, что только два исхода: или широкий демократический монарх с социалистическим идеалом впереди, или на время романтично и прекрасно прямо объявить себя за черную сотню и голытьбу и хулиганским царем с частью верных войск запереться в каком-нибудь Ярославле и среди пожаров, резни и ужасов, сам как Тушинский вор, как Пугачев вернув на последнее время монархию, погибнуть великолепно среди обломков?[262] А это — лакричная мертворожденная дума, куда попадет только либеральная буржуазия; это — хуже всего и хуже всяких Треповых (врагов ex officio[263]) будет истреблять всяких социалистов (как врагов по природе). Впрочем, русское настроение пришло не от политики, а само по себе, и даже привело планы русских вещей. Продолжая «Повесть об Елевсиппе», я начал серию «Города» и начал писать даже музыку, первую русскую после «Голубя», после того, как я облачился в русское платье, — первую[264]. Вот слова.

[261] Дмитрий Федорович *Трепов* (1855—1906) — петербургский генерал-губернатор, организатор подавления революции 1905 г., автор известного приказа: «Патронов не жалеть!»

[262] Тушинский вор (Лжедимитрий второй, убит в 1610) — самозванец времени Смуты.

[263] По долгу службы (*лат.*).

[264] Цикл песен «Города» до публикации В. В. Перхина известен не был. Перепечатываем текст песен полностью, т. к. в первоначальной публикации было 5 неверных чтений, не говоря о нарушенной графике стиха.

I. Углич

1. Вот уж не думала,
вот уж не чаяла,
что слезы лить придется мне
из-за тебя.
Как уезжал из Углича,
ребенком был еще,
и просто,
как тетка, как сестра,
тебя поцеловала я,
прощаясь.
Давно ли это было?
И вот сижу за пяльцами
и говорит Петровна мне:
«Не к нам ли гость идет?
Павлуша Волков из Москвы приехал ведь».
Спокойно
в окно я посмотрела:
Господи!
Царица Небесная!
Да разве приезжие
такими приезжают к нам?
В Москве даются даром что ль
лицо девичье,
взор соколиный,
смелая поступь?
Так у окна застыла я
и, глядючи, не слышала,
как, скрипнув дверью низкою,
вошел ко мне муж мой Степан Петрович.

2. У Казанской, говоришь? за рядами?
И обо мне вспоминал?
Милый! Кушай, друг мой, Павел Семеныч,
кушай, голубь, на здоровье,
а я посмотрю на тебя.
Кудри твои светлые

я ласкать могу,
в очи твоя ясные
я смотреть могу,
до девичьих свежих уст твоих
дорвалась я.
Ноги твои белые
целую я.
Грудь твою милую, руки, плечи
целую я,
раздавить бы тебя, обнимая,
чтобы не было тебя
порознь от меня!
Спас пречистый, нерукотворный,
видишь ты красоту его,
видишь ты муку мою
и простишь меня.

3. Что ж говорить мне,
сударь мой, Степан Петрович?
Грешна,
грешна.
Спасибо, что не погубил
души моей,
а даешь ей время
покаяться.
И, может быть,
если, смотря на лик ангельский
в далекой обители,
другой, будто девичий, лик,
очи соколиные,
смелую поступь,
вспомню я,
Господь простит меня,
как ты, свет,
меня прощаешь,
грешную.

<II.> Москва

1. Пьяный стрелец,
проведши нас через темные ходы,
остановился
у окна с решеткой,
за которым, мы знали,
томился князь.
Скрипнула дверь,
и другой стрелец
вошел в тюрьму,
чтобы внести
принесенные нами
рубашку и крест
и отдать нам старую
для мытья.
И голос из-за окна
заглушенный, но знакомый
раздавался:
«Братики милые,
спаси вас Христос».
Возвращенная нам рубашка
была грязная,
покрытая вшами,
истлевшая.
Святые мученики,
зрите, зрите,
чем покрывается
княжое тело!

2. Я сидел, наклонившись над свитком,
и скрип пера
мешался
с показаниями пытаемых.
Не поднимая глаз
на приводимых и уводимых,
писал я,

как вдруг случайно
я увидел его,
стоящим перед дыбой,
обнаженным,
с отросшими волосами,
светлым взором.
Кнут взвился
и опустился
будто на мою спину,
перо выпало из рук,
и, тихо склонившись,
упал я,
слыша смутно:
«Сенька сморился,
видно, от духоты».

«Neue Rundschau» еще не получал. «De Profundis» Уайльда не интересно, я читал[265].

60.

Чичерин — Кузмину

9/22. XI. 1905

Дорогой Миша,

я получил твое письмо 1/XI — уже с гербом — только сегодня. Прошлое письмо я понял как новое возвращение к старым ликам. Но тут какое-то другое настроение. Твои александрийские слова — проникновения в такую глубь целой жизни. «У окна» — глубокие гармонические недра. А твое письмо 1/XI и слова в нем («Города»*) — не то, не проникновение в цельную квинтэссенцию целой жизни, а скорее какая-то жажда трагических столкновений. А Grundton[266] письма иногда напоминает известную фразу Tailhade по по-

[265] См. письмо 56.

* Почему эта бешеная баба — *Углич*? (*Примечание Г. В. Чичерина*).

[266] Основной тон (*нем.*).

воду анархиста Вальяна <?>: «Que font quelques vies humaines, si le geste est beau!»[267] Это что-то не то, что прежде.

«Черносотенники» есть слово, а за этим словом скрывается разнообразная действительность. Il faut savoir distinguer[268]. 1) Между прочим, шайка полицейских, бывших прежде как завоеватели среди побежденных даже sans mot d'ordre[269], просто по единству исторической природы, выпустила Челкашей, Сатиных и «баронов»[270]. *Несомненно*, что это есть. Но Челкаши — никакая культура, даже не «голытьба». И *завтра те же Челкаши могут делать то же* во имя революции, во имя популярного министра, во имя диктатора. Нынешняя будто бы единая армия «черносотенцев» распадется на те разнородные и чуждые части, из кот<орых> она даже не состоит, ибо она совсем не едина. 2) Есть герои «первоначального накопления», кабатчики и лавочники, мелкие ростовщики и т. п.; они процветали на общей нищете; т. к. вследствие старого режима жизнь чахла, все гибло, то они на этом жирели. Они, собственно, и составляют «черную сотню», как это слово всегда понималось. В петербургской думе «черная сотня» — это были Бочаговы и К°. Для них сохранение системы гадостей есть Interessenfrage[271]. Они именно фигурировали в Балашове[272] (крестьяне, наоборот, были за земцев), в Курске, Пскове (судебное разбирательство). Но *если завтра они увидят, что могут достигать того же чрез Думу*, получив большинство, как в петербургской думе раньше, то *они сделаются хотя бы республиканцами*, как бальзаковские мещане. Это

[267] Что значат несколько человеческих жизней, если поступок прекрасен (*франц.*). Лоран *Тайяд* (1854—1919) — французский поэт-парнасец.

[268] Нужно уметь различать (*франц.*).

[269] Без приказания (*франц.*).

[270] Названы герои произведений М. Горького — рассказа «Челкаш» и пьесы «На дне».

[271] Вопрос выгоды (*нем.*).

[272] Имеется в виду черносотенное нападение на врачей, собравшихся на земский съезд в Балашове Саратовской губернии летом 1905 г.

есть буржуазия в грязном смысле, Turcaret[273] etc. 3) Есть молодцы просто физические, столь же arglos[274], как лесковский Гиезий[275]; просто двуногие с кулаками, хохочущие, как школьники, как половые, посланные своими хозяевами-трактирщиками (судебные разбирательства passim[276]). 4) Есть, правда, и Вандея. В Мологе, Вел. Устюге, Балахне, отчасти Казани, отчасти сибирских городах Вандея есть. Но в Петербурге, Москве и тем более Одессе Вандея совершенно на втором плане.

5) Но вот теперь самое интересное, самое живое и важное в том, что собирательно наз<ывается> «черн<ая> сотня». Это, так сказать, охотнорядчество, сенно-рыночный национализм. Он, несомненно, имеет будущее. Но это не древняя народная культура, не старые лики, не Вандея. Это — народный балаган, лубочная книжка Сытина[277], кровавый фельетон в грошевой газете. Кровавая фантазия и язык плохого романа. Это трактир, с запахом дешевой монополькн, органом или граммофоном и газетой с кровавыми романами. Иоанн Кронштадтский относится к Зосиме Достоевского и лесковскому Малафею[278] как новейшее балаганное православие и лубочно-трактирный национализм к традиционной старой народной культуре и к древлему благочестию. «Бассомпьеры»!!![279] Но это и не Челкаши, готовые продать себя всякому, это нечто групповое, стремя-

[273] Герой одноименной комедии Лесажа (1709).

[274] Простодушные (*нем.*).

[275] Один из героев «Печерских антиков» Н.С.Лескова, «отрок» Гиезий. См. ниже упоминание старца Малафея, наставника Гиезия.

[276] И далее (*лат.*).

[277] Иван Дмитриевич *Сытин* (1851—1934) — один из крупнейших книгоиздателей в России начала XX в. Наряду с серьезными книгами издавал очень много массовой лубочной литературы.

[278] Герои «Братьев Карамазовых» Ф.М.Достоевского и «Печерских антиков» Н.С.Лескова (имя представлено как искажение библейского Малахия).

[279] Франсуа де *Бассомпьер* (1579—1646) — маршал Франции, один из противников Ришелье.

щееся к Selbstbetätigung[280] [Между тобою и мною м<ожет> б<ыть> разногласие только в том, что ты, м<ожет> б<ыть>, приписываешь Вандее большие размеры, след<овательно> разногласие количественное]. В их духе написаны почти все черносотенные прокламации, листки и проч.[281] И любопытно: многие их листки объявляют, что «Царь дал народу свободу, надо этой свободой воспользоваться, а студенты и жиды мешают», след<овательно>, многие их листки *исходят из конституционной* т<очки> зр<ения>! Они *при данных условиях монархисты*, п<отому> ч<то> это теперь для них наиболее кстати, но *они вовсе не непременно монархисты*. Я убежден, что они будут самые рьяные приверженцы какого-нибудь диктатора, счастливого генерала, brav' général Boulanger[282], русского Бонапарта или победоносного демагога, Люэгера, Стамбулова[283]. «Тайны Мадридского двора» им несравненно ближе, чем «Повесть об осаде Соловецкого монастыря»[284]. Маршал Эспартеро[285] им понятнее, чем фельдфебель Николай I, чем

[280] Самопроявлению (*нем.*).

[281] Чичерин, следя за событиями в России, просил родственников присылать ему и черносотенные прокламации.

[282] Храбрый генерал Буланже (*франц.*). Жорж-Эрнест *Буланже* (1837—1891) — французский военный министр (1886), националист, был обвинен в заговоре (1889) и вынужден был бежать в Бельгию.

[283] Карл *Люэгер* (1844—1910) — австрийский политический деятель, адвокат, с 1897 г. до кончины был бургомистром Вены, лидер христианско-социалистической партии; Стефан *Стамбулов* (Стамболов) (1854—1895) — регент, потом премьер-министр Болгарии, установивший диктаторский режим.

[284] *«Тайны Мадридского двора»* — роман немецкого писателя Г.Борна (1870), название которого вошло в поговорку. *«Повесть об осаде Соловецкого монастыря»* — какое-то из старообрядческих сочинений («История о отцех и о страдальцех соловецких» Семена Денисова или «Повесть о соловецком восстании» инока Николы), посвященных восьмилетней обороне Соловецкого монастыря от насильственного захвата и внедрения новопечатных книг (1668—1676).

[285] Дон Бальмодеро *Эспартеро*, герцог де ла Виттория (1793—1879) — испанский генерал и государственный деятель, один из героев войны с

ange blanc[286] Александр I (старые смолянки носили медальоны и перстни с фразою из письма Императрицы Elisabeth про Алекс<андра> I: «Il a repris son sourire de bienveillance»[287]), и чем идея благолепных мистических древних царей, иконоподобных. Это демагогия и популяризация, и русская история в свое время создаст им демагогические объекты.

Во Франции была такая ультра-националистическая, улично-скандалистская группа Hébert[288] («Père Duchêne», где каждое 3-ье слово было ругательство самое непечатное) — Chaumette[289]; по тогдашним условиям они были ультра-революционеры, однако Робеспьер казнил их. А теперь Rochefort, Drumont (В «Intransigeant» и в «Libre Parole» выдумывают всякие пытки для евреев и для intellectuels — tiraller avec des fers rougis[290], привязать на глаза пауков, кот<орые> бы выели глаза, ставить клистиры из vitriol[291], и т.д., без конца), les antidreyfusards, les bandes de Guérin[292] (тоже мясники!), изящнейший красавец marquis Boni de Castellane вместе с оборванцами и с ними assomptionistes — des moines hirsuttes[293].

Наполеоном. В 1841—1843 — регент Испании, в 1854—1859 — министр-президент.

[286] Белый ангел (*франц.*).

[287] Он снова доброжелательно улыбнулся (*франц.*).

[288] Жак *Эбер* (1757—1794) — левый якобинец, издатель газеты «Отец Дюшен», казнен по приговору Революционного трибунала.

[289] Пьер-Гаспар *Шометт* (1763—1794), деятель Французской революции, соратник Эбера (в бытность Шометта генеральным прокурором парижской коммуны Эбер был его помощником, а в партии эбертистов Шометт играл вторую после основателя партии роль).

[290] Рвать раскаленным докрасна железом (*франц.*).

[291] Купороса (*франц.*).

[292] Антидрейфусары, банды Герена (*франц.*).

[293] Ассомпционисты — лохматые монахи (*франц.*). *Ассомпционисты* — члены религиозной конгрегации, основанной в 1847 г. Упоминаемый выше персонаж — скорее всего Мари-Эрнест-Поль-*Бонифас де Кастелан* (1867—1932), французский государственный деятель, антидрейфусар, любитель и знаток искусства и древностей, против которого была развернута широкая кампания в прессе, не только французской, но и аме-

Наоборот, Всероссийский Старообрядческий съезд в Нижнем образовал *старообрядческую партию с радикально-демократической программой.*

Ты сам знаешь, что твои политические Aeusserungen[294] — не взгляды, а проявления; писал ли ты в Синей Книге «французская революция», «Александр III», «Денисов» — это всегда было *проявление* чего-то другого, не политическая мысль, а отзвук из другой области[295]. Поэтому при твоих политических Aeusserungen они сами по себе значения не имеют, а вся суть в этой другой области.

Что кас<ается> этой другой области, то кто-то внутри тебя совершает какой-то путь, и — *все благо*, странствует ли он в древней Москве, Александрии или сияющем воздухе будущего.

Одно *не все равно* и не может быть упущено из внимания — вопрос экономический; ибо тут приходится считаться с неумолимыми данными практически наличного. И вот тут-то и все мое беспокойство.

Если ты выйдешь прочь от родных, где прочная почва, в авантюры скитаний по черносотенным хозяйкам, и эти черносотенные хозяйки будут тебя обирать, надувать, эксплуатировать, то бюджета не хватит, и пассажи всякие выйдут, и вообще будет несчастие. Это меня ужасно беспокоит.

Что касается «желчных рабочих», то все революционное есть отрицательное, и по отношению к началу *жизни* является началом *отрицания и критики.* Но связанный Проме-

риканской, поскольку он был женат на дочери короля американских железных дорог Анне Гулд.

[294] Высказывания (*нем.*).

[295] «Синяя книга» — очевидно, какая-то тетрадь, предназначенная для собирания самоаналитических текстов (ответов на анкеты или чего-либо подобного). О практике подобного рода в кругу Чичерина и Кузмина см.: *Н. А. Богомолов.* Русская литература первой трети XX века. Томск, 1999. С. 559. Упоминаемый «Денисов» — какой-то из прославленных идеологов старообрядчества: *Андрей* (Андрей Дионисьевич *Вторушин*, 1674—1730), автор «Поморских ответов» или *Семен* (1682—1741), автор «Винограда Российского» и «Истории о отцех и страдальцех соловецких».

тей — он же потом освобожденный Прометей. Тут я уж вижу гармонический тип des modernen Arbeiters[296], свободно и сильно развитого человека. (Для твоего вкуса еще слишком мало Kultureinheit[297]).

А, напр<имер>, der Friedrichshagener Kreis[298] — самые передовые типы intellectuels, социалисты, анархосоциалисты и анархисты — восторженные пантеисты, мистики и самые смелые эстеты.

Но тебе, правда, нужно видимое и готовое и начатки тебя не удовлетворяют.

А экономический вопрос меня в случае авантюр сильно беспокоит.

Преданный тебе

Ю. Ч.

№. Особый вопрос — крестьянство. Самое развитое крестьянство — Крестьянский Союз[299], крестьянские съезды — радикальные депутаты, с.р., с.д. Но есть в крестьянстве и Вандея — преимущественно старики, евангельские деды, типы, вылившиеся как из бронзы, цельные куски старой культуры — он вымрут, но не уступят; la garde meurt mais ne se rand pas[300]. Эта Вандея несомненно уже немногочисленна.

Но есть много таких, у кот<орых> просто уцелела идея, что все европейски одетые суть господа и суть враги; они будут громить помещиков, докторов, статистиков, учителей, без различия, просто потому, что эти различия для них не выяснились; это не культура и не идея, это просто незнание, — когда факты ознакомят их с тем, что есть, — они превратятся в тех же членов Крестьянского Союза. Есть в крестьян-

[296] Современного рабочего (*нем.*).

[297] Культурного единства (*нем.*).

[298] «Фридрихсхагенский кружок» (*нем.*).

[299] *Всероссийский Крестьянский союз* — массовая революционно-демократическая организация во время революции 1905—1907. В программу входила национализация земли и созыв Учредительного собрания.

[300] Гвардия умирает, но не сдается (*франц.*).

стве тоже лавочники, ростовщики, — о них раньше. А самая большая масса просто хочет взять землю, и ей покамест все равно, кто ей даст эту землю. Но даже если бы царь дал ей всю землю, это будет ненадолго. Потом выяснится, что ей нужна не только земля, но ей нужны тоже droits d'homme[301], правопорядок и т.д. Трактирным балаганщикам нравится всякий хаос, разгул, дикая сила; наоборот, крестьянин нуждается в правопорядке, и потому — м<ожет> б<ыть>, не сразу, но наученный фактами — будет поддерживать буржуазный или радикально-демократический строй. В конце концов своя своих познают. Возможно, впрочем, что какой-нибудь Бонапарт или Стамбулов даст им ordre social[302], кот<орый> им нужен. Но не Плеве. Не Крушеван[303].

61.

Кузмин — Чичерину

9 ноября
1905

Милый Юша,
спасибо тебе за письмо от 5-го. Мне очень было бы и жаль и неприятно, если бы пропало мое второе письмо (с текстами новых слов).

«Neue Rundschau» я получил прошедшую через штемпель цензуры, но без помарок. У Сестры <так!> мне очень удобно и безопасно, таинственные посетители, и староверцы и хулиганы, могут незаметно проходить ко мне через кухню и прямо коридором, и я могу быть уверенным, что никто не подслушивает и не подглядывает; мне только кажется дорого (и то при теперешнем направлении без потребностей снобизма, м<ожет> б<ыть>, и ничего), и казалось, что на помещеньи и столе я легче всего еще мог бы

[301] Права человека (*франц.*).

[302] Социальный строй (*франц.*).

[303] *Вячеслав Константинович Плеве* (1846—1904) — министр внутренних дел, шеф отдельного корпуса жандармов. Убит эсером Е. Созоновым.

экономить, а Боровую и с публичными домами такими, какие они суть, но, во всяком случае, это вопрос еще осени, а до тех пор мало ли что может случиться? и желаемое и мною учредительное собрание, хотя бы и с глубоко противной передвыборной <так!> агитацией (и при организованности у нас одних левых партий неравносильной) или романтически (при всей лубочности при Иване Кронштадтском) будто XVII века пугачевщина, или же, чего Боже избави, либеральная дума и буржуазия.

Конечные цели социализма для меня слишком рациональны, матерьялистичны и без всякой оргики, его носители мне не симпатичны (интеллигенты, <нрзб.> плохо переваренной культуры), а их действия не осязательны и не красивы, их риторика — «тиранны <так!>, сатрапы, вампиры» — невыносимо дурного тона, и я больше люблю казаков, молодцов из лавок, половых и баньщиков <так!> за их красивое тело и за озорство. Темные лики в глубинах (и если есть, то все-таки скорей в черносотенных, старообрядцы — за свободы, но не за красных деятелей[304]), а это насилие и ужас красивее и объятней, освящен более святыми (хотя бы и кощунственно) именами, бессознательнее, оргиастичнее, телеснее (это не аскеты, не скопцы — как другие русские вожди), веселее — вот, а не темные лики. И это не болтовня, не «реализация, социализация, агитация, президиумы», и «жиды, сукины дети, Царица Небесная». И тут легенды и внешний вид не то базара, не то веча, не то кулачного боя, а не лепет студентов с красным флагом.

Прости, целую тебя.

М. Кузмин

П. А. Крушеван (1860—1909) — публицист, издатель черносотенной газеты «Бессарабец», один из лидеров «Союза русского народа».

[304] 15 ноября Кузмин записал в дневнике: «С старообр<ядцами> выходит какая-то путаница, борьба честолюбий, городов и т. д. Обе стороны на них надеются, а они, голубчики, получив свободу, надуют, я думаю, обеих».

62.

Чичерин — Кузмину

16/29.XI.1905

Дорогой Миша,
спасибо за твое письмо 9 ноября (опять с Антиноем). Пишу только 2 слова, чтобы accuser réception[305]. На твое письмо с стихами «Углич» (бешеная баба!) etc. я отвечал тебе из Берлина. Будешь ли сейчас писать музыку на «Города»?

Итальянские bravi[306] тоже были красивы (кстати, и они поддерживали падающий деспотизм — неаполитанских Бурбонов[307] и, поймав либералов, запугивали их), чеченцы были красивы, турки красивы, etc., etc., etc. Художнику это, конечно, дозволяется. Но это совсем другое, чем потребность мирообъединяющего Домостроя, твои тогдашние письма о крюковой музыке и Исусе[308]. Баньщики могут и не все посты соблюдать. Твой

Ю. Ч.

63.

Кузмин — Чичерину

Дорогой Юша,
я страшно давно не получал от тебя писем[309], но зная, что

[305] Подтвердить получение (*франц.*).

[306] Разбойники (*итал.*).

[307] *Неаполитанские Бурбоны* — королевская династия в Королевстве обеих Сицилий (1735—1805, 1814—1860).

[308] Чичерин называет интересы Кузмина в русской и особенно старообрядческой культуре. *«Домострой»* — сочинение XVI в., свод правил и установлений, регулирующих домашний быт. О древнерусской крюковой музыке, которой усердно занимался, Кузмин оставил работу «О церковном уставе и церковном пении» (Музыкальная академия. 1992. № 3 / Публ. И.П.Хабарова), написанную в форме письма к Чичерину. *Исус* — форма имени, употребляемая старообрядцами.

[309] 22 ноября Кузмин записал в дневнике: «Получено письмо от Юши, где очень подавленное настроение, ясно, что дело идет к реакции, аграр-

ты писал Софье Васильевне[310], я несколько успокоился. Почтовая забастовка главным образом существовала на страницах газет, и твои открытки я получал более чем своевременно[311]. Я жив и здоров пока что; если б ты не приходил в ужас от всяких моих планов, я бы сообщил то, что известно и на Захарьевской и сестре, а именно: весной я хочу переехать в провинцию в какой-нибудь старинный город, чтобы недорого жить своей квартирой. Условию дешевизны (4 ком<наты> 10—13 руб.), неотдаленности от Петербурга для непрекращения связей (проезды около 8 час. 3 р.), наличности некоторых знакомых (моя тетя, Казаковы часто, Томилина[312]) — удовлетворяет всего больше Псков[313]. Хозяин квартиры буду безус-

ное движение, возбужденное революционерами, носит совсем не годный для партии характер, темная масса снизу, "хулиганомания" сверху соединяются, средства тощают и т. д. ». Местонахождение этого письма нам неизвестно. В день, когда было написано данное письмо, Кузмин записал: «Меня несколько смущает, что от Юши нет письма, хотя почта действует».

[310] *С. В. Чичерина* (в замуж. Бобровникова) — сестра Чичерина. См. в дневнике Кузмина 10 декабря: «Был у Чичериных, они даже правее правового порядка в "Отечественном союзе", письмо от Юши к С<офье> В<асильевне>, ликования на 15 страницах; положим, раньше забастовки в Петербурге, которое С<офья> В<асильевна> не читала брату <Н. В. Чичерину>, т. к. те не понимают и, не сочувствуя, стали бы смеяться».

[311] Речь идет о почтово-телеграфной забастовке, начавшейся 15 ноября. См.: «Разборку и разноску писем в почтамте пытались взять на себя великосветские дамы, профессора, титулованные особы. Профессор Мартенс оставил лекции в Петербургском университете и с сумкой почтальона через плечо ходил по городу, вызывая всюду насмешки» (*Д. Ф. Сверчков.* На заре революции. 4-е изд. Л., 1926. С. 175—176).

[312] Г. М. Казаков (см. о нем прим. к письму 2) регулярно бывал в Пскове. О тете Кузмина и семье Томилиных данных у нас нет. В дневнике Кузмин называет «тетей» В. П. Кузмину, сестру своей матери, и Е. А. Кудрявцеву, тетку со стороны отца. Однако обе они жили в Петербурге.

[313] 15 ноября Кузмин писал в дневнике: «Я почти решил летом или раннею осенью, если Муравьев согласится, переехать во Псков и теперь мечтаю об этом все время. Возможно, что планы мои переменятся, как и всё возможно. Если бы рабочие и студенты защищали отечество и мясники, молодцы и казаки бунтовали, за кого бы я стоял? Мне просто ми-

ловный — я, но жить буду с товарищем, человеком отлично мне известным и приятным, но совсем простым и нестеснительным (это — не Казаков и не могущий быть эксплуататором[314]). На расходы по переезду деньги у меня найдутся немного, до весны остаюсь у сестры, которая тоже еще не знает, где будет жить, но наверное не в Петербурге[315]. На днях поеду с зятем[316] дня на 3 в Новгородскую губернию[317]. У Современников исполнялись некоторые из первой серии Александ<рийских> песен[318]. Теперь пишу музыку на «Города». «Москва» вышла великолепна (3 №№), написано 3 «Углича», 3 «Петербурга» и 1-я «Мезень» (предполагаются Саратов, Киев[319]). Хочу

лее люди в сапогах и картузах, гогочущие и суеверные, это не старые лики и не Вандея, а ненависть к прогрессизму, либерализму, интеллигентности и к внешнему виду, к жизни, к лицам носителей этого. Я думаю, это главное». Мысли о переезде в Псков были довольно регулярны, однако не осуществились.

[314] Речь идет о тогдашнем любовнике Кузмина Г. В. Муравьеве.

[315] В это время решался вопрос о переезде семьи Мошковых (сестры Кузмина В. А. с мужем и младшими детьми) в Окуловку Новгородской губ., где П. С. Мошков получал место на бумажной фабрике.

[316] Прокопий Степанович Мошков (1865—1938), лесовод, второй муж сестры Кузмина.

[317] Время от времени Кузмин сопровождал П. С. Мошкова по его служебным делам, чаще всего в Новгородскую губ. Описания таких поездок есть как в дневнике, так и в письме 70.

[318] Речь идет о концерте, состоявшемся 28 ноября, на который сам Кузмин не пошел. Он записывал о нем в дневнике 30 ноября: «В “Нашей жизни” меня выбранили как нельзя хуже. “Общество совр<еменной> м<узыки>” сделало большую ошибку, допустив к исполнению на своем вечере произведений М. Кузмина, являющего как поэт и как композитор полную бездарность; было страшно и обидно за слушателей, которым преподносились временами, казалось, совершенно произведения дегенерата”, что-то в таком роде. Меня это, конечно, мало трогает, я думаю, как и “современников”». Большой фрагмент обзора деятельности «Вечеров современной музыки» посвятил концерту В. Г. Каратыгин (Весы. 1906. № 3/4. С. 72—73. Подпись В. К.).

[319] Судя по спискам музыкальных произведений Кузмина, названными песнями цикл и ограничился.

писать вторую современную повесть «Шлюзы» и текст оперы давней из времен Аввакума[320]. Утешает и успокоят меня мысль о житии во Пскове. Целую тебя.

Михаил Кузмин
13 декабря 1905

64.
Чичерин — Кузмину

Дорогой Миша!
спасибо за твое письмо от 13 дек<абря>[321]. Я еще дольше не получал от тебя, чем ты от меня, — т. к. на твое письмо с «Москвою» и «Угличем» отвечал из Берлина[322], а на письмо с «не лики» откуда-то еще[323]. Потом не писал, чтобы письмо не попало вместо тебя в руки статс-секретаря Куломзина, или академика Янжула, или лже<?>-фрейлины, или проститутки[324]. Отн<осительно> твоих планов я могу только еще раз сказать, что за пределы бюджета ни в каком случае переходить не могу, и если бы произошли пертурбации, тебе придется обратиться к другим лицам, а не ко мне; что кас<ается> самого бюджета, vivement с Николою есть

[320] Ни то, ни другое произведение написаны не были, о них известно лишь из этого письма.

[321] См. в дневнике Кузмина 31 декабря: «От Юши письмо, не так очень любезно».

[322] См. письмо 60.

[323] См. прим. 309 к письму 63.

[324] Имеется в виду почтово-телеграфная забастовка (см. письмо 63, прим. 311). См. в дневнике Кузмина 22 ноября: «Оказывается, что инициатива охотников работать на почтамте принадлежит Софье Васильевне Сабуровой и еще кому-то и эти честные и храбрые девушки, не боясь газетных рептилий, просто и прямо захотели сделать то, что считали должным и желательным; это прямо по-лесковски и великолепно. Вот оно, дело без фраз, а прямая помощь. И их до 2000, дамы, офицеры, правоведы, не потерявшие чести студенты, до трети чиновников работают».

единственно возможный способ. Неожиданностей, разумеется, боюсь. Пушкин катался с знакомыми на лодке и бросал золотые монеты в воду, любуясь, как они блестели[325]. Не можешь ли ты от «Скорпиона» или «Грифа» получать гонорар за литерат<урную> работу? Это дало бы тебе surplus сверх бюджета, и ты был бы менее стеснен[326]. А соврем<енники> не будут издавать «Алекс<андрийских> песен»?[327] Теперь могу играть — за копию был бы безгранично благодарен. За неаккуратность писем не сердись: ты знаешь мои условия. Твой

Ю. Ч.

65.

Чичерин — Кузмину

11/24. I. <1>906

Дорогой Миша,
на твое последнее письмо (где ты писал про Псков) я тебе отвечал; с тех пор не писал, п<отому> ч<то> не знаю, уехал ли ты в Псков или нет. Теперь у меня сильнейший геморрой — м<ожет> быть, нек<оторое> время совсем не буду в состоянии писать.

Твой
Ю. Ч.

[325] Рассказ В. П. Горчакова, известный по книге П. И. Бартенева «Пушкин в южной России» (*П. И. Бартенев.* О Пушкине: Страницы жизни поэта; Воспоминания современников. М., 1992. С. 133).

[326] Реальное сотрудничество Кузмина с журналами русского символизма (прежде всего с «Весами», затем с «Золотым руном» и др.) началось с июля 1906 г., однако значительной прибыли оно ему не принесло. В издательстве «Гриф» Кузмин не печатался (если не считать нескольких публикаций в издававшемся «Грифом» журнале «Перевал»).

[327] О судьбе нотного издания «Александрийских песен» Чичерин весьма заботился (см. переписку далее), однако «Вечера современной музыки» даже не планировали издать цикл, предположение издательства «Скорпион» об отдельном издании также не реализовалось, и ноты части «Александрийских песен» были изданы лишь в 1921 г.

66.

Кузмин — Чичерину

Дорогой Юша,
спасибо тебе за письмо из Гамбурга[328]. Прости, что все еще не послал нот: у меня не только «Города», но и вторые «Александрийские песни» не все переписаны, и это меня задерживает. Лучше всего вышла 3-я «Москва», за нею 3 №№ «Мезень», но музыка к 1 № только, потом я написал стихи так просто, ни к чему, и одно из них положил на музыку[329]. Это время я очень скучаю, человеконенавистничаю и не дождусь весны и Пскова. Когда-то это было бы полным идеалом для меня, но и теперь «ликов» в моем курсе больше, чем я ожидал, а главное, — я боюсь, что то, другое, вычеркивает совершенно возможность «ликов» рубашек, больших сапог, кудрей из-под картуза, родительских суббот, кулачных драк.

И как ни балаганны противники, но в опошленном, извращенном виде там старое зерно, и потом они здоровые, веселые, красивые. И старушонок на папертях, о<тцо>в Губерозовых[330], чистого понедельника, бань не будет? нет, нет. А политика — это для меня, правда, закрытая книга.

Прости меня,

целую тебя.
М. Кузмин

С Новым Годом, милый.

7 января 1906[331]

[328] Упоминаемое письмо нам не известно.

[329] Возможно, речь идет о стихотворении «Равнодушные объятья...», датированном 30 декабря 1905 (текст см.: *Н. А. Богомолов.* Михаил Кузмин: статьи и материалы. М., 1995. С. 191—192). Отметим, что через несколько дней после этого письма, с 10 по 16 января Кузмин написал еще три песни (Там же. С. 192—193).

[330] Герой романа Н. С. Лескова «Соборяне».

[331] В оригинале описка — 1905.

67.
Чичерин — Кузмину

17/30.I. <1>906

Спасибо за письмо 7 января. Не начнется ли в Пскове другой вид скуки, другая тоска, другое человеконенавистничество?

Буду очень благодарен за копию.

Всего хорошего! Твой

Ю. Ч.

68.
Чичерин — Кузмину

11/24.II. <1>906

Переезжаю в клинику — мне будет сделана операция (геморрой — вещь неприятная, но ничего серьезного). Почта будет мне пересылаться. Но некоторое время не буду в состоянии ничего читать, даже писем. Еще гораздо большее время не буду в состоянии ничего писать.

Всего хорошего! Твой

Ю. Ч.

69.
Чичерин — Кузмину

15/28.III. <1>906

Дорогой Миша,

поправляюсь после операции. Всякое выздоровление медленно. Еще слаб. Трудно сидеть, трудно писать. Сестре писал уже —

Завтра перееду из клиники (где еще нахожусь) на квартиру моего врача. Адрес будет: Berlin W. G. Potsdamer Str<asse> 132 II bei Dr. Med. W. Jossilewsky. Пожалуйста, сообщи адрес на Захарьевской. Какое теперь течение? Евлогий, Алексей Михайлович? Опера из XVII в<ека>? Для ме-

ия история остановилась на «Городах». Что Псков? Что раздражение против интеллигентности?

Всего хорошего.

Твой
Ю. Чичерин

70.
Кузмин — Чичерину

Гди Ис Хе сне бжий помилуй нас[332].

Дорогой Юша, я не писал тебе целую вечность, но то, что произошло за это время, заставляет удивляться краткости скорей этого периода. И, может быть, это письмо будет последним к тебе, а потому никогда более любяще, более серьезно, более полным воспоминаний всей нашей молодости я к тебе не обращался. И теперь, когда отшатнувшись от всякой «черной сотни», лишенный всякой политики, с горестью ища лишь ликов, я обращаюсь к тем, кто хотя бы лицемерно, по привычки <так!> повторяли то, что, по-моему, должно бы наполнять прекрасно всю жизнь. Измученный этим, лишенный тебя, и никого, кого бы я любил как друга <так!>, видя, что живу выше средств, что самое необходимое, в сущности, то, без чего легче всего обходиться, запутав дела, не имея денег, чтобы, распутав, начать снова жить, я пришел как к желанному исходу к мысли о смерти[333]. Наше дело, на которое я с основанием надеялся, отло-

[332] Написано наверху листа, с титлами.

[333] Подробнее о состоянии дел Кузмина в это время см. в дневнике и в переписке с В. Ф. Нувелем конца февраля 1906 (*Н. А. Богомолов.* Михаил Кузмин. Статьи и материалы. С. 220—222). 27 февраля он записал в дневнике: «Сегодня в первый раз, все собой заслоняя, определенная и желанная своей исходностью, у меня явилась мысль о смерти, о самоубийстве. Сидя на окне и смотря на ярко освещенные дали за церковью М<алой> Охты, я думал, как стащу у Пр<окопия> Ст<епановича> револьвер, напи-

жено из архива до отыскания документов и передано в палату, где дела ведутся годами, что при теперешнем положении очень шатко. Это было последнее, что меня убило. Современники собирались делать audience[334] из одних моих вещей, мой текст «алек<сандрийских> песень» принят в «Весы» и будет напеч<атан> в мае или июне[335], если еще неизвестно, приняты ли мои «Крылья» в «Золотое Руно», то только из-за длины[336], вторая же повесть, «об Елевсиппе»[337], несомненно возьмется. Брюсов просил писать в «Весах» о музыке[338]. Московские молодые художники, пришедшие в

шу всем письма и застрелюсь. И перебирая светлое в моей жизни, чего жалко, чего ожидаешь, я удивился, как мало лиц, всё вещи, быт, природа, а главное — мечты о них, полудетская жизнь с мамой, солнце в окно, Волга, церкви в Москве, иконы, каморка Казакова, служба на Громовском, песни Авдотьи Арсеньевны, встречные волнующие лица, наклоненная голова Александра, тело Гриши, улыбка Броскина, какая-то шитая рубашка, Устав — всё мелькало, не останавливая вниманья. Почему-то ни Юша, ни близкие там не встречались. Будет панихида, кто-нибудь из "современников", похороны весной».

[334] Прием, аудиенцию (*франц.*).

[335] Судьба части «Александрийских песен» была решена после первых встреч Кузмина с Брюсовым в январе 1908 г. 3 марта Кузмин отправил Брюсову текст. Подробнее см. в подготовленной нами к изданию переписке Кузмина с Брюсовым.

[336] «Крылья» в «Золотом руне» напечатаны не были. Публикация состоялась в «Весах» (1906. № 11).

[337] «Повесть об Елевсиппе, рассказанная им самим» была действительно напечатана в «Золотом руне» (см. также следующее примечание).

[338] Предложение писать в «Весах» о музыке Кузмин получил от Брюсова через Ю. Н. Верховского. 3 февраля Брюсов писал последнему: «Передайте, прошу, мой привет Мих. Алекс. От него мы ждем, для одного из №№ "Весов" — Александрийских стихов, ибо прозы он, кажется, не пишет (А что, если бы он попытался написать что-либо о музыке?)» (РНБ. Ф. 8. № 20. Л. 1). На это письмо 24 февраля Верховский отвечал Брюсову: «Кузмина мне случилось видеть только на днях. Кроме своего романа, он написал прозой "Повесть об Елевсиппе, рассказанную им самим", которую я слушал недавно. О музыке он вряд ли что-нибудь напишет; разве о старых итальянцах: Палестрина etc.» (РГБ. Ф. 386. Карт. 80. Ед. хр. 3. Л. 2). 9 февраля Кузмин получил подтверждение брюсовского предложения еще и от В. Н. Нувеля.

восторг от моих «александр<ийских> песен» и желающие их иллюстрировать, уверены, что Поляков согласится издать и музыку в виде édition de luxe[339]. Я познакомился с кружком Вяч. Иванова и т. п.[340] Считая это время переходным, рассчитывая получить деньги то в августе, то в октябре, то в январе, я наконец узнал, что дело передано в палату. Тогда я стал искать, чтобы взять деньги и, заплатив старые долги, начать жизнь без ненужных роскошей, как большая парадная комната и стол дома и каждый день. Но я не нашел даже ростовщика, давшего бы мне 700 р. за 1500 через полгода, когда бы я мог получить за повесть.

Я заложил все, что мог, я продал книги и ноты за грош, т. к. никто из знакомых не пожелал их взять[341], простые, милые, бедные люди дали мне немного денег, увеличивших долг, но не давших возможность выйти на новую дорогу. Тогда мне мелькнула мысль о возможной смерти. Мы ехали с братом в Новгор<одской> губернии, куда он был по делам, длинный 70-верст<ный> путь зимней ночью, когда все видно в мутном свете от снега, будто сквозь закоптевшее стекло, сквозь ряд занавесей, где-то светит оранжевая заря солнца. Я расспрашивал, как действует револьвер, и на станции вытащил его из шубы, хватились дома, он считается потерянным, я смотрю его каждую ночь и какой-то покой сходит на меня[342]. Но вот я был за всенощной на Громовс-

[339] О роскошном издании «Александрийских песен» с нотами Кузмина извещал художник Н. П. Феофилактов, взявшийся это издание иллюстрировать. Однако планы, просуществовавшие долгое время, так и не реализовались.

[340] Подробнее о вхождении Кузмина в круг близких друзей Вяч. Иванова см.: *Н. А. Богомолов.* Вячеслав Иванов и Кузмин: К истории отношений // *Н. А. Богомолов.* Русская литература начала XX века и оккультизм. М., 1999. С. 211—212.

[341] Старообрядческие книги и ноты у Кузмина покупал букинист Трусов.

[342] В поездку Кузмин с Мошковым отправились 7 марта и вернулись утром 10-го. См. запись от 9 марта в дневнике: «Я все время, не дремля, думал о смерти и Пр<окопий> Ст<епанович> показывал мне револьвер, объяснил, как стрелять. Но ах, как жалко: будет весна, запоют "Х<ристос>

ком[343], и ужас обуял меня: никогда не видеть милых, нежных и ярких красок старых икон, не слышать, как запоют Хс. Вс.[344], не чувствовать весеннего воздуха, — страшно, страшно.

И тогда я решился, забыв весь стыд, снова просить тебя, и как из могилы я кричу к тебе: «Спаси меня». Ты писал, что касаться фондов — «начало конца», а тут уж прямо конец. Если ты полагаешь во мне хоть каплю порядочности, если ты веришь хоть сколько-нибудь[345], то поверишь, что я же отдам, как только получу за то или за другое и что это в последний раз, если у тебя нет, попроси у кого-нибудь на 1 год, поручись, но не дай мне умереть смертью. 700 или 650 рублей. Если же это невозможно, то вот как главному заведующему моими вещами, мое желание, если ты доживешь до тех пор, когда, изданные, они оплотят <так!> твои незабвенные, милые, самоотверженные расходы на меня и на издания, то остаток раздели так:

2/5 Александру Михайловичу Броскину, крестьян<ину> Новгородской губ., Череповецкого уезда, теперь живущему Николаевская 2, кв. 26[346].

в<о>скр<е>се", не видеть нежных, ярких, плавных красок поморских икон! Но что же я могу сделать? Дуло у револьвера тонкое, холодное, что-то не то хирургическое, не то фотографическое. Отрава? действующая бы на сердце или мозг, а не на желудок, но где же достать ее? Стащить Варин мышьяк. И неужели, неужели это нужно сделать до Пасхи? Мне было печально и безразлично до отчаянья».

[343] Громовское кладбище — центр петербургских старообрядцев белокриницкого согласия на Московском проспекте. В ноябре 1905 г. был освящен приписанный к нему храм Петра митрополита.

[344] Т.е. «Христос воскресе».

[345] См. в дневнике 12 марта: «Отчего мне не обратиться к Юше Чичерину? может быть, он смог <бы> сделать что-нибудь? Попытаться можно». 14 марта: «Решил купить избр<анных> св<ятых>, если Юша исполнит мою просьбу». Наконец, в записи, датированной 15—18 марта, Кузмин вспоминал: «Я не ясно помню, что было, подробно, эти дни. Самое важное, что Юша согласен на мою просьбу и призрак смерти на время отступил от меня». Очевидно, Чичерин отвечал на письмо телеграммой. 19 марта Кузмин, как записано в дневнике, «дал ответ Юше». Чек был получен 22 марта.

[346] Об А. М. Броскине, торговце древностями, потом содержателе пуб-

2/5 Григорию Васильевичу Муравьеву, крест<ьянину> Тульской г<убернии> Каширского уезд<а>, ныне живущему Казачий переу<лок>, дом Центральных бань, кв. 54[347].

1/5 Степану Леонтьевичу Ефремову, кр<естьянину> Олонецкой г<убернии> Повенецкого уезда, ныне живущему уг<ол> Звенигородской и Загородного, икон<ная> лавка Казакова[348].

Пусть они дают тебе о себе знать каждый год. Цену за ноты, которые ты *купил* или ты (или издатель) *купишь*, за уплатой твоих расходов, делить так же. Пожалуйста, не забудь. Оставшихся немного (очень только немного) книг и нот оставляю тебе. Прощай, мой милый, прости меня и не думай ничего дурного. Благодарю тебя за все.

Михаил Кузмин
15 марта 1906

Ответь до страстной <так!>.

71.
Кузмин — Чичерину

24 марта 1906

24 марта[349]
О Юпа, возможно ли, что я в числе живых, а не мертвых?! что буду видеть все дальше и дальше вперед и назад? конечно, чем я заслужил это спасенье? Ни во что эти 750 р. не обратятся, и как только я получу откуда-нибудь, я буду выплачивать все или часть. Н. В. я должен, но он вычитает по

ничного дома см. в дневнике, а также в кн.: *Н. А. Богомолов.* Михаил Кузмин: статьи и материалы. С. 144—150.

[347] Г. В. Муравьев, судя по этому письму, был банщиком и, вероятно, одним из прототипов банщика Федора в повести «Крылья». Кузмин практически расстался с ним летом 1906 г.

[348] С. Л. Ефремов, служивший приказчиком у Казаковых, был приятелем Кузмина.

[349] Дата повторена дважды.

10 руб. из месячных. Но, Юша, к 15—20 апр<еля> остальные. Конечно, если бы мне грозила только яма или бегство из города в город, как Вагнеру[350], это бы ничего. Спасибо, спасибо, спасибо, спасибо. Господи. *М. Кузмин.*

Я ни в чьи особенно лапы не попал[351].

72.

Кузмин — Чичерину

<Конец марта 1906>

Дорогой Юша,
деньги нужны к 15 старого стиля, если бы они были получены раньше (числа 10, напр<имер>), то это было бы, разумеется, еще лучше. Во Псков я почти отдумал ехать. Если бы я поехал, то это было бы не к Казакову, хотя я с ним и поддерживаю сношения, но не деловые и не денежные; вещей, кроме давно купленных, но не полученных прежде, я не брал. Револьвер отдан, но деньги все-таки необходимы к 15 или раньше. Из «Зол<отого> Руна» еще нет ответа, но «Весы» печатают меня в объявлениях в качестве сотрудника[352]. Не знаю, в июне или мае пойдут мои «Ал<ександрийские> песни». По музыке, да и так, я последнее время, после «Городов», кроме 5 небольших романсов ничего не писал[353]. Когда будет нужно, напишу. У меня давно переписана 1-ая часть «Ал<ександрийских> п<есен>», я их пошлю бандеролью, не дожидаясь переписки дальнейшего, т<ем> б<олее>, что оригинал у современников, которые просматривают перед изданием, на которое Поляков согла-

[350] Р. Вагнер после поражения Дрезденского восстания 1849 года был вынужден бежать в Швейцарию.

[351] Очевидно, имеется в виду предупреждение об опасности новых контактов с Казаковым. См. письмо Н. Д. Чичериной к Г. В. Чичерину от 7 апреля ниже, в приложении.

[352] Впервые имя Кузмина появилось в списке сотрудников «Весов» во втором номере за 1906 г.

[353] См. письмо 66, прим. 329.

сен[354]. Сегодня получил известие из Вологды, что есть бумаги по нашему делу. М<ожет> б<ыть>, все уладится. Я так тебе благодарен, и пришли поскорее остальное; как только получу от Брюсова или Рябушинского[355] деньги, хоть часть уплачу тебе.

М. Кузмин

Вероятно, после 20 ап<реля> адрес мой будет другой, но я извещу.

73.

Чичерин — Кузмину

30. III/12. IV <1906>

Дорогой Миша!

Т. к. ты знаешь Италию, тебе м<огут> б<ыть> интересны эти очень живые описания сцен у Везувия. Там некогда почитались divinités ithyphalliques[356], а теперь почитается San Gennaro[357]. Что-то первозданное будто осталось в Италии.

Последнее твое, что я знаю, есть «Харикл». «Алекс<андрийские> Песни» ты мне обещал. Затем я пустился в путешествие и просил отсрочить до возвращения. Когда я вернулся, ты мне опять обещал. Теперь снова имею и буду иметь фортепиано в своем распоряжении. Поэтому обращаюсь к тебе с интенсивнейшею просьбою прислать мне давно обещанную копию «Алекс<андрийских> песен». Первые «Города» ты сам хвалил — их нельзя будет?? А что было потом? Мои сведения на этом обрываются.

15—20 апр<еля> — *стар<ого>* стиля??

Когда-то знакомство с Казаковым доставляло тебе много хороших минут, много светлых впечатлений, — и этому

[354] Сергей Александрович *Поляков* (1874—1942) — издатель, меценат (а фактически владелец) издательства «Скорпион», переводчик.

[355] Николай Павлович *Рябушинский* (1876—1951) — купец, издатель журнала «Золотое руно».

[356] Итифаллические божества (*франц.*).

[357] Св. Януарий, особенно почитаемый в Неаполе.

можно было только радоваться. Но позднее ты сам писал: «Казаков мошенник»: пошло вытягивание из тебя денег. Псков — ведь там тоже его отделение. Поскольку Казаков доставляет тебе отрадные впечатления, этому можно только рукоплескать. Но если он тебя запутывает, тянет с тебя деньги, расстраивает твои финансы, вводит в невозможные долги, в трагические ситуации хуже «Ямы»[358] — и наконец может быть причиною твоей смерти и гибели всего???? И он сам не понимает, что от твоего самоубийства ему будет убыток?? И Ферсит будет причиною смерти полубога???[359]

Ты понимаешь, какой это возбуждает страх. У Вульфиусов[360] полный пансион был 45 р. в месяц (и они еще наживались на этом). За 100 р. многие чиновники живут; мои коллеги по архиву за 117 р. еще родных содержали. Но такой Казаков как истый русский коммерсант старого пошиба может быть бездонным... Неужели ты не можешь ihm den Standpunkt klar machen?[361] Ведь это даже в *его* интересах, чтобы он удовлетворялся возможным и не был относительно тебя ненасытен. Ну, положи какой-нибудь процент бюджета на Казакова — пусть он поймет, что лучше получать не так много, чем погубить все. Твой

Ю. Ч.

74.

Чичерин — Кузмину

<Телеграмма>
Berlin, 14/IV 1906

Prière annoncer reception 440.

Georges[362].

[358] Имеется в виду долговая тюрьма («долговая яма»; см. письмо 71). Роман А. И. Куприна под этим названием появился в свет лишь в 1914 г.

[359] Ферсит (Терсит) — персонаж «Илиады».

[360] Несколько раз упоминавшаяся семья, которой Чичерин, по всей видимости, денежно помогал, как Кузмину, как и некоторым другим людям.

[361] Объясниться с ним начистоту (*нем.*).

[362] Перевод: «Прошу подтвердить получение 440. *Георгий*».

75.

Чичерин — Кузмину

8/21.IV. <1>906

Дорогой Миша

только что вернулся в Z<ehlendorf>. Прилагаю чек на 400 руб. на Русский для Внешней Торговли Банк (на Б. Морской близ Поощрения Художеств). Надеюсь, что получению не воспрепятствует забастовка или что-либо такое. Пожалуйста, извести о получении.

Спасибо за письмо (без даты). В случае перемены адреса оставь свой новый адрес в прежнем почтовом отделении (здесь это называется Nachsendungsantrag). Меня очень успокаивает, что у тебя нет деловых или денежных сношений с Казаковым; я вспоминал о твоей поездке с ним в Олон<ецкую> губ<ернию> (поездке, давшей тебе и прелестные поэтические впечатления[363]) и последовавших затем таинственных обязательствах, разраставшихся все в новые суммы — вот источник моих страхов (согласись, что это не только «Настенька, тучки!», ибо основание более реальное). Если у тебя будет постоянный литературный заработок, это будет прекрасно: это даст тебе возможность расширить твой бюджет, нынешние рамки которого тебя стесняют, это даст тебе surplus на потребности снобизма в эпоху такового или на кафтаны древне-рус<ского> направления в эпоху такового. Кроме того, абсолютно невозможно предсказать заранее, *когда* начнутся общеевропейские события, при кот<орых> могут рухнуть частные капиталы — европейское San Francisco[364]. Когда это случится, у тебя будет готовая position toute faite[365] в литературном мире, и тебя не пошлют таскать кули. Если издают

[363] См. в «Histoire édifiante...»: «Я часто бывал у Казаковых, путешествовал с ними в Олонецкую губ., Повенец и вернулся через Финляндию».

[364] Имеется в виду Калифорнийское землетрясение 1906 года, когда в наибольшей степени был разрушен Сан-Франциско.

[365] Уже готовое положение (*франц.*).

«Ал<ександрийские> Песни», то почему не издают и другие капитальные вещи — «Strophes arabes», «Вр<емена> Года», «Калашн<иков>»?[366] Ты относишься вообще равнодушно (а иногда враждебно) к известности, по принципу Никольского: «За славой юной дух стремится — Не ставь ее себе мечтой, Иль от тебя она умчится, — Иль ты ее оставишь за собой»[367]. Но я не так равнодушен к плодам, результатам, жатве, к aere perennius[368], и даже при ограниченном еще круге публики увековечение тебя в сборнике современников есть epochenmachend[369] как первое увековечение. Простое напечатание рядом с тысячами <?> дилетантов еще не было бы увековечение. А как насчет оркестрового исполнения?

Жду с нетерпением «Алекс<андрийские> Песни». Твой

Ю. Ч.

76.

Кузмин — Чичерину

Дорогой Юша,

я получил без затруднения посланное[370]. Еще раз спасибо тебе, спасибо тебе. Посылаю первую серию Алекс<андрийских> Пес<ен>. Из них в издание пойдут №№: «Ты как

[366] О «Временах года» см. ранее; Произведение «Stropes arabes» («Арабские строфы») в списках произведений Кузмина не зафиксировано: возможно, имеется в виду «Тысяча и одна ночь» (основанная на французском тексте), начатая в октябре 1903 г., «Песня про купца Калашникова» (на стихи М. Ю. Лермонтова) — в мае-июне 1903 г.

[367] Стихотворение Б. В. Никольского, цитируемое Кузминым, обнаружить не удалось.

[368] Прочнее меди (*лат.*). — отсылка к первому стиху оды Горация «К Мельпомене» (более известной под именем «Памятник»).

[369] Делающее эпоху (*нем.*).

[370] См. в дневнике Кузмина 10 апреля: «Чек от Юши». Отметим, что несколькими днями ранее, 5 апреля он записал: «У Чичер<иных> получили от Юши отчаянное письмо, что со мной случилось?».

у гадателя», «Когда утром выхожу», «Люди видят», «Вечерний сумрак над тепл<ым> морем». Из 2-ой серии войдут 6 №№. Теперь я скоро уеду, нужно будет переписать для Полякова и отдать переписать «Повесть об Елевсиппе» для «Руна», т. к. оттуда сказали, что «Крылья» хотя то-то и то-то, но слишком объемисты, и просили прислать что-нибудь другое[371]. Я говорил с сестрой и зятем: они согласны сбавить плату, так что, м<ожет> б<ыть>, я, не пускаясь в авантюры, покуда останусь у них за 45 р. М<ожет> б<ыть>, это безопаснее. Теперь я скоро поеду в Череповец[372], а по возвращении в Петербург, в июле, съезжу в Васильсурск, где сестра уже наняла дачу и зовет меня гостить[373]. Адреса сообщу своевременно. Написал комедию в 1 ак<те> «Опасная предосторожность», где разговоры чередуются с пением и танцами, и пишу музыку к ней, для исполн<ения> в зале[374]. Всего хорошего.

М. Кузмин
13 апреля <1906>

77.
Чичерин — Кузмину

15/28. IV. <1>906

День д<олжен> б<ыть> отмечен белым камешком: сразу получил от тебя письмо и «Алекс<андрийские> Песни»[375].

[371] См. запись в дневнике 6 апреля: «Был Нувель. "Крылья" мои не приняты».

[372] В Череповце в это время находился А. М. Броскин, в которого Кузмин был влюблен.

[373] Летом 1906 г. Кузмин действительно был в Васильсурске Нижегородской губ., где несколько раз отдыхал и до того. См. письма лета 1906.

[374] См. в дневнике 12 апреля: «Утром писал "Предосторожность" и написал». Комедия «Опасная предосторожность» впервые опубликована в книге Кузмина «Три пьесы» (СПб., 1907) и послужила основной причиной конфискации книги. Подробнее см. в комментарии А. Г. Тимофеева в кн.: *М. Кузмин.* Театр. Berkeley, [1994]. [Т.] IV. С. 349—351.

[375] Получив это письмо, Кузмин отметил в дневнике 17 апреля: «От

Оторвался от политики (которую наивный Шиллер называет «сухою»), погрузился (хотя еще не основательно изучил) в Александрию, закаты, тимпаны, Кибелу... и на Кибеле, на страшно насыщенном аккорде, обрывается série II № 1[376]. Пожалуй, это наиболее ровная, наиболее зрелая и уравновешенная, в смысле изящества и мастерской отделанности, из твоих капитальных вещей — нет французистостей и чисто наружных мест, как в «Харикле», нет более слабых, как в «Вр<еменах> года». Все мастерски, содержательно, настояще, I-й сорт. Меня удивило, что в «Ал<ександрийских> П<еснях>» меньше сложности, чем в «Str<ophes> arabes» — Шекспире. Письмо приближается иногда к прежним вещам — напр<имер>, к «Тихо дремлет Испания»[377] (т.е. тип письма, — разумеется, не степень совершенства). Голос (особенно в I, 1, но и везде) *мелодический* и, в частности, *восточно мелодический*, как «Цыганская песня» 1887 года. Это не причудливый говорок английских вещей и не интонационный речитатив «Вр<емен> года». Далее, это не *интенсивность* «Str<ophes> arabes», «Калашникова», «St. Antoine»[378] — это интенсивность, спрятанная в demi-genre[379], — ну, как в «Гиацинте». В самых интенсивных вещах, как «Вечерний сумрак», остается (как и в «Гиацинте») discret[380]. Это не сплеча бросаемые краски «Калашникова», или вой Priscilla[381]. Тонко, изящно, поэтично, как жужжанье ночной phalène на одиноком цветке — discret. Série II №1 будто интенсивнее — но имею лишь начало. Пожалуй, «Ал<ександрийские> П<ес-

Юши письмо об "Алекс<андрийских> п<еснях>" и с рисунками Тома и Клингера».

[376] Кибела упоминается лишь в одном стихотворении «Александрийских песен» — «Как песня матери...», которое в окончательном варианте открывает цикл.

[377] Сведениями об этом произведении мы не обладаем.

[378] Имеется в виду написанная Кузминым в сентябре-декабре 1895 г. сюита «Искушение святого Антония» (на французский текст).

[379] Полу-жанр (*франц.*).

[380] Сдержанным (*франц.*).

[381] «Присцилла» — фрагмент «Искушения св. Антония».

ни>» можно меньше *любить*, чем «Вр<емена> года» или «St. Antoine», или «Strophes arabes», — это — более *чистое искусство*, мастерское, изящное, поэтичное и меньше глава биографии, это не проповедь. Н<а>пр<имер>, «У окна» — très discret по форме — есть больше проповедь, внутренне и существе интенсивно. М<ожет> быть, именно поэтому «Ал<ександрийские> П<есни>» уравновешеннее, цельнее, совершеннее.

В «Attente Transports»[382] даже музыки не было, а оставался один крик; «Ал<ександрийские> п<есни>» — *музыка*, без крика. Конечно, жалко, что издастся не все, — так округленно, так хорошо начинается и кончается (аналогично «Canzoniere»[383]), с другой стороны, они взяли именно *наиболее интенсивное*, так что выйдет как бы <?> квинтэссенция. Пожалуйста, сообщи, если будут интересные критики (не простые ругательства) и какие-либо вообще отзывы.

Прилагаю картинки. (У Вакха нос башмаком, сказала бы Ал. Конст.[384]), попавшиеся по случаю.

Пожалуйста, не откажись присылать, что твоего будет печататься в журналах. Я лично, разумеется, от всей души буду рукоплескать, если останешься у твоих родственников, — но боюсь возбудить в тебе ombrage[385] и подозрение, будто хочу посягать на самостоятельность.

Не забудь сообщать адреса!

Когда и где будет исполняться «Оп<асная> Предосторожность»[386]?

Bon voyage![387] Всего хорошего!

Твой
Ю. Ч.

[382] Это произведение нам неизвестно.

[383] «Canzoniere» (в подражание Петрарке) Кузмин называл цикл «XIII сонетов», ставший частью его первой стихотворной публикации. Ко всем этим сонетам была написана музыка.

[384] Кто имеется в виду — неясно.

[385] Опасение (*франц.*).

[386] По данным А. Г. Тимофеева, «Опасная предосторожность» на сцене никогда не ставилась.

[387] Счастливого пути (*франц.*).

78.
Чичерин — Кузмину

5/18. V. <1>906

Дорогой Миша
меня ужасно беспокоит, что так долго нет от тебя известий[388]. Ты писал мне, что скоро известишь меня о твоих дальнейших адресах, что скоро поедешь в Череповец и сначала пришлешь точный адрес, — между тем, времени прошло много, а до сих пор ничего от тебя не получено. По нынешним временам ужасно беспокоюсь. Пожалуйста, напиши мне, сообщи о твоих передвижениях и адресах. И как успехи твоей литературной карьеры? Не можешь ли прислать мне экземпляры журналов, где будут твои статьи или повести? И как твоя театральная пиэса? Скоро ли будут напечатаны «Алекс<андрийские> Песни»? Много раз играл их: поразительно насыщенно, содержательно, зрело и уравновешенно. Особенно № 1 второй серии... Не можешь ли прислать мне экземпляр, когда будет напечатано? В оглавлении второй серии ich habe vermisst[389] дальнейшие: Библиотечного Писца, Наставления старца юноше, Труп Антиноя[390] и т.д. Составляют ли они третью серию? Ты тогда писал, что считаешь их наиболее удачными. Jetzt haben wir eine Kunst, und wenn wir wollen so können wir[391]. Когда будет экземпляр, пожалуйста, пришли мне!!

Красота дает абсолютность нового мира, поэтому красота дает цель в себе. Поэтика идеальна и полна мировою жизнью благодаря абсолютности нового мира, т.е. красоте. Напиши, пожалуйста! а то сильно беспокоюсь. Всего хорошего!

Твой
Ю. Ч.

[388] 7 мая Кузмин записал в дневнике: «Письмо от Юши: крайне интересуется мною и моею музыкою, что меня очень утешает теперь, когда даже Нувель кажется мне перестающим ею интересоваться. Чичерины положительно дальше "Времен года" не пошли».

[389] У меня недостает (*нем.*).

[390] Имеется в виду музыка к стихотворениям «Солнце, солнце...», «"Сын мой..."» и «Три раза я его видел лицом к лицу...».

[391] Сейчас у нас есть искусство, и когда мы хотим — мы можем (*нем.*).

79.

Кузмин — Чичерину

Дорогой Юша,

прости, что я тебя подверг такому понятному беспокойству. Дело в том, что я каждый день собирался ехать, у меня был даже билет, каждый день прощался с друзьями и досидел до того, что тот, кого мне нужно было в Череповце, возвращается на днях сюда, так что я могу уже прямо ехать на Волгу в конце мая[392]. «Александрийские песни» музыка выйдут осенью, а текст в ближайших №№ «Весов». Пьесу думают поставить у Современников с моею же почти конченною музыкою[393]. Но за это стоят только находящиеся налицо современники Нувель и Покровский и особенно Сомов. С Сомовым, Вяч. Ивановым и Нувель я чаще всех видаюсь[394]. Когда кончу переписывать для Феофилактова, который теперь в Венеции, чтобы он мог делать рисунки для издания[395], перешлю и пришлю тебе. Из упомянутых тобою только «Скриб» есть на музыке, а «Антиной» и «наставления» нет, равно как и многих других текстов[396]. Я очень счастлив, что даже I-ая серия тобою приемлется, а то кроме музыкантов, поэтов и художников они всеми отвергаются и унижаются насчет «Времен года» и так вообще. Ник. Вас. сравнивает их с пе-

[392] А. М. Броскин, к которому Кузмин собирался ехать в Череповец, вернулся в Петербург на следующий день, 9 мая. Кузмин имел с ним мимолетное любовное приключение, после которого решительно охладел.

[393] План не был осуществлен.

[394] Общение чаще и интимнее всего проходило во время «Вечеров Гафиза», подробный рассказ о которых см.: *Н. А. Богомолов*. Михаил Кузмин: статьи и материалы. С. 67—98.

[395] Речь идет все о том же задумывавшемся, но не осуществленном издании «Александрийских песен» с нотами и с иллюстрациями Николая Петровича *Феофилактова* (1878—1941).

[396] «Скриб» — стихотворение «Солнце, солнце...» (от латинского «scribere», писать (имеется в виду «бледный писец, библиотечный затворник», от имени которого написано стихотворение).

чальной памяти «Альбомом Антиноя»[397]. Ну, будь здоров. Благодарю тебя, целую.

М. Кузмин
8 мая 1906

80.
Чичерин — Кузмину

16/29. V. <1>906

Дорогой Миша,
спасибо за твое письмо от 8 мая[398]. Пожалуйста, извести меня своевременно о новом адресе, вообще извещай меня об адресах. Когда будут твои статьи, или повести, или стихи в журналах, пожалуйста, присылай мне; авторы всегда получают оттиски своих статей, это будет тебе нетрудно. Когда потом будут напечатаны песни, пожалуйста, пришли мне экземпляр.

I серия Алекс<андрийских> Песен не только «приемлется» мною, но я нахожу их наиболее зрелым, уравновешенным, ровным, компактным, стильным из всех твоих капитальных циклов или произведений; одним словом, наиболее чисто художественным. Я их менее могу любить, — это менее кусок биографии, менее проповедь («Афродизиаки»[399] были только крик без музыки, а здесь наоборот — чистая музыка и менее als sonst[400] вопля души), менее философское откровение. Но как поэзия, художество, красота, благоухание — это наисовершеннейшее. Jetzt haben wir *eine Kunst.* «Времена Года» были отчасти Мусоргский; «Калашников» и «Дух<овные> Ст<ихи>» прислонялись к народному эпосу; Шекспир прислонялся к ста-

[397] Вокальная сюита «Альбом Антиноя» (на стихи А. Н. Майкова) была написана Кузминым в 1899 г.

[398] Получение письма в дневнике Кузмина отмечено 18 мая.

[399] Такое произведение Кузмина в списках его музыкальных вещей отсутствует.

[400] Чем обычно (*нем.*).

рым балладам. «Алекс<андрийские> Песни» — наиболее Кузмин le plus pur[401], беспримесный. В них воскресают твои первейшие вдохновения и соединяются с наипоследнейшею сложностью, сжатостью, выкидыванием лишнего и слишком материального, каркасностью, схематичностью одних только lignes déterminantes[402]. Начало II серии решительно *интенсивнее* всей I серии; так ли и дальше?

Так пиши же о переездах — и о писаниях, и вообще! Одним словом, до свидания.

Твой
Ю. Ч.

Можно продолжать писать мне по старому адресу.

81.
Кузмин — Чичерину

10 июня <1>906

Милый Юша
я все еще в городе, друзья и отчасти дела меня до сих пор задерживают здесь. Наши давно уж уехали, и я, чтобы не скучать, переехал жить к Нувелю, но письма на старый адрес. «Ал<ександрийские> п<есни>» текст будут в июльской, самое позднее в август<овской> книжке «Весов». Ноты предполагаются осенью. «Крылья» в «Зол<отом> Руне» не будут из-за длины и, вероятно, возможны только отдельной книжкой. Я очень подружился с Вяч. Ивановы<м> и особенно с Сомовым. По музыке продолжаю «1001 nuits»[403], по словам — роман из XVIII в<ека> «Приключения Эме Лебеф» (Aimé Leboeuf)[404]. Прощай, целую тебя.

Мих. Кузмин

[401] Наиболее чистый (*франц.*).

[402] Определяющих линий (*франц.*).

[403] «Тысяча и одна ночь» (*франц.*). Музыка на темы сказок «Тысячи и одной ночи» неизвестна.

[404] Прозаическая повесть «Приключения Эме Лебефа» была издана в 1907 г.

82.
Кузмин — Чичерину

Милый Юша,
пишу тебе уже из Васильсурска, куда я приехал на днях и уже успел страшно соскучиться. В Петербурге меня задерживали мои друзья: Сомов, Нувель и Вяч. Иванов и др., с которыми я все не мог расстаться и которых очень люблю, особенно Сомова, и мои личные дела. Мне ни минуты не было скучно в Петербурге, и я сам не знаю, почему я уехал сюда, где думал с растерзанными чувствами, скучая, писать в тишине «Приключения Эме Лебеф» (Aimé Leboeuf), но, кажется, я слишком понадеялся на свои силы: писать, кроме еле-еле дневника, ничего не могу. Дневник я веду с сентября[405], и Сомов, В. Ив<анов> и Нувель, которым я его читаю, находят не только лучшим моим произведением, но вообще каким-то мировым «факелом» вроде Confessions Руссо и Августина[406]. Только мой дневник чисто реальный, мелочной и личный. Когда-нибудь будет же оргия свидания с тобою, и чтения, и пения. Я очень о тебе соскучился, хотя боюсь, не слишком ли мы разойдемся, даже и со соскочившей бесследно мосй черносотенностью. Как бы нам увидаться скорее[407]. Мои «Алекс<андрийские> песни» в июльской книге «Весов», последние корректуры давно уже мною отосланы (11 №№). Ноты еще неопределенно, не раньше осени, «Елевсиппа» пошлю в «Руно». Нужно бы поехать в Москву, познакомиться со Скорпионами[408], ко-

[405] На самом деле нам известен дневник Кузмина с 22 августа 1905 г.

[406] «Исповеди» Ж.-Ж. Руссо и бл. Августина относятся к классике мировой литературы. О высокой оценке художественных качеств дневника Кузмина см.: *Вяч. Иванов.* Собр. соч. Брюссель, 1974. Т. II. С. 748.

[407] См. в дневнике Кузмина 18 июля: «Не знаю, каким чудом устроюсь практически со своими делами; мелькает мысль, не сбежать ли на некоторое время за границу к Юше. Это, м<ожет> б<ыть>, идея. Дорогу он устроит, можно преувеличить опасность политического момента».

[408] «Скорпионами» Кузмин называет круг сотрудников издательства

торые, как здесь уверяют, могут очень сочувственно меня принять. Я здесь ужасно скучаю по разным личным причинам и по временным денежным кризисам[409]. Осенью буду опять ходить и в штатском платье, т. к. меня, принимая то за «трудовика»[410], то за «истинно русского человека»[411], могут поколотить с двух сторон. Видел на даче Ник. Вас.[412]

Прощай. Пиши, хотя по строчке, чаще. Васильсурск. Дом Юшковой. Нижегородской губ.

Целую тебя.

Михаил Кузмин
1906 1 августа/18 июля

83.
Чичерин — Кузмину

<Открытка в Васильсурск>

Пишу одновр<еменно> письмо. Письма идут 7 дней.

25. VII/7. VIII. <1>906

84.
Кузмин — Чичерину

Милый Юша,
как я был рад, получив твое письмо, получить которое, конечно, я мог бы и раньше, будучи более определенным в сво-

«Скорпион» и журнала «Весы», т. е. наиболее видных московских символистов.

[409] В Васильсурск Кузмин вынужден был уехать почти против собственной воли, будучи материально очень стеснен. В июне 1906 он начал бурный роман с П. К. Масловым, отразившийся в содержании стихотворного цикла «Любовь этого лета». Тоска по оставленному в Петербурге Маслову и была «личной причиной».

[410] «Трудовик» — член фракции «Трудовая группа» в первой Государственной думе.

[411] «Истинно русский человек» — синоним члена «Союза русского народа» (куда Кузмин вступил, хотя не принимал никакого участия в его деятельности) и прочих черносотенных организаций.

[412] Николай Васильевич Чичерин.

их планах. Действительно, это время было большим расцветом в моей личной жизни и в отношении изящного, содержательного, ласкового и любимого мною если не общества, то большого кружка, хотя из большого кружка сам собою составился более тесный, интимный из Сомова, Нувеля, Иванова, Бакста и еще некоего молодого человека Маслова, последнее время находившегося постоянно почти при нас[413]. Июльская книжка «Весов», кажется, еще не вышла. Как только выйдет, пришлю тебе. «Повесть об Елевсиппе» послал в «Зол<отое> Руно», м<ожет> б<ыть>, будучи втрое короче «Крыльев», она и будет принята[414]. Для больших вещей теперь, с закрытием «Нов<ого> Пути» и «Вопр<осов> Жизни», нет подходящего места, кроме отдельных книг[415]. Брюсов мне предлагал в «Весах» помещать музык<альную> хронику, но я тогда ответил неопределенно. Здесь даже после первых дней я все продолжаю скучать и думаю как можно скорее уехать. Осенью мне будет несколько трудно именно из-за этой, в сущности неудавшейся поездки, но деньги из «Весов», вероятно, помогут мне. Я почему-то думаю, что самою осенью со мною случится какая-то беда, но, конечно, это романтический вздор — такие предчувствия. Последнее время я написал ряд стихотворений, очень любимых моими друзьями, находящими в них свежесть содержания и воздушность формы. Думаю, приписав еще несколько, послать их в «Весы».

1. «Ах, уста, целованные столькими...»
2. «Глаз змеи, змеи извивы...»
3. «Где слог найду, чтоб описать прогулку...»

[413] Имеется в виду выделявшиеся из числа хозяев и посетителей «башни» Вяч. Иванова кружки меньшего масштаба — «Вечера Гафиза» (см. письмо 79, прим. 394) и сугубо гомосексуальный кружок, главными участниками которого были названные Кузминым лица (за исключением Вяч. Иванова, названного здесь «для красного словца»).

[414] «Повесть о Елевсиппе» была рекомендована Вяч. Ивановым в «Золотое руно», и Кузмин отправил ее 29 июля В. Ф. Нувелю для пересылки в журнал.

[415] О журналах «Новый путь» и «Вопросы жизни» см. письмо 35, прим. 112.

4. «Умывались, одевались...»
5. «Из поднесенной некогда корзины...»
6. «Зачем луна, поднявшись, розовеет...»
7. «Мне не спится, дух томится...»[416]

Прощай, целую тебя, пиши чаще, покуда в Васильсурск.

Твой
М. Кузмин
30. VII. 1906

85.
Чичерин — Кузмину

18/31. VIII. <1>906

Дорогой Миша,
я ужасно виноват, что 10 дней не отвечал на твое письмо. Такая Hetze[417], едва выдержать можно. В каком родс — знаешь. Одним словом, «бестелесные». Долго ли остаешься? Долго ли писать тебе в Василь? Непременно извести о переменах адреса. И непременно пришли оттиски, когда будут напечатаны оттиски <так!> и проч. Стихи в духе XVIII в. — где пели как ту арию Розины «Io sono docile, io son rispettuosa» — прелестны, полны остроты настроения; только я нахожу, что свойственная тебе оргиастичность, пряность, пантеистическая и страстная морбидность более соответствует мирам эллинически-азиатским, раскольничьи-азиатским, египетски-азиатским или наистрастнейшим (хотя и морбидно тающе), ренессансным[418]. — В XVIII в. было больше простой

[416] Полный текст всех стихотворений, переписанных Кузминым, см.: *М. Кузмин.* Стихотворения. С. 59—63, а также в публикации В. В. Перхина. Некоторые разночтения в пунктуации не имеют принципиального значения.

[417] Суета, гонка (*нем.*).

[418] Речь идет о стихотворении «Из поднесенной некогда корзины...» (*М. Кузмин.* Стихотворения. С. 61). Цитируемая итальянская строка — из каватины Розины во втором акте оперы Дж. Россини «Севильский цирюльник» (в традиционном русском переводе — «Я так безропотна, так простодушна»).

веселости и здоровости. А свежесть этих стихов — не свежесть Парни или пушкинской Красавицы, нюхающей табак[419]. Там diesseits клингсоровской черты[420], а у тебя jenseits[421] клингсоровской черты, как jenseits и египетские и эллин<ские> оргиастики и сектанты-визионеры, etc. —

Я теперь плаваю в *бестелесном*. Die Grundlage[422] одна и та же. Но теперь я по горло поглощен *формами* — едва могу перевести дыхание.

Пиши почаще, вместо форм и «дел» я от тебя черпаю ядро вещей, впиваю вино мирового содержания. —

Пиши же! Твой

Ю. Ч.

86.

Кузмин — Чичерину

Дорогой Юша,

сегодня же посылаю тебе № «Весов» с «Алекс<андрийскими> п<еснями>», ноты уже приготовляются к печати, остальное положение моих вещей таково: «Елевсин» в «Золотом Руне», ответ еще неизвестен; пишущийся мною роман «Приключения Эме Лебеф» хотело заказать мне издательство «Шиповник», которое предлагало мне перевести для издания изящного с рисунками «Kater Murr»[423]; серия

[419] *Эварист Парни* (1753—1814) — французский поэт, известный своими эротическими стихотворениями. «Красавице, которая нюхала табак» — стихотворение А. С. Пушкина (1814).

[420] По эту сторону (*нем.*). *Клингсор* — персонаж «Парсифаля» Вольфрама фон Эшенбаха, а также одноименной оперы Р. Вагнера.

[421] По ту сторону (*нем.*).

[422] Основа (*нем.*).

[423] «Kater Murr» — роман Э. Т. А. Гофмана «Житейские воззрения Кота Мурра». 25 августа Кузмин писал в дневнике: «Сомов стал строить какие-то планы обо мне, был в "Шиповнике", где рекламировал меня, спрашивал, не возьмусь ли я перевести "Kater Murr" и не стеснился бы, если бы "Эме Le boeuf" был мне заказан. Еще какой-то план не сказал

стихов, начало которых ты имеешь и продолжение которых я тебе присылаю, пошлю опять Брюсову[424]; к моей «Предосторожности» написал музыку и Нувель, более в стиле, веселую и злую, и я, пожалуй, стоял бы за постановку с его музыкой[425]. Музыку я теперь пишу к «1001 nuits», чтобы этот большой цикл был, наконец, закруглен. Хотя я теперь в очень дурном настроении и даже положении, т. к. часть моих друзей уехала с Дягилевым в Париж на открывающуюся там русскую картинную выставку[426], что мне не только жалко как лишение на время их общества, но в данную минуту и очень неудобно, т. к. осенью мне понадобились опять деньги до ноября и найти их нигде не могу. Если б ты, Юша, прислал мне рублей 250, то я тебе поклялся бы их отдать до твоего рожденья[427]. Ты избавил бы меня, разумеется, не от смерти теперь, но от очень, очень больших неприятностей и досад. Пожалуйста, Юша, на 2 месяца только, тут предстоят получки из «Весов» и т. п., а теперь страшно нужно. Только если ты это захочешь сделать, то скорей как можно. Вот мои следующие стихи: (почему они XVIII в.[428] и нравятся ли тебе другие? Иванов находит в них небывалую све-

мне». Повесть «Приключения Эме Лебефа» была издана одним из владельцев издательства «Шиповник» З. И. Гржебиным на собственные деньги; план перевода «Кота Мурра» не осуществился.

[424] «Любовь этого лета» была послана Брюсову 6 сентября, и 1 октября Брюсов сообщил о том, что цикл принят (был опубликован: Весы. 1907. № 3).

[425] 2 мая Кузмин записал в дневнике: «Пришел Тамамшев, я в полутемноте наигрывал из "Предосторожности", как явился В<альтер> Ф<едорович>. Он хочет написать музыку к "Предосторожности"». В. Ф. Нувель музыку написал, однако она неизвестна.

[426] Выставка русского искусства в Париже, организованная С. П. Дягилевым, открылась 6 октября. См. подробнее [Предисловие к каталогу выставки русского искусства в Осеннем салоне в Париже] // Сергей Дягилев и русское искусство. М., 1982. Т. 1. С. 204 (и особенно комментарии на с. 401—408). В Париж собирались ехать из близких друзей Кузмина В. Ф. Нувель и К. А. Сомов.

[427] День рождения Чичерина был 12 ноября.

[428] См. предыдущее письмо.

жесть и неиссякаемый ресурс пережитых обыденностей, насыщенных поэзией):

«Каждый вечер я смотрю с обрывов...»[429]

Остальные 4 пришлю в следующем письме. Целую тебя и очень прошу сделать, что я прошу, и поскорей. До начала ноября. Это наверное.

Душевно твой
М. Кузмин
31 августа 1906

87.
Кузмин — Чичерину

«Сижу, читая я сказки и были...»
«Я изнемог, я так устал...»
«Ничего, что мелкий дождь смочил одежду...»
«Пароход бежит, стучит...»[430]

Допишу потом. Юша, исполни, пожалуйста, о чем я тебе прошу <так!> в заказном письме. И исполни скорее, скорее. В начале ноября я тебе эти-то деньги отдам непременно, а теперь мне ужасно нужны и достать их неоткуда. Пожалуйста, дорогой мой, устрой это как-нибудь. Адрес мой прежний. Твой

М. Кузмин
1 сентября 1906

[429] Полный текст см.: *М. Кузмин.* Стихотворения. С. 63—64. Письмо было отправлено заказным. См. в дневнике Кузмина за этот день: «Встал поздно; послал Юше письмо и "Весы", ходили для этого в Гл<авный> поч<тамт> по Невскому и Морской с Сережей <С. А. Ауслендером>».

[430] Полный текст стихотворений (из последнего Кузмин переписал только первую строфу) см.: *М. Кузмин.* Стихотворения. С. 64—67.

88.

Чичерин — Кузмину

<Телеграмма 2/IX 1906>

Quelle adresse.

George[431]

89.

Кузмин — Чичерину

30 ноября 1906

Дорогой Юша,

что с тобой, что ты так замолк? ты сердишься на меня? я так давно не писал, что могу сказать только очень вкратце. На Захарьевской тоже ничего о тебе не знают. Я очень занят и все вечера бываю не дома, меня очень разбирают и приглашают, как «Айседору Дёнкан», читать и играть в гостиных[432]. Я знаком со множеством людей и имею как пламенных поклонников (больше всего среди молодых художников и актрис), так и ярых врагов[433]. Обо мне ходят ужасные сплетни, так что одновременно создаются три известности. Мои вещи издаются в таком порядке:

1. «Приключения Эме Лебефа» отдельной книжкой с виньетками Сомова (выйдет в декабре)[434].

2. «Крылья» в ноябрьской книжке «Весов» и потом отдельной книжкой с обложкой моего большого друга Феофилактова.

3. «Повесть об Елевсиппе» в декабрьской книжке «Золотого Руна»[435].

[431] Перевод: «Какой адрес. *Георгий*». Получение телеграммы было особо отмечено записью Кузмина в дневнике за этот день.

[432] *Айседора Дункан* (1877—1927) — знаменитая танцовщица. Выступала в Петербурге в декабре 1904 и январе 1905 г. Подробнее см.: Айседора. Гастроли в России. М., 1992.

[433] Ср. в дневнике 23 февраля 1906: «... если б я захотел, знакомство у меня, как у лесковской воительницы, могло бы быть необъятным».

[434] «Приключения Эме Лебефа» с обложкой (а не виньетками) Сомова вышли позже, в конце мая 1907 г.

[435] «Повесть об Елевсиппе, рассказанная им самим» (Золотое руно. 1906. № 11).

4. «Александрийские песни» — музыка с большими и многочисленными рисунками Феофилактова. 10 романсов, роскошное и дорогое издание «Скорпиона»[436].

5. «Любовь этого лета», 12 стихотворений в мартовской книжке «Весов»[437].

6. «Куранты Любви» (Весна, Лето, Осень, Зима), 4 представления (пение и танцы)[438], с иллюстрациями молодого московского художника Судейкина, наиболее одаренного из молодых, моего нежного друга и гораздо больше того[439], который теперь ставит Метерлинка у Коммиссаржевской[440]. С этим театром я теснейше связан и знаю начиная с патронши до парикмахеров[441]. Атмосфера кулис меня опьяняет. Возможно, что моя пишущаяся пьеса «Аркадия» там пойдет[442]. «Куранты любви» без пения исполнятся там на частных собраниях литерат<оров>, художников и музыкантов[443]. Скоро я поеду в Москву к Судейкиным[444], связь с которым благодаря affichag'y[445] с его стороны — сплетня не

[436] Издание (не раз упоминавшееся) не было осуществлено.

[437] См. письмо 86, прим. 424.

[438] Вокальный цикл «Куранты любви» писался с 18 октября по 8 декабря 1906. Впервые опубликован — Весы. 1909. № 12 (без нот), ноты — в отдельном издании (М., 1910).

[439] О романе Кузмина и Судейкина см.: *И. А. Богомолов.* Михаил Кузмин: статьи и материалы. С. 130—139.

[440] С. Ю. Судейкин оформлял спектакль «Сестра Беатриса» по пьесе М. Метерлинка в театре В. Ф. Коммиссаржевской. Ставил спектакль В. Э. Мейерхольд.

[441] Внутренняя жизнь театра Коммиссаржевской описана в повести Кузмина «Картонный домик». См. также его заметку «Драматический театр В. Ф. Коммиссаржевской» (Весы. 1907. № 5).

[442] Такая пьеса написана не была и о ее плане известно только из публикуемого письма. Сделанное В. В. Перхиным предположение, речь идет об отвергнутой В. Ф. Коммиссаржевской пьесе Кузмина, неверно. Мейерхольд предлагал ей поставить «Комедию о Евдокии».

[443] Из дневника известно, что Кузмин читал еще не доведенные до конца «Куранты любви» разным людям, среди которых были семья Вяч. Иванова и их гости, К. А. Сомов, Чичерины и др.

[444] В Москву Кузмин ни с Судейкиным, ни один в это время не ездил.

[445] Афиширование (*франц.*).

только в Петербурге и Москве, но и в Париже среди Мережковских, Бальмонтов и Философовых[446]. Студенческое общество литератур<ное> «молодых» пригласили <так!> между другими и меня[447]. Своей последней музыкой («Курантами») я очень доволен. Прости за хлестаковский тон письма, но это мне так внове быть не только в «среде»[448], но до некоторой степени в моде. Адрес мой тот же.

М. Кузмин

90.

Чичерин — Кузмину

<Начало декабря 1906 [449]>

Дорогой Миша,
спасибо, я восторге наконец получить от тебя письмо. Сам я *не мог* писать, ибо абсолютно не мог знать, куда писать. Столетие тому назад ты писал, что собираешься уезжать. Затем, ничего не получая целое столетие, я предавался самым мрачным мыслям и строил самые ужасные и самые разнообразные предположения. Теперь я безмерно счастлив, получив твое письмо и возможность успокоиться. Я в восторге, что у тебя создалась в Петербурге достойная тебя изящная и содержательная *среда*. Я всегда мечтал, что создастся для тебя *среда*. Ты всегда был вроде Mädchen in der Fremde[450], и среди многих причин твоих тяжелых настроений это была одна из крупных. Петербург был тебе пустым, все были тебе несносны; в Герма-

[446] Об отношении круга Мережковских к Кузмину в это и более позднее время см.: *Н. А. Богомолов.* Михаил Кузмин: статьи и материалы. С. 251.

[447] Наиболее подробно о «Кружке молодых» писал Вл. Пяст. См.: *Вл. Пяст.* Встречи. М., 1997. С. 88—100.

[448] «Среда» здесь, вопреки комментарию В. В. Перхина, означает не «Среды» Вяч. Иванова, а просто артистическую среду.

[449] Письмо Кузмин получил 6 декабря, что отметил в дневнике: «Письмо от Юши, радостное за мои успехи».

[450] Девочки в чужих людях (*нем.*).

нии представлялись тебе все налитые пивом сапожники, во Франции Абель Эрманы[451], в Италии красиво болтающие virago[452]. В первый раз слышу, что ты *не скучал*. Это равно целому завоеванию. Именно в Васильсурске ты писал много и удачно; не удастся ли и теперь, когда пройдут первые дни? Как хорошо было бы, если бы ты постоянно писал в журналах. Тебя стесняют рамки 100 р. бюджета, — это дало бы тебе очень важный для тебя surplus над этими 100 руб<лями>. И мировая история так быстро движется вперед — нельзя предвидеть, когда наступит прекращение повсюду всех вообще рент. Если у тебя готовая позиция в литературе, тебя не пошлют свиней пасти. *Как* состоится наше свидание? Это в значительной степени зависит от обстановки и обстоятельств: если это будет среди океана противных тебе *в гейневском смысле* «иудеев» («Эллина и иудея»)[453], т. е. скопцов, бестелесных etc.,[454] в котором я *теперь* плаваю, это могло бы тебя убийственно оттолкнуть, вызвать в тебе отвращение, раздражение etc. 9 января я не думал, что процесс будет такой затяжной. *Исторические обстоятельства* должны создать возможность. Очень прошу тебя прислать мне оттиски того, что

[451] *Абель Эрман* (1862—1959) — весьма популярный в XIX и начале XX века французский писатель, автор не только произведений о современности, но и биографии Платона (почему, видимо, и попал в поле зрения Чичерина). Был членом французской Академии. За коллаборационизм во время второй мировой войны исключен из ее членов и приговорен к пожизненному заключению (срок полностью не отбыл).

[452] Бой-баба (*итал.*).

[453] Выражение «Нет ни эллина, ни иудея» восходит к посланию апостола Павла к Галатам: «Нет *уже* Иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужеского пола, ни женского; ибо все вы одно во Христе Иисусе» (3, 28). Об отношении Г. Гейне к иудаизму см. статью А. Блока «О иудаизме у Гейне» (Собр. соч.: В 8 т. М.; Л., 1962. Т. 6. С. 144—150).

[454] Вписано сверху и непонятно, к какому точно месту относится: «(разумеется, не специально евреев, а вообще людей идеи, а не наслаждения)».

ты печатаешь (in primis[455] Алекс<андрйские> П<есни>). Авторы всегда получают оттиски.

Пиши же, пожалуйста! Всего наилучшего! Semper idem[456]

Ю. Ч.

Zehlendorf (Wannseebahn) Stahnsdorfer Str<asse> 1 Hechpart. l.
7 дней идут письма.

91.

Чичерин — Кузмину

3/16. XII. <1>906

Дорогой Миша,

спасибо за письмо, и прежде всего очень радуюсь, что от него веет не мертвенным Peau d'Espagne, как в 1898, а живыми цветами[457]. Пишу карандашом всл<едствие> боли в руке. Я не только не сердит ни на что, но как раз наоборот, полагал тебя сердящимся. Меня не только лично приводит в восторг, что исполнилась мечта целой жизни и что ты не только в среде, но и в моде, но и sachlich[458]. Знаю, что ты, по свойственной тебе подозрительности полагал, что, значит, на тебя смотрят только как на дойную корову музыки, что тобой лично не дорожат, а думают только о том, чтобы из тебя выжать произведения, а тебя самого бросить прочь, как выжатый лимон. Вспоминая эти твои подозрения, я боюсь слишком громко высказывать свою радость in sachliche Hinsicht[459]. Но ты отчасти и сам не совсем чужд того взгляда, что жизнь ценна не только минутой, но и плодом. Ты писал стих<отворение> об острове, где ждут гостей, тщетно ждут — и нет гостей[460]. Ты не отметил слова какого-то критика о Ver-

[455] В первую очередь (*лат.*).
[456] Всегда тот же (*лат.*).
[457] «*Peau d'Espagne*» («Испанская кожа», *франц.*) — сорт духов.
[458] Реально существующий (*нем.*).
[459] С деловой точки зрения (*нем.*).
[460] Такое стихотворение Кузмина нам неизвестно.

laine, что он всю жизнь был страдающий, больной, алкоголик, ищущий — чтобы от него осталось несколько безукоризненно прекрасных мраморов слова. Ты не отметал олинфского пленника, привязанного к свае <скале?>. чтобы с него был сделан идеальный мрамор страдающего тела[461]. Страдающая — больная[462] — улитка в раковине превращается в перл. Итак, ты, надеюсь, не оскорбишься, если я мечтал и восторгаюсь о победе не только твоего личного существования, но и жатвы... «Wogt der Saat der Ernte zu»[463]. Начало победы, начало завершения. Жизнь — не только в минуте, но в веках. «Василеостровский период»[464] музыки (по лестнице с убегавшими кошками) уже не мечта. «Ревельские письма»[465], «Дон Жуан»[466], L'amour et la poesie <нрзб.> ici-bas[467], сказки Гофмана, Вебер и Берлиоз[468], были не только в минуте, но в веках, п<отому> ч<то> были завязью плода. Nunc est bibendum, nunc pede libero pulsanda tellus[469]. Даже лично не симпатизировавший индивидуальности твоего искусства Петр Феликсович[470] выразил пожелание que Cousmine perce[471].

[461] Речь идет о греческом предании, вполне адекватно переданном Чичериным.

[462] Сверху вписано без указания точного места вставки: «слово "больная" отн<осится> *только* к улитке».

[463] Цитата из второй части гетевского «Фауста». В переводе Б. Л. Пастернака — «Волны нивы серебристой Обещают урожай».

[464] На Васильевском Острове Кузмин жил в молодости.

[465] Письма Кузмина к Чичерину из Ревеля 1890-го года опубликованы: Звезда. 1997. № 2 / Публ. А. Г. Тимофеева. Ср. также письма к С. К. Матвеевскому этого же периода — *Н. А. Богомолов.* Русская литература первой трети XX века. С. 547—561.

[466] «Дон-Жуан» — опера Кузмина, сочинявшаяся в Ревеле.

[467] Любовь и поэзия... на этом свете (*франц.*).

[468] Увлечение прозой Э. Т. А. Гофмана, музыкой К. М. ф. Вебера и Г. Берлиоза относится к ревельскому лету Кузмина.

[469] Теперь следует пить, теперь можно свободно плясать (*лат.*). — Hor. Od., I, 37. В переводе Г. Ф. Церетели: «Нам пить пора, пора нам свободною Стопою в землю бить, сотрапезники».

[470] *П. Ф. Мейендорф* — родственник Чичерина.

[471] Чтобы Кузмин пробился (*франц.*).

Думаю, что не оскорбишься, что радуюсь также и Sachlich. Не исполнят они твоей *оркестровой* музыки? Она гораздо меньше требует экстраординарной стилизации, чем твои романсы («песнопения», вернее) и легче может быть пропедевтикою для профанов. Серенада есть и в парт<итуре>, и в голосах (барабанщик писал); что не у тебя, то в безоп<асном> ящике в Учетном Банке, ключ и доверенность у Николы, он во всякое время может достать[472]. Раз ты имеешь влияние, ты мог бы лансировать[473] мысль — пусть исполнят серенаду. Там адажио — Кузьмин <так!> первый сорт. Все вообще брызжет жизнью. Почему они не издают «Времен года», «Калашникова», «Chansons arabes»? Как-никак ты en premier ligne[474] композитор. Издавать стоит не так дорого — менее дорого, чем иллюстрации. Восторгаюсь также, что ты пользуешься уже не только игрушечным театром, а всею полнотою бытия и красоты настоящего театра-храма. Почему бы там не исполнить требующего лишь очень маленького оркестра «Гиацинта»? — Если бы ты вел постоянно кр<итический> отдел музыки в «Весах» или «Рунс», это дало бы тебе даже больше денег (публицистика гораздо доходнее больших вещей), а деньги — это пользование всеми ценностями земли. Пожалуйста, непременно пришли мне все твое, появляющееся в печати, несмотря на зарытые собаки.

«Алекс<андрийские> Песни» в «Весах» с хорошенькими <?> черненькими силуэтами великолепны[475], а легкие хрупкие силуэты и изящный шрифт на яп<онской> бумаге прелестно сочетаются с переполненными образности и пряности стихами. Радуюсь тоже, что ты занят. Я тоже страшно занят — не на том пути. Но дно вещей у меня Зевс-Дионис — Солнечные <?> пейзажи и волны Max Klinger'a. Итак, пиши, пожалуйста, посылай оттиски или экземпляры, не забывай,

[472] В безопасном ящике банка Н. В. Чичерин стал хранить деньги во время финансовых неурядиц осенью 1905 г.

[473] От франц. lancer, пускать в ход.

[474] В первую очередь (*франц.*).

[475] Как было обозначено в журнале, «заставки и виньетки Е. Надельмана».

набрасывай, пожалуйста, хотя бы немногу, но почаще. Будь здоров. Радуйся. Χαιρε[476] [19] —

Всего хорошего.

Твой
Ю. Чичер<ин>

92.

Кузмин — Чичерину

<Середина декабря (не ранее 16) 1906>

Дорогой Юша
я так тебе благодарен за Debussy и мадригалы, я совсем не стою такого баловства[477]. Mon âme était triste[478] по случайной и несущественной причине. Просто в тот день я узнал, что мой друг Судейкин вернулся накануне из Москвы и не был еще у меня[479]. Вышел XI № «Весов», целиком и исключительно занятый моими «Крыльями»[480]. Как только получу другие экземпляры, вышлю тебе, не дожидаясь, когда он выйдет отдельной книжкой. Поздравляю тебя с праздниками[481], очень спешу на репетицию в театр. Большое тебе спасибо. Пишу стихи, очень скоро пришлю тебе что-нибудь переписанным[482].

Твой
М. Кузмин

[476] Радуйся (*греч.*).

[477] Получение письма отмечено в дневнике Кузмина 15 декабря: «Юша прислал мне партитуру "La Mer" Debussy, верный друг, испытанный».

[478] Моя душа была печальна (*франц.*).

[479] Слухи о возвращении Судейкина из Москвы Кузмин записывает в декабре регулярно, так что понять, какой именно день здесь подразумевается, — невозможно.

[480] Номер «Весов», где были опубликованы «Крылья», Кузмин получил 16 декабря, что дает основания для датировки письма.

[481] Т. е. с православным Рождеством.

[482] 20 декабря Кузмин отметил в дневнике получение еще одного письма: «Юша прислал "Ундину" Гофмана».

93.

Чичерин — Кузмину

25. XII 1906/7. I. 1907 <Карандашом>

Спасибо за письмо с поздравлением и за «Крылья», — только что полученные. Бесконечно тебе благодарен. Я успел только немного пробежать. Вижу, что есть кое-что автобиографическое (даже с именами!) и кое-что в этом отношении для меня новое[483]. Прости, что пишу опять карандашом — в руке просто нервные боли, вроде Schreibkrampf[484], что ли, но пером писать — усиливать боль. Мне показалось, что больше пластики, чем характеров. Пластика в каждой сцене, каждом описательном словечке удивительная. Характеры — как в «Воскресении» член суда, сделавший 27 шагов, и член суда, оставшийся без обеда, но *не* как в том же «Воскресении» хар<актер> <?> Катюши[485]. Не знаю, как в твоих пьесах, но в «Асторре»[486] было то же. Очень выпуклые сценки, так же, как в «Асторре» оставляют впечатление безнадежных китайских теней, мишурных фантомов над бездной. В общем, несколько напоминает заглавие книги «Аники Квадропедиатского» в фельетоне Буренина: «Движения человечества вперед и назад, туда и сюда»[487]. Несколько отсутствует то, что Толстой в статье против Шекспира называет *особым языком* каждого действующего лица[488]. Штруп слишком *говорит как пишет*. Ольце-

[483] Об автобиографическом начале в «Крыльях» (с приведением цитаты из данного письма) см. подробнее: *Н.А. Богомолов.* Михаил Кузмин: статьи и материалы. С. 122—124.

[484] Писчий спазм (*нем.*).

[485] Сравнение повести Кузмина с романом Л.Н. Толстого отчетливо демонстрирует ту высоту требований, с которой Чичерин подходил к творчеству друга.

[486] См. письмо 49, прим. 155.

[487] В.П. Буренин часто наделял персонажей своих пародийных повествований подобными фамилиями, однако точно такого фельетона и фамилии нам отыскать не удалось.

[488] Речь идет о статье Л.Н. Толстого «О Шекспире и о драмах» (*Л.Н. Толстой.* Полн. собр. соч.: В 90 т. М., 1950. Т. 35, особ. с. 238—240).

вич[489] внезапно оказывается Штрупом № 2, Орсини Штрупом № 3. В общем, разговоры хуже, чем обстановка. Обстановка почти везде верх совершенства. Насколько вообще знаю тебя, твои стихи (при твоей склонности к Zusammendrängen и к немногочисленным, но поразительно выпуклым штрихам) имеют большее значение, чем твоя проза, и твоя музыка, разумеется, еще гораздо большее, чем твои стихи. Именно Charakterbildung[490] так сильна в твоей музыке, — не только операх или «Калашникове», но даже в случайных английских песенках. Макс Волошин курьезно сравнивает тебя с Периклом, Диомедом и т.д., и т.д., и даже с мумией, — благодарю покорно. Я никогда не знал, что у тебя мертвые глаза, уставшие от тысячелетий[491]. Очень забавна эта генеалогия, странная из разных стихотворений, даже с 4 сестрами (в роде куропаток, где были M-m<e> Сижу и M-me Лежу). Все описанис zugespitzt auf[492] «Александрийские Песни», ну а что же — та же мумия была раскольником, была авантюристом XVIII в<ека>, была итальянцем Ренессанса, была испанцем, была монтанистом, манихейцем etc.? Все описание летит кувырком[493]. Лучше всего во всем этом коллекция цитат из самих песен. И наилучшее — факт муссиро-

[489] Персонажа с такой фамилией в «Крыльях» нет. Возможно, Чичерин имеет в виду учителя греческого языка Даниила Ивановича.

[490] Построение характера (*нем.*).

[491] Имеется в виду статья М.А. Волошина «Лики творчества» (Русь. 1906. 22 декабря. № 83). В ней говорилось: «Когда видишь Кузмина в первый раз, то хочется спросить его: "Скажите откровенно, сколько вам лет?", но не решаешься, боясь получить в ответ: "Две тысячи". <...> является мысль, не есть ли он одна из египетских мумий <...> Такой профиль можно видеть на изображениях Перикла и на бюсте Диомеда <...> он <...> ласково смотрит на нас своими жуткими огромными глазами, усталыми от тысячелетий» (*Максимилиан Волошин*. Лики творчества. Л., 1988. С. 471, 477).

[492] Заострено на (*нем.*).

[493] Имеются в виду различные произведения Кузмина, которые Волошин не принимал во внимание, характеризуя «Александрийские песни». Среди них угадываются «Духовные стихи», «Города», «Времена года» (раскольник), «Приключения Эме Лебефа» (авантюрист XVIII века), «XIII сонетов» или «Canzoniere» (итальянец Ренессанса).

вания. Когда-то такие unüberwindliche Hindernisse[494], а теперь notoriété retentissante[495]. Нельзя ли благ<одаря> этому добиться *полного* издания «Алекс<андрийских> песен» (хотя бы без иллюстраций: н<а>пр<имер>, торс <?> Феофилактова на обложке «Весов» — совершенно ненужная <?> проституточная личность, будто из коллекции продаваемых карточек «почти голых и совсем голых»), «Canzoniere», «Калашникова», «Времен года» etc.? Исполнения «Серенады»? Где публика — там издатели, а муссирование может создать публику. После фельетона Макса Вол<ошина> ты не почувствуешь вдруг себя будто оплеванным или высеченным, и не устремишься, как улитка стремится в раковину, послав проклятие Абелю Ерману? Был бы печальный результат.

Поздравляю с праздниками, с Новым Годом, да будет он *благоприятен*!

Всего хорошего! Твой
Ю. Ч.

94.

Кузмин — Чичерину

4 февраля 1907

Дорогой Юша,
прости меня, пожалуйста, что я тебе так долго не писал. Посылаю тебе «Елевсиппа», хотя на днях выходит 1. № 1907 г., где мой премированный рассказ, к сожалению — с пропуском[496]. Если хочешь, я пошлю тебе рукопись полную. Ноты «Курантов» и «Алек<сандрийских> песен» задерживаются

[494] Непреодолимые препятствия (*нем.*).

[495] Громкая известность (*франц.*).

[496] «Повесть об Елевсиппе...» была напечатана в № 11—12 «Золотого руна» за 1906 г., а в № 1 за 1907 — рассказ «Из писем девицы Клары Вальмон к Розалии Тютель-Майер», получивший первую премию (вместе с рассказом А. М. Ремизова «Чертик») на конкурсе «Дьявол», проведенном тем же журналом. Пропуск в рассказе в дальнейших публикациях восстановлен не был и первоначальный текст неизвестен.

художниками. В журнале «Тропинка» напечатаны (очень плохо) мои ноты к детской пьесе Соловьевой[497]. Я недавно вернулся из Москвы, где пробыл дней 10, знакомясь с тамошними кружками, был очень любезно принимаем, играл «Куранты» на «вечерах свободной эстетики», причем был некоторый скандал между стареющими музыкантами и молодыми, чуть не до рукопашной[498]. С некоторым же скандалом я играл их и здесь перед более многочисленной публикой (самой пестрой) в университете на «вечере искусства» кружка молодых[499], т. к. успех победил, то скандал и боевой

[497] Имеются в виду ноты к пьесе Поликсены Сергеевны *Соловьевой* (псевд. Allegro, 1867—1924) «Свадьба Солнца и Весны», опубликованной в издававшемся ею детском журнале «Тропинка» (1907, № 3), а впоследствии и отдельным изданием (СПб., 1907).

[498] Кузмин уехал из Петербурга в Москву с П. Масловым 22 января, а вернулся 26 января. Описание вечера в «Обществе свободной эстетики», собиравшемся в помещении Московского Литературно-художественного кружка на Б. Дмитровке, см. в дневниковой записи от 24 января: «Проехались на резвом до клуба. Там была масса народа. Кузнецов говорил, что я необыкновенно красив, хотя он представлял себе меня блондином. Познакомился с кучей людей. Играл "Куранты" и несколько "Александр<ийских> п<есен>" и "Детские". Мнения так резко разделились, что чуть не дошло до рукопашной; ругались Бог знает как. Мои главные защитники была безусая молодежь: Кузнецов, Ларионов, Ликиардопуло, Феофилак<тов>, Бромирский и потом Брюсов и Балтрушайтис; противники — сафоновцы: Корещенко, Померанцев, Мостридиев, поэт Эллис и др. Переплетчиков, Гиршман и еще кто-то меня защищали. Говорят, никогда такой битвы не было. Я стоял в другой пустой зале с приверженными дамами: женой и сестрой Брюсова, Коровайковой и еще кем-то, а оттуда то один, то другой прилетали молодые люди с докладами. Ларионов чуть не побил кого-то; "идиоты, бездарности, ослы, мерзавцы" прямо в глаза были еще наиболее мягкими словами. Нужно сказать, что противники выражались скромнее. "Художники и 'скорпионовцы' расходились", — говорили в публике. "Вон бы всю шваль, что сюда набралась", — кричал на всю залу Ликиардопуло. Наконец, перед ужином, Брюсов, Коров<айкова>, Ликиардопуло, Феофил<актов>, Кузнецов, Ларионов, Бромирский и еще какие-то три совсем молодых человека, окружив и сопутствуя меня, ушли достаточно демонстративно. Меня обрадовало, что я принят молодыми. Шли вчетвером, Феоф<илактов>, Кузнецов, Ларион<ов> и я».

[499] Вечер в «Кружке молодых» состоялся 1 февраля. См. о нем в днев-

характер вечера давал ему большее значение и пикантность. Мне лестно сочувствие более молодых и преданность наибольшая молодых художников. Ты не читал в «Руси» ругань Амфитеатрова за «Крылья»?[500] Розанов и Белый собираются бранить меня за то же[501], но это только увеличило подписку «Весов» и хотя бы несколько скандальную известность. Текст «Ал<ександрийских> п<есен>» будет весь, целиком, при музыке, а текст «Курантов» раньше в «Весах». Теперь я пишу пастораль для затеваемого здесь маскарада и повесть: «Картонный Домик»[502]. Много время отнимает переписка

пике Кузмина: «Повестка из университета, где пропечатаны "Незнакомка", "Куранты" и стихи Блока, Городецкого, Цензора и мои. <...> На вечере была куча народа, из председательствующих никого старшего, даже Городецкий куда-то сбегал, сидел только Гофман и еще какой-то студент. Я все время был с Сапуновым, был Добужинский, Кустодиев, Гржебин, <нрзб.>, Нувель, Вилькина. Духота невообразимая. Блок читал свою чудную «Незнакомку», публика несколько недоумевала. После перерыва пел я, кажется, было достаточно слышно. У меня очень болела голова. Часть публики была очень предубеждена или не воспринимала и вела себя невозможно: громко смеялась, говорила, шикала, бывали перерывы, но доиграл я до конца. Был ли это успех, не знаю, но демонстрация и утверждение искусства — да, и потом многим (я сам слышал и видел) очень понравилось, а скандал всегда усиливает известность. Только смешно, что я и мои вещи, менее экстренные, боевые, чем других, — вызывают всегда скандалы». См. также: *С. Ауслендер.* Из Петербурга // Золотое руно. 1908. № 2; *Вл. Пяст.* Встречи. С. 90 (и комм. на с. 302); *А. Блок.* Письма к родным. Л., 1927. [Т. 1]. С. 166. К этому же вечеру относится неоднократно вспоминавшийся Чичериным рисунок, изображающий Кузмина во время исполнения «Курантов любви».

[500] Имеется в виду статья: *А. Амфитеатров.* Цветы невинности // Русь. 1907. 24 января / 6 февраля. № 24.

[501] См.: *Maestro [В. В. Розанов]* То же, но другими словами // Золотое руно. 1907. № 1; *Андрей Белый.* [Рец. на: М. Кузмин. Крылья] // Перевал. 1907. № 6. Обе статьи вызвали довольно бурную реакцию Кузмина, особенно первая, поскольку Розанов, как следовало из содержания отзыва, вовсе не прочитал «Крылья».

[502] Под пасторалью имеется в виду пьеса «Два пастуха и нимфа в хижине» (впервые — *М. Кузмин.* Три пьесы. СПб., 1907), регулярно читавшаяся вдвоем, последовавшие за написанием данного письма. Повесть «Картонный домик» (впервые: Белые ночи. СПб., 1907; адекватный замыслу текст:

музыки «Курантов». Конечно, в литерат<урном> круге, по словам, всего более заняты теперь Городецким, мною и Ремизовым[503]. Для «Руна» заказан мой портрет Сабашниковой[504]. К Весенней выставке молодых москвичей будет готов и пишущийся портрет Сапуновым[505]. Всего лучшего. Как много сделано с прошлой весны!

Целую тебя.
М. Кузмин

95.
Чичерин — Кузмину

31. I/13. II. <1>907

Дорогой Миша!
Как живешь? не превратился, надеюсь, снова в «мумию», от кот<орой> тебя производит Волошин?[506] Если бы ты мне посылал хотя бы несколько слов, кот<орые> написать

М. Кузмин. Плавающие путешествующие. М., 2000), в которой внятно для свидетелей описывался роман Кузмина с С. Ю. Судейкиным, на некоторое время стала литературным скандалом.

[503] С. М. Городецкий вошел в круг внимания современников сборником «Ярь» (СПб., 1907; вышел в конце 1906), почти единогласно признанным главным событием литературного года; А. М. Ремизов, наряду с Кузминым получивший премию «Золотого руна», писал и широко читал в это время сказки из сборника «Посолонь».

[504] Маргарита Васильевна *Сабашникова* (1882—1973) — художница, жена М. А. Волошина, с которой Кузмин в эти месяцы постоянно общался. См. в ее воспоминаниях: «Однажды художественный журнал заказал мне портреты Ремизова и Кузмина <...> Кузмин стилизован под фаюмский портрет. Оба рисунка в натуральную величину удались, но Вячеслав Иванов слишком носился с ними...» (*Маргарита Волошина* (М. В. Сабашникова). Зеленая Змея: История одной жизни / Пер. М. Н. Жемчужниковой. М., 1993. С. 157). Портрет не был одобрен Н. П. Рябушинским и, по всей видимости, не сохранился.

[505] В это время Николай Николаевич *Сапунов* (1880—1912) портрета Кузмина не написал. Известный ныне портрет (описание его см.: *М. В. Алпатов, Е. А. Гунст.* Николай Николаевич Сапунов. М., 1965. С. 37) относится к более поздней эпохе.

[506] См. письмо 93, прим. 491.

au pied levé[507] между жизнью Беатрисы и смертью Тентажиля[508] нетрудно и недолго, se serait quelque chose et tu ferait de moi un reconnaissant. Ma reconnaissance, je te jure, serait sans bornes[509]. Ты мне до сих пор не прислал *Приключений Елевсинца*. Ужасно прошу, будь столь добр, пришли мне оттиск или экземпляр. Я читал анонс, l'eau vient à la bouche[510], а еще не имею. Когда же будет окончено издание «Александрийских Песен»? А прочее? «Куранты Любви» etc.? Когда же будут изданы «Chansons arabes»? В «Крыльях» слишком много рассуждательства, причем жители Патагонии продолжают разговор, прерванный жителями Васильсурска, жители Капландии продолжают разговор, прерванный жителями Патагонии, этот же разговор продолжают жители Шпицбергена и т. д.— (будто трактат в форме диалога, как делалось во времена энциклопедистов), и все об одном и том же, так сказать панмутонизм[511] или панзарытособакизм.

У тебя (как явствует из разных прежних писем) настолько превратное представление о социал-демократии — т. е. дело идет не о мнениях, не о вкусах, а просто *о фактах*, тебе in ihrer wahren Gestalt[512] просто неизвестных — если бы ты как-нибудь прочитал *Луначарского* (одного из главных porte-voix[513] с. д.) «Этюды полемические и критические», ты бы увидел, что *фактически* то, что ты мне писал, диаметрально противоположно действительности. Луначарский, н<а>пр<имер>, пишет: «Перед лицом грандиозной трагедии космической жизни падают обвинения в неспра-

[507] На одной ноге (*франц.*).

[508] Обыгрываются названия пьес, шедших в театре В. Ф. Коммиссаржевской: «Сестра Беатриса» и «Смерть Тентажиля» М. Метерлинка.

[509] Это было бы кое-что и был бы тебе благодарен. Моя благодарность, уверяю тебя, была бы не преувеличенной (*франц.*).

[510] Вода была возле рта (*франц.*).

[511] От французской поговорки «Revenons à nos moutons», т. е. «Вернемся к нашим баранам».

[512] В их подлинном виде (*нем.*).

[513] Пресс-атташе (*франц.*).

ведливости. К кому может быть несправедлив бог Пан-Дионис? Он, все он же живет в победителе и побежденном, в скале, которая на вас обрушилась, и в каждой клетке ваших нервов, трепещущих болью, он ликует и страдает, мыслит и коснеет, давит, мчится и прозябает в миллиардах миллиардов миров, тел, организмов, а потому он беспристрастен. — Дионис рядится в миллиарды масок и живет в каждом элементе, каждом индивиде, каждой группе существ. Может ли судить эту безумно-роскошную личность, этого беснующегося бога, этого распутного гения, шалуна-страдальца такой человек, для которого смирение, сдержанность и моральный педантизм или мизерный альтруизм являются краеугольным камнем? Но Гете и Ницше сошлись в поклонении великому богу Дионису — »[514] и т.д. Ты видишь, что это ничего не имеет общего с картинами из твоего письма... Пиши же, пожалуйста, будь столь добр!

Твой *Ю. Ч.*

96.

Чичерин — Кузмину

7/20. II. <1>907

Дорогой Миша!

Только что я получил письмо и «З<олотое> Руно» и спешу тебя благодарить. Насколько я мог jeter les yeux[515] на «Елевсиппа», каж<ется>, прелестно; тот античный язык и изложение, кот<орые> у тебя («родившегося 2 т<ысячи> л<ет> тому назад»[516]) несравненно более echt[517], чем у Анатоля Франса[518]. Будучи несогласен с ругат<ельным> тоном Ам-

[514] См.: *А. В. Луначарский.* Этюды критические и полемические. М., 1905. С. 4—5 (с пропуском).

[515] Бросить взгляд (*франц.*).

[516] См. письмо 93, прим. 491.

[517] Подлинный (*нем.*).

[518] На протяжении долгих лет Анатоль Франс оставался одним из самых любимых авторов Кузмина.

ф<итеатрова> в общем, я согласен отн<осительно> «Крыльев» с тем, что по постановке вопроса выходит, будто единое только требуется — и вырастут крылья[519]. Это «панзарытособакизм»[520]. Это портит впечатление от многих очень хороших вещей и чудных gravures aux bois[521], нах<одящихся> там же, в «Крыльях». Поздравляю вообще с gländende Laufbahn[522], слежу с восторгом за твоим поэтическом бегом <?>. Сам я именно теперь завален *массою*[523] хлопот. Могут же быть на свете и разные оперы. Едва могу урвать мгновение, чтобы набросать <?> сии несколько строк. Почему издание твоей музыки нуждается непременно в рисунках художников? Ввиду успеха почему не настоишь на простых изданиях? Ты в денежном деле малосведущ и беспечен; надо бы *непременно* завести тебе адвоката по твоей лит<ературной> собственности. А то ты бросишь за ничто то, что в будущем может einbringen[524] золотые горы. Найди поверенного, кот<орый> следил бы и получал бы %%. Твой

Ю. Ч.

97.

Чичерин — Кузмину

Дорогой Миша

Страшно давно я тебе не писал. Я ушел с головой ты знаешь куда[525]. Очень благодарю тебя за твое последнее письмо. Но музыка, музыка? Ведь литература у тебя все-таки Neben-

[519] Речь идет о статье А. В. Амфитеатрова, названной в прим. 500 к письму 94.

[520] См. предыдущее письмо.

[521] Гравюры на дереве (*франц.*).

[522] Блестящей карьерой (*нем.*).

[523] Подчеркнуто дважды.

[524] Принести (*нем.*).

[525] Имеется в виду партийная работа.

sache[526]. Ты avant tout et au dessus de tout[527] композитор. Где же музыка? Я видел однажды в приложении к «Руси» твое изображение, где ты играешь «Куранты любви» — очень утешительно[528]. Но когда же будет напечатано? И когда же я получу в том или другом виде, чтобы ознакомиться? Твоя музыка попадает в самую становую жилу нын<ешней> истор<ической> формации. Когда же она выплывет? Почему нельзя напечатать без рисунков художников? Неужели известность, хотя бы скандальная, не создаст издателя? Призываю от всей души момент, когда именно твоя музыка начнет Siegerzug[529], когда ее оргиазм начнет звучать над обновляющейся землей. Можно будет сказать: «Великий Пан не умер»[530]. —

С товарищеским — в ином смысле! — приветом!

Ю. Ч.
21.IV/4.V.1907

98.
Чичерин — Кузмину

North Western Hotel Liverpool
10 june 1907

Дорогой Миша,
Шлю тебе горячий привет из этого далекого города, где нахожусь проездом. Писать мне надо по старому адресу. Если за последнее время там получены заказные письма для меня, я их получу (с запозданием!) теперь через несколько дней. Простые пересылались немедленно. Всего хорошего! Твой

Ю. Ч.

[526] Дело второстепенное (*нем.*).
[527] Прежде всего и превыше всего (*франц.*).
[528] Рисунок И. М. Грибовского был опубликован: Русь. Иллюстрированное приложение. 1907. 13 февраля. № 7. Воспроизведен: *Н. А. Богомолов, Дж. Э. Малмстад.* Михаил Кузмин: Искусство, жизнь, эпоха. М., 1996.
[529] Путь победителя (*нем.*).
[530] Трансформация старинной поговорки: «Умер великий Пан!», восхо-

99.

Чичерин — Кузмину

23. VI. 1907

Дорогой Миша,

сюда мне переслали *Оры*[531], а в моем обычном месте жительства меня ждут какие-то две твои книжки, о получении которых меня оттуда известили. Бесконечно тебе благодарен. *Евдокия*[532] sich anlehnend[533] к манере Hrosvitha[534], дает очень scharf umrissene[535], реальные, естественные и поэтически правдивые сценки; все делают и говорят поразительно простые и естественные вещи, и в этих заурядных нотах и словах много изящества и поэзии. Но какой контраст с самим средневековым искусством, н<а>пр<имер>, Hrosvitha! Там так напирается на то, что Таис запирается безвыходно и будет жить среди экскрементов, и когда <нрзб> будут вдыхать зловоние, ее душа будет вспоминать о зловонии грехов. Правдоподобно, что большинство (не Мария Египетская, не Онуфрий и т. п.[536], а большинство) были как Евдокия. Но впечатление получается несколько persiflage[537]. Очень остроумного, живого,

дящей к Плутарху (подробнее см.: *Н. С. Ашукин, М. Г. Ашукина.* Крылатые слова. М., 1987. С. 353—354) и означающей закат исторической эпохи.

[531] Имеется в виду сборник «Цветник Ор. Кошница первая» (СПб., 1907).

[532] «Комедия о Евдокии из Гелиополя, или Обращенная куртизанка», впервые напечатанная в «Цветнике Ор».

[533] Прислоняется (*нем.*).

[534] *Hrosvitha* (Гросвита, как транслитерирует словарь Брокгауза и Ефрона; ок. 935 — ок. 1000) — древнейшая немецкая писательница, сочинявшая преимущественно на латинском языке, автор легенд и «комедий». В нашем контексте может быть любопытным отметить, что одна из этих «комедий» называлась «Каллимах» (см. письмо 10, прим. 42).

[535] Остро обрисованные (*нем.*).

[536] *Мария Египетская* (VI в.) — святая; в молодости была блудницей, провела 47 лет в покаянии. Одна из особо почитаемых Кузминым святых (см. стихотворение «Мария Египетская»). *Онуфрий* — видимо преподобный Онуфрий, 60 лет подвизавшийся в Фиваидский пустыне и скончавшийся ок. 400.

[537] Насмешка (*франц.*).

правдоподобного — persiflage. Cela frise l'opérette. Un christianisme très commode[538], и куртизанка совсем не Настасья Филипповна[539], а самая буржуазная, и в монастыре занимаются цветами и т. п., а не флагеллируют себя. Религиозное безумие совсем отсутствует — то самое, кот<орое> было так сильно в «Блажен победивший плоть»[540] и т. п. Иногда спрашиваю себя — не из Fliegende Blätter[541] ли? А очень остроумно и изящно.

Жду с нетерпением момент, когда вернусь туда и найду те ожидающие меня книжки. Желаю тебе *творчества* и *que ta musique* perce enfin!![542] Чего спят Медемы[543]? Весь твой *Ю. Ч.*

100.

Кузмин — Чичерину

29/16 июня 1907[544]

Милый Юша,
мой адрес следующий: Окуловка, Ник<олаевской> ж. д., Контора Пассбург; м<ожет> б<ыть>, лучше не заказными, т. к. для этого не нужно ездить в контору за 4 в<ерсты>. Живу я у сестры, остающейся здесь и зиму, т. к. зятя перевели на здешний завод, а зимой я уже сговорился со знакомыми жить у них, Таврическая 25. Буду жить у Званцевой, у которой школа живописи, руководимая моими друзьями Бакстом и Добужинским[545]. Я очень спокоен это лето и, ве-

[538] Это граничит с опереттой. Очень нестрогое христианство (*франц.*).

[539] Героиня романа Ф. М. Достоевского «Идиот».

[540] Такое произведение Кузмина нам неизвестно.

[541] Летучие листки (*нем.*).

[542] Чтобы твоя музыка наконец пробилась (*франц.*).

[543] *Александр Давыдович Медем,* пианист, преподаватель Петербургской консерватории, член кружка «Вечера современной музыки».

[544] К письму приложены ноты: «Серенада Филострата» из «Комедии о Евдокии из Гелиополя, или Обращенная куртизанка». Слова и музыка М. Кузмина. 1907.

[545] *Елизавета Николаевна Званцева* (1864—1921 или 1922), художница, организатор художественных школ в Москве и Петербурге (последняя,

роятно, пробуду здесь до половины августа. «Евдокию» поставят у Коммиссаржевской в костюмах XVIII в. в стиле Бердслей — это и есть нарочное смешение полутрогательной-полуpersiflag'ной истории, а не возобновление мистерий, как это думает и Вяч. Иванов, chef «Ор»[546]. Я кончил более резкую, более Равеннскую «Комедию о Алексее, человеке Божьем» с хорошими и занятными стихами, имеющей <так!> войти во второй альманах «Ор» осенней <так!>[547] и кончу третьей, короткой «о Мартиньяне» или беда от женщин, где отшельник в 1½ года обежавший 162 города, спасаясь от дам, не избег их и на необитаемом острове, куда выбросило девицу кораблекрушением. Тогда он сам ввергся в море. Это пойдет в 4-ой книжке «Факелов»[548]. Скоро выйдут «Белые ночи», где будут цикл моих стихов «Прерванная повесть» и большой рассказ «Картонный домик»[549]. Пришлю тебе его уже из Петербурга, т. к. сюда мне доставят только один экземпляр; в 3-ем № «Весов» был мой цикл «Любовь этого лета» и в 5-ом заметка о театре Коммиссаржевской. С «Весами» очень неудобно, т. к. отдельно они не продаются и оттисков не делают. В «Руне» № 5 будут мои

основанная в 1906, где вели занятия Бакст, Добужинский, Петров-Водкин, помещалась на Таврической улице в доме, где жили Ивановы, непосредственно под «башней», и Кузмин жил в этой квартире).

[546] Постановка «Комедии о Евдокии...» в театре Коммиссаржевской (режиссером предполагался В. Э. Мейерхольд, а художником очень хотел быть Н. Н. Сапунов) не состоялась. Подробнее см.: *П. В. Дмитриев.* Эпизод из петербургской театральной жизни 1907 г. («Комедия о Евдокии» М. Кузмина) // Записки Санкт-Петербургской театральной библиотеки. СПб., 1999. [Вып.] 2. Издательство «Оры» и действительно было почти домашним предприятием Вяч. Иванова.

[547] «Комедия об Алексее...» была опубликована не во втором выпуске «Цветника Ор», который и не вышел, а в журнале «Перевал» (1907. № 11).

[548] Не вышел и четвертый альманах «Факелы», а «Комедия о Мартиниане» (без подзаголовка) впервые была напечатана лишь в книге Кузмина «Комедии» (СПб., 1908).

[549] В альманахе «Белые ночи» (СПб., 1907) эти произведения действительно были опубликованы («Картонный домик» — с существенным дефектом).

стихи — это тебе пришлю осенью[550]. В «Весах» (когда?) будет короткий рассказ «Кушетка тети Сони»[551]. «Оры» выпустят «Комедии о святых» отдельным изданием[552]. Написал еще стихи «Веселый март» 6 ст<ихотворений> и «На фабрике», покуда еще свободных[553]. Планы: 1) «Путешествия Сэра Джона Фирфакса по Турции и другим примечательным странам» вруна-авантюриста XVII–XVIII в.[554] 2) Длинная любовная канитель из русских 20-х годов[555]. 3) «Красавец Серж», не предназначенная для цензуры, — похождения натурщика, тапетки, шантажиста, хулигана, идущего все ниже и ниже, в форме дневника[556]. 4) «О Александре Македонском»[557]. 5) жизнь m-me Guyon. 6) Спутник влюбленных, подробные и откровенные советы для всех возрастов[558]. Вот. Стихи не в счет, когда придется. Меня много ругают и хва-

[550] Все планы Кузмина на эти предприятия осуществились. В пятом номере «Золотого руна» было напечатано стихотворение «Мои предки».

[551] Рассказ «Кушетка тети Сони», не очень нравившийся В. Я. Брюсову, был все же напечатан в десятом номере «Весов» за 1907 г.

[552] «Комедии» в издательстве «Оры» вышли с большим опозданием (вызванным, судя по всему, смертью жены Вяч. Иванова Л. Д. Зиновьевой-Аннибал осенью 1907 г.), лишь в конце 1908 г. (на обложке помета 1909).

[553] Циклы «Веселый март» и «На фабрике» под такими названиями опубликованы не были. Состав первого не известен, из шести стихотворений «На фабрике» известно три.

[554] Написано и опубликовано много позже (Аполлон. 1910. № 5).

[555] Этот план исполнен не был.

[556] Повесть «Красавец Серж» написана не была, однако частичная ее реконструкция проделана. См.: *Н. А. Богомолов.* Русская литература первой трети XX века. С. 521—533. Ее основой должен был стать дневник реального лица — известного петербургского натурщика по имени Валентин. *Тапетка* — пассивный гомосексуалист.

[557] Повесть «Подвиги великого Александра», материалы для которой Кузмин активно собирал этим летом, впервые опубликована: Весы. 1909. № 1—2.

[558] Два этих плана исполнены не были. От повести о *мадам Гюйон* (Жанна Мария Буввье де ла Мотт Гюйон, 1648—1717, французская мистическая писательница) в рабочей тетради Кузмина (ИРЛИ. Ф. 172. Оп. 1. Ед. хр. 321) остались подготовительные материалы.

ият, «Русь» помещает просвещенные entrefilets вроде прилагаемых, но это уже хороший знак[559]. О «Крыльях» было упомянуто в «Mercure de France» и в «Monde artistique»[560]. Старики, живущие в Париже (Мережковск<ий>, Гиппиус, Философов и Анд. Белый) ругаются и даже причисляют меня к «мистическим анархистам», их bête noire[561]. Кроме молодых (Блок, Городецкий, Ремизов etc.) мой главный заступник — Брюсов и Иванов[562]. Эти entrefilets только под руками, потому их посылаю. «Русь» — это большая уже публика[563]. По музыке пелись мои «Strophes arabes» и музыка к «Балаганчику»[564]. В «Figaro» и «Correspondent» было упомянуто мое имя как члена новой (совсем новой после Рахманинова и Скрябина) русской школы, общей скорее с Debussy, Ravel и Ducas'ом, чем с немцами. «Нов<ое> время» обрушилось,

[559] *Entrefilet* — заметка (*франц.*). Судя по всему, имеется в виду хроникальная заметка газеты «Русь» (1907. 6 / 19 июня), в которой было перепутано все, что только можно (текст перепечатан: Н. А. Богомолов. Михаил Кузмин: статьи и материалы. С. 259).

[560] См. в дневнике Кузмина 13 июня: «В "Mercure <de France>" прочитал, что "Monde artistique" цитируют мои "Крылья", находя там германский лиризм».

[561] *Bête noir* (*франц.*) — существо, к которому относятся с ненавистью. О позиции названных литераторов в 1907 г. см.: *А. Л. Соболев.* Мережковские в Париже (1906—1908) // Лица: Биографический альманах. М.; СПб., 1993. Вып. 1. О литературной позиции самого Кузмина в это время см. в его переписке с В. Ф. Нувелем и М. Ф. Ликиардопуло (*Н. А. Богомолов.* Михаил Кузмин: статьи и материалы. С. 193—200, 250—288).

[562] С Брюсовым в это время Кузмин поддерживал интенсивную переписку (приготовлена нами к печати), Вяч. Иванов (находившийся в данный момент с Брюсовым в отношениях весьма напряженных) был скорее близким другом и поддерживал Кузмина морально, а не какими-то собственно литературными выступлениями.

[563] «Русь» — ежедневная петербургская газета.

[564] Музыка к спектаклю «Балаганчик» по пьесе А. Блока была написана для представления в театре Коммиссаржевской. Самому Блоку музыка очень нравилась, ноты были помещены в томе его «Лирических драм» (СПб., 1908).

обвиняя, что Дягилев заплатил, чтобы обо мне писали, и инсинуируя какой-то вздор. Но Brussel и Calvocoressi были в Петербурге, когда исполнялись мои вещи[565]. Рано или поздно выйдут «Алекс<андрийские> песни» и «Куранты» с музыкой, дело решенное, а в будущем году буду прямо обращаться к Юргенсону через Бакста или Дягилева или пользуясь некоторой известностью[566]. Пишу меньше, не имея такого спроса.

М. Кузмин

101.

Чичерин — Кузмину

Дорогой Миша,
после странствий (вслед за тем снова возобновляемых) я нашел у себя твои две книжки, а также получил твое письмо с приложением «Серенады Филострата». Очень тебе благодарен. Я очень обрадовался, получив от тебя не только надписи в духе рескриптов «и благодарный Николай», но и целое письмо. «Серенада Филострата» очень тонка, изящна, прозрачна — только это все-таки разряд Gelegenheitswerke[567], это применение к определенному стилю, форме, интуиции, это штука пенкна, а не кусок души; это не фундаментально, как «Как поцелуй матери»[568], «Strophes Arabes». Что значит «мало спроса»? Ведь было время, когда по твоим же словам твои слушатели

[565] 23 мая Кузмин записал в дневнике: «...Нувель из Парижа, бодрый и оживленный. В "Figaro" и "Correspondent" упомянуто обо мне как о музыканте новой фракции, за что "Новое время" собир<ается> ругаться, вероятно, думая, что Дягилев подкупил газеты (ему-то что)?». В газете «Новое время» подобных статей нам обнаружить не удалось.

[566] Известный нотоиздатель П. П. Юргенсон нот Кузмина не печатал.

[567] Произведений на случай (*нем.*).

[568] Имеется в виду «Как песня матери...» из «Александрийских песен». Sztuka pekna (*пол.*) — изящное искусство.

состояли из Николы и меня, однако ты писал много и постоянно; а теперь я видел в «Руси» рисунок: «Композитор МАК, играющий “Куранты Любви”», где toute une societé a l'air de te tomber sur la tête[569]. Если я был слушатель восприимчивый и чуткий, то и Нувели[570] etc., как ты писал, подчеркивают возгласами каждый удачный штрих. Твои стихи настоящее твоей прозы, но даже не они, а только твоя музыка есть bleibendes Denkmal aere perennius[571]. Твоя проза очень изящна. «Крылья» состоят из ряда необыкновенно выпуклых образов, tout est gravé en vitriol[572], вещицы XVIII в., стильные и морбидные, «Эме Лебеф» безукоризненно geschmacktvoll[573], каждая деталь со вкусом, ни слова лишнего, но все это не есть фундаментальное, во всем прежде всего мало психологии, это un art exterieur[574], сравни хоть бы все эпизоды с Mignon да и вообще всего «Wilhelm Meister»[575] с «Эме Лебеф» — между тем как в музыке ты не можешь написать песенки без того, чтобы за нею не был живой человек и целая психология. Я не понимаю, почему в «3 пьесы»[576] попали танцы Кадеды, Гюльнары etc. При каком-нибудь jour de la naissance[577] или именинах, наряду с пирогами, сочиняются шарады, новые котильоны, либретто домашних балетов, — но

[569] Казалось, что все общество свалится тебе на голову.

[570] Вальтер Федорович *Нувель* (1871—1949) — чиновник Министерства двора, композитор-любитель, член «Вечеров современной музыки», близкий друг Кузмина в 1906—1908 гг.

[571] Памятник, которому суждено остаться, прочнее меди (*нем. и лат.*). Отсылка к оде Горация «К Мельпомене» («Памятник»).

[572] Все гравировано на меди (*франц.*).

[573] Полон вкуса (*нем.*).

[574] Внешнее искусство (*франц.*).

[575] «Вильгельм Майстер» («Годы странствий Вильгельма Мейстера») — роман Гете, где *Миньона* — одна из героинь.

[576] «Три пьесы» — книга Кузмина (полученная Чичериным вместе с «Приключениями Эме Лебефа»), вышедшая летом 1907 г. На книгу был наложен арест.

[577] День рождения (*франц.*).

зачем же опубликовывать это? В некоторых церквах сохраняются бумажки, на кот<орые> плюнула пресвятая Богородица и т. п. Это в том же роде. Если удается даже это напечатать, то я не понимаю, почему ты не можешь провести исполнения оркестром «Серенады» (голоса в безоп<асном> ящике), которую Нувели никоим образом не отметали. Твоя проза имеет большую прелесть и свои достоинства, но все-таки заниматься ею можно бы entre temps[578], между прочим, а также для заработка и для приобретения известности, а главное было бы писание музыки, больших циклов, оркестр<овых> серенад, опер, мистерий. Напр<имер>, теперь, dans les loisirs[579] деревни, не можешь ли писать больших циклов, как некогда «Canzoniere»?[580] Кстати, при публикации принимаешь ли ты меры для обеспечения себя материально? Нужно бы иметь un avocat[581], предоставив ему определенный процент с доходов. Это будет чем дальше тем вернее, т. к. доходы будут несомненно расти. Нет сомнения, что именно теперь — не 5 лет тому назад, а теперь, когда пошли новые театры etc., — твоя музыка скоро приобретет аудиторию. Она может получить *интерес*, национальную известность в гораздо большей мере, чем твои предшественники. И для Германии и Франции она будет новое слово, будет важное явление. Палитра «Strophes Arabes» есть для всех стран новое завоевание. Поэтому надо подумать об обеспечении своих авторских прав. Особенно имея в виду возможность эпохи, когда исторические события уничтожат мои источники доходов, надо создать тебе *постоянные доходы*. И они будут, если ты примешь меры, при помощи честного адвоката обеспечишь свои права, заключишь писанные контракты и проч.

[578] Между делом (*франц.*).

[579] Среди увеселений (*франц.*).

[580] Цикл «Canzoniere» («XIII сонетов») был начат Кузминым во время летнего отдыха в Васильсурске в 1903 г.

[581] Адвоката (*франц.*).

Ты не занимался Византиею? Тебя не интересует этот мир утонченной придворной жизни, рыцарских военных героев вроде Digenis Acrites — прекрасного Девгения[582], монахов и шумной столичной толпы, цирков, убийств, отрезывания носов, богослужений и чудес, фанатизма, аскетов, нашествий варваров, соединения востока, остатков эллинизма и самого аскетического христианства?

Пиши, пожалуйста, и присылай обещанное, присылай сколько возможно много твоих вещей. При своих странствиях получаю иногда с запозданием — но получаю.

Mes meilleurs souhaits! [583] Всего хорошего! Твой

Ю. Ч.

1/14. VII. <1>907.

102.

Чичерин — Кузмину

Дорогой Миша,

живейшим образом благодарю тебя за письмо от 18 июня и «Любовь этого лета»[584]. Больше всего хотелось бы, чтобы наконец главные вещи из твоей музыки были изданы, и не в качестве редкого издания, а изданы, как издается все, для аудитории. Чутка ли к твоей музыке публика «новых веяний»? Есть ли настоящие слушатели, кроме немногих Нувелей и Брюсовых? Чутки ли к твоей музыке те модернично причесанные дамы, qui te tombent sur la tête[585] в рисунке в приложении к «Руси»? Не примешься ли когда-нибудь опять за что-нибудь большое, вроде Symphonie mys-

[582] «Дигенис Акрит» (в русском переводе «Девгениево деяние») — византийский эпос X в.

[583] Мои наилучшие пожелания! (*франц.*).

[584] Письмо в настоящее время неизвестно. «Куранты любви» были присланы в переписанном виде, поскольку в 1907 г. никакого их издания не существовало (см. также письмо 104).

[585] Сидящие у тебя на голове (*франц.*).

tique[586], большой оперы, мистерии, кантаты? Не добьешься ли *симфонического* исполнения, напр<имер>, Серенады? Помнишь ли «12 опер», мессу, I rouge?[587] Или для того требуется тишина и Weltabgeschlossenheit?[588] Очень важен денежный вопрос. Я каждый раз пишу тебе об этом, п<отому> ч<то> это меня беспокоит. Ты знаешь, что мои средства не так уж крепко на ногах стоят. Дает (или даст) ли тебе литература возможность скоплять капитал, богатеть, как богатеют Л. Андреевы, Абель Ерманы, Зудерманы?[589] Можешь ли вскоре жить широко, как любят жить эстеты, но и сохранять на эпоху трудностей и mauvais quart d'heure?[590] Это все меня крайне интересует. Принимаешь ли меры, оберегаешь ли свои права, обставляешь ли себя адвокатами, как обставляют себя все Л. Андреевы — все это крайне интересует меня. Очень благодарю за бывшие и обещанные присылки, с жаром набрасываюсь на все присылаемое. Как чувствуешь себя в нервном отношении? Нет расслабленностей, уныний, бесконечных упадков? Оживленная жизнь, в среде и в моде, очень ли приподнимает, прибавляет Lebenselexir[591], сравнительно с отшельничеством?

Очень прошу писать мне. Я сам веду крайне неустойчивый, беспорядочный образ жизни, письма получаю иногда с запозданием, но все-таки получаю.

Всего хорошего! Твой

Ю. Ч.

5. VIII. <1>907 n. st.

[586] Мистическая симфония (*франц.*).

[587] 2 Серенады (Histoires tragiques) были написаны Кузминым в феврале 1904 г., «Missa brevis» — в октябре 1895 г., «I rouge» — третья часть «Symphonie mystique» (вероятно, по мотивам «Гласных» А. Рембо), написанной в феврале-августе 1895 г. О «Двенадцати операх» информацией мы не обладаем.

[588] Отделенность от мира (*нем.*).

[589] *Герман Зудерман* (1857—1928) — немецкий писатель.

[590] Трудную минуту (буквально: дурные четверть часа, *франц.*).

[591] Жизненного эликсира (*нем.*).

103.

Чичерин — Кузмину

5. IX. n. st. <1907>

Дорогой Миша,

все это время я был в разъездах и самое письмо с «Курантами» получил с запозданием, и за все это время не имел возможности избавиться от дел и сесть написать письмо. Скоро буду опять иметь фортепиано в своем распоряжении. В словах «Весны» очень изящные minauderie[592], — хотя в общем я больше люблю твои александрийские, античные, переднеазиатские вещи. Диалог юноши и девушки: «Иди. Иду. Куда? Туда. Зачем? Затем. Откуда? Оттуда. Моя? Твоя»[593] — производит несколько смешное впечатление. Куда теперь писать тебе? Боюсь, что письмо уже не застанет тебя в Окуловке. Что кас<ается> вопроса о доходах, то неужели музыкальные *критики* или музыкальные *отчеты* не дают денег? Главное — не настоящ<ий> момент, а готовиться к будущему, чтобы не быть застигнутым врасплох в случае решительных пертурбаций с нынешними доходами. Ответ: «Не важно, существовать ли или не существовать», — не есть ответ. Размахи колеса Фортуны могут быть столь же разнообразны, как в «Лебефе». Не делать же дальнейших будущих фаз невозможно, если одна (м<ожет> б<ыть>, очень короткая) фаза будет при низком барометре. Балакирев был телеграфистом[594], но тебя таковым не могу себе представить. Поэтому очень рекомендую воспользоваться нынешним благоприятным фазисом, чтобы укрепиться на каких-нибудь литературных позициях. Времена бурные — сам знаешь, что возможны все неожиданности. Если бы произошли события, затрагивающие нынешние доходы, то сам-то я найду себе заработок, чтобы как-нибудь просуществовать, но вопрос о твоей судьбе при

[592] Жеманство (*франц.*).

[593] Весьма приблизительно цитируется диалог Юноши и Девушки из «Весны» (первая часть «Курантов любви»).

[594] Милий Алексеевич *Балакирев* (1836/1837—1910) — композитор, глава так называемой «Могучей кучки».

наличности событий меня ужасно беспокоит. Писать можно мне по старому адресу. Преданный тебе *Ч.*

104.
Чичерин — Кузмину

Дорогой Миша,
только что я послал тебе письмо в Окуловку, как получил от тебя известие о твоем переезде в Петербург. Твое письмо с приложением начала «Курантов» я вследствие разъездов (Штутгарт и прочее) я получил с запозданием, и не имел раньше возможности сесть писать письмо. Вскоре буду снова иметь фортепиано в своем распоряжении.

Если Скорпионы etc. надувают, то иметь уполномоченного лучше всего было бы за *определенный процент*, а не за точную сумму. Т<аким> обр<азом> твой доход был бы всегда обеспечен. Если надувают на заметную сумму, то такой уполномоченный мог бы с избытком окупаться.

Если бы произошли крупные пертурбации, могущие отразиться на нынеш<них> доходах, то я-то сам смогу найти заработок, knapp[595] обеспечивающий меня самого, — но меня сильно беспокоит твоя судьба. Между тем, колесо Фортуны может позже еще 10 раз повернуться, как в «Лебефе». Надо быть готовым пережить фазис низкого барометра, быть может, короткий, и не погибнуть. А для этого надо бы заранее упрочить свою литературную позицию. Неужели муз<ыкальная> *критика* и *статьи* не могут дать хотя бы notdürftig[596] дохода, чтобы eventuell[597] эпоху низкого барометра как-нибудь прожить?

Твой
Ч.
6 / IX. <1>907 n. st.

[595] Скудно (*нем.*).
[596] Ничтожного (*нем.*).
[597] Возможную (*франц.*).

105.
Чичерин — Кузмину

Дорогой Миша,
как-то наша переписка прервалась... Ты, вер<оятно>, слышал из других источников о моих делах. О тебе же я ничего не знаю. Longe Zeit hindurch[598] бываю оторван от русских газет и никакие просвещенные entrefilets не попадают в мои руки. Что пишешь? Что печатаешь? Осуществились ли литературные планы? Печатается ли музыка? Увеличиваются ли гонорары? Покрывают ли они, кроме superflu[599], также частью самую жизнь? Есть ли определенные издатели, homme d'affaires[600] для защиты твоих интересов? Лучше бы было бы, если бы музыка не только печаталась, но исполнялась, — но исполнители кто? И вообще, как настроение? Я странствую, как Агасвер <так!>, — но лучше всего писать мне в Reichenberg in Böhmen, Breite Gasse 25, моя фамилия. Столько в «биографии» общего — почему такое отчуждение? Преданный тебе

Ю. Ч.
17/30. III. <1>908

106.
Чичерин — Кузмину

<Весна 1908>
Reichenberg in Böhmen
Breite Gasse 25

Дорогой Миша,
спасибо за письмо, переданное мне Натальею Дмитриевною[601], и за «Сети»[602]. Очень радуюсь, что наконец начнет

[598] Надолго (*нем.*).
[599] Излишка (*франц.*).
[600] Поверенный в делах (*франц.*).
[601] Н. Д. Чичерина.
[602] Первый сборник стихов Кузмина, вышедший весной 1908 г.

издаваться музыка — давно пора! — и очень радуюсь, что сбор от «Курантов» был в пользу С.Д.[603] Я за эти годы разобрался в самом себе, перестал вкушать, как в «Без Догмата» безразлично от всех миросозерцаний[604], перестал туристовать по чужим идеалам и пенкоснимательствовать[605]. Мои рельсы бегут не в том направлении (не хожу по соборам и музеям, а погружаюсь в живые человеческие массы... при выборе между Людовиками XIV, маркизами Севинье etc.[606] и человеческим навозом, на котором они произрастали, выбираю человеческий навоз... не признаю наслаждений, красот, культур, питаемых чужою кровью... не признаю пафоса расстояния... борюсь против всех аристократизмов, вплоть до духовного... не признаю статуи с мучимого Олинфского пленника...[607] не признаю точки зрения, что «ведь Федор простой человек»[608], и именно против нее борюсь всеми силами... уже не думаю, что есть два перпендикуляра — один в абсолют, другой в альтруизм, а считаю, что перпендикуляра в абсолют совсем нет, это было также проявление общественного жизнеощущения, а в человечестве, нашедшем себя, т.е. социалистическом, будет общественно все постигаться... не profanum vulgus[609], a sancta totalitas... [610])

[603] А.Г. Тимофеев в своем комментарии упоминает о постановке «Курантов любви» 13 апреля 1908 г. в зале Павловой в Петербурге, однако нам неизвестно, пошел ли сбор от представления на нужды социал-демократов.

[604] *«Без догмата»* — роман Г.Сенкевича (1889—1890).

[605] Слово «пенкоснимательствовать» было изобретено М.Е.Салтыковым-Щедриным и воспринимается как отсылка к его стилю мышления.

[606] *Людовик XIV* (1638—1715) — французский король, царствование которого символизирует высшую степень абсолютизма и осталось в памяти роскошью придворной жизни. Мария де Рабютен-Шанталь, *маркиза де Севинье* (1626—1696) — французская писательница, прославленная своими письмами к дочери и другим корреспондентам.

[607] См. письмо 91.

[608] Отсылка к «Крыльям», где приятель главного героя, молодой купец-старовер Сорокин объясняет ему: «Федор — простой парень, мужик, что из-за него стреляться?».

[609] Бессмысленная чернь (*лат.*). – Цитата из первого стиха Ног. Od., III, 1.

[610] Святая всеобщность (*лат.*).

Ставлю скобки, чтобы это не казалось полемическим выпадом, а лишь тем, что есть на самом деле, т. е. сообщением о факте, о пройденном пути и достигнутой стадии (т. к. ты говоришь: «Пиши о себе»). Мы, марксисты, признаем историческую обусловленность всех фазисов истории; я не Савва, не Омар[611]. Буду тебе крайне благодарен, если будешь держать меня в курсе твоего творчества, твоих растущих успехов, поддающейся передаче части твоей дальнейшей биографии. Особенно прошу о присылке издаваемой музыки. Желаю тебе полноты творчества, успехов, здоровья.

Всего хорошего — Тв<ой> *Ю.* Пиши, пожа<луйста>.

107.

Чичерин — Кузмину

Дорогой Миша,

меня известили о получении в Париже присланных повестей и стихотворений; я хотел ответить, когда они будут мне пересланы, но т. к. это по различным обстоятельствам будет нескоро[612], то пишу сейчас, не дожидаясь этого. «Сохранить секрет»... ? Действительные отношения куда сложнее. Что касается «значительного и широкого», это есть результат *внутреннего вынашивания*. Значительное и широкое говорит тот, кто имеет что сказать значительное и широкое, у кого оно созрело в переживаниях. Значительно только то, что есть кусок души, кусок внутренней жизни, когда в чернильнице есть несколько капель крови. Такое созревшее внутреннее вынашивание было в «Алекс<андрийских> Пес-

[611] *Савва* — св. Савва (1164—1237), наиболее почитаемый в Сербии святой; брат Стефана Сербского Первовенчанного. *Омар* (ок. 581 или 591 — 644) — второй халиф в Арабском халифате, один из ближайших сподвижников пророка Мухаммеда. Объединены Чичериным они, судя по всему, на основании многосторонней учености.

[612] Вписано сверху и не очень ясно, к чему относится: «т<аким> о<бразом>, ничего не знаю со времени "Сетей", вышедших лет 6—7 тому назад».

нях», — der Abschluss einer inneren Entwicklung[613]. — и я где-то читал в критических обзорах литературы выражение сожаления, что «Алекс<андрийские> Песни» остались без продолжения[614]. Т.е., конечно, речь не идет о новой серии тех же «Алекс<андрийских> Песен», а о других вещах такого же типа и такой же серьезности. Ибо в них была серьезность, а не случайность, не простая анекдотичность, не простое времяпрепровождение. А все серьезное найдет когда-нибудь и где-нибудь свою аудиторию. — Что же касается музыкальных публикаций, несколько изданных у Циммермана романсов[615] ни до кого не дойдут, никто их не купит по той простой причине, что никто об них не узнает, они останутся как водяные лилии, — «расцветут, отцветут, и никто не узнает об них!»[616]. Вообще композиторы делаются известными обыкновенно через публичное исполнение их опер, симфоний, и в крайнем случае их Lieder на Lieder-Abende[617]. Начинать печатанием — путь малообычный. Успех в таком случае мне каж<ется> возможным только если сразу выступить с чем-нибудь значительным, т.е. с *большой коллекцией*, планомерной и разнообразной, с широкими публикациями об ней в газетах и журналах, критическими статьями и т.д. Как регсег[618] без этого, не знаю. Получаемые тобой иногда большие гонорары ты бы мог откладывать — кому-нибудь передавать — пока накопится достаточная сумма. — Я принужден прервать... A la prochaine![619]

Всего хорошего. Желаю в музыке все-таки пробиться.

10/23.V. <1>914.

[613] Окончание внутреннего развития (*нем.*).

[614] О каком именно критическом обзоре идет речь, установить не удалось.

[615] Имеется в виду цикл романсов «С Волги» (М.; СПб., 1914), представляющий собой отрывок из раннего вокального цикла «Времена года».

[616] Источник цитаты не установлен.

[617] Песни на вечерах песен (*нем.*).

[618] Пробиться (*франц.*).

[619] До следующего раза! (*франц.*).

Приложение 1

1.

Письмо А. Коптяева к Г. В. Чичерину[620]

Пушкинская, 19/30 января <18>98. СПб.

Милостивый Государь
Юрий Васильевич!

Я могу Вас только поблагодарить за то, что Вы доставили мне возможность познакомиться с композиторским дарованием г. Кузьмина <так!>. Что оно несомненно — свидетельствует большая часть присланных Вами произведений. У г. Кузьмина, бесспорно, имеется своеобразная гармония, мелодия отличается, большей частью, выразительностью; в его романсах на слова Гейне и на французские слова видно настроение, в некоторых местах достигающее значительной глубины. Оригинальность г. Кузьмина несомненна, но, во всяком случае, он не избег влияний Вагнера, Шуберта, Грига. Прибавлю, что большее разнообразие колорита приобретается обыкновенно молодыми композиторами с течением времени. При несомненном даровании г. Кузьмина трудно, во всяком случае, определить его размеры, ибо, как мне кажется, это — талант, далеко еще не высказавшийся. Техническая сторона произведений г. Кузьмина стоит ниже художественной: посколько <так!> можно догадаться по данным произведениям — автор недостаточно еще свободно владеет гармонией и контрапунктом (частое тремоло доказывает, по-видимому, некоторую нелюбовь автора к последнему). Но дарование г. Кузьмина ручается, что он завоюет втрое больше царств, окунувшись в море технической фактуры. Романсист г. Кузьмин несоразмеримо выше г. Кузьмина как композитора инструментального. Сказать ли еще, что мне особенно понравилась мечтательная, поэтическая дымка, которою подернуты некоторые романсы. Чтобы дать окончательный отзыв, мне нужно бы было по-

[620] РГАСПИ. Ф. 159. Оп. 1. Ед. хр. 48. Л. 1—2.

видать г. Кузмина <так!>, который меня обяжет, заглянув ко мне в воскресенье от 2—2½ ч.

Примите уверение в истинном уважении. *А. Коптяев.*

P. S. Ноты позволю себе удержать до Вашего ответа или до воскресенья?

2.

Письмо Чичерина Кузмину[621]

<Начало февраля 1898>

Дорогой Миша, я послал кипу переписанных недавно твоих вещей Коптяеву и получил приложенный здесь ответ. Очень бы хорошо было, если бы ты пошел к нему. Он приглашает, по-видимому, одного тебя; итак, мне также идти неудобно? Не взял ли бы ты с собою 1-ую часть Симфониэтты? «Она была твоя», «Mignon», «Клеопатра», «Tanit», «Amor Christi» там не находились. «Annonciation» и «Laëta» были. Знакомство очень нужное и важное. Дай мне знать скорее, что отвечать ему? Завтра идти к Вам обедать было бы очень неудобно мне, спасибо, прости.

Твой *Ю. Чичерин.*

Приложение 2

Из писем Н. Д. и Н. В. Чичериных к Г. В. Чичерину[622]

1.

Н. В. Чичерин — Г. В. Чичерину

7 апреля 1906

Миша вчера был у нас. Он был веселый, играл новую оперу Корсача — «Китеж», к<о>торая понравилась ему только

[621] РГАЛИ. Ф. 232. Оп. 1. Ед. хр. 433. Л. 39.

[622] РГАСПИ. Ф. 159. Оп. 3. Ед. хр. 1. Л. 42—43, 45 об, 47, 49 об, 54 и

местами, а в общем — не понравилась. За чаем Наташа в разговоре старалась узнать планы Миши. Он сказал, что с сестрой жить не будет, что планы имеет, но о них ничего не сказал; Наташа беспокоится, что он устроится у лиц нежелательных, но тут едва ли можно что-нибудь сделать, т. к. он не ребенок, нам не сообщает своих планов и, очевидно, хочет быть самостоятельным.

Мы думаем пригласить его летом в Покровское, если сами туда поедем. Но Минета заметила мне, что это довольно рискованно с той стороны, что Миша может развращать деревенских мальчиков. Как ты думаешь об этом?

«Крылья» Миши пока не напечатаны, и я думаю, что это лучше, т. к. он рассказывает там о некоторых вещах совершенно откровенно. Не знаю, сообщил ли он тебе содержание? он прямо изображает роль старообрядцев в посредничестве по противуестественным делам. Оканчивается рассказ тем, что молодой человек решается сделаться «интимным приятелем» одного господина.

2.

Н. Д. Чичерина — Г. В. Чичерину

11 июня <1906?, Покровское>

Никола писал Вам счет денег, истраченных на Ал. К. и Мих. Ал. Мы будем выдавать им из своих денег, когда выдут <так!> все Ваши, а после Вы можете снова купить для нас бумаги в Германии.

М. Ал. оставался еще в Петербурге, мне его ужасно жаль, он попал в руки к негодяям и они доведут его Бог знает до чего. Необходимо ему помочь и поддержать его, после будет уж поздно. Как это сделать?

об, 57 и об, 62 об, 65, 68, 75—76 об, 77—78 об, 68 и об, 89 об, 95, 114 об—115, 91 об — 92 об, 107 об, 127, 132.

3.
Н. Д. Чичерина — Г. В. Чичерину

2 июля <1906>

С Мишей ничего нельзя сделать. Нельзя спасать человека от самого себя. От его друзей отделить его невозможно; Козаков <так!> и компания никогда из своих рук не выпустят Миши. Сестра его давно уж уехала в Васильсурск, а он еще в Петербурге, раньше было решено, что М. Ал. скоро после ее отъезда отправится вслед за ними. Денег М. Ал. все недостает, и он просит вперед. Я очень боюсь, что Вам спустя некоторое время придется снова платить за него большую сумму. Дай Бог, чтобы мое предположение было неверным.

4.
Н. Д. Чичерина — Г. В. Чичерину

10 июля <1906>

М. Ал. был у нас один раз и довольно долго. Он еще не уезжал в деревню. Из его слов мне казалось, что его удерживали здесь друзья, но кто — он не рассказывал. Кажется, он был болен, хотя вид у него был недурной. Было бы хорошо, если бы я ошибалась относительно его друзей и они не мешали бы ему жить.

5.
Н. В. Чичерин — Г. В. Чичерину

Петербург, 29 августа <1906?>

Наташа получила твое письмо, адресованное в Монрепо, где ты пишешь об деньгах для Миши. Мы его еще не видали и не знаем, где он.

6.

Н. Д. Чичерина — Г. В. Чичерину

9 мая <1911>

В этом году выдано М. 250 р., еще 50 р. остались на тек<ущем> счету к июню и 700 р. посланы Вам...

7.

Н. Д. Чичерина — Г. В. Чичерину

14 мая <1911>

... М. Ал. 600... Оперетка пользуется успехом; музыку мы слышали, а постановку пойдем смотреть на днях. Музыка чисто опереточная: весело, забавно, несерьезно, слова и сюжет также. Балет нам игрался, музыка лучше, но как шел он на сцене, не знаем, т. к. не могли пойти смотреть.

В деятельности М. и в музыке будет перемена, но в каком направлении — это будет решить еще трудно. Успех теперь заставит работать дальше, и что будет — увидим.

8.

Н. Д. Чичерина — Г. В. Чичерину

5-го июня <1911>
Покровское

М. Ал. мы не видели пред отъездом; наверное, с оперетткой он заработал много денег и не брал за июнь. Какое будет новое направление в музыке — еще неясно, но перелом есть, и у меня впечатление, что будет или очень хорошо или уж совсем заурядно.

Оперетка имела успех довольно большой, и нужно знать, как это отразится на М. Если он будет угождать публике, то для его музыки это будет совсем не полезно. Все покажет будущая зима.

9.
Н.Д. Чичерина — Г.В. Чичерину

28 июня <1911>

М. заплачено до июня...

10.
Н.Д. Чичерина — Г.В. Чичерину

<Начало 1912>

М.Ал. куда-то исчез: сначала поехал к сестре в Окуловку, потом был в Москве, и теперь не знаю где. Он ничего, конечно, платить из старого не может и без пособия обходиться также не может. Мы имели с ним длинный разговор по этому поводу, т. к. Вы писали мне летом. Лично мое впечатление, что денег, взятых взаймы, он никогда не вернет, без помощи же в крайнем случае обойдется: для скромной жизни денег себе заработает, но, повторяю, это мое личное мнение.

11.
Н.Д. Чичерина — Г.В. Чичерину

17 апреля <1912>

Для М.А. 250 р., *включая май*, было взято теперь...

12.
Н.Д. Чичерина — Г.В. Чичерину

Покровское
30 июля 1912 года

Мише К. недавно послали денег, он был болен после тяжелого происшествия с ним. Недавно во время катания на лодке в Териоках он было утонул. Пер<е>вернулась лодка. Мишу и всех бывших с ним спасли, кроме художника Сапунова; последний на глазах у М. потонул.

13.

Н. Д. Чичерина — Г. В. Чичерину

1-е мая 1913 года

М. А. дано за май и июнь и остается рублей 650, которые я и переведу в «Лионский кредит» на Ваш текущий счет.

14.

Н. Д. Чичерина — Г. В. Чичерину

21-го июля <год не указан>
Покровское

Относительно М. Вы ошибаетесь в Ваших предположениях; у него никогда не будет денег, если бы он получал и тысячи. Я знаю его хорошо и ручаюсь, что он никогда Вам не вернет долга. Вы можете проверить это сами и написать ему.

15.

Н. Д. Чичерина — Г. В. Чичерину

7 апреля <год не указан>

С сокращением денег для М. Ал. проценты должны оставаться.

16.

Н. В. Чичерин — Г. В. Чичерину

4 вскр. <год и месяц не указаны>

Миша стал бывать у нас часто, он весел и имеет хороший вид. Он написал много прелестных вещей как из музыки, так и стихов.

17.

Н. В. Чичерин — Г. В. Чичерину

12 окт. <год не указан>

Мишу я заставил явиться к нам *только* 20-го. Я думаю, что это его огорчило; нам тоже это очень тяжело, но сделать тут ничего нельзя.

18.

Н. Д. Чичерина — Г. В. Чичерину

27-го июля <год не указан>

Теперь через день или два уедем в Покровское. Деньги для Миши возьмем с собой, а за Ал. К. будем платить Алек. Мейендорф осенью.

19.

Н. Д. Чичерина — Г. В. Чичерину

14-го июня, Монрепо
<год не указан>

Очень рада, что с деньгами для Миши Вам удобно устроиться. Пожалуйста, пришлите нам его адрес. На август мы не будем ему посылать до Вашего сообщения.

Ирина Борисова

Л. М. Лопатин за чтением книги В. Ф. Эрна «Философия Джоберти» (1917): маргиналии

На титульном листе одного из экземпляров книги Владимира Францевича Эрна «Философия Джоберти»[1] — дарственная надпись автора Льву Михайловичу Лопатину, а на полях — многочисленные замечания Лопатина[2]. Отношение Эрна к Лопатину выясняется и из признания в Предисловии: «Учителю моему — Л. М. Лопатину — я чувствую себя глубоко и жизненно обязанным за то, что его преподавание давало больше, чем простое увеличение сведений, и больше, чем школьную дисциплину мысли: оно вводило в живую атмосферу ежеминутно на деле являемого умственного *творчества* и приучало относиться к философии как к делу, в котором первым условием является внутренняя заинтересованность и внутренний подход к объекту» (с. V).

[1] *В. Ф. Эрн.* Философия Джоберти. М.: Путь, 1916 (Тип. А. Снегиревой). VI, 351 с. 200 экз. Издание зарегистрировано в «Книжной летописи» (1916. № 26). В следующем выпуске государственного реестра (№ 27) книга фиксируется как часть серии «Ученых записок Императорского Московского университета»: Ученые записки Имп. Моск. ун-та. Отд. Историко-филологический. Вып. 44. 400 экз. (воспроизводится тот же набор).

[2] *Книга с маргиналиями Л. М. Лопатина любезно предоставлена для настоящей публикации ее владельцем А. Панибратцевым.*

В 1914 г. Эрн издал книгу о философии А. Розмини[3]. Этот текст он защитил как магистерскую диссертацию 1 (15) марта 1915 г. в Московском университете[4]. Тема диссертации была выбрана не без участия Лопатина[5]. Оппонентами на диспуте выступили А. П. Казанский и Лопатин. В отзыве о диссертационной работе[6] Лопатин в числе заслуг Эрна отмечает одно достоинство, за которое в сущности Эрн и благодарит своего университетского профессора в приведенном выше фрагменте предисловия к «Философии Джоберти»: «Нельзя (...) не отметить чрезвычайно живого и даже пылкого отношения у автора к принципиальным проблемам, которые пытался разрешить Розмини. Воззрения Розмини представляют для него не только *исторический* интерес, он принимает их к сердцу по их *существу* и горячо спорит с Розмини, защищая против него абсолютный онтологизм Джоберти»[7].

Интересно, однако, что в остальной части отзыва о книге «Розмини и его теория знания» Лопатин упрекает Эрна за

[3] *В. Ф. Эрн*. Розмини и его теория знания: Исследование по истории итальянской философии XIX столетия. М.: Путь, 1914 (Тип. Т-ва А. И. Мамонтова). [8], 296 с. 1000 экз.

[4] См.: Защита диссертации // Утро России. 1915, 21 февр. (6 марта). № 51. Ссылка по кн.: *Е. Голлербах*. К незримому граду: Религиозно-философская группа «Путь» (1910—1919) в поисках новой русской идентичности. СПб., 2000. (Исследования по истории русской мысли). С. 94—95, прим. Письмо Эрна к жене 2 марта 1915 г., содержащее «отчет» о диспуте, в частности: «После щедрых похвал, к которым присоединился и мой второй оппонент, Лопатин в течение двух часов нападал на меня, но корректно, с большим уважением ко мне, и я на каждое возражение легко и без всякого труда отвечал», см. в кн.: Взыскующие града: Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках... / Сост., подготовка текста, вступ. ст. и коммент. В. И. Кейдана. М., 1997. С. 623.

[5] См. письмо Лопатина к Эрну 16 мая 1912 г.: Взыскующие града. С. 460—461.

[6] *Л. М. Лопатин*. По поводу сочинения В. Ф. Эрна «Розмини и его теория знания: Исследование по истории итальянской философии XIX столетия» // Вопросы философии и психологии. 1915. № 2 (127). С. 268—282 (2-я паг.). Можно с большой долей вероятности предположить, что в этой статье воспроизводится отзыв Лопатина — оппонента на магистерском диспуте.

[7] Там же. С. 269.

ность кругозора, неотчетливость понятий и излишнюю повествовательность метода изложения, т. е. за недостаточную «школьную дисциплину мысли». Поэтому оказывается, что словами благодарности Лопатину Эрн вместе с тем вольно или невольно отвечает на критику своего предыдущего труда, причем ответ его не лишен полемического оттенка.

Вторая книга Эрна по итальянской философии «Философия Джоберти» должна была стать его докторской диссертацией[8]. Но «В. Ф. Эрн скончался накануне уже назначенного диспута по поводу его сочинения о философии Джоберти»[9]. Несколько глав «Философии Джоберти» были предварительно опубликованы, в том числе в журнале «Вопросы философии и психологии», поэтому Лопатин, редактор журнала, имел возможность познакомиться с текстом до издания его в форме книги. В данной публикации воспроизводятся полностью лишь словесные замечания и пометы, свидетельствующие, в частности, о том, что Лопатин работал над книгой Эрна со специальной целью — возможно, он должен был выступить оппонентом или собирался написать рецензию. Характер замечаний показывает, что Лопатин намеревался вернуться к ним для дальнейшей работы. За рамками публикации остаются, как правило, многочисленные подчеркивания, знаки NB, вопросительные и восклицательные знаки, не сопровождающиеся словесным выражением мысли. Для того чтобы сделать такие пометы понятными для читателя, пришлось бы воспроизвести едва ли не целиком книгу Эрна. В целом маргиналии Лопатина позволяют заключить о негативной оценке этой книги, близкой по существу к его оценке книги Эрна о Розмини.

Важно отметить, что в рецензии на книгу «Розмини и его теория знания» Лопатин говорит по существу о качестве аргументации и методов, не рассматривая Эрна как пред-

[8] См.: Взыскующие града. С. 634.

[9] *Г. Г. Шпет.* Философия Джоберти: (По поводу книги В. Эрна «Философия Джоберти») // Мысль и слово: Филос. ежегодник / Под ред. Г. Г. Шпета. М., 1917. Вып. I. С. 296.

ставителя неославянофильства, как борца на идеологической и философской арене. Такова же, видимо, и его реакция на книгу Эрна о Джоберти. Между тем, более ранние печатные выступления Эрна и ставшая уже хрестоматийно известной полемика вокруг его работ располагали к последнему подходу. От него не удержался в своем обстоятельном разборе книги о философии Джоберти Г. Г. Шпет[10]. Однако в частностях оценка ее у Шпета, видимо, близка к лопатинской[11]. Напротив, С. Л. Франк говорил о «блестяще написанной книге В. Ф. Эрна», которая «принадлежит бесспорно к числу интереснейших и самых значительных работ по истории философии не только в русской, но и в новейшей западной литературе»[12].

[10] «Преждевременная смерть вырвала из рядов нашей славянофильствующей философии ее самого прямолинейного представителя <...> считаю, что за многие философские грехи Эрна ответственно все направление нашей философии, к которому принадлежал Эрн <...> В. Ф. Эрн — талантливый представитель вполне определенного направления нашей философии. Всякое новое его произведение, однако, должно интересовать нас не столько со стороны общих идей этого направления, сколько, во-1-х, со стороны их развития и углубления, а во-2-х, со стороны индивидуального места, которое занимает Эрн в названном направлении» (*Г. Г. Шпет.* Философия Джоберти. С. 296, 298).

[11] Вероятно, оба они согласились бы с оценкой противника Эрна, сотрудника «Логоса» Ф. Степуна, который полагал, что «в его <Эрна> живом, горячем и искреннем уме была какая-то досадная приблизительность» (*Ф. А. Степун.* Бывшее и несбывшееся. М.; СПб., 1995. С. 200—201).

[12] См.: Русская Мысль. 1916. № 9. С. 4, 3 (4-я паг.).

Стр	*В. Ф. Эрн*	*Л. М. Лопатин*
Титульный лист	Сердечно уважаемому Льву Михайловичу Лопатину с глубокою признательностью от автора Москва 15 мая, 1916 г.	
1	Они <некоторые мыслители> возводят колоссальные сооружения, анализируя и конструируя понятия, разлагая их на бесконечно малые и простые «элементы» и синтезируя результаты «дифференциального» анализа в оригинальные слитные массы новых рассудочных образований.	это Коген что ли?
	Отдельные узрения не объединяются в *одно* узрение. Частичные акты интуиции не сливаются в всепожирающий пламень единой интуиции.	это *всегда*?
36	Философы почти всегда занимаются порчею родного языка, это особенно приложимо к философам нового времени.	Глубокая истина
53	Из этого видно, что план работ, осуществлявшихся в последние годы жизни, явился у Джоберти еще в самый разгар первого периода. Но насколько видоизменялась и углублялась идея этих работ в процессе жизненного опыта показывает Те*ория человеческого разума*	След<овательно,> *до* катастрофы[13]

[13] Ср.: «И однако в сознании Джоберти неудача его утопии обрисовалась как внутренняя катастрофа, как такой подземный толчок, от которого "заходило" все мировоззрение и некоторые наружные части его, особенно патетические, с шумом рухнули и разлетелись» (С. 52).

53	По-видимому, она была начата раньше *Теории сверхъестественного*, тогда как вся основная часть сочинения, отличающаяся языком, терминологиею и новыми точками зрения от прежних страниц, написана в 50 годы, как это можно заключить с полным основанием из того, что листки рукописи помечены: Legation de S. M. le roi de Sardaigne a Paris.	так что ж?
66	<*Цитата из Джоберти:*> Большая часть книг, печатающихся в наше время, возникает мгновенно и, как кто-то сказал остроумно, для написания своего требуют меньше времени, чем для прочтения.	Не о себе ли он это говорит?
67	<*Цитата из Джоберти:*> «Я определяю, — говорит он, — психологизм как систему, которая выводит идеальное из чувственного и онтологию из психологии».	<*Номер страницы обведен черными чернилами. Л. на полях черными чернилами отчеркивает цитату, берет ее в квадратные скобки и пишет рядом:*> А.
	<*Цитата из Джоберти:*> ...психологизм считает основой философского рассуждения данные внутреннего чувства и старается из них вывести внешние предметы, субстанции, причины, сведения о космическом и моральном миропорядке, и наконец самую Идею.	<*Номер страницы обведен черными чернилами. Л. на полях черными чернилами отчеркивает цитату, берет ее в квадратные скобки и пишет рядом:*> Б.
71	Декарт своим абсолютным скептицизмом в плане умственном пытается создать такую точку, которая была бы абсолютным *ничто* и из этого ничто творческим fiat он хочет создать новую, не существовавшую до него науку. Вот в	

чем он является действительным отцом новой философии до Фихте и Гегеля включительно и даже до Розмини с его проблематическим сущим. Он уподобляется этим ботанику, который для того, чтобы проникнуть в природу растений, попытался бы их *создать*, а для этого принялся бы за разорение грядок в своем саду и за сжигание всех растений.

Поверхностные и неясные остроты.

Метод без принципов, ему предшествующих, есть полная *неопределенность*, и потому «одним из основных заблуждений картезианской системы является <...>

Спор о том, что предш<ествует> — яйцо или курица!

72 <*Цитата из Джоберти:*> Он и не подозревает даже, что 1. чувство собственного существования не может быть мыслимо без общей и абстрактной идеи бытия, 2. что всякая общая и абстрактная идея предполагает, что в сущем, а не в чувстве собственного существования надлежит

<*Номера страниц 72—79 Л. обводит простым карандашом.*>

73 полагать первую истину и что поэтому первое понятие в познавательном плане должно быть тожественным с первою реальностью в плане действительности».

?! Можно ли больше спутать методологический порядок с онтологическим и через это так нелепо преувеличить значение первого!

74 Если предыдущими соображениями доказывается, что Декарт исходит из случайного факта непосредственно данного

75 существования и тем самым первый вступает на опасный путь психологизма, то учением о Боге он окончательно утверждается в своем психологизме:

ибо *Сущее становится вторым моментом его философии*, и первенство Сущего сознательно и определенно устраняется тем, что существование Бога получает аргументативный характер и выводится из достоверности первого принципа.

?! Какой <*l сл нрзбр*> вздор! А *онтологический* аргумент?

78 Спиноза «лишь по видимости оставил картезианский метод и стал исходить из бесконечной субстанции, чтобы объяснить двойной ряд реального и идеального. Говорю *по видимости*, ибо субстанция Спинозы ... не есть чистая Идея; она есть идея смешанная из элементов психологистических, или, лучше сказать, она есть понятие, абстракт, фантазма, с примесью элементов идеальных, или какой-то противоречивый синтез чувственного с умопостигаемым, — и посему не выходит за пределы картезианского принципа».

?! Какие пустые и бледные замечания!

81 Немецкие пантеисты основывают обыкновенно свои системы на идее абсолютного. Но их абсолютное есть compositum из Сущего и существующего. Поэтому онтологизм этих мыслителей совершенно мнимый — и в существе таит доктрину противоположную. Фихте, Шеллинг и Гегель настоящие психологисты, и их абсолютное, их идеи, которые развиваются и расчленяются, — слагаются из элементов внутренно- или внешне-чувственных, как протяженное и мыслящее бытие Спинозы, отличаясь от него лишь тем, что у немецких философов место идеи субстанции заменяет идея силы или причины.

Подготовлены ли у автора эти понятия?

?! Вот это критика!

Благодаря этой подмене истинного Сущего расширенным и абсолютизированным образом существующего немецкий пантеизм представляется Джо-

NB (стр. 111)

	берти одной из самых опасных форм психологизма, с коей нужно бороться самым энергичным образом.	
82	Джоберти как бы не ясно предвидел возвращение к внутреннему варварству и к духовному одичанию той страны, которая с наибольшею энергиею и окончательностью осуществляла в дальнейшем всесторонний, жизненный и теоретический отрыв от сущей Идеи	Но здесь он явно разумеет не Германию.
	Проблема психологизма, до сих пор охарактеризованная общими и большими штрихами...	И совсем неясными!
84	Следовательно, приходится думать, что Розмини хотел сказать, что идея возможного бытия существует в подлинном смысле, но не представляет никаких реальных вещей, а выражает лишь сущее возможное. Но я хотел бы спросить, что эта идея <первая идея>, представляя всякое бытие, не должна ли прежде всего представлять *самое себя*? И так как эта идея существует, то не неизбежен ли вывод, что она, представляя себя, должна представлять нечто существующее, т. е. реальное? Я не вижу, что можно ответить на эти вопросы.	Игра словами и не схвачена подлинная мысль Розмини (см. мой разбор[14]).
	Можно спросить Розмини: что, объективный термин идеи сущего находится в духе или вне духа? Если он ответит, что в духе, — открывается настежь дверь всем скептическим следствиям, вытекающим из психологизма, и объективная истина вещей безвозвратно будет разрушена.	А если и здесь и там? ?! Хоть бы оговорился — *только* в духе

[14] *Л. М. Лопатин.* По поводу сочинения В. Ф. Эрна «Розмини и его теория знания: Исследование по истории итальянской философии XIX столетия» // Вопросы философии и психологии. 1915. № 2 (127). С. 268—282 (2-я паг.).

85 Всякая система, говорит Джоберти, которая полагает принципом всего познания вещь, которая в собственном и буквальном смысле не есть Бог, необходимо приобретает психологический характер.

<Номер страницы обведен красным карандашом; фрагмент отчеркнут красным карандашом>

86 *<Цитата из Джоберти:>* Психологистом, четко и окончательно формулирует свою мысль Джоберти, я называю того, кто первым началом знания считает нечто сотворенное, все равно, является ли оно принадлежностью человеческого духа или существует вне него, ибо все сотворенное субъективно в сравнении с истинным безусловным и не может быть признано по истине объективным даже если помещать его вне человеческого духа.

<Номер страницы обведен черными чернилами; цитата из Джоберти взята в квадратные скобки, отчеркнута на полях черными чернилами (по карандашу); слова «Психологизм четко... человеческого духа» подчеркнуты. Рядом с цитатой справа Л. пишет чернилами:> В *<и слева карандашом:>* Вот это истинная *четкость*! Что же тогда не психологизм, кроме, не знаю чего, что Дж<оберти> называет *онтологизмом*? и что есть первое *начало* знания? Его *исходная* точка для ума, или объективное основание действительности в ней самой?

92 В полном согласии с онтологическим методом находятся основные начала Платоновой философии.

Почему он *онтологический* в смысле Джоберти?

105 Мальбранш картезианствует лишь в частностях, в принципах же своей философии, в ее основном духе он решительно преодолевает Декарта. Излагая начальные моменты философии Мальбранш говорит: «Небытие не обладает никакими свойст-

<Л. красным карандашом обводит номер страницы. Приведенные предложения отчеркивает на полях крас-

вами. Я мыслю, значит я существую». Он обращает таким образом в силлогизм то, что Декарт во что бы то ни стало хотел считать первичным и непосредственным фактом. «Положение: небытие не обладает никакими свойствами — равнозначно положению *Сущее есть*. Это положение ставится во главу психологического процесса согласно с учением Мальбранша <... >»

ным карандашом. Пишет простым карандашом:>

Ведь это же из «Принципов» Декарта.

106 <*Цитата из Мальбранша:*> «Доказательства бытия Бога и Его совершенств, построенные на идее бесконечности, нам присущей, суть доказательства *простого зрения*. Мы видим, что существует Бог, если мы видим бесконечность, ибо необходимое существование уже заключено в идее бесконечности, или точнее *мы можем видеть бесконечное лишь в нем самом*». Этим самым методологически обосновывается онтологизм.

<*Л. отчеркивает эти слова и рядом пишет:*> Да ведь это не совсем точная передача Декарта.

109 Разбирая истинный смысл слова *существовать*, Вико говорит: «Я не могу не заметить, что неточно выражается Декарт, когда размышляет: Cogito, ergo sum: он должен был бы сказать: Cogito, ergo existo, — и, взяв последнее слово в значении, мудро обозначаемом его происхождением, он мог бы более коротким путем прийти от существования своего к сущности; а именно, он должен был бы сказать: я думаю, следовательно, есть то, в чем я пребываю, т.е. субстанция. Субстанция же значит то, что поддерживает, а не то, что поддерживается; следовательно, она есть сущее от себя, т.е. вечна и бесконечна; следовательно, мое сущее есть Бог, коим держится моя мысль». Так подходит Вико прямо из критики Декарта к основному тезису Джоберти.

?!
Ведь тут именно тот ход мысли привычн<ый> <?>, кот<орый> Дж<оберти> отрицал! см. стр. 72—73.

111 Концепция двух магистралей имеет некоторые точки соприкосновения с весьма значительными моментами немецкого идеализма, образуя весьма любопытную внутреннюю параллель некоторым существенным построениям Шеллинга и Гегеля. Это соприкосновение тем более интересно, что о соответствующих частях философии Шеллинга и Гегеля Джоберти не имел никакого представления. ? стр. 81—82.

112 Как бы ни была далека *по содержанию* концепция Джоберти от историко-философских построений Гегеля, формально она соперничает с последними в двух отношениях: во-первых, так же как Гегель Джоберти различил в бесформенной массе противоречивых сведений о различных системах философии древнего и нового мира (лишь кое-как хронологически упорядоченной к началу XIX века) живой и единый смысл, единую, полную внутренних борений *историю* <... > И как Кузен и вся его школа

Теория двух магистралей основана у Джоберти на принципе: «История философии, говорит он, есть не собрание систем, а одна и единственная система, охватывающая времена и пространства и разделенная на индивидуальные системы как мир животный и растительный делится на роды и виды». *<Слово «двух» Л. подчеркивает двумя чертами и пишет:>* Тут еще никакого дуализма нет

116 Если в Италии мы находим ряд крупных философов, через века несущих священные заветы платонизма, то в Италии же мы встречаем первое и наиболее страстное утверждение основных начал новой философии и несомненную историческую подготовку новоев-

ропейского «психологизма». Пантеизм Спинозы, который представляется Джоберти королларием Декартовой философии, в патетических, но вполне определенных формах и с огромным полемическим пафосом провозглашается философией Джордано Бруно. Механистическое естествознание гениально предвосхищается Леонардо да Винчи, а в деятельности Галилея доходит до вполне принципиального и законченного выражения. Наконец в старшем современнике Галилея, Паоло Сарпи, мы видим определенное предвосхищение не только Бэконовского /
117 эмпиризма и Локкова сенсуализма, но и ясно сформулированную неизбежность идеалистических выводов Беркли и скептических выводов Юма.

Ну а если поз<итивис>ты выкинуты, кто останется, какие *крупные* представители платонизма?

118 прим. Соловьев, как и Джоберти, начало новоевропейской рассудочности видит в схоластике (Собр. соч., т. I, стр. 97), принципиальное ее утверждение в *Декарте* («какое бы великое значение ни имел в других отношениях переворот, совершенный в западной философии Картезием, но форма рассудочной отвлеченности осталась преобладающею в новой философии», там же, стр. 97—97) и *крайнее* выражение в немецком идеализме («система Гегеля завершает собою и выражает во всей исключительности философский рационализм», там же, стр. 105). Положительной стороной критики новой философии, так же как у Джоберти, у Соловьева является *онтологизм*: «1. Есть всеединое первоначало всего существующего. 2. Это всеединое первоначало ... представляет несомненный духовный характер. 3. Духовная действительность

<Л. подчеркивает слова «...исключительности философский рационализм» и пишет рядом на полях:> Разве это психологизм в смысле Джоб<ерти>?

<Л. подчеркивает двумя чертами слово «онтологизм» и одной чертой ряд слов в следующих трех предложениях. Рядом пишет:> Почему?!

принадлежит первоначалу независимо от нашего сознания и первее его». Там же, стр. 135.

119 И это достигается тем, что новая философия рассматривается Джоберти в правильной исторической перспективе, не как начало истинной философии, до которого царил, говоря символически, «мрак средневековья», а как одна из ветвей общечеловеческой философии, имеющая значение и жизнь лишь в связи и в единстве с питающим ее *живым стволом* философии античной и средневековой.

<Л. подчеркивает слова «...живым словом философии античной и средневековой» и пишет рядом:> Это тоже и Соловьев говорил?

Диалектичность радикального отрицания Джоберти характерна тем, что, отрицая новую
120 философию в ее типических представителях, он ни одну минуту не думает отрицать ее всецело; отметая всю сумму ее достижений и расценивая их с философской точки зрения сравнительно невысоко, он внутренно принимает ее как значительнейшее *целое*, и это приятие выражает в том, что считает невозможным пройти *мимо* хотя бы и малозначительного момента новой философии, не подвергнув его исследованию <...>

Странное доказательство!

122 ибо сенсуализм был отвергнут Джоберти самостоятельно при первом же ознакомлении с ним, и отвергнут *во имя онтологизма*.

Где видно?

123 С философией они <Боннэ, Кондильяк, Шатобриан, Де-Местр, Бональд и Ламенне> совсем не стеснялись и признавали ее лишь в той мере и тогда, когда это нужно было в апологетических и полемических целях. В лучшем случае

123 они исповедует паскалевский скептицизм по отношению *ко всей способности разума*, и потому при всей умственной даровитости этого движения мы не можем отметить в нем ни малейшего следа чисто философского творчества.

Подобные обвинения выдвигались и против Дж<оберти> в первой системе

124 В вопросе об отношении к новой философии это коренное отличие Джоберти от писателей новокатолической реставрации детализируется и еще больше подчеркивается. Бональд и Ляменнэ, не говоря уже о Де-Мэстре и Шатобриане, в частности, излюбленной мишенью для их нападок была философия XVIII века, но они и не думали разбираться в *философской* природе враждебного им явления и не могли найти его историко-философского корня.

Да и Дж<оберти> в нем не разобрался!

Ни оценки, ни принципиального освещения новой философии у Бональда нет. Насколько он далек от концепций Джоберти, показывает фраза, часто встречающаяся у него: «Платон, Августин, Декарт и Мальбранш»... Они все для него *в одном* ряду.

И в этом он гораздо правее Дж<оберти>.

Только в

125 одном месте мы находим у Бональда прим. мысль, близкую к Джоберти: «Вместо того чтобы прикрепить первое звено цепи наших познаний в каком-нибудь твердом пункте вне человека, мы держим это звено в одной руке, а другою работаем над увеличением количества звеньев. Мы точку опоры помещаем в самих себя... и попадаем в положение человека, который бы хотел себя взвесить без весов и без гирь». Recherches. Oeuvres. t. VIII, p. 66. Эти слова имеют

<Номер страницы обведен простым карандашом>

<Слова «в каком-нибудь ... и без гирь» Л. отчеркивает на полях двумя чертами>

сходство со словами Джоберти в Errori, I, 56. Но, во-первых, высказывание Бональда имеет скептический характер и относится ко *всей* философии вообще, а не только к психологистической, как у Джоберти; во-вторых, Бональд «точку опоры» для философии ищет в религии, противопоставляемой философии, и тем восстанавливает средневековую формулу ancillae; у Джоберти же «точка опоры» — в философском понятии *интуиции*, в коей дается объективный и органический *синтез* религии и философии; в-третьих, исхождение из Сущего было признано Джоберти нормой философской мысли уже в юности, и утверждается в нем это признание и вследствие вчитывания в Платона и Вико.

*<Рядом со словом «психологистической» Л. ставит значок *, отсылающий к записи на полях:>* т.е. ко всей новой?

<Рядом со словом «интуиции» Л. ставит значок, отсылающий к записи на полях:> Крайне темные и *<1 сл нрзбр>* из религиозных предпосылок

Совсем голословно и произвольно!

<Цитата из Ламенне и комментарий Э.:>
<...> Они рассуждали обо всем, искали истины в самих себе; словом, они подчинили полученные верования и предания индивидуальному суждению каждого гражданина; и вскоре все истины стали оспариваться и затемняться; в результате получилось столько умов, сколько голов... Такова была философия греков, философия противоестественная (contrenature) — разрушившая человеческий разум разрывом связи, объединяющей человеческие умы друг с другом и с разумом божественным.

Т.е. Ляменне обвинял древнюю философию в том самом, в чем Дж<оберти> новую.

<*Прим.* > Джоберти очень сильно чувствует *Элладу* в ее чистом несмешанном виде и особенно любит Элладу архаическую, седую, с «дорийскими» идеями и учреждениями, с «пелазгическою» мудростью Пифагора и Платона. Т. е. *сочиненную*.

128 <...> в философских своих концепциях Джоберти шел решительно *против* основных внушений реставрационной философии. Далеко не во всем

134 Джоберти не только восторженно характеризует философию Платона, намечая этою характеристикою положительные задачи своей собственной философии, но и с полною определенностью и сознательно провозглашает, что то, к чему сам он стремится, есть *идеальное возвращение* к Платону и к платоническим преданиям мировой философии и что идеальное «возвращение» есть такое творческое движение вперед, такой созидательный порыв мысли, внутренним законом которого является идеальная сущность мысли Платона. Вот замечательные слова Джоберти, окончательно устанавливающие истинные и духовные истоки как изложенной уже концепции двух магистралей, так и всей теоретической и практической его философии. Ух, как хорошо!

<*Цитата из Джоберти:*> И ныне необходимо бороться с психологизмом Декарта и Лютера и с многочисленным порождением доктрин
135 протестантских, сенсуалистических, пантеистических, рационалистических, — с этим своеобразным философским политеизмом нашего времени, который в умственной и гражданской жизни Европы сделал то самое, что с Грецией

135 сделала философия иоников, т. е. Демокрит, софисты и пелопоннесская война перед Платоном. Так же и ныне необходимо восстановить в общественном мнении и в общественном бытии два величайших института, с коими связано процветание всех остальных: конституционную монархию и папский престол.

Платон-то причем здесь?

Из дальнейших представителей светлой магистрали каждый вносит свою ноту в огромный платонический синтез философии Джоберти. Так, во-первых, августиновский кризис религии и философии, смелый и безусловный, становится одновременно и сознательным идеалом, и второю природою мысли Джоберти. Так, во-вторых, учение Мальбранша о непрерывном творении и о видении всех вещей в Боге внутренно усвоивается мыслью Джоберти и лишь расширительно понимается в общем контексте его откровенного и безусловного платонизма. Так, в-третьих принципы Лейбницевой онтологии сочетаются с принципом творения, понятым более динамически и более «кафолически» и в расширенном виде инкорпорируются в сложную диалектическую связь системы Джоберти. Так, в-четвертых, различение Сущего и бытия, сделанное Вико, в философии Джоберти сознается во всей глубине и приобретает характер основоположительного всеопределяющего принципа.

Декарт?

<Здесь Л. ставит знак Z, отсылающий к записи на нижнем поле страницы:> Какая угнетающая

болтовня! Понятия онтологизма, диалектически (ни у Платона, ни у Джоберти) сущей идеи совершенно <не> выяснены и не определены. И странное решение вопроса о фил<ософских> влияниях на Джоберти! Влиял только Платон (но на кого же из филос<офов> он не влиял?), а если б и не было Платона, Дж<оберти> по своей конгениальности с ним говорил бы то же самое. Выходит, с неба свалился!

<...> истинными истоками философии Джоберти должны быть признаны не реставрационные доктрины неокатоликов, с которыми философия Джоберти решительно расходится, как формально, так и материально, а прежде всего философия Платона, внутренно и внешне усвоенная Джоберти, и затем учения философов, в дальнейшие века продолжавших традиции платонизма.

Всех?

136 Концепцией двух магистралей достигается один существенный и *бесспорный* результат. Проблема психологизма проводится через всю историю философии и тем вскрывается ее корневой, основоположительный харак-

тер. Она осознается не просто как глубочайшая проблема, а как проблема проблем, как вопрос вопросов, как то «единое на потребу», без овладения чем невозможно строгое и серьезное философствование, т.е. философия как бескорыстно *теоретическая*, овладевающая сущей Истиной, деятельность человеческого духа».

<Перед словами «Она осознается» Л. ставит знак, отсылающий к записи на полях:> А в чем эта проблема, до сих пор толком не сказано!

Этим в то же самое время кончаются предварительные разъяснения историко-философского характера, и мы получаем возможность излагать существо онтологической философии Джоберти с тою сжатостью и с тою диалектичностью, которые ей подобают.

<Под этим предложением, завершающим первую главу книги, Л. пишет:> Риторика, а не мысли!

140 О *системе* Джоберти можно говорить только в древнем и органическом смысле этого слова. *Σύστημα* означало *состав*, составление из сложных частей единого *целого*, понимаемого качественно, по типу музыкальной *гармонии*, вследствие чего *σύστημα* в древнейшем значении приравнивалось аккорду или согласию, содружеству различных звуков, т.е. *συμφωνία*. В этом смысле *есть* система у Джоберти, ибо есть у него диалектическое сопряжение в одно гармоническое целое различных и живых рядов отдельных своих постижений. Но эта система есть сама диалектика, подвижная и динамическая гармония различных видов диалектического движения, а не статическое единство мнимо найденных рассудочных форм.

<Л. отчеркивает эти предложения и пишет рядом:> NB О системе

141 Ему <Джоберти> нужно выяснить прежде всего основное *начало* человеческой философии, начало, понятое не в смысле временного ряда, как психо-

В каком смысле — точки отправления или исчерпывающе-

логическое prius, и не в смысле абстрактно-формального условия, как prius логическое, а в смысле безусловном и универсально вневременном, как prius *онтологическое*. На своем языке он называет это проблемою *Первого философского*.

го основания объяснения?

След<овательно>, казалось бы, во *втором*

142 <*Цитата из Джоберти*:>
Я называю Первым психологическим первую идею, и Первым онтологическим — первую реальность; но так как первая идея и первая реальность, по моему мнению, совпадают, — то две первичности на самом деле образуют одну; эту единую первичность я называю Первым философским и рассматриваю ее как единственную основу и единственное начало всей действительности и всего познания.

<*Номер страницы обведен простым карандашом*>
NB

Предвзятая предпосылка

Это верховное понятие в Первом онтологическом, предшествующее в порядке логическом другим понятиям в нем, по необходимости будет Первым психологическим <...>

Неясные соображения

<*После слов «Первым психологическим» — знак, отсылающий к записи на нижнем поле:*>
Итак, *логический* prius знания оказывается *психологическим* данным? Хорош антипсихологический онтологизм!

Но если поиски Первого онтологического с необходимостью приводят к Первому психологическому, то это доказывает толь-

ко, что обе первичности существенно сливаются в одну и что первая реальность должна совпадать с первою идеею, а это и не может быть иначе.

Почему?
<*После слов «с первою идеею» — знак, отсылающий к замечанию на полях:*>
В каком-то психологическом смысле?

143 <*Цитата из Джоберти:*> «Соединение же их <*первичностей, см. фрагмент на с. 142*> дает нам Первое философское, представляющее собою истинное безусловное, т.е. единый принцип знания и действительности».
Эту единую первичность философы понимали по-разному и называли по-разному. Если не гнаться за полнотой, можно сказать, что главные понимания и главные поименования единой первичности, высказанные различными философами, сводятся к следующим понятиям: Единое, Необходимое, Разумное, Умопостигаемое, Непостижимое, Благое, Бесконечное, Универсальное, Безграничное, Вечное, абсолютная Мощь, Причина, Субстанция, свободный и чистый Акт, Безусловное, Тождественное и Сущее.

<*Номер страницы обведен простым карандашом*>
Нельзя сказать, что отчетливый ход мысли! Зачем было автору приводить эту сбивающую цитату, в кот<орой> слово идея употребл<ено> вовсе уж не в платоновском смысле, ничем ее не подготовив?

Оно <Первое философское> есть синтез Идеи с Сущим, или сущая Идея, или просто Идея.

<*Рядом знак, отсылающий к записи на полях:*>
В психологическом или платоновском смысле?

<*Цитата из Джоберти*:> Истинная наука подобна настоящей цепи, имеющей неоценимое значение и в практической жизни, ибо при помощи ее человеческое искусство может приподнять весь мир. Но для этого требуется, чтобы первое звено этой цепи было твердо и крепко к чему-нибудь прикреплено, ибо цепь без зацепки похожа на рычаг без точки опоры, и становится совершенно бесполезной...

Прямо из Бональда! стр. 125

144

Первое сверхпсихологическое звено знания должно быть поэтому существенно онтологическим и одновременно относиться как к миру божественно сущего, так и к составу человеческой мысли. Поэтому оно должно удовлетворять двум требованиям: требованию безусловности и сверхпсихологичности и требованию внутренней необходимости, т. е. интуитивной ясности для человеческой мысли. Другими словами, это звено должно быть синтезом логичности с онтологичностью. Если бы оно принадлежало *только* к миру божественно сущего — оно не имело бы никакого отношения к человеческому познанию и никак не могло бы быть его первым звеном. Если бы оно было данным лишь одной человеческой мысли — оно было бы принципом психологическим и быть Первым *философским* никак бы не могло. Но, в таком случае, в этом первом звене есть различные части или, вернее, члены, и значит, его единство не может быть односоставным. В первом звене должны быть непременно три момента: первый

<*Номер страницы обведен простым карандашом*> Какое же? Ведь раньше оно было охарактеризовано было <так!> как *психологическое*? NB

Смысл обоснования, по-видимому, в том, что без всего этого не было бы *истинного* знания. Но где показано, что они *даны* нам?

должен относиться к божественно-сущему, второй — к человеческой мысли, третий же — объединять их в живом единстве. Живое объединение двух моментов в третьем дается в суждении. Поэтому первое звено должно быть мыслимо как особого рода суждение, т.е. Первое философское должно быть понято как *идеальная формула*.

Всегда и во всяком смысле? Выведение крайне тусклое и сумбурное

«Я называю идеальной формой предложение, коим Идея выражается ясно, точно и просто при посредстве суждения. <...>»

<Л. подчеркивает слово «Идея» и пишет рядом:> Что значит?

145 *<Цитата из Джоберти; заключение рассуждения об Идее; последнее предложение:>* Она грешила бы излишком, если бы содержала в себе что-нибудь сверх интегральных частей, или если бы различные понятия, о которых мы только что сказали, содержались бы одно в другом.

<Номер страницы обведен простым карандашом> <Запись под этим предложением:> Приступ автора к изл<ожению> идеальной формулы крайне неудачен. Собств<енное> соображение автора чрезвычайно неясно, а цитаты из Дж<оберти> приведены без всякой предварительной подготовки. Получается не уяснение, а затемнение смысла формулы.

Для того чтобы определить полностью идеальную формулу, необходимо обозначить с точностью все три момента суждения, т.е. подлежащее, сказуемое и связку, и показать, что найденные понятия составляют само-

раскрытие единой Идеи, внутренно их объединяющей и связующей в идеальный организм.

<Л. подчеркивает слова «самораскрытие единой Идеи» и пишет:> Да что же такое идея и какая она? Психологическая или абсолютная?

<Цитата из Джоберти:> В самом деле, человек не может мыслить полного «ничто», и эта невозможность относится не только к субъекту и происходит не только из противоречивости мысли без какого

<Номер страницы обведен простым карандашом>

146 бы то ни было мысленного термина, но и носит объективный характер, потому что дух познает, что ничто не только немыслимо, но и невозможно в себе самом. Вследствие чего суждение, о коем идет речь, означает: *Сущее есть необходимо* <...>

Онтологический аргумент

<Цитата из Джоберти:> Суждение *Сущее есть необходимо*, содержащееся в первоначальной интуиции, не произносится духом с той произвольностью и свободой, с какою произносятся другие суждения. В этом случае дух не судья, а простой свидетель и восприемник суждения, которое исходит не от него. В самом деле, если бы дух был определителем, а не простым созерцателем, — первое суждение, основа всякой достоверности и всякого другого суждения, было бы субъективным, и скептицизм стал бы неизбежностью. Автор первоначального суждения, выслушиваемого духом в акте непосредственной интуиции, есть само Сущее, которое, полагая себя перед

Она откуда вдруг вылезла?

Пускай, данные извлекаются из интуиции; почему же суждение *не нами* произносится, хотя бы и с сознанием его необходимости?!

нашим разумом, говорит: Я есмь необходимо. Это объективное слово, в коем лежит основание всякой очевидности и достоверности, приходит к духу благодаря деятельности самого интеллигибельного начала, т.е. Сущего в Его безусловной идеальности.

Вправду *говорит* или это лишь метафора?

<Цитата из Джоберти:>
Интуиция получает идею Сущего от его умопостигаемости и тем самым конституируется как интуиция; так как Сущее и есть сама умопостигаемость, оно понимается нами, поскольку полагает Себя, и полагает Себя, поскольку понимается нами; идеальность и действительность отождествляются между собой. Дух, как субъект интуиции, созерцая Сущее как своей объект, созерцает и свою автономию <...>

Что-то вроде Гегеля?!

147

<Под абзацем, содержащим цитаты из Джоберти:>
Как дурно подобраны цитаты и как не подготовлены все понятия!

Как бы раскрывая основное событие трансцендентальной истории разума, как бы восстановляя путем платонического анамнезиса самые первые истоки человеческой мысли, Джоберти ищет установить изначальный внутренний разговор <...> между сущим и существующим, разговор, начатый Сущим произнесением первого суждения: «Первое слово сущей Идеи в этом внутреннем разговоре было то, что услышал Моисей из купины горящей: «*Аз есмь сый, Ego sum qui sum*». Это суждение Сущее произносит от первого лица, обра-

Образцовая точность!

Как же это понимать: буквально? или это поэтический миф в духе Платона?

щаясь к духу человеческому, и, этим обращением вызывая его из небытия, полагает его участником беседы, самостоятельным центром возникающего творения. Для духа первый момент бытия есть интуиция Сущего, интуиция, в коей он не сознает себя <...>

148

На божественное суждение *Аз есмь* «дух отвечает в форме звательного падежа и второго лица: *Ты еси*; Ответив трепетным признанием любви на личное и интимное обращение творящей Идеи

<*Номер страницы обведен простым карандашом*>
Где тут звательный падеж? Она откуда?

Прежде всего в порядке теоретической мысли устанавливается безусловное первенство интуиции

Да где же и чем именно?

<*Сноска*>
Ср. Мальбранша: Vous définissez Dieu comme il s'est défini lui même en parlant à Moïse: Dieu c'est celui qui est. *Entr. sur la metaph*. Oeuvres I, 49. Ср. также Вико: *De constantia iurisprudentis*. Opere, III, 62.

Отсюда, вероятно, и взято!

Рефлексия есть не что иное, как орган *усвоения*. Эту рефлексию высшего
149 конститутивного характера Джоберти называет *рефлексиею онтологическою* и противополагает ее рефлексии низшего, интроспективного характера, которую он называет *рефлексиею психологическою*. Первая — есть необходимое орудие онтолога, ибо при помощи ее восстановляется первоначальная интуиция и расшифровываются ее различные фрагменты. В руках метафизика она — Ариаднина нить, ведущая к спутанному лабиринту сознания и выводящая его к анамнезису основного события в умопостигаемом генезисе человеческого духа.

<*Номер страницы обведен простым карандашом*>

Это не диалектика, а мифология

Эти определения проникнуты духом строгого онтологизма. Сущему дается безусловное первенство в самых первых истоках человеческой мысли, и тем с самого начала отрезывается возможность превращать Сущее в момент человеческой мысли и конструировать Его психологистически в терминах Им самим порожденного мышления человеческого.

Тут нет ничего *строгого* ни в философском, ни в богословском смысле

151 Поиски нового суждения, которое в соединении с первоначальным суждением может дать нужные термины, приобретают характер гипотетичности, но с самого начала важно отметить, что, во-первых, гипотетичность эта относится лишь к рефлективной стороне определения индивидуальной формулы, а не к интуитивной, непоколебимо утвержденной на божественном суждении, во-вторых, результат гипотетических допущений нами может быть сравнен с исходным пунктом и им проверен.

NB

Довольно ясно: идеальная формула — продукт рефлексии

152 <*Цитата из Вико:*> Слово, своею глагольною частью указуя на субстанцию, а приставкой на происхождение от нее, заключает в себе понятие такой субстанции, которая потенциально содержится в другой и которая, благодаря этой другой субстанции, переходит в состояние действительного бытия и начинает управляться сама собой.

Почему именно *субстанции*?

153 Это принципиальное различие *Сущего* и *существующего*, чрезвычайно важное для всей философии Джоберти, является отчетливым развитием одного из наиболее коренных положений онтологии Вико.

У него и взято, по-видимому.

154—157 *<Номера страниц обведены простым карандашом>*

155 Поэтому, вместо того чтобы искать, как существующее произведено Сущим, необходимо установить, как Сущее производит существующее. По виду эти два способа рассмотрения одинаковы, но по существу они глубоко отличны. Если от существующего к Сущему, при строгом логическом рассуждении, возможен только один переход, а именно отождествление содержания этих двух понятий по сущности, то при обратном процессе рассуждения, от Сущего к существующему, мыслимы, допустимы и возможны иные роды отношений, из коих наиболее важное и значительное — отношение безусловно творческого порождения. В первом случае устанавливается тупик и принуждение, ибо мысль, рассуждая a posteriori, принуждена к концепции, которая, быть может, с ее природой ничего общего не имеет; во втором случае перед мыслью открываются более широкие горизонты и свобода выбора таких точек зрения, которые бы не уничтожали ее сущности.

<Абзац отчеркнут красным карандашом>

Какая неубедительная игра поверхностными отвлеченностями!

155 Если существующее требует по своему понятию укоренения в Сущем, то исходя из существующего, мы можем прийти лишь к такому пониманию Сущего, которое *необходимо* связано с существующим. Говоря образно, тот мост, по которому мысль восходит от существующего к Сущему, во все моменты свои, вплоть до соединения с Сущим, носит *природу* существующего. Если это соединение мыслится воз-

<Абзац отчеркнут красным карандашом; слова «и перестаем исходить из существующего» подчеркнуты красным карандашом>

Почему? То-то слишком много *образного*!

можным, тогда неизбежным является некоторая статическая *спайка* существующего с Сущим, и существующее становится *внутренним* моментом Сущего, чертою его коренной характеристики. Другими словами: исходя из существующего, мысль никогда не может прийти к концепции такого Сущего, которое было бы *свободно* от существующего. Представив Сущее действительно *свободным* от существующего, мы тем самым утверждаем мысль в Сущем и перестаем исходить из существующего.

Совершенно произвольные утверждения!

156 Если же понятие Сущего будет/ понятием *действительно* Сущего, то включая в себя признак свободы от существующего оно наше исхождение из существующего сделает мнимым и иллюзорным. Нам будет *казаться*, что мы исходим из существующего, если рассматривать психологически процесс нашего рассуждения; на самом же деле эйдетический рисунок нашей мысли будет при этом иной: *логически* и *диалектически* — мы будем исходить *из* Сущего и существующее будем рассматривать *из* Сущего. Истинным <*это слово подчеркнуто, рядом стоит вопросительный знак*> пунктом отправления в этом случае будет, как говорит парадоксально Джоберти, *пункт замышленного ею прибытия* — dove intende di arrivare, т.е. понятие подлинно Сущего, свободного от существующего».

Т.е. как оно действительно совершается?

Одно другому нисколько не мешает!

156 Понятие *творческой* причинности возникает из синтеза принципа достаточного основания с понятием подлинно-

Произвольно и неясно!

го Сущего, тогда как причинность механическая является неизбежной чертой мысли, исходящей из существующего.

<*Как бы продолжая предложение, после точки:*>
к Богу? Причем же механич<еская> причинность

157 <*Цитата из Джоберти:*>
Причинность есть связь, соединяющая два термина предложения — порождающее с порожденным. И хотя понятию причины можно придавать различный смысл, ясно, что в приложении к Сущему ее нужно брать в смысле строгом и безусловном, без всяких ограничений, — иначе к Сущему она приложена быть не может.

<*В конце предложения Л. ставит знак, отсылающий к записи на полях:*>
Но ведь это и в том случае, когда мы пошли от *существующего* к *сущему*, как его действительной причине

159 В самом деле, божественное суждение *Аз есмь* только по видимости состоит из двух членов. В действительности же оно состоит из трех членов, а не из двух. Суждение *Аз есмь* Сущее произносит не для себя, а для другого. Этим суждением Сущее открывает себя человеческой интуиции, которая выслушивает это суждение и в акте его усвоения получает свое бытие. Таким образом, в этом суждении скрыто присутствует человеческая интуиция, которая, будучи произведенной Сущим, должна быть отнесена в разряд происшедшего из Сущего, ex Ente, т. е. в разряд существующего. Другими словами, второй член формулы творится божественным суждением в акте его произнесения, и идеальная формула, ничего не привнося в содержание божественного суждения, лишь

?!

? В какой формуле *говорится* об *интуиции*?

словесно раскрывает его, обозначая уже логически данные в нем определения. Это станет окончательно ясным, если мы обратим внимание на соотношение между Сущим и человеческою интуицией в божественном суждении. Сущее, произнося свое суждение, свершает акт откровения, при чем субъект откровения, или то, чему откровение совершается, т.е. человеческая интуиция, вызывается сущим из абсолютного небытия и впервые созидается в акте самооткровения Сущего и для него.

? А может быть, ранее?

160 Но в таком случае между божественным суждением и идеальной формулой можно установить не только трехчленный параллелизм, но и совершенное смысловое тождество. Откровение божественного бытия в суждении, лишь выслушиваемом человеческой интуицией и в этом выслушивании получающем свое *существование*, целостно охватывается идеальной формулой. Сущее творит существующее.

?! Стало быть, все существующее есть только чел<овеческая> интуиция и ничего более?

162 В духе Платона Джоберти говорит: «Всякий знает и считает за несомненное, что есть сущность вещей, или даже, что каждая вещь имеет свою сущность. Наш разум, переходя от чувственных моментов к идеальным и перебирая длинные ряды последних, принужден, наконец, остановиться перед непроницаемостью сущностей, наподобие того как если бы кто-нибудь после светлой дороги вдруг ввержен был в глубочайшую тьму».

Новая и очень важная предвзятая предпосылка!

165 Здесь главным органом создания подходящих и нужных схем является *фантазия*.

Как и у Джоб<ерти> в толковании идеальной формулы

165 Сверхразум не производит никакого аффективного изменения в нашей душе; он не порождает какой-нибудь интуиции в нашем разуме. Он дает лишь убеждение в чем-то таком, что не может быть ни почувствовано, ни понято нами, т.е. убеждение в *сущности* <...>

<Слова «Сверхразум <...> в сущности» Л. подчеркивает и пишет на полях:> NB

166—168 *<Номера страниц обведены красным карандашом>*

166 Итак, мы должны в познавательных силах человека установить три способности и три плана действительности, им соответствующих. Чувственность воспринимает чувственный план, т.е. свойства и следствия. Интеллект, или разум, воспринимает план идеальный, т.е. Сущее, субстанцию, причины и бесчисленные отношения; наконец, сверхразум верою обличает сущности.

<Абзац отчеркнут красным карандашом, есть подчеркивания и в цитируемом тексте. После слов «свойства и следствия» Л. ставит знак, отсылающий к записи на полях:> Чего?

167 Сверхразумное коренится в основном характере первоначальной интуиции. Когда Сущее говорит: *Аз есмь*, констатируя этим речением высшую природу антропологического начала, Оно одновременно открывает и скрывает Себя. Оно открывает себя, приобщая создаваемый дух к интуиции своего бытия, но источник этого неизмеримого света остается несообщенным и неоткрытым в самом сообщении света.

Оно-то чем совершается — разумом, сверхразумом (стр. 165) или чувственностью?

<Цитата из Джоберти:>
Идея, открываясь, предстает духу двуликой. Она ясна и темна, светла и непроницаема в одно и то же время; интуиции сообщается своею ясною стороною, но свет ее исходит из точки абсо-

<Л. отчеркивает цитату на полях красным карандашом> Тусклые метафоры, и в чем

лютно закрытой. Явная сторона — это видимый лик Идеи, тот аспект ее, который имеет сродство с разумом, проникая и освещая его своими лучами.

разница от Розмини?

168 <*Цитата из Джоберти:*> Интуиция постигает неопределенно реальную сущность предметов, потому что последняя имеет необходимую связь с их рациональною сущностью; в силу этой интуиции нам становится ясно, что во всех предметах есть нечто скрытое, что не может быть понято — по крайней мере, на земле — нашими познавательными способностями.

Явно интуиция является разумом.
<*Л. обводит свое замечание красным карандашом и пишет под ним:*>
Стр. 166

171 Этот самый креационистский характер первоначальной интуиции сохраняется и в тех фрагментах ее, которые мы имеем в нашем наличном эмпирическом мышлении. Если мы подвергнем понятия, у нас имеющиеся, онтологической рефлексии, — мы придем к тому же самому утверждению центральности творения в нашей интуиции.
В самом деле, как было указано раньше, процесс апостериорного восхождения от существующего к Сущему не может привести к идее творения.

<*Номер страницы обведен красным карандашом*>
<*После слова «интуиции» стоит знак, отсылающий к записи на нижнем поле страницы:*>
Что же такое в конце концов эта интуиция? Наличный факт сознания? Или она нечто досознательное и, след<овательно>, *бессознательное*? Или она была сознат<ельным> фактом, и теперь только вспоминается помощью рефлексии и чувственного снова? Или еще что-нибудь, и что же именно?
<*В словах «как было указано раньше» Л. выделяет слово «указано» и пишет рядом:*>
только «указано»!

173 <*Цитата из Джоберти*:> «Психологический процесс интуиции, будучи тождественным с процессом онтологическим, не вызывает никакого отличия нашего познания от внешней реальности вещей. Как три реальные термина, т.е. Сущее, Его творящее действие и существующее, логически следуют друг за другом в синтезе объективном, так три идеальных термина, им соответствующих, в той же самой последовательности имеются в человеческом духе, который созерцает произведенные существования в производящем Сущем и в каждый момент своей интеллектуальной жизни является непосредственным и прямым зрителем творения».

? Ср. стр. 179

Откуда все это и в силу каких способностей, перечисленных раньше?

Этими словами разрешается трудность. Творение есть совсем особый и специфический факт.

<*Л. подчеркивает «словами» и пишет рядом:*> !Именно!

173 Предметом интуиции, лежащей в основе всего человеческого познания, является не Сущее как таковое и не существующее как таковое, а Сущее творящее и существующее творящееся. Дух человеческий видит само *движение* факта творения, творение в его непрерывном метафизическом *свершении*, и потому он не от существующего восходит к Сущему (что было бы
174 психологизмом) и не из Сущего выводит существующее (что при закрытости Сущего невозможно), а созерцает подвижную и непрерывно созидающуюся связь между ними, неслиянно и нераздельно их объединяющую. Интуиция длящегося факта творения, устанавливаемая Джоберти, спасает мысль

<*Номер с. 174 обведен красным карандашом; слова «Сущее творящее <...> вопроса» Л. отчеркивает на полях красным карандашом*>

от двойной трудности поставленного выше вопроса.

174 Утверждение, что наш дух является непосредственным зрителем творения, не может не показаться чрезвычайно смелым. <...> Подвергнуть сомнению выставленный тезис, это значит сделать одну из трех следующих вещей: либо уничтожить существующее и впасть в абсолютный идеализм; либо допустить существующее как несотворенное и тем принять «абсурдные» теории натурализма, пантеизма и эманатизма; либо признать факт творения и в то же самое время отвергнуть, что психологический процесс интуиции, нам его открывающей, соответствует онтологическому порядку бытия самой вещи

Явно, есть еще одна возможность: признав Бож<ествен-ное> творчество, отвергнуть его непосред<ственную> жив<ую> интуицию в нас.

И так как он <человеческий дух> исходит из Сущего постольку, поскольку Оно открывает себя в акте творения, а не поскольку Оно замкнуто в себе самом, и так как человеческая интуиция есть следствие акта божественного творения, то дух человеческий

175 должен созерцать Сущее в Его творящем действии и воспринимать сотворенные вещи и себя самого не как нечто готовое и содержащееся в Первопричине, а в том самом акте, которым и он сам, и вещи создаются, — так сказать, в пункте возникновения существования из ничего.

И непонятно, и недоказательно!

<*Цитата из Джоберти*:> Сущее являет себя разумным, постижимым и действующим, существующее же предстает нам в момент, когда всемогущее: «*Да будет*!» вызывает из небытия жизнь и действительность. Мальбранш, утверждавший, что сохранение мира есть непрерывное

И искусственно, и очень недоговорено!

творение его, не проник во всю глубину смысла этой высокой мысли, которую более точно можно выразить так: *непосредственное восприятие мира и себя самого, имеющееся у человека, есть постоянная интуиция непрерывного творения.*

176 <*Цитата из Джоберти*:> Но ничто не может быть разумным в себе, кроме Идеи, которая разумна по своей сущности, подобно тому как ни одно тело, за исключением света, нельзя назвать светящимся по своей природе. Но в таком случае случайное, т.е. существующее, не может мыслиться, не может быть светлым и постижимым в процессе мышления без необходимого, т.е. без Сущего. Нужно утвердить раз навсегда, что действительно необходимое есть абсолютно разумное, тогда как абсолютный абсурд есть то, чего нельзя достичь и что исключает разумность всякого рода, а не только того рода, который нам известен.

<*Л. отчеркивает приведенный фрагмент и пишет рядом:*> ?!

<*После цитаты Л. пишет:*> Какая тусклая игра понятиями без предварительного отчетливого определения!

Джоберти предвидит, что его учение об усмотрении творения в интуиции, несмотря на внутреннюю свою обоснованность и убедительность, может вызвать одно грубое и как будто уничтожающее возражение.

<*Рядом со словом «убедительность» Л. ставит знак, отсылающий к записи на полях:*> Автор хотя бы немного помог читателю и показал бы ему, что это *действительно так.* <*Слово «грубое» подчеркнуто, рядом на полях:*> ?

179 Джоберти отвечает: одно дело видеть какой-нибудь факт, и другое — постигать внутренее основание его и, так сказать, проникать в его сущность. Стр. 173—175.

Идеальная формула установлена как подлинный первопринцип, но подлинно ли присутствие этого первопринципа в человеческом знании? Может ли идеальная формула естественно и органически расчленяться в систему принципов, имманентно проникающих человеческое знание? Это два разных вопроса

180 Расчленение идеальной формулы Джоберти начинает с общего положения: идеальная формула является содержанием одновременно и первоначальной *интуиции*, и первоначальной онтологической *рефлексии*. А существует интуиция *вне* рефлексии?

181 <*Цитата из Джоберти.*:> Таким образом идеальная формула содержит в себе все научные принципы и в их конкретности, и в их абстрактности, и устанавливает их теоретическую правомерность. Принципы противоречия и достаточного основания охватывают все необходимое; принцип причинности — все случайное; вместе же, при посредстве идеальной формулы, они порождают все науку. Только в первом смысле?

185 Понятие Сущего, данное нам *вместе* с другими безусловными понятиями, образует первичный синтез нашей интуиции, являющийся истинным откровением. Да что же такое эта *интуиция*?

Второй вопрос — о происхождении относительных понятий из идеи Сущего — Джоберти разрешает ссылкой на

параллелизм двух порядков: порядка действительности и порядка познания. Реальность мы познаем настолько, насколько ее воспринимаем, хотя восприятие это не целостно и не совершенно. В порядке действительности вещи относительные обязаны своим существованием Сущему безусловному, поскольку они вызываются из небытия Его творческим актом. Если поэтому наша интуиция вещей существующих, созерцающая их в переходе от небытия к бытию, соответствует их природе и сущности, тогда и наше понятие о них, т.е. все относительные понятия, должны быть результатом не порождения, а творения.

Вот так параллелизм!

<Слово «творения» подчеркнуто; рядом на полях:> Чьего?

<Цитата из Джоберти:> Божественное происхождение идей осуществляется путем порождения в собственном смысле, в то время как человеческое происхождение их имеет место лишь через акт божественного творчества. При условии что идея в полноте владеет собою, понятие Сущего совпадает в Сущем с понятием сущности,
187 и из этой простейшей интуиции рождается божественная Истина, в то время как в условиях человеческого познания, когда Сущее познается без познания сущности, идея Сущего дается в сопровождении других идей, но отнюдь не порождает их. Поэтому мы владеем ими не как дедуцированными нами, а как открывшимися нам и нам сообщенными. И сообщение это есть сам творческий акт, благодаря коему Сущее, вызывая нас из небытия к существованию, открывается нам со всем обилием своих совершенств и из-

вещает о вещах случайных (к числу коих относится и наш дух) самим творческим действием. Это действие, раскрывая перед нами картину внешних вещей, являет нам и себя самого, наподобие того как свет, показывая различную окраску предметов, в то же время и себя делает видимым своим блеском.

<После цитаты Л. пишет на полях:> Почему же творчество Божие является нам в своем подлинном виде, как таковое, тогда как все другие совершенства сущего и все идеи в них являются вне своих внутренних связей и единства, как что-то извне совсем и принудительно данное?

Если ни одно понятие не происходит из идеи Сущего путем порождения,тогда неизбежен вывод, что за исключением одного повторения понятием самого себя, имеющегося в первом члене идеальной формулы, все остальные суждения разума синтетичны. И этот вывод совпадает с существом дела, констатированным Джоберти еще в теории сверхъестественного, т.е. до построения идеальной формулы. «Ведь всякое суждение есть соединение подлежащего со сказуемым. Идея подлежащего бывает простой или сложной. При сложности она получается из множества простых идей, соединенных вместе и созерцаемых единой и простой интуицией, которая имеет силу сливать в одно многие понятия, придавая им мысленное единство. Но это соединение различных идей в одну есть дело суждений, по количеству равных идеям, так что для того чтобы объяснить образование их, необходимо восходить к множеству первичных суждений, в коих подлежащее просто. Если же идея подлежащего проста, ясно, что в ней не может содержаться понятие сказуемого, и посему соединение одного с другим синтетично, а не аналитично».

NB *<Слова «за исключением <... > синтетичны» Л. подчеркивает>*

NB *<Цитату Л. отчеркивает на полях>*

? *<На нижнем поле страницы:>* Какое неожиданное повто-

189 Если идеи безусловные и находятся в простой логической зависимости от идеи Сущего, то онтологизм из своих собственных основоположений понимает, что, вследствие недоступности и закрытости сущности Сущего, человеческий разум не может проникнуть в божественную логику этой зависимости и потому синтезирующая связь *не может не быть* для нас таинственной и непостижимой. Что же касается до синтетических суждений относительных, то связь между подлежащим и сказуемым в них есть та же самая связь, что и между Сущим и существующим, т. е. творение. То, чем является творение в порядке действительности, то в порядке познания предстает как его интуиция. «В самом деле, синтетическое суждение a priori состоит из атрибута, не имеющегося в подлежащем и тем не менее необходимо с ним связанного. Подлежащее, таким образом, производит атрибут, не содержа его в себе; но что значит произведение без предшествующего содержания в себе, как не творение? Следовательно, в относительном синтетическом суждении подлежащее творит сказуемое, как Сущее творит существующее». Идеологическая двойственность суждения сводится к онтологической двучленности идеальной формулы.

ренис Локка и сенсуалистов!

Стало быть, для нас не может быть синтетических суждений a priori с *аподиктическим* характером?

?!

Какая тусклая чепуха!

190 Так как всякое рассуждение состоит частью из суждений аналитических, частью же из суждений синтетических, причем последние, как только дело коснется метафизики, приобретают характер априорный, то отсюда следует, что процесс рассуждения становится возможным лишь на основе интуиции творения и без нее был бы немыслим.

Почему?

Вот почему еще в *Теории сверхъестественного* Джоберти писал: «Человеческое рассуждение параллельно и аналогично прогрессу природы, и логика, или силлогистика, встречается с космологиею». Или еще более сильное выражение: «Мировой процесс может быть назван силлогизмом, minor коего раскрывается во времени, maior же и заключения простираются в вечность».

<Под этим абзацем:> Как все это тускло и недоказательно!

<Цитата из Джоберти:> Спрашивалось, где находятся идеи, в нашем духе или вне его. Реалисты стояли за второй ответ и в существе были правы. Но вопрос простирался дальше, и нужно было спросить еще, где же именно помещаются идеи и в каком виде существуют вне нашего духа. Для ответа на этот
193 вопрос нужно было исследовать природу идей и, если бы таковое исследование было действительно ими произведено, они должны были бы прийти к выводу, что родовые идеи существуют в Идее и все *universalia* в едином *Universale*. И посему, изучая два термина проблемы, каждый в отдельности и в их отношении друг к другу, они должны были утвердить, что Идея в высочайшей степени заключает в себе и частное и общее, и конкретное и абстрактное и что Идея есть первый и высший род и в то же время первый и высший индивидуум.

<Л. отчеркивает цитату из Джоберти на полях простым карандашом>

Вот это решение!

194 Говоря: *это тело есть*, мы выражаем не только реальность тела, взятого в самом себе, но и его внедренность в Сущее, и конечное «участие» в нем. Слово «существование» говорит именно об этом и, кроме эмпирической наличности, подчеркивает, что «тело» для нас не есть

<Под этими словами Л. пишет:> Итак, тело есть нечто созданное. Не мало ли этого для определения любой

195 мертвая и замкнутая субстанция, а таит в себе живую силу своей связи с производящею причиною и принуждает нас воспринимать конечное в его отношении к творческому акту. Поэтому принцип Гераклита, говорящий о том, что совокупность вещей не столько существует, сколько проходит, становится приемлемым и легко согласуемым с возможностью космологической науки, ибо текучесть всего сотворенного созерцается в связи с имманентностью творческого акта». Понятие существования состоит, таким образом, из соединения идеального момента с чувственным. Первый момент есть производящий творческий акт Сущего, второй — внешний термин того же самого акта, его крайняя точка, а так как сотворенный индивидуум и существование есть одно и то же, то его можно определить как наружный и крайний термин первоначального творческого акта.

природы телесного?

Теперь рассуждение возвращается к своему началу: если существование конечных вещей познается нами в силу идеи творящего Сущего, необходимым становится вывод, что мы воспринимаем вещи как реальные, потому что они производятся Сущим, а не потому мы считаем их произведенными, что они предстают нам реальными. «Факт существования тел коренится поэтому в факте творения, идеализм не может быть опровергнут без помощи философии творения. В этом лежит настоящая причина того, что современный идеализм представляется непреоборимым <...>».

Вопрос пройдется мимо путем довольно явного petitio principii

196 Творение поэтому есть акт, благодаря коему метафизическая очевидность становится очевидностью физической, производной. Это объясняет различный характер упомянутых очевидностей, причем очевидность первая обладает характером безусловной не-

обходимости и немыслимостью противного; очевидность же вторая может притязать лишь на необходимость условную и относительную невозможность противоположного, т.е. на такую меру необходимости и невозможности, какая вытекает из отношений этого вторичного света к творческому источнику, его порождающему.

Очень слабо в смысле логико-гносеологических критериев.

211 *<Цитата или близкий к тексту Джоберти пересказ:>* Идея движения в сочетании с идеею пространства дает линию, поверхность, стереометрическую фигуру возможного тела. Из точек пространства возникает идея вторичной субстанции, из последней, соединенной с движением, — идея вторичной причины; из вторичной причины и вторичной субстанции — идея монады или центра сил. Этим самым процесс нисхождения достигает до конкретной случайности существующего.

<В конце приведенного текста Л. ставит знак, отсылающий к записи на верхнем поле страницы:> Совершенно произвольный набор понятий! Как же не попытаться все это объяснить? И неужели у Дж<оберти> и вторичные субстанции и вторичные причины все имеют телесную природу? Ведь это уже и не Декарт, а Гоббс!

212 Математические науки органически связаны со вторым членом идеальной формулы, т.е. со связкою. Но так как связка связует не только Сущее с существующим, но и существующее с Сущим, и сообразно с этим возможны два процесса: нисхождения и восхождения, то одними математическими науками не исчерпывается посредствующая природа второго члена формулы. Кроме наук, низводящих от Сущего к существующему, мы имеем еще науки, возводящие от существующего

<Л. выделяет знаками предложение «Кроме наук <...> мораль» и пишет рядом:> Совсем разные области знания!

к Сущему через тот же посредствующий пункт творения: это — логика и мораль.
Логику можно определить как науку возведения нашего знания к Сущему и нисхождения от Сущего к существующему, причем оба процесса служат к осознанию идеальной формулы в целом, ментальным повторением коей и исчерпывается задача логики.

Какая путаница!

213 Посредствующею связью между этими двумя противоположными свойствами *<мыслящим субъектом и его активностью, с одной стороны, и мыслимым объектом и его идеальной постижимостью, с другой>* служит *творение*, ибо мыслимый и абсолютный объект творит мыслящий субъект и, будучи мыслимым и интеллигибельным по природе своей, творит самую мысль.

Разве у мысли лишь один объект?

Творение и сущность составляют поэтому двойную связь всех двойственностей мысли и действительности. В *умозаключении* силлогистическая форма есть точное воспроизведение или оттиск идеальной формулы, ибо большая посылка (положение в последнем счете необходимое) производит следствие (вторичную абсолютность свойств или случайное бытие) при посредстве меньшей посылки (представляющей синтез первичной абсолютности с абсолютными свойствами и необходимого со случайным). Наконец, синтетический *метод* соответствует нисхождению от Сущего к существующему, а метод аналитический — восхождению от существующего к Сущему.

<В конце абзаца Л. ставит знак, отсылающий к записи на нижнем поле страницы:> Какие тусклые и искусственные сопоставления!

214—216 *<Номера страниц обведены простым карандашом.> <После изложения философии морали Джоберти, с. 214—215, Л. замечает:>* И это вся мораль — меньше страницы!

215

Возвышенное в своем динамическом явлении онтологически коренится в созерцании творческого акта; в явлении же математическом — в созерцании посредствующей сущности пространства и времени, вследствие чего первая идея эстетики посредствует между группами наук, связанных с первым и вторым членом формулы, и идеями следующими. Кант.

216 *Политика* есть та наука, которая особенно искажена психологизмом новой философии. Нисколько не отрицая плодотворности частных наблюдений и фактов, накопленных политическими писателями нового времени, Джоберти считает тем не менее, что системы ложной политики, выросшие из картезианского психологизма, проникнуты отрывом от сущей Идеи, и потому относительно правильные идеи братства, равенства и свободы лишены в них идеального обоснования.

Немезидой этого отрыва является печальная необходимость софистически выводить *право из силы*. В политике должно быть утверждено царство сущей Идеи, и она должна войти органическим членом в круг онтологической энциклопедии. «Идея есть единственный истинный суверен в точном значении слова, и всякое законное правительство, все равно монархия или республика, по существу *теократично*». И это все о политике!

Говоря о космологии, Джоберти выделил науки физические, к коим он относит и эмпирическую психологию, в особую группу и оста-

вил их без рассмотрения на том основании, что они имеют свои частные методы и свою относительную независимость.

? Ср. таблицу. NB Психологии не оказывается вовсе?[15]

218 Исходным пунктом философии Джоберти является субъективно-объективный момент тожества философии и религии. Пункт тожества философии и религии, по основной интуиции Джоберти, есть не простая встреча этих двух царственных областей ведения, не простое пересечение двух линий, потом расходящихся с тою же стремительностью, с какой и сходились, а некий внутренний синтез их, в коем с одинаковою полнотою сохраняются как все существо философии, так и все существо религии, давая в результате своего соединения явление sui generis, которое не есть ни философия, ни религия, а некая целостная полнота разумности, в той и другой представленная лишь частично.

I

?!

219 Эта творческая перемена историко-философских перспектив является второю характерною чертою онтологической философии Джоберти. Здесь Джоберти, неведомо себе, сближается с Шеллингом. Он как бы начинает с того, что для Шеллинга явилось зрелым плодом длинного развития. Позиция, занятая Джоберти по отношению к новой философии, чрезвычайно напоминает общую характеристику новой философии, впервые с ясностью раскрытую в «Мюнхенских лекциях» Шеллинга. Весь тот ряд систем, который у Шеллинга получает общее название «отрицательной философии», в противо-

[15] Лопатин имеет в виду «Таблицу, представляющую новую классификацию знания на основе идеальной формулы» (с. 204).

положность «философии положительной», у Джоберти объединяется общим признаком *психологизма*, противополагаемого *онтологизму*. Разница только в том, что концепция «отрицательной философии» у Шеллинга строится на понятии необходимости, противополагаемой свободе, у Джоберти же концепция психологизма строится на понятии существующего, противополагаемого Сущему. Но если мы примем во внимание, что обе пары понятий в последнем счете коррелятивны, ибо существующее в своей отвлеченности необходимо и, обратно, все необходимое относится к понятию существующего, с другой же стороны — свобода является одной из центральнейших черт Сущего и лишь Сущее может быть мыслимо изначально и полноправно свободным, то мы должны прийти к заключениям, что в самом существе дела отношения Шеллинга и Джоберти к новой философии не только

У Дж<оберти> это совсем не выяснено. Сущее только свободно творить или не творить, да и это в Сущем как *идее* обосновано мало! У Шел<линга> все это дело стоит совсем иначе.

220 однородны, но и прямо тожественны.

220 Общий смысл его <Джоберти> антипсихологизма заключается в метафизическом раскрытии и в гносеологическом обосновании его основного платонического решения: ко всем проблемам человеческой мысли подойти *из Сущего* и обрисовать все γιγνόμενον ἀεὶ ὂν δὲ οὐδέποτε так, как оно видится из умопостигаемого наблюдательного пункта, идеально перенесенного в ὂν μὲν ἀεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον.

<В конце предложения Л. ставит знак, отсылающий к записи на нижнем поле страницы:> А формулы соответственной не нашли?

Антипсихологистическая позиция Джоберти предопределяет как постановку, так
221 и разрешение основных проблем философии. Поэтому универсальную борьбу с психологизмом можно считать *третьею* характерною чертой философии Джоберти. III

222 <...> последовательно проведенный *онтологизм* должно признать *четвертою* характерною чертою философии Джоберти. IV

223 <...> «Объективный синтез», из которого исходит и в котором впервые определяет себя его <Джоберти> философская мысль, или тожество религии и философии, являющееся у него исходным пунктом, есть не что иное, как первоначальная интуиция творения, и потому всю философию Джоберти можно назвать *философиею творческого акта*, и универсальный креационизм обозначить как *пятую* характерную черту его системы. Какое голословное пустословие! V

225 Джоберти, как очень немногие, властно устанавливает свой творческий modus intuendi ac reflectendi, и это особенно подчеркивается во втором периоде его философии, когда, не связанный условностями писателя, желающего быть доступным, он отдается чисто внутренней работе завоевания новых сфер мысли и заносит свои прозрения на бумагу, не заботясь об их словесном облачении. И никакой попытки критически оценить логический состав самого контура<?> системы и идеальной формулы и хотя бы определить философское значение того поэтич<еского> мифа и того *божественного спряжения*, которое так смущает читателя книги

227 <*Цитата из Джоберти:*> Психологистом я называю того, кто первоначалом знания считает нечто тварное, *все равно*, является ли оно принадлежностью человеческого духа или существует вне его, ибо все сотворенное субъективно в сравнении с истинным безусловным и не может быть признано поистине объективным, даже если помещать его вне человеческого духа.

<*Запись под цитатой:*> Сама по себе очень важная и двусмысленная цитата. Как понять здесь слова *субъективно* и *объективно*. А главное, что разумеется под первоначалом знания? Исходная точка для нашей мысли или достигаемый мыслию окончательный принцип объяснения познаваемого? Первое и второе едва ли когда совпад<ает> у мыслителей, даже у Джоб<ерти>. В этом одном они все *психологисты*.

<*Прим.:*> Этого не могут не признать хотя бы несколько знакомые с антипсихологизмом Джоберти. В лице Джоберти, говорит г. Яковенко, «современная немецкая постановка проблемы психологизма имеет своего неведомого ей предшественника, и притом, надо сознаться, предшественника более крайнего и, пожалуй, последовательного, чем она сама». *Итальянская философия последнего времени*. Логос. 1910 <...>

<*Под прим.:*> надо посмотреть

230 Освещение этой стороны проблемы <психологизма> тесно связано с вопросом об отношении антипсихологизма Джоберти к *психологии*, это отношение тем более важно выяснить, что самый термин «психологизм», созданный Джоберти, возбуждает прежде всего мысль, что психологизм «есть учение, основанное на психологии», а антипсихологизм есть учение, направ-

<*Номер страницы обведен черными чернилами*>

Не раньше ли Ферри настаивает, что в итальянск<ой> фил<ософии> *психологизмом*

ленное против психологии и ее отрицающее.

называется *субъективный идеализм*?

232 Отравление психологии психологизмом Джоберти рисует в следующих чертах: психологизм, как основное заблуждение Декарта, распространен был на всю сферу философской мысли и охватил прежде всего онтологию. Последняя утеряла идеальное первенство, безусловно ей подобающее, и превратилась во второстепенный и выводной момент философии.

<Л. подчеркивает слова «второстепенный и выводной» и пишет на полях:> Да разве это не одно и то же?

233 Так как от существующего нет принудительного перехода к Сущему, то и от душевной феноменологии нельзя правомерно дойти до душевной онтологии.

Ср. стр. 219.

251 *<Прим. 1), в котором перечисляются работы о «второй философии Джоберти».>*

Отчего не упомянуты Ферри и Вермер?

252 Утопия и внутреннее освобождение от нее является естественным прологом ко «второй философии» Джоберти, изучение коей нам и надлежит начать с рассмотрения живого и сложного звена, соединяющего ее с философией первой.

А в отнош<ении> первой совсем ничего?

253 Принципиальный противник «дедукций», он <Джоберти> не выводил априорно общих, руководящих следствий в область политики, из своей онтологии, и отнюдь не налагал извне на область частных и конкретных явлений практической жизни отвлеченных норм своей теоретической мысли. Наоборот, рассматривая платоновским «оком души» живые проблемы политического устроения своей родины,

Джоберти различил в них *имманентно присущую им онтологию*, не вложил, а *нашел в них* те же метафизические задачи, которые занимали и его теоретическую мысль, совершенно наподобие того, как Платон в проблемах политики своего времени увидел, *узрел* проблему справедливости, понятой существенно и безусловно, для раскрытия коей и предпринял все обширные разыскания своей *Политии*. Торжественно, но совсем неясно!

256 <...> для преодоления политического психологизма нужно оживить связи с Сущим <...> Прежде всего, индивидуум свое восполнение и целостность находит в народе. Народность и нацию Джоберти, примыкая к Вико, понимают онтологически. 1

Далее идет вторая, более высокая ступень онтологичности. Народности, или нации, входят в единство высшего порядка, образуя из своей совокупности единое человечество. 2

«Поэтому нужно различить два человеческого рода: один природный, другой благодатный... Первый есть материальное общество скорее тел, чем душ, лишенное целостности идеального принципа. Второй — духовное общество, собор душ, органически объединенных сущей Идеею и имеющих единое тело». Этот второй идеальный человеческий род, свыше рожденный и возрастающий путем духовного подвига и приобщения, есть Церковь. 3

260 Для того чтобы определить значительность внутреннего опыта мыслителя, связанного у Джоберти с возникнове-

нием и крушением церковно-политического замысла, обратим внимание на два пункта, особенно сильно подчеркивающихся: на отношение

261 реально-политической деятельности к планам Джоберти и на «спайки», допущенные им во внутреннем составе самой мысли.

Только ли это спайки?

268 А те основы его философии, от которых он не думает отказываться, предстают перед ним в новом бесконечно расширенном виде. И даже одиночество его оказывается мнимым. Он чувствует себя в новой связи со всеми людьми и главное в новой интимной связи с Богом. «Если настоящие поколения нас отвергнут — то быть может поймут поколения грядущие. А если и грядущие поколения не поймут, то и это ничего. Наше дело есть тайна между Богом и нашим сознанием».

<*Под абзацем запись:*>
Обще и бездоказательно!

269 И подобно тому как возведение свода возможно только при наличности *уже* возведенных устоев и есть момент по существу *завершающий*, т.е. основывающийся на предыдущей работе, — так все творчество Джоберти второго периода обессмысливается искусственным отрывом от первой его философии и повисает в воздухе. Точно так же и первая его философия, без стройных и многочисленных усовершений второй философии, производит впечатление грузности, некоторой диалектической грубоватости и решительной недоговоренности. Тогда как, соотнесенные вместе, обе доктрины существенно дополняют одна другую и образуют единство высшего порядка.

<*Под абзацем запись:*>
Голословно и бездоказательно.

270 <...> вторая философия Джоберти сохраняет в нетронутом виде и все основные колонны первого мировоззрения. Так, во-первых, во всех посмертно изданных сочинениях мы находим целый ряд критических высказываний о *новой философии* <...>

И о Декарте?

<...> психологизм по-прежнему стоит в центре его нападок, хотя проблеме преодоления его он дает существенно новую формулировку.

В чем?

271 Однако единство между первой и второй философией Джоберти не должно пониматься как единство пустое, «плоскостное», аналитическое. Второе мировоззрение у Джоберти сопряжено с первым *синтетически*, как сопрягается множественность с единством, ибо каждое из основных постижений первой его философии, диалектически усложняясь, обращается в απειρον новых творческих идей, и эта новая множественность при первом чтении производя впечатление плюралистического περας, на самом деле всегда имеет внутреннее соотношение с соответствующим περας первой его философии, и лишь выяснение этого соотношения дает те высшие линии пифагорейской гармонии, которые в видимых «начинаниях» второй философии Джоберти обличают идеальные «завершения» философии первой.

<*Л. отчеркивает этот абзац и пишет на полях:*> Фразисто, но мало сказано.

273 <*Цитата из Джоберти:*> В первом идеальном суждении: *Сущее есть* бытие раздваивается и значит нумерически различается. Но нумерическое

<*Л. отчеркивает эту цитату*>

?

различение предполагает различение качественное. Ибо суждение *Сущее есть* включает в себе суждение: *Сущее может творить существующее*, какое суждение содержит уже в себе двойственность и разнородность акта и потенции. *Сущее есть* является поэтому высшей диалектической формулой, прототипом диалектики. Суждение же: *Сущее может творить существующее* есть архетип диалектики. Оба суждения, содержащиеся в идеальной формуле, суть прототип и архетип всяческого диалектизма.

Есть какая-то мысль, но как она неясно выражена! И никакой помощи от автора!

274 *<Цитата из Джоберти:>*
Существующее посредствует между Сущим и ничем и состоит в становлении; то, что становится, посредствует между двумя состояниями, двумя терминами, временами, т.е. колеблется, волнуется, переходит из одного в другое, диалектизирует. Сущность существования в посредствовании, и потому идея существования сама по себе полна диалектизма.

<Л. отчеркивает цитату и пишет рядом:>

Гегель?

Проблемой внутренней диалектики, господствующей над всеми выявляемыми противоположностями и коренящейся в самом принципе их выявления, Джоберти выставляет некий *динамический идеал разума*, определенно сформулированный и в то же время заметно отстоящий от наличных сил человеческого мышления.

Как же именно?

277 Иначе говоря, трансцендентность внутреннего принципа вселенской диалектики есть *данность*, определенно связывающая и ограничивающая наш разум, имманентность есть *заданность*, но не как простой постулат, не как отвлеченный регулятивный принцип, а как живая и исполнимая, реализуемая и конкретная, хотя и беспредельная *задача*.

Это по Когену или по Дж<оберти>? Как много вычур и как мало мысли!

<*Примечание:*> Позиция Джоберти по отношению к диалектике Гегеля очень близка к позиции Соловьева. По Соловьеву, основная ошибка Гегелевой диалектики в том, что «Гегель за исходную точку всего диалектического развития, за его логический субъект или основу берет не понятие Сущего, а понятие бытия». «Получающееся отсюда отрицание собственной трансцендентной действительности Сущего ведет к абсолютному скептицизму и абсурду».

В изложенном у Дж<оберти> нет ничего подобного!

278 Трансцендентность есть, прежде всего, глубочайшая и серьезнейшая *задача*, и потому менее всего позволительно относиться к этой задаче с той легкостью и с той прямолинейностью, какие проявлены были по отношению к трансцендентности в философии Фихте и Гегеля.

Это Дж<оберти> или автор говорит?

279 Универсализм есть единственный путь, во-первых, к правильной постановке проблемы трансцендентности, — во-вторых, к действительному и не софистическому ее решению.

<*Л. подчеркивает слово «универсализм» и пишет рядом:*> Что этим обозначается?

281 В утверждении существенного несовершенства своего онтологизма и своего универсализма Джоберти до максимума универсализирует свой онтологизм и до максимума онтологизирует свой универсализм. Его подход к философии вырастает до *подлинной* кафоличности, и в его замысле начинает пульсировать вселенская значительность.

<*Под этим предложением, завершающим абзац, Л. пишет:*>
Совершенно недозволительное изложение! Фразы, метафоры, сопоставления и никакой попытки дать не только определение, но даже сколько-нибудь отчетливую характеристику рассматриваемых понятий!

282 Раньше Джоберти признавал Бога первым философом. Теперь он признает Бога первым Диалектиком. В обоих случаях Сущему отводится безусловно первое место в системе, но теперь первенство Сущего освобождается от «исключительных» формулировок отвлеченного и потому негативного характера и заполняется живым дыханием действительной бесконечности.

NB

Слишком неопределенно!

284 Имеет ли история свою положительную, т. е. некоторую
285 динамико-онтологическую сущность, независимую от опыта, доминирующую над всем историческим процессом и его активно и творчески определяющую? Или же понятие истории результативно и сложнейшим образом — быть может, бесконечно сложным образом, — но всего лишь *суммирует* пространственно-временное развитие Космоса, само предопределяясь некоторыми элементарными

Неясны альтернативы

силами физической и психической природы?

Внутреннее и метафизическое движение человека возможно лишь при одном условии: если в самом человеке есть метафизические дали, если изначально в его природе имеются внутренние пространства и просторы онтологических возможностей, если человек, по изначальному и беспредельному замыслу Создателя, не только дан, но и задан самому себе.

<Л. отчеркивает это предложение и пишет:>
?! Что за стиль!

286 Оригинальнейшей чертою учения Джоберти о сверхразумном является то, что уже в первой философии он понимает сверхразумное или трансцендентное не отрицательно, а *положительно*, не как то, что ограничивает человека, а как то, что ограниченность человека делает *подвижной*, поддающейся активному расширению, расширению безграничному, ибо сверхразумное понимается им как то, что лежит *перед* человеком, создавая возможность движения и преодоления, возможность выхода из своей наличной ступени и подъема на ступень следующую. Другими словами, с самого начала сверхразумное постигается Джоберти не как граница и предел, а как положительная потенция высшей разумности <...>

Где же?

294 В системе Гегеля все развивается, кроме человека. Человек проходит разные ступени, но внутри, в природе, в сущности своей неподвижен, неусовершим, не созидателен.

Да есть ли у Гегеля в чем бы то ни было неподвижные сущности?

297 Теоретическая основа новой «дифференциальной философии» Джоберти с ее центральною мыслью о положительной метафизической Идее истории содержится в философии Платона, и потому Джоберти, выходя за кругозоры новой европейской мысли, не выходит за кругозоры мысли античной, и его вторая завершительная философия есть весьма плодотворное, творческое и органическое, но всего лишь *развитие* высших постижений философии Платона.

<Л. отчеркивает это предложение и пишет под ним:> Даже в истории? Да какая же теория истории б<ыла> у Платона?

Эта идеальная зависимость от Платона сказывается не только в основах второй философии Джоберти, но и в тех центральных понятиях, при посредстве коих он детализирует только что изложенную метафизико-историческую концепцию и одевает ее плотью и кровью конкретной диалектики. Это будет видно из следующей главы.

<Л. пишет под этим абзацем:> До бедности общие и неопределенные воззрения у Дж<оберти> в излож<ении> автора и крайне смутные и произвольные суждения автора о них.

299—300 *<Номера с. 299 и 300 обведены простым карандашом>*

299 Если объективно и онтологически Сущее есть начало всяческого откровения и безусловно господствует над ним, то субъективно и идеологически оба вида откровения коренятся в первоначальной интуиции, которая охватывает в

Выходит, что *для нас* начало знания субъективно и есть *ин-*

себе *всю возможность* того и другого. «Поэтому интуиция есть возможность откровения вообще и, значит, возможность откровения положительного, христианского». «Интуиция есть вторичная, общая причина обоих откровений, так же точно, как божественный творческий акт есть их причина первичная. Различие начинается с развития второй причины, или интуиции; ибо в естественном откровении это развитие есть непосредственный акт рефлексии и лишь вторично обусловлен божественным актом творения; тогда как в откровении сверхъестественном божественный акт творения есть причина непосредственная и сверхприродная».

туиция, а не Сущее в его онтологическом первенстве.

Но в таком случае откровения по существу *внешнего* быть не может. Оба откровения внутренни, только источники их различны. Потенция обоих заложена в первоначальной интуиции, но реализация одного идет от человека, другого — от Бога.

Так ли в первой системе.

300 <*Цитата из Джоберти:*> Ибо философия есть не что иное, как идеальное раскрытие интуиции. Поэтому когда путем внешнего откровения человек научается читать и хотя бы несовершенно разбирать в своей интуиции буквы и строки, раньше для него запечатленные, он получает возможность путем развития и усовершения превращать их в умозрительное знание и отсюда может получиться у него подлинная философия откров<е->

<*В конце цитаты Л. ставит знак, отсылающий к записи на верхнем поле страницы:*> не вытекает ли из этого, что во *второй* системе первонач<альное> знание об абсолютной непостижимости сущнос-

ния... <...> из того, что объект интуиции, или Идея, нумерически тожественны у всех людей, следует, что откровение, понимаемое как философия трансцендирующей разумности, потенциально содержащейся в первоначальной интуиции, универсально по своему смыслу, безусловно всеобще и охватывает весь человеческий род.

ти Божией и о синтетической *внешности* для нас всех ее предикатов и проявлений должно б<ыло> измениться радикальным образом?

303 Все виды эмпирического движения — физического, химического, физиологического, психического, социологического и т. д., будучи соотнесены с формой времени, обнаруживают свою не абсолютную «инакость» относительно друг друга. У них есть некоторая общая неопределенность и незавершенность дурной бесконечности, характеризующей форму эмпирического времени.

Это буквально из Дж<оберти>?

305 Диалектика тварных начал развивается через противоположения, она существенно двойственна, диадна, ибо третий примирительный момент всегда есть новый тезис к последующему антитезису.

Прямо из Гегеля

308 «Изменение всей сферы существующего», связанное с грехопадением, разбивая онтологичность первоначальной рефлексии и порождая низший вид бессильной и не созидательной *рефлексии психологической*, соответственно с этим изменяет и понятие мимезиса, превращая его из категории положительной и органической внешности, т. е. лица, в категорию са-

Что же это за *объяснение* понятий, столь важных для системы Джоберти и мнений автора?

модовлеющей и отвлеченной внеположности, т.е. той мертвенной вещности, при которой реалии предстают *не связанными* между собой, рассыпавшимися и рспылившимися.

312 Всякая идея и всякий факт истинны только для того, кто сумеет высвободить их из враждебного и тупого уединения и взглянуть на них из всеохватывающего центра. Другими словами, «все действительное разумно» для Джоберти *в потенции*, и все уродливое миметическое жаждет и стенает вместе со всею плененною тварью о метексисе, об освобождении, соединении.

Странное смеш<ение> теоретического и морального, жизненного значения.

316 Рассмотрение религиозной философии Джоберти, выросшей из метафизико-исторической концепции его второго мировоззрения, не входит в задачу настоящего исследования.

Почему же?

318 Принцип инверсии, примененный к общим представлениям об историческом процессе <...>

Согласуется ли он с принципом онтологизма?

327 Теория пластической *трансцендентности* и грандиозное открытие *трансцендентального будущего разума* превращает Джоберти в безусловного *антипода* Гегелевой философии — в самого глубокого, в самого принципиального, в самого радикального противника Гегелевой теории внутренней неподвижности человека и исключительной обращенности Гегеля к двум измерениям космического времени с решительным игнорированием измерения третьего, т.е. будущего.

Да где автор ее нашел?

334 *<На полях рядом с перечнем литературы, сопровождающим суждение Э. о крайней ограниченности материалов, по которым Джоберти мог воссоздавать философию немецкого идеализма, и включающим историю философии Буле, книгу аббата Глея о началах философии, сочинения В. Кузена, Л. пишет:>*
Разве это уж так мало?

335 *<Э. пишет о том, что Джоберти имел возможность познакомиться с философией тождества Шеллинга по имевшемуся у него конспекту сочинения Шеллинга «Darstellung meines Systems der Philosophie» (1801), написанному неустановленным лицом. >*
Это объясняет, почему Джоберти в *Протологии* несколько раз говорит о «полярности», «магнетизме» и «химизме».
И только?

М.К.

С. Н. Булгаков. Письма к П. Б. Струве (1901—1903)[1]

I

Крым, Ст. Кореиз.
4.V. <19>01.

Дорогой Петр Бернгардович! Пересылаю Вам касающееся Вас письмо Водена[2], согласно желанию последнего. Не знаю, застанет ли это письмо Вас в Твери[3], но не имея от Вас извещения о переезде, направляю его туда. Спешу и по-

[1] Впервые с большим числом редакционных ошибок: *Сергей Булгаков.* Письма к П. Б. Струве (1901—1903) / Публ. М. А. Колерова // Новый Круг. №3. Киев, 1993. С. 246—259. Здесь публикуется с исправлением всех неточностей, опечаток, уточнением датировок писем, с дополнением указаний на пометки Струве и т. п.

[2] *Алексей Михайлович Воден* (1870—1939) — социал-демократ, философ, в начале 1890-х — близкий знакомый Струве, с середины 1890-х — в Германии; посредничество Водена Струве использовал для связи с Булгаковым. Ср.: *А. М. Воден.* Письмо к П. Б. Струве от 21 мая 1904: «С. Н. Булгаков прислал для передачи Вам оттиски своей статьи о Соловьеве в Вопр. фил. и псих. и реферат о себе в Новом Пути. (...) Кроме того, он будет здесь скоро» (РГАСПИ. Ф. 279. Оп. 1. Д. 76. Л. 105).

[3] 4 марта 1901 г. Струве участвовал в демонстрации у Казанского собора в Петербурге, был избит полицией и арестован. После полумесячного заключения в административном порядке был выслан в Тверь под

тому буду краток. Кланяйтесь Н<ине> А<лександровне>[4]. Жму Вам руку. Ваш С. Булгаков.

P.S. Нелли[5] кланяется Вам обоим. «Мозги набекрень» — смелый образ, делающий честь авторам.

2

Киев. Б. Житомирская, д. 26, кв. 1
(во дворе) или же Политехникум.
5. IX. <19>01.

Дорогой Петр Бернгардович! Простите, что так поздно отвечаю Вам на Ваше письмо, главным образом благодаря переездам, в которых прошел у меня конец лета. Благодарю Вас за поздравление с кафедрой[6], — с золотником соли, прибавленным русской жизнью. Как бы ни было тяжело и даже «опасно» положение преподавателя, раз я имею возможность занимать, считаю это своей естественной обязанностью, конечно, до момента серьезной коллизии.

Я начинаю любить кафедру, т. е. чтение лекций, и при других условиях с кафедрой был [бы] неразлучен. В Рос-

гласный надзор полиции с запретом проживания в столицах и университетских городах.

[4] *Нина (Антонина) Александровна Струве* (урожд. Герд, 1868—1943) — с 1897 жена Струве.

[5] Так в семье звали *Елену Ивановну Булгакову* (урожд. Токмакова, 1868—1945) — с 1898 жену Булгакова.

[6] В сентябре 1901 Булгаков занял кафедру экономии Киевского политехнического института. Первоначально он намеревался получить место приват-доцента в Московском университете, куда весной 1901 г. подал прошение. Однако разрешение на это Управляющего Московским учебным округом вышло лишь 3 августа 1901 г. (РГИА СПб. Ф. 733. Оп. 151. Ед. хр. 206. Л. 99) и было сообщено на юридический факультет только 17 августа (ГИАМ. Ф. 48. Оп. 70. Д. 411. Л. 8); не дождавшись его, Булгаков уехал в Киев, где сразу был избран ординарным профессором политехникума, а позже — и приват-доцентом Университета св. Владимира по той же кафедре (примечание О. К. Локтевой).

сии, конечно, нельзя ручаться. Я только недавно прибыл в Киев и еще не ознакомился с здешней жизнью. Атмосфера в Политех<никуме> по меньшей мере сносна. Прошлый год прошел здесь без всяких жертв со стороны политех. начальства. Удержатся ли они, сказать трудно, многое зависит и от личного состава. Теперь и я познакомился с трудами ортодоксов. Относительно статьи Вашего критика[7], то — не говоря об ее отталкивающей внешности и внутренности — она принадлежит к «самому худшему роду литературы, именно скучному». Она скучна до невероятия, я, по крайней мере, не имел ни терпения, ни интереса вникать во все извивы N-ской — с позволения сказать — мысли. Статья Старовера[8] подкупает своим энтузиазмом и литературным блеском, в ней крайне симпатично не ортодоксальное уважение к прошлому, но в общем она отличается большими недостатками со стороны содержания. Все-таки это — оазис в книге и идет во многом вразрез. Тем не менее я начинаю надеяться, что жизнь перевоспитает наших доктринеров и из их энергии что-нибудь выйдет, конечно, не для теории. Я думаю, что теоретический марксизм скоро перестанет играть роль печки, от которой танцуют наши писатели по эк<ономически>м и социологическим вопросам, и займет бесспорное и почетное место лишь на божнице п<олитическ>ой эк<оном>ии. Не то, конечно, практика его. Полемика — дело вкуса, и *de guslibus non disputandum,* но я счел бы для себя полемику (*an sich*) с статьей, как та, которая теперь направляется против Вас, вполне излишней. Вероятно, Вы и не задаетесь целями прямой полемики. У меня нет адреса для заказных писем и я не знаю, застанет ли Вас это письмо, — известите о получении.

[7] *Г. В. Плеханов.* Критика наших критиков. Ч. I: Г-н П. Струве в роли критика Марксовой теории социального развития // Заря. Штуттгарт, 1901. №№ 1—2/3; 1902. № 4.

[8] Старовер — *Александр Николаевич Потресов* (1869—1934). Имеется в виду его статья: Что случилось? // Заря. Штуттгарт, 1901. № 1.

Где Вы проводите зиму? Разрешили ли Вам Выборг?[9] Последнее время ничего Вашего по появляется, и потому я не читаю о Вас даже литературных известий. Делаете ли Вы сейчас какую-нибудь большую работу?

Пожалуйста, дайте знать о себе, чем скорее, тем лучше. Я буду аккуратнее в ответе.

От А. М.[10] я не имел писем и не знаю, где он и что он. Крепко жму Вам руку. Поклон Вам обоим [передает] Елена Ивановна. Передайте мои привет Н. Ал.

Ваш *С. Булгаков.*

3

Киев. Б. Житомирская, 26.
[X. 1901][11]

Дорогой Петр Бернгардович!

Письмо Ваше, помеченное 6. X., я получил. В нем не содержится Вашего адреса, потому отвечаю Вам на имя Ф. Ф. Ол<ь>денбурга[12]. Предложение Ваше и П<авла> И<вановича> [Новгородцева] принимаю, конечно, с полным сочувствием и появление сборника считаю и желательным и своевременным во всех смыслах[13]. Но П<авел> И<ванович> ничего не написал мне о практической стороне дела, главное, о сроке. Между тем я до такой степени занят текущей

[9] Решив выехать за границу для редактирования нелегального органа русских конституционалистов, Струве, видимо, намеревался переселиться в Великое княжество Финляндское, условия самоуправления которого в составе Российской империи и собственные, более либеральные, полицейские правила позволяли различного рода оппозиционерам ускользать от ответственности или эмигрировать. Тем не менее, в середине декабря 1901 г. Струве смог-таки получить заграничный паспорт «для лечения» у тверского губернатора.

[10] Вероятно, А. М. Воден.

[11] Пометка Струве: «Д<ан> о<твет>».

[12] *Федор Федорович Ольденбург* (?—1914) — тверской земский деятель, брат С. Ф. Ольденбурга, член «Приютинского братства».

[13] Речь идет о проекте сборника «Проблемы идеализма» (М., 1902).

работой, что раньше, чем на Рождество, не смогу написать чего-либо для сборника. Не думаю, чтобы сборник мог появиться раньше, но напишу в этом смысле П. И. Адреса Кистяковского в данный момент не знаю; если удастся узнать, то сообщу.

Крайне нас огорчило, что Н. Ал. чувствует себя очень нехорошо. Известите хоть кратко, как складываются Ваши обстоятельства, т. е. удалось ли Вам уехать за границу. Академический год начинается при дурных предзнаменованиях. В Киевском Ун<иверсите>те была сходка в 800 человек, вотировавшая «недоверие» министерству. Кажется, эта резолюция будет предложена на рассмотрение другим высшим уч<ебным> заведениям. Киевское начальство из этой сходки пока бунта не сочинило. Наш Совет (политехникума), в числе других желательных мер, высказался за полное уничтожение различия прав вероисповеданий, кажется, это единственное постановление в своем роде. Из сенсационных новостей укажу Вам на диспут Тарле[14], отчет о котором (в общем верный, по моему мнению) Вам посылаю (№ Киевлянина под бандеролью)[15].

[14] *Евгений Викторович Тарле* (1875—1955) — историк, близкий к марксистам. Состоял в переписке со Струве. Речь идет о диспуте по его магистерской диссертации «Общественные воззрения Т. Мора в связи с экономическим состоянием Англии его времени» (СПб., 1901). Работа Е. В. Тарле «История Италии в новое время» (СПб., 1901) в части описания деятельности Дж. Мадзини оказала очевидное нарративное влияние на эволюцию Булгакова в сторону «христианского социализма»: *М. А. Колеров*. Сборник «Проблемы идеализма» (1902): история и контекст. М., 2002. С. 80—84.

[15] В архивном фонде Струве имеется вырезка из газеты «Киевлянин» с отчетом о диспуте. В сентябре 1901 г профессор В. Бубнов писал Струве: «Мне не совсем легко исполнить Вашу просьбу, Петр Берн<гардович>, ибо боюсь, что мой рассказ может показаться пристрастным, ибо 1) я не уважаю Тарле как человека, и обеими руками подписываюсь под отзывом о нем Бердяева (в письме к Елене Гр. Б-ой, находящемся теперь в моих руках): «я всегда считал Тарле человеком с мелкой душонкой и шарлатанскими замашками», 2) я возражал ему на диспуте, 3) по-моему, книга так невероятно, неприлично плоха, и поведение его на диспуте позорно в такой крайней степени, что рассказ мой об этом может быть сочтен

Пока прощайте. Крепко жму Вам руку и кланяюсь Н. Ал. Е<лена> Ив<ановна> шлет вам обоим привет.

Весь Ваш *С. Бул.*

P. S. Бердяев произвел на меня самое отрадное впечатление[16]. От души желаю здоровья Н. Ал. и благополучия вам обоим.

М. б., в случае неудачи с заграницей Вам понадобится Крым и могу Вам оказаться чем-нибудь полезен?[17]

4

27. XI. <19>01[18]

Дорогой Петр Бернгардович! Сейчас получил письмо от Филиппова[19], из которого явствует, что компания Пятницкого[20] распалась и журнал остается купить мне; был ли это

ма преувеличение. Булгаков Вам послал «Киевлянин» и писал, что отчет этот правилен. По-моему, он тоже правилен, только несколько смягчен; многие возражения (в особенности мои) скрадены (...) Все серьезные люди, даже не читавшие книги и не знавшие Т<арле> (напр. Булгаков), вынесли о нем впечатление как человеке, ведшем себя прохвостнически на диспуте (выражение Булгакова) и совершенно невежественно» (РГАСПИ. Ф. 279. Оп. 1. Ф. 279. Оп. 1. Д. 75. Лл. 83, 84 об.).

[16] В сентябре Н. А. Бердяев по личным обстоятельствам на короткое время приезжал в Киев из Вологды, где отбывал ссылку. 29 сентября 1901 г. он писал Струве: «В Киеве я видел С. Н. Булгакова».

[17] В Крыму, близ Ялты, у станции Кореиз, родителям жены С. Н. Булгакова принадлежало имение Олеиз, в котором тот проводил каждое лето.

[18] Пометка Струве: «Д<ан> о<твет>».

[19] *Михаил Михайлович Филиппов* (1858—1903) — редактор марксистского журнала «Научное Обозрение». Булгаков и Струве нередко печатались в нем в конце 1890-х. По признанию Булгакова, М. М. Филиппов еще в 1897 г. приглашал его и Струве к более тесному сотрудничеству: «Тогда это было невозможно, но по закрытии "Нового Слова" [1897] мы оба обещали свое сотрудничество, рассчитывая иметь в "Научном Обозрении" хоть до известной степени свой угол» (*С. Н. Булгаков.* Письмо Г. В. Плеханову от 29 апреля 1898 // Первая марксистская организация в России. М., 1984. С. 241).

[20] В письме к Струве от 12 ноября 1901 г. Филиппов сообщал о своих

первоначальный затаенный короткий смысл длинной речи или выяснилось только теперь, все равно инцидент не производит на меня выгодного впечатления. Вы, вероятно, знаете, что купить журнал за 12 тыс. да потом его вести я не имею никакой возможности и не предвижу ее иметь в обозримом будущем. Когда-ни<будь> я раскрою Вам, при случае, картину действительного финансового положения вещей. Кроме того, купить журнал, издаваемый в Пе<тербурге>, значит надеть на себя хомут издательства, купить далее Филиппова и весь естественнонаучный балласт. Я думаю, что имей я полную возможность, при данных условиях и в данный момент я отказался бы от этого. Не знаю, может быть я спешу с заключением, но мне кажется, что дело это уже погибло, и я с особенным интересом ворочаюсь опять к первоначальной мысли о сборнике или сборниках «в защиту идеализма». Как стоит теперь это дело и заглохли ли эти мысли или нет? Напишите также, что Вы знаете и думаете об истории с Н<аучным> Об<озрением>. Я во всяком случае мог бы взять только интеллектуальное редакторство журнала, не более.

Ваш *С. Б.*

Очевидно, моя поездка в Питер не состоится.

переговорах с директором и основателем книгоиздательского товарищества «Знание» Константином Петровичем Пятницким (1864—1939) по поводу продажи «Научного Обозрения» и заключал: «Я весьма охотно привлек бы С. Н. Булгакова. Не напишете ли Вы ему?» (РГАСПИ. Ф. 279. Оп. 1. Ф. 279. Оп. 1. Д. 92. Л. 32). В другом письме предлагал вступить Струве и Булгакову в совместное с ним редактирование журнала (Лл. 42—43) и в новом просил Струве устроить покупку журнала издательницей О. Н. Поповой у П. П. Сойкина: «Теперь дело можно было бы поставить на совсем новых основаниях, и я на Вас сильно рассчитываю, в смысле всяческого содействия: желательно было бы привлечь Вас в состав редакционного комитета» (Л. 34). Согласно пометам, Струве ответил на все письма. 18 ноября 1901 сестра жены Булгакова М. И. Водовозова подробно описывала ситуацию вокруг журнала: Булгаков просил ее разузнать о деле; о П. П. Сойкине она сообщила Струве, что «слышала, что он хочет просто-напросто

5

Киев.
28.XI. <19>01[21]

Дорогой Петр Бернгардович!

Не могу успокоиться об утрате счастья, которое «было так близко, так возможно». Делаю следующую фантастическую попытку. Исходя из предположения, что Сойкин[22] недоволен Филипповым как редактором и что Н<аучное> Об<озрение> дает убыток, я предлагаю Сойкину свои услуги в качестве второго, но бесплатного редактора на 1902 год, с выражением надежды, что мне, привлекши новых сотрудников, удастся поднять подписку и в течение года де мы успеем урегулировать свои отношения и подыскать покупателя или составить компанию на паях или же, наконец, буде можно, останемся при Сойкине. Я не имею понятия о том, можно ли иметь дело с Сойкиным, хотя не сомневаюсь, что это грязная личность и кулак. Ввиду этого это письмо Сойкину я посылаю на усмотрение Филиппову, предоставляя ему послать или не послать письмо Сойкину (в том случае, конечно, если не найдется покупатель со стороны, что маловероятно). Конечно, для Филиппова в этом предложении ни приятного, ни лестного ничего нет, но он, кажется временно спрятал свое самолюбие в карман, а так как он, очевидно, очертел Сойкину, то, быть может, и он в этом усмотрит выход. Но, ввиду крайности, мне

разделаться с Филипповым и придирается к тому, что он выслан». Она считала невозможным участие Булгакова в журнале в силу ряда причин, в том числе: «Возможно ли двоевластие с Фил<ипповым> который еще к тому же относится "критически" к Булгакову!» (Там же. Д. 76. Л. 132).

[21] Пометка Струве: «Д<ан> о<твет>. Сохранить».

[22] *Петр Петрович Сойкин* (1862—1938) — издатель. Филиппов, вступивший в конфликт с издателем журнала Сойкиным, но желавший сохранить над ним идейный контроль, предложил Д. Е. Жуковскому и Н. О. Лосскому выкупить издание у Сойкина. В декабре 1901 Жуковский и Лосский (по словам Филиппова, «из компании Акермана») такие переговоры вели (*М. М. Филиппов.* Письмо В. Я. Богучарскому от 20 декабря 1901 // ГЛМ. Ф. 2. Оп. 1. Ед. хр. 417), но без видимого результата.

приходится, в случае принятия Сойкиным предложения, идти на большой риск, п. ч., б. может, Сойкин и впрямь такой негодяй, что не даст шевельнуться, и так. обр. обязательства, принимаемые мною перед публикой, останутся невыполнены. Вы, как человек петербургский, должны лучше меня взвесить шансы за и против. И если Ваше решение безусловно *против,* то напишите в этом смысле Фил<иппову> *немедленно* (иначе будет поздно), упомянувши, что я просил Вас об этом; было бы хорошо, если бы Вы написали ему и в том случае, если Вы за, и тем оказали бы давление на этого субъекта, который вполне оправдывает пока свою репутацию. Одновременно напишите и мне. Только пожалуйста не медлите, — время не терпит.

Ваш *С. Бул.*

P.S. Весьма возможно, что в половине декабря буду в Москве и тогда буду у Вас.

6

Киев.
20.XII. <19>01.

Дорогой Петр Бернгардович!

Вы, конечно, горите нетерпением узнать о судьбах Науч<ного> Об<озрения>. Но, к сожалению, и до сих пор не могу Вам сообщить ничего определенного. На прошлой неделе я ездил из-за него в Петербург (заезжал к Вам в Тверь, но уже поздно), однако делу это не помогло, долго и трудно рассказывать все подробности, в которых, как и всегда в подобных случаях бывает, проявляется много неказистых человеческих свойств.

Коротко говоря, дело обстоит так. Оставить у себя Сойкин журнал не хочет, да при нем и нельзя его оставить и вести благодаря издательским приемам этого кулака. Но он хочет продать журнал не меньше как за 15 тысяч, и 9 немедленно наличностью. Как видите, при теперешнем цензурном положении условия оч. тяжелые, тем более, что

первый год придется м. б., столько же ухлопать на постановку и ведение журнала. Филиппов нашел покупателя, некоего Фальковского[23], который однако никак не может решиться купить журнал. Если Ф. купит журнал, то он предоставляет редакцию мне или нам.

Но параллельно журнал торгует какая-то нелитературная компания, которая хочет совсем удалить Филиппова и водвориться самой. Что это за люди, сказать трудно, но, во всяком случае, народ неизвестный и темный. Кажется, они и купят журнал, который так. обр. уходит из наших рук. Следов<ательно>, все дело за невозможностью найти покупную сумму и лицо, которое было бы свободно, жило бы в Петербурге, могло бы рассчитывать на утверждение в издатели и могло бы объясняться с цензурой. Всеми этими свойствами обладает Фальковский. О разрешении нового журнала, как говорят в Петерб<урге>, не может быть и речи. К новому году все-таки должен вырешиться вопрос с Н<аучным> Об<озрением>, тогда сообщу Вам. Если это дело не удастся, не пожелаете ли Вы сделать опыт с брошюрами. Один начинающий издатель, желая издать серию оригинальных и переводных книг и *брошюр*, предложил мне общую редакцию. Если не состоится Н<аучное> Об<озрение>, я ее приму и тогда хотел бы возможно систематизировать подбор и расширить количество оригинальных вещей. Я думаю, что статьи философского и социологического и под. характера могли бы проходить под предварительной цензурой. Напишите мне, можете ли Вы дать мне что-ниб. для этой серии. Гонорар не менее журнального, и я приму все меры, чтобы его для Вас повысить.

Интересующая Вас лекция моя озаглавлена: Иван Карамазов как философский тип[24]. Я повторю ее в Москве в январе, а когда напечатаю, пришлю Вам.

[23] Филиппов писал Струве о том, что Булгаков нашел покупателя в лице некоего еврея — киевского присяжного поверенного (6/19 декабря 1901: Там же. Д. 92. Л. 35).

[24] Публичная лекция Булгакова «Иван Карамазов как философский

Вы, по-видимому, находитесь в заблуждении, рекомендуя мне влиять на Мар<ию> Ив<ановну> [Водовозову][25], в интересах будущего считаю нужным Вас из этого заблуждения вывести: весь ее издательский капитал в настоящее время заключен в книгах, а каковая наличность равна нулю. Поэтому влиять на нее бесполезно. Иначе могла бы быть полезна для журнала лишь в том случае, если бы постоянно жила в Петерб<урге>.

Филиппов произвел на меня впечатление очень пришибленного судьбой человека, мне кажется, что в литерат<урном> смысле с ним можно справиться.

Поклон Вам от Н. Ал. и от Ел<ены> Ив<ановны>.

Крепко жму Вам руку.

Преданный Вам *Булгаков.*

7

Киев.
13. II. <19>02[26]

Дорогой Петр Бернгардович!

Спасибо Вам за письмо и в особенности за портрет, присылкой которого Вы меня сердечно обрадовали. Поздравляю

тип» была прочитана им в Киеве 21 ноября 1901, а в 1902 напечатана в «Вопросах философии и психологии».

[25] *Мария Ивановна Водовозова* (урожд. Токмакова, 1869—1954) — владелица марксистского издательства.

[26] Пометка Струве «Сту<денческая> ист<ория>». Н. А. Струве писала мужу: «Посылаю тебе давно пришедшие письма (...) Серг<ея> Ник<олаевича>» (25 февраля / 12 марта 1902 г.: РГАСПИ. Ф. 279. Оп. 1. Д. 63. Л. 104 об.). Струве свидетельствовал в письме к Д. Е. Жуковскому от 9/22 марта 1902 г.: «Я получил интересное письмо из Киева от профессора со сведениями о беспорядках и ходе дел в высших учебных заведениях» (Там же. Д. 66. Л. 210). Оппозиционная деятельность Булгакова нашла отражение и в документах киевского губернского жандармского управления, канцелярии губернатора, а также в переписке охранного отделения с департаментом полиции и киевским губернатором (см.: ЦГИА Украины. Ф. 274. Оп. 1. Т. 1. Ед. хр. 861; Ф. 442. Оп. 855. Ед. хр. 74; Ф. 275. Оп. 1. Т. 1. Ед. хр. 356 идр.) (примечание О. К. Локтевой).

Вас с благополучным рождением Льва[27] и желаю Вам всем доброго здоровья. Мы тоже находимся в ожидании ребенка[28].

Постараюсь Вас в основных чертах ознакомить с положением дел в Киеве. Я думаю, что в общем другого такого города как Киев нет в России, и если бы так же, как Киев были настросны М<о>ск<ва> и Пет<ербург>, то, м. б., мы не имели бы теперь существующего режима. И студенты, и рабочие, и даже общество здесь очень легко приходят в брожение, так что не случайность, что беспорядки и в прошлом, и в нынешнем году начинаются с Киева. Начал наш политехникум, который первый объявил забастовку. Витте[29] сначала пытался действовать строгостью, но его намерения были успешно парализованы Советом, состав которого, как я Вам уже писал, в общем оч. приличный. Занятий у нас нет все это время, но студенты не подвергаются и — хочется думать — не подвергнутся никакому взысканию со стороны институтского начальства. В ун<иверсите>те забастовка, вследствие попыток читать лекции, началась с бурной обструкции, венец которой состоял в освистании и обругании товарища министра Зенгера[30]; последний в сопровождении попечителя, инспекции и т.д. явился на лекцию, где присутствовал *один* студент в качестве слушателя; ворвавшаяся толпа устроила скандал. Ун<иверсите>т был закрыт и исключено 80 студентов. Теперь получилось распоряжение, чтобы открыть его (через несколько дней), с намерением ловить и исключать забастовщиков. Эту методу Ванн<овский>[31] хочет применять до

[27] *Лев Петрович Струве* (1902—1926).

[28] В семье Булгакова Федор родился 12 марта 1902 (по старому стилю).

[29] *Сергей Юльевич Витте* (1849—1915) — в 1892—1903 министр финансов, к его ведомству принадлежал Киевский политехнический институт.

[30] *Григорий Эдуардович Зенгер* (1853—1919) — филолог-классик, в 1901—1902 — попечитель Варшавского учебного округа, товарищ министра народного просвещения с апреля 1902 г. (по 1904 г.).

[31] *Петр Семенович Ванновский* (1822—1904) — генерал, с марта 1901 по апрель 1902 — министр народного просвещения.

трех раз. Можете себе представить, до чего должны пасть унив<ерситетские> профессора, чтобы читать лекции при таких условиях. Как прошел этот эксперимент, я еще не знаю. От попечителя был донос на наш институт что, вследствие бездействия власти у нас, не могут подавить беспорядков в Ун<иверсите>те[32]. Теперь закрыт и Пет<ербургский> ун<иверси>тет. 2-го и 3-го февраля произошли уличные демонстрации, несмотря на всевозможные угрозы. Демонстрация 2-го февраля привлекла много тысяч публики (число демонстрантов определить трудно) и продолжалась часов 6; были рабочие и студенты. Действовали нагайки и шашки в ножнах; много рабочих было с палками. Избитых было порядочно, один студент был дов<ольно> сильно ранен, но теперь он поправился. Арестовано всего 135 чел., студентов около 40, остальные большей частью рабочие и интеллигенты. Появилось угрожающее объявление Драгомирова[33], которое Вы прочтете в газетах. Были знамена и раздавались политические возгласы (говорят про демонстр<ацию> 8-го февраля в Пет<ербурге>, но точных сведений еще нет). В данный момент предположений о демонстр<ации> в ближайшее время нет, хотя предсказывать ничего нельзя. На прошлой неделе, в качестве меры пресечения, были произведены массовые обыски и аресты среди студентов и интеллигенции (кажется, мало рабочих). Арестовано около 60 человек. В данный момент настроение Киева, мне кажется, зависит от других городов. Но мне не приходилось улавливать никаких признаков упадка настроения, несмотря на удачные (с полиц<ейской> т<очки> зр<ения>) аресты. *Врем<енные> правила* создали министерству конфликт с Советами. Здешний Совет (ун<иверситет>ский) пошел путем компромисса и избрал ко-

[32] Это место отчеркнуто на полях рукой Струве: «Теперь получилось распоряжение (...) не могут подавить беспорядков в Ун<иверсите>те».

[33] *Михаил Иванович Драгомиров* (1830—1905) — генерал, командующий Киевским военным округом, Киевский, подольский и волынский генерал-губернатор.

миссию для выбора старост, обещая хлопотать об изменении правил. Но студенты оказались стойче профессоров и предали эти правила торжественному сожжению, а избрать старост отказались. Теперь Зенгер проводит ту т<очку> зр<ения>, что применение или неприменение правил есть дело доброй воли, а вовсе не обязательно. Наш Совет в согласии с студентами отверг правила и послал в мин<истерство> фин<ансов> мотивированное заявление с просьбой предоставить Совету выработать правила организации[34]. Правила отвергнуты *a limine*, как я слышал, Советом и московского и юрьевского ун<иверсите>та. Вот Вам все основные факты, касающиеся истории Киева, насколько их можно изложить в письме.

Книжка с критикой на меня и всех прочих у меня есть, но поверите ли, я до сих пор не могу себя заставить прочесть даже то, что лично меня касается, — такой безнадежностью веет от их теоретических упражнений[35]. Мой издатель, на котором я основывал свои надежды, по-видимому, не оправдал доверия. А Филиппов в заключение прислал мне такое нелепое письмо *(profession de foi)*, что я только порадовался неудаче с ним. Судя по объявлениям, он остался при Сойкине, а Сойкин при нем. По поводу моей публичной лекции возникло, как мне передавали, «дело» у прокурора (!), но пока без последствий, если не считать то, что мне не разрешено ее повторение в Москве. Через неде-

[34] В 1902 г. Министерство народного просвещения приняло новые «Временные правила» для высших учебных заведений, заметно ограничивавшие их традиционные права. 29 января 1902 г. Булгаков писал к М. О. Гершензону: «Все мои усилия клонятся к тому, чтобы Совет их не принял так же, как и студенты, и отослал обратно без попытки даже применения... У нас Совет благожелательный и даже либеральный, но студентов и студенческое движение большинство мало понимают и приходится все время быть настороже» (В ожидании Палестины. 17 писем С. Н. Булгакова к М. О. Гершензону и его жене, 1897—1925 // Неизвестная Россия. XX век. Вып. 2. М., 1992. С. 125).

[35] *Н. Ленин.* Г.г. «критики» в аграрном вопросе. Очерк первый // Заря. 1901. №2/3.

лю я предполагаю приехать в Москву — повидаться с публикой и прочесть в Психол<огическом> общ<естве> доклад (о теории прогресса)[36]. В каком же положении находится защита идеализма в сборнике?

Пишите. Долго ли Вы пробудете в Монтрё? Желаю Вам всего лучшего. *Viele Grüsse vom Haus zu Haus.* Жму Вам руку.

Ваш *С. Булгаков.*

P.S. Какое Ваше мнение об Озеровской кассе взаимопомощи в Москве?[37] Я еще надеюсь собрать сведения на месте. Где печатаются статьи Жореса?

8

Киев.
27.II. <19>02.

Дорогой Петр Бернгардович!

Ваше письмо меня уже здесь не застало, чем и объясняется запоздалый ответ на соображения, изложенные Вами в последнем письме. Прежде всего, должен заметить, что Ваша мысль мне осталась неясна и противоречива, ибо с одной ст<ороны> Вы не одобряете студентов за их тепе-

[36] О своем намерении прочитать доклад в Московском психологическом обществе Булгаков сообщал в цитированном письме к М. О. Гершензону от 29 января 1902. Ему также удалось прочесть его перед студентами Киевского политехнического института. Присутствовавший на нем И. С. Книжник-Ветров записал: «Тогда он читал в виде реферата корректурный оттиск своей статьи "Основные проблемы теории прогресса" перед аудиторией, возражавшей ему цитатами из Маркса, но и тогда, как и в последствии, во время публичных лекций, за кот<орыми> возражений не следовало, неизменная искренность автора, вызываемый его идеями интерес, даже при несогласии с ним, делали их для чуткой молодежи злобой дня, заставляли задуматься и учиться» (РНБ. АДП. Ф. 352. Оп. 1. №1305. Л. 5—5 об.). Эта статья вошла в сборник «Проблемы идеализма» (примечание О. К. Локтевой).

[37] *Иван Христофорович Озеров* (1869—1942) — профессор финансового права Московского университета, организатор страхования рабочих.

решний протест, с другой ст<ороны> желаете провала Ванновскому, чему этот протест без сомнения посодействует. Я смотрю на дело так. Оставить без протеста, который в Киеве, благод<аря> температуре этого города, составляющей вообще ценное и в России редкое свойство, «врем<енные> правила» студенты не могли и не должны были, тем более, что в данном случае в конфликт впали и профессора, и это для студентов во всяком случае выгодно. Не забудьте, что практика осеннего полугодия этого года допустила почти полную свободу собраний и свободу речи на них для студентов; потому сокращение оставить без ответа они не могли. Эта практика, м. пр., показала неверность положения: чем хуже, тем лучше, для данного случая, ибо это послабление несомненно выгодно отразилось на политическом самосознании студенчества. Более чем вероятно, что Ванн<овский> слетит и восторжествует сипягинская[38] реакция, т.е. будет по Вашему. Но беспорядки нынешнего года именно при Ванн<овском> имели, по-моему, большое значение, п. ч. они заставили его применить меры относит. М<о>сквы ничем не лучше боголеповских[39]; следоват., наглядно показали, что сердечное попечение при существующем режиме неизбежно превращается в бессердечное и что дело не в личностях и их настроении, а общем режиме. С другой стороны, общее значение беспорядков, переходящее предел нынешнего года, состоит, я думаю в том, что именно их каждогодность и непрерывность лучше всего показывает несовместимость европейского высшего образования с нашим режимом.

[38] *Дмитрий Сергеевич Сипягин* (1853—1902) — с 1900 министр внутренних дел, известен своими карательными мерами против оппозиционных движений, в частности студенческого, смертельно ранен террористом в апреле 1902.

[39] *Николай Павлович Боголепов* (1846—1901) — профессор, в 1898—1901 — министр народного просвещения, в 1900 в целях подавления беспорядков в Университете св. Владимира отдал свыше 180 студентов в солдаты. В феврале 1901 г. смертельно ранен студентом.

В этом смысле, — в роли капли, долбящей камень *saepe cadendo,* беспорядки нынешнего года настолько же рациональны, насколько может быть вообще рационально [иррациональность][40] такое средство. Наконец, горячее начало дела в Киеве, которому, по-видимому, некий бог судил играть роль бродила, основывалось на чрезмерно сангвинических надеждах на столицы, которые этих надежд не оправдали. Ошибка неизбежная при общем положении вещей. Сейчас в Киеве критический момент и в Политехникуме и в Ун<иверсите>те, именно через неделю должны начаться занятия или же Политехн<икум> будет закрыт до лета, Ун<иверси>тет подвергнется обструкции и связанными с ней последствиям. Я от души желал бы, чтобы занятия мирно возобновились, ибо для общих соображений побастовали достаточно, а непосредственных результатов в этом году быть не может ввиду бездействия столиц, так что продолжение забастовки для Ун<иверсите>та значило бы новое кровопускание, а для Политехн<икума>, на который все более и более косятся в высших сферах за его вольности, возможность сдачи в минист<ерство> нар<одного> просв<ещения> при перемене режима. А относит. Политехн<икума> я никак не могу признать положения чем хуже, тем лучше.

В Москве ужасное уныние, вполне понятое ввиду двух дат: 9 и 19 февр. Последняя дата, конечно, не должна быть переоцениваема в своем общем значении, но для данного момента деморализация рабочих все-таки велика. Студентам сулят ссылку в Восточную Сибирь. Относит. Озерова, на основании всего, что я слышал в разных местах, несмотря на сильнейшее желание как-нибудь пред собой его оправдать, я вынес убеждение, что «виновен и не заслуживает снисхождения». В иные его мотивы входить считаю излишним. Озлобление против него в Москве всеобщее и страшное, — говорят о скандале на его

[40] Это слово было вписано, но затем вычеркнуто Булгаковым.

публичной лекции в марте. Конечно, виделся с своими московскими приятелями. Доклад мой пришелся не ко времени, но отменять было поздно. Вы, конечно, сами увидите неудовлетворительность изложения его в Р<усских> В<едомостях>[41].

Жму Вам руку. Ваш *С. Б.*

9

[Май-июнь 1902][42]

П<етр> Б<ернгардович>!

Перечитывая письма из России *(введение)*[43], автор нашел, что по контексту «дьявол» может получить более чем аллегорическое, а так сказать метафизическое значение, чего автор в виду не имел. Потому он просит Вас, если статья будет печататься, оное слово полностью или частично устранить. Автор также согласен на устранение *religiöse Redewendungen*[44], которые, б. м., способны на первое время повредить делу, особенно ввиду невозможности подписью взять это под индивидуальную ответственность.

S. B.

[41] Русские Ведомости. 1902. 21 февраля. № 52. С. 2.

[42] На обороте листа рукой Булгакова: «П. Б. С.» и приписка: «Дорогой Петр Бернгардович, С. Н. Булгаков просил меня переслать эту записку Вам "по точному адресу, или в Монтре". Ваш А. Воден». Впоследствии тот же А. М. Воден писал Струве 21 мая 1904: «С. Н. Булгаков прислал для передачи Вам оттиски своей статьи о Соловьеве в Вопр<осах> фил<ософии> и псих<ологии> и реферат о себе в Новом Пути. (...) Кроме того, он будет здесь скоро» (РГАСПИ. Ф. 279. Оп. 1. Д. 76. Л. 105).

[43] *Ак. [С. Н. Булгаков].* Письма из России. I. Высшее образование // Освобождение. № 3. 19 июля 1902. С. 43. Слова «дьявол» в опубликованном тексте нет, но есть «злой дух-искуситель».

[44] Религиозные обороты речи (*нем.*).

10

[Мюнхен, 1903][45]

Дорогой Петр Бернгардович!

В начале этой недели буду у Вас в Штуттгарте. Если что-нибудь выяснится, то напишите мне или Водену по его адресу.

Не слишком ли Вы заняты в середине этой недели? и не удобно ли мне заехать несколькими днями позже? В Мюнхене я думаю остаться не более трех дней, Жму Вашу руку.

Ваш *С. Б.*

Поклон Н. Ал.. Ответьте.

[45] Пометка Струве «Д<ан> о<твет>».

Модест Колеров

П. И. Новгородцев. Письма к П. Б. Струве (1921)[1]

1.
28. II. <19>21
понед.

Berlin NW. 6
Albrechtstr. 22

Дорогой Петр Бернардович,
с тех пор как мы расстались с Вами на Софийском вокзале, утекло целое море воды, и вот, оказавшись на другом берегу, Вы издаете «Русскую Мысль»[2], а я веду в Берлине семинар по философии права и собираюсь, если сложатся благополучно обстоятельства, читать лекции в Юрьеве, раз нельзя читать в Симферополе, куда я уже собрался уезжать, как получил известие, что меня туда не пустят.

[1] ГА РФ. Ф. 5912. Оп. 1. Д. 143. Лл. 224—232. Впервые процитированы в: *М. А. Колеров.* «Новые Вехи»: к истории «веховской» мифологии (1918—1944) // Вопросы философии. 1995. № 8. Здесь публикуются полностью.

[2] О начальном периоде возобновленного П. Б. Струве в эмиграции журнала «Русская Мысль» см. специально: *М. А. Колеров.* Братство св. Софии: «веховцы» и евразийцы (1921—1925) // Вопросы философии. 1994. № 10; *М. А. Колеров.* Русские писатели и «Русская Мысль» (1921—1923). Новые материалы // Минувшее. Альманах. 19. М.; СПб., 1996. Роспись журнала за этот период: «Русская Мысль» (1921—1927). Роспись содержания // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1997 год. [1]. СПб., 1997.

Приветствую Вас сердечно с счастливым соединением с семьею. Я, увы, все еще оторван от своих, но, слава Богу, имею сведения о них благоприятные.

Обращаюсь к Вам со следующей просьбой (подробности Вам скажет Антон Владимирович [Карташев], вчера как раз я получил и письмо Ант. Влад. и, кажется, первый или второй раз за год взял в руки № *Общего дела*, из которого узнал, что Вы в Париже и беседуете там о русской революции. А я думал, что Вы в Константинополе. Все это я почел добрым предзнаменованием, ободренный которым и пишу к Вам). Убедительно прошу Вас дать из английского сборника Вашу статью «Размышления о русской революции»[3]. Не беда, если она уже напечатана по-русски. Речь идет о том, чтобы Вы согласились дать ее для английского читателя[4]. Гонорар предоставляется назначить авторам. Я лично думаю, что надо взять обычный английский: есть наверное у них что-нибудь определенное.

Для англичанина я назвал Вашу статью так: Судьба русской революции и социально-политическое развитие России. Он именно хотел evolution, и Вы-то конечно прекрасно можете это дать.

Я не знаю сейчас Ваших взглядов, но думаю, что как всегда они интересны и gedankenreich, как мы тут говорим. Пожелаете ли Вы переработать несколько статью для Англии или дать ее так, это Вам виднее и Вам предоставляется. Но только не расстраивайте нашего дела отказом, как и Антона Владимировича, и Вас в этом сборнике заменить некем. Размер 20000 слов для каждого. Теперь хочу посоветоваться о следующем. Кроме наших трех статей предположена еще четвертая. Эта четвертая статья должна или усилить элемент, относящийся к духовной культуре России — если бы был тут Бердяев, он может быть хорошо бы это сделал, — или момент, относящийся к материальной — и тут я думаю

[3] *П. Струве.* Размышления о русской революции [1919] // Русская Мысль. София, 1921. Кн. I—II.

[4] О проекте этого сборника см.: *М. А. Колеров.* «Новые Вехи»: к истории «веховской» мифологии (1918—1944).

о Чупрове, который в Дрездене и написал недавно интересную статью о мелком землевладении (предисловие к соответствующему сочинению своего отца). Соф<ья> Влад<имировна> [Панина] говорит, что для английского издания статья Чупрова не подойдет, как чисто экономическая (она лучше всего знает желания Mr. Tudor Pole, инициатора этого дела) и с своей стороны предлагает Мережковского: я же Мережковского очень боюсь, как импрессиониста и мудрствующего. И особенно после того, что он проделывал в Польше и так зря, не хотел бы к нему обращаться.

Что Вы мне посоветуете? Я сам склоняюсь даже к тому, чтобы ограничиться тремя статьями: А. В. Карташева, Вашей и моей. Церковный вопрос, политико-социальная эволюция и морально-общественная мысль — это, кажется, достаточно. Я думал, что Гр<игорий> Ник<олаевич> [Трубецкой] может написать статью о соединении церквей, но это будет или может быть в известном несоответствии со статьей Ант. Влад.. Моя же статья — уже написанная для другой цели — очень близка по духу к его статье (для английского сборника я ее значительно расширю).

Знаете ли Вы интересную статью Спекторского о «Кризисе современного государства»? Для «Русс. Мысли» охотно что-нибудь дам: у меня есть кое-что и готовое. Но только не то, что просит у меня Савицкий: он хочет, чтобы я писал политический обзор той страны, в котор<ой> я живу. Я ни в какой стране не живу, а переезжаю из одной страны в другую, сейчас еду в Чехию, а потом в Эстонию, а потом еще куда-нибудь. А затем я и русской политикой не занимаюсь, а он хотел, чтобы я интересовался немецкой. От себя очень рекомендую Вам Набокова: его статьи все лучше и лучше, он специально следит за социализмом, читает все газеты (а я читаю только «Руль», да и то не всегда внимательно). Без Вас я с ним не считаю правильным говорить. Он писал в New Russian. Вы знаете его стиль: он совершенно свободен от Винаверизма и даже от Нео-Милюковизма[5].

[5] Об особенностях политической позиции П. И. Новгородцева внутри

Итак Петр Бер<нардович> скорее давайте Ваше согласие и считайте меня Вашим должником, причем очень верным.

Нине Александровне передайте мои самые сердечные приветствия. А рассказ о Кизевет<тере> и Виппере нас страшно заинтересовал. Только к сожалению прав-то Випер, а не милый Александр Александрович. Дружески жму руку Вашу.

П. Новг<ородцев>

Если будет три статьи, то каждая может быть больше. Всего должно быть 80000 слов.

2.

Tcheco-Slovaquie
Praha VII, Belskeho Trida, 41,
I 24. III. <19>21 P/A Dr. Fahnrichov

Дорогой Петр Бернардович,
Я был очень рад получить и Ваше письмо, и Ваше согласие на участие в сборнике, предназначенном для Англии.

Я так привык к тому, что в Париже меня считают закоренелым злодеем, мрачным реакционером и еще я уж не знаю чем, что Ваши дружеские слова и любовь Николая Николаевича Львова, пересланная им мне в Вашем письме, были для меня светлыми лучами, вышедшими из мрака. Нашему милому Серг. Ник. Булгакову еще хуже не повезло: его уж прямо объявили погромщиком и расклейщиком черносотенных воззваний[6]. Какая болезненная, извращенная пси-

кадетской партии в отношении к позиции других членов ЦК партии М. М. Винавера и П. Н. Милюкова см.: Съезды и конференции конституционно-демократической партии. 1905—1920. В 3 томах. Т. 3. Кн. 2: 1918—1920 гг. / Сост. Н. И. Канищева. М., 2000 (по указателю).

[6] Об этом см.: *М. Колеров.* С. Н. Булгаков в Крыму осенью 1919 года // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1997 год [1]. СПб., 1997. С. 236; *С. М. Половинкин.* Семья свящ. Сергия Булгакова // С. Н. Бул-

хология должна царить в русской эмиграции в Париже, если там усердно распространяются и принимаются на веру такие глупые клеветы. Это не только не умно, но требует, как Вы кажется любили выражаться ранее — санаторного лечения.

Вашу статью перед самым отъездом своим из Берлина я успел бегло прочесть. Мне дали книжку «Русск. Мысли» на несколько часов, а в эти часы я был занят как раз срочной работой. Но все же я успел пробежать статью с начала до конца, обе части, нашел все очень интересным, верным, но, как Вы сами говорите, требующим еще переработки. Если бы из двух вещей, из которых вторая носит следы новых мыслей, а первая более относится к прошлому, сделать единое целое! Не говоря уже о том, что все, что связано было с верой в успех наступления Деникина, надо просто опустить, есть еще несоответствие и в том, что в первой статье Вы говорите о громадной опасности большевизма для Европы, а во второй говорите, что такой опасности не существует. Относительно Брест-Литовского взгляда Европы, я должен сказать, что его первые изобретатели, немцы, теперь очень в нем поколебались (конечно, кроме маниака Ропбаха, который в еще более отвратительной форме твердит свое и теперь считает, что ко благу Германии Россия развалилась навсегда — в последнем издании своей книги: «Der Deutsche Gedanke»; но аудитория его все более уменьшается). Зато англичане сильнейшим образом усвоили эту точку зрения и являются сейчас нашими злейшими врагами.

В конце второй статьи, где Вы говорите о том, чего большевики хотели и чего не достигли, а склонились пред его противоположностью, меня, как пишущего теперь об этом, поразил один пробел в Ваших размышлениях. Вы не сказали о том, что в эти три года в России, кроме всякого

гаков: Религиозно-философский путь: Международная научная конференция, посвященная 130-летию со дня рождения / Сост. М.А.Васильева, А.П.Козырев. М., 2003. С. 17, 19.

рода иной борьбы, шла еще и борьба импортированного с Запада воинствующего марксистского атеизма с коренным русским благочестием, и тихо и бесшумно благочестие победило.

Но знаете, что мне особенно у Вас понравилось: то, что Вы говорите под конец, что революция русская все еще остается загадкой. Она не загадка для Керенского и к сожалению для Милюкова — ведь все дело в том, чтобы провести в жизнь принципы 27го февраля! — но она должна быть загадкой для всех, кто не верит в отвлеченные партийные догмы. И Ваше сомнение, что может быть и французский исход[7] у нас не исключен, не так далеко от реальности. Это ведь то же, что пишет Шульгин о том, как целые мысли перелетают через фронт и живут в красной среде, овладевая ею. «Зеленые» мысли Милюково-Керенской выделки никогда не перелетают через фронт и, право, если уж во что верить, то скорее в эволюцию красных под влиянием белых, чем в торжество зеленых. Ведь те стоят под мощным повелительным давлением реальных жизненных сил, практического хода истории, эти же — всего-навсего вышивают легкие узоры в отвлеченной пустоте доктринерских рассуждений. Эта вечная зелень юности политической мысли. Я очень рад был найти у Шульгина те самые мысли о роли Добр<овольческой> Армии, которые я развивал в некоторых своих докладах в июне-июле прошлого года.

Итак, Петр Бернардович, пожалуйста, сделайте те изменения, какие Вы хотели, и высылайте мне поскорее Вашу статью. Вы не написали, когда можно ее получить, а для нас это важно. Имейте в виду, — что для Вас не безразлично, — что гонорар должен быть довольно высокий, английский!

[7] Подразумевается перспектива военно-диктаторского перерождения революции по образу французского «термидора», активно обсуждавшаяся в эмиграции и в интеллектуальных кругах самой большевистской партии. См. об этом, в частности: *Тамара Кондратьева.* Большевики-якобинцы и призрак термидора. М., 1993; *Тамаш Краус.* Советский термидор. Духовные предпосылки сталинского поворота (1917—1928). Будапешт, 1997.

Вы не написали также о том, о чем я Вас просил, но это впрочем теперь уже разрешилось. Ни Мережковского, ни кого-либо другого из упоминавшихся мною лиц в сборнике не будет. У меня только явилась в последнее время мысль в виде четвертой статьи взять Булгакова: «На пиру богов»[8]. Я по этому поводу пишу Жекулину в Софию. Третья — Карташова.

В Берлине я кончил обработку своего «Общественного идеала» для третьего издания[9]. Употребил на это около полугода упорного труда. Кажется, теперь будет лучше. Во всяком случае, я очень старался, чтобы книга стала снова новой и современной. Через два-три месяца она выйдет в свет.

Передайте, пожалуйста, мои самые сердечные приветствия Нине Александровне и мои пожелания скорейшего восстановления ее сил. Не забудьте приветствовать от меня и Ваших славных мальчиков. Каков-то теперь самый младший, Адя? Тот, который звался как-то «человек Божий, обтянутый кожей» — так, кажется, если мне память не изменила?

Писал Вам это письмо вчера на ночь и даже видел Вас после этого во сне.

Ну, до свидания! Пишите же статью и не тратьте много времени на совещания, половина которых бесплодна, а вторая половина проблематична.

Сердечно Ваш *П. Новго<родцев>*.

P. S. А я думаю, что Чаадаев прав только поясненный Достоевским. И Достоевский говорил: «что делала Россия в эти два века в своей политике, как не служила Европе, мо-

[8] Статья С. Н. Булгакова из невышедшего в 1918 году в Москве сборника «De profundis [Из глубины]», в 1918-м была выпущена отдельно киевским издательством «Летопись» Н. С. Жекулина: *С. Булгаков.* На пиру богов. Диалоги. Киев, 1918, а в 1920-м была напечатана отдельным изданием Российско-Болгарским книгоиздательством, директором-распорядителем которого был тот же Жекулин: *С. Булгаков.* На пиру богов. Диалоги. София, 1920 (на обл.: 1921).

[9] Известны четыре прижизненных издания «Общественного идеала» П. И. Новгородцева: первое — М., 1917; второе — Киев, 1919; третье — Берлин, 1921; четвертое — Берлин, 1922.

жет даже гораздо более, чем себе самой?» Но Дост. думал, что служение наше будет не только отрицательное, не только такое, чтобы дать некоторый предметный урок Европе, но и положительное — «внести примирение в европейские противоречия». Из Берлина это виднее, чем из Парижа. Вы знаете, что и немцы сейчас ждут нового религиозного откровения из России. Русская революция сделала то, что душа русская опростилась и открылась для тех религиозных восприятий, которые уже не доступны Западу. Я не видел книги Устрялова[10], что-то мельком о ней читал. Он вообще интуитивно-восприимчив.

3.

Berlin NW. 6
20. V. <19>21. Albrechtstr. 22

Дорогой Петр Бернардович,
недаром мы так не любим Парижа: не только Вы придумали так [называемую] «новую тактику», которой смысл, при всем напряжении нашего коллективного разума, остается для нас неясным, но сверх того и не отвечаете на письма, деловые и явно требующие ответа. Бедного Антона Владимировича, которому надо бы в сосредоточии духа ковать новые мысли для новой России, Вы заставляете бегать с заседания на заседание до полного изнеможения и до потери

[10] *Н. Устрялов.* В борьбе за Россию. Харбин, 1920. Материал к анализу современных переписке идейных отношений Устрялова и Струве см.: *М. А. Колеров.* К истории национал-большевизма: письмо Н. В. Устрялова к П. Б. Струве (1920) // Россия и реформы. Вып. 3. М., 1995. О позиции Новгородцева в момент зарождения национал-большевизма и евразийства см. специально: *М. Колеров.* Заметки по археологии русской мысли: Булгаков, Новгородцев, Розанов // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник 2001/2002. [6]. М., 2002. С. 626—630 («4. Евразийская фраза Новгородцева (1922)»).

сознания, да и сами Вы, когда приезжаете в Париж, бываете в таком нестерпимом количестве мест, что забывши в одном из них пальто, Вы уже потом едва можете его найти. А в то же время о статье, которую Вы обещали мне приготовить и которая должна быть вот-вот готова, не пишете ничего. Согласитесь, что это никуда не годится. Теперь пойдут съезды, повид<имому> бесчисленные заседания, новая беготня. Даже и в нашем спокойном Берлине чувствуется след этого возбуждения: и у нас собираются заседания, что-то обсуждают, что-то пишут. Между прочим обращаю Ваше внимание на В. Д. Набокова, который к Вам отсюда едет. Я уже писал Вам о нем однажды, как о человеке, свободном и от древневинаверианства и от неомилюковизма. Познакомьтесь с ним ближе. Он очень вырос за эти годы испытаний, в то время как Милюков только помолодел. Было бы очень хорошо, если бы Вы как-нибудь поподробнее побеседовали с Влад. Дмитр. [Набоковым]. Это между прочим, а главное состоит в следующем. Я здесь получил Вашу статью уже не на несколько минут и внимательно ее прочел. Она очень интересна и не нуждается в очень больших изменениях, скорее в некотором сокращении. Поэтому я очень прошу Вас поскорее сделать то, что Вы хотели, не задаваясь мыслью об очень сложных уменьшениях, которых Вы все равно не выполните в сутолоке Парижской жизни. И затем передайте статью Соф<ии> Влад<имировне> для перевода.

Сердечнейшие приветствия Нине Александровне и детям Вашим. Каким-то стал теперь Адя? О нашем Баде, которого я оставил мальчиком, я имею сведения, как о взрослом молодом человеке, друге и помощнике матери, серьезном и религиозном. Сейчас получил сведения от Вербного Воскресения от известной Вам Марьи Юрьевны, что все мои здоровы и благополучны, слава Богу. Между прочим она пишет своей приятельнице сюда: «по временам нестерпимо тяжело, et l'ame est submergé de douleur et de dégoût. стараемся не падать духом».

«Новой» Вашей Парижской тактики не понимают и в России: очевидно, надо жить в Париже, чтобы ее понимать.

Ваш *ПН.*

Если встречаете Алексея Васильевича Кривошеина[11], передайте ему мои лучшие приветствия.

4.

Berlin NW. 6
9. VI. <19>21. Albrechtstr. 22

Дорогой Петр Бернардович,
хотя Вы и совершенно того не заслуживаете, чтобы Вам писать — так как Вы усвоили дурную привычку не отвечать на деловые письма, — но в виду исключительности происшествия на этот раз отступлю от принятого решения.

Случилось вот что: тот сборник «De profundis», который три года назад Вы в Москве подготовили к выпуску в свет, но вследствие каких-то задержек не выпустили, сейчас весною 1921 года, в апреле или мае точно не знаю, вышел из-под спуда. Рабочие Кушнеревской типографии (кажется в ней он печатался) как-то раскопали его, нашли, что его следует выпустить и выпустили. При этом заглавие им показалось мудреным, они перевели. Так вышел в свет сборник: «Из глубины», который сейчас, как новая и «значительная» книга (слово «значительная» стоит в полученном мною сообщении) усердно читается и комментируется в Москве.

Как автор одной из статей, я хотел бы теперь от Вас, как редактора-издателя, получить причитающийся мне гонорар. Ленин признал частную собственность, значит можно вытребовать.

[11] См.: А. В. Кривошеин и общественные деятели в годы Первой мировой войны. Письма А. И. Гучкова, А. Д. Протопопова, П. Б. Струве / Публ. С. В. Куликова // Русское прошлое. Кн. 5. СПб., 1994.

Другое сообщение из Москвы (только пожалуйста не для печати) касается Котляревского[12]. Он недавно читал в военно-исторической комиссии доклад: «Смысл победы». Один из слушателей доклада пишет: «как всегда у С. А., много тонких мыслей, но без стержня».

Ваш *ПН.*

Хорошо было бы сборник «Из глубины» достать сюда и переиздать.

[12] *Сергей Андреевич Котляревский* — в 1918 один из авторов сборника «Из глубины», активист правого «Всероссийского Национального Центра». В 1920 дал признательные показания в ЧК и в дальнейшем перешел на сторону советской власти. См. о роли Новгородцева и Котляревского в этой организации: Всероссийский Национальный Центр / Сост. Н. И. Канищева. М., 2001 (по указателю).

Владимир Янцен

Эпизод из истории связей Э. Гуссерля и М. Хайдеггера с русской мыслью (1931)

Контакты и взаимный интерес русской и немецкой мысли XX века — пока еще мало изученная область компаративной духовной истории. Хотя факты пребывания и активной творческой деятельности многих тысяч русских студентов, ученых, литераторов и политических деятелей в Германии на рубеже XIX—XX столетий и в первой половине XX столетия давно известны и сразу бросаются в глаза при чтении их биографий, мемуаров и переписки, публикация архивных следов их контактов с деятелями немецкой культуры, как правило, концентрируется только на самых громких именах, удавшихся проектах и центральных событиях. «Рядовые» деятели культуры, посредники, реализаторы совместных культурных начинаний, а тем более их невоплощенные творческие замыслы мало кого интересуют и чаще всего остаются за рамками исторических исследований.

Между тем, деятелями и субъектами межнациональных культурных отношений в истории были не только выдающиеся личности и «замечательные люди», но и такие, на первый взгляд, «рядовые» их участники, как переводчики, книготорговцы, издатели, лекторы, эксперты и меценаты, создававшие условия для многих совместных культурных начинаний, а подчас и оказывавшиеся их истинными вдохновителями. В архивных собраниях этих малоизвестных носителей

культуры сконцентрировано огромное количество материалов по интересующей нас теме, без учета которых история мысли превращается в историю «генералов» без «армий», а в «бывшем» совершенно не остается места для «несбывшегося». Если под «несбывшимся» понимать нереализованные или в иной форме реализованные творческие замыслы, то, скажем, для истории литературы значение их очевидно. Менее очевидно оно для истории философии, религии и права, хотя и здесь сведения о неизвестных сочинениях, проектах, переводах, международных контактах могут привести исследователей к неожиданным открытиям.

Публикуемое нами письмо как раз и относится к одному из таких незаслуженно забытых исследователями архивов: архиву старейшего немецкого издательства философской, исторической, правовой и богословской литературы И. К. Б. Мора (Пауля Зибека) в городе Тюбингене. Этот архив содержит сотни писем, рукописей, отдельных оттисков и книг таких деятелей русской культуры, как П. Н. Милюков, Н. С. Тимашев, Н. Н. Алексеев, Н. С. Арсеньев, Н. Н. Бубнов, С. Л. Франк, Ф. А. Степун, Н. А. Бердяев, Л. И. Шестов, Г. Д. Гурвич, В. А. Кожевников, Б. В. Яковенко, В. И. Иванов, Л. Л. Кобылинский-Эллис, Е. Д. Шор, Я. И. Маршак и других. Именно в период руководства издательством адресата публикуемого нами письма, Оскара Зибека, в его программу были включены переводы из русской литературы и философии. Поскольку сам Оскар Зибек не был их знатоком, он часто обращался за советом к таким экспертам по русской тематике, как Ф. А. Степун, Н. Н. Бубнов, Р. фон Вальтер и М. Каубиш. Особым его доверием пользовались швейцарский богослов Ф. Либ и русский философ и переводчик Е. Д. Шор.

О биографии Е. Д. Шора нам, к сожалению, известно очень немногое. В большинстве своих писем, хранящихся в архивах издательства Мора-Зибека, Ф. Либа и Д. И. Чижевского, он выступает как «профессор Е. Шор». Однако, из этих писем остается неясным, где он получил это звание и преподавал ли вообще в Германии. В переписке он предстает прекрасным знатоком русской и западноевропейской фило-

софско-богословской литературы и отнюдь не «рядовым», а вполне оригинальным мыслителем, лично знавшим многих выдающихся деятелей русской и немецкой культуры. Публикуемое нами письмо Е.Д. Шора, сообщающее об интересе Э. Гуссерля к работам русского феноменолога Г.Г. Шпета, М. Хайдеггера к основному труду П.А. Флоренского и нереализованном проекте его полного немецкого издания у Мора-Зибека, — одно из нескольких сотен его писем, сохранившихся в Германии. Цель этой публикации — привлечь внимание исследователей русской мысли и русско-немецких культурных связей к творчеству Е.Д. Шора и богатейшему архиву тюбингенского издательства Мора-Зибека[1].

Е.Д. Шор[2] — О. Зибеку[3]

Professor J. Schor
Schlierbergstr. 12
FREIBURG I. BR.
6.12. <19>31[4]

Многоуважаемый господин доктор Зибек!
Сердечное спасибо за Ваше любезное письмо от 4.12. <19>31. Весьма рад, что Вы планируете проспект, который даст завершенную картину связей Вашего издательства с русской

[1] Выражаю свою глубокую признательность нынешнему владельцу издательства Мора-Зибека, господину Георгу Зибеку за любезное разрешение публикации архивных материалов его издательства в России, а также госпоже Екатерине Кудрявцевой, взявшей на себя титанический труд по отбору и копированию всех русских материалов этого архива.

[2] *Евсей Давидович Шор* (1891—1974) — философ, ученик Гуссерля, друг и доверенное лицо Вяч. Иванова в переговорах с немецкими издательствами, в течение многих лет сосед по дому во Фрейбурге в Брейсгау Ф. Степуна, Д. Чижевского и А. Креслинга, переводчик книг и брошюр Бердяева «О назначении человека. Опыт парадоксальной этики», «Судьба человека в современном мире», «Правда и ложь коммунизма», «О достоинстве христианства и недостоинстве христиан», «Христианство и классовая борьба», «Смысл и судьба русского коммунизма», а также множества его статей.

мыслью и словесностью. Разумеется, если Вам понадобится совет, я к Вашим услугам.

В этой связи хотел бы сделать Вам одно сообщение, которое, может быть, будет для Вас интересным.

В одной беседе с Мартином Хайдеггером[5] мы заговорили об отношении русской мысли к его философии. Я обратил его внимание на ряд сходств между русским типом мысли и его способом мышления, делающих его философию особенно близкой для русского читателя. Между прочим, я затронул проблематику, являющуюся как бы введением в его философское мышление: проблематику двойственного значения понятия истины, которое он постоянно разрабатыва-

С 1932 года Е.Д. Шор стал основным переводчиком сочинений Бердяева на немецкий язык. После прихода к власти в Германии нацистов эмигрировал в 1934 году через Италию в Палестину. Богатый личный архив Е.Д. Шора хранится в библиотеке Иерусалимского университета.

[3] *Оскар Зибек* (1880—1936) — тюбингенский издатель философской, исторической, правовой и богословской литературы, который, заинтересовавшись «диалектической теологией», издал многие сочинения представителей этого направления протестантской богословской мысли и одновременно обратил внимание на русскую религиозную философию. В издательстве Мора-Зибека вышли переводы книг Г.Д. Гурвича «Система конкретной этики Фихте» (1924), Н.А. Бердяева «Смысл творчества. Опыт оправдания человека» (1927) и «Философия свободного духа. Проблематика и апология христианства» (1930), а также книг В.И. Иванова «Русская идея» (1930) и «Достоевский. Трагедия — миф — мистика» (1932). Основанное в 1801 году издательство И.К.Б. Мора (Пауля Зибека) недавно отпраздновало свое 200-летие. Сохранившийся почти полностью архив издательства содержит богатейшие материалы по истории русско-немецких культурных взаимосвязей. Особенно интересен раздел переписки с редакцией печатавшегося в этом издательстве немецкого варианта журнала «Логос».

[4] Некаталогизированный архив издательства Мора (Пауля Зибека) в Тюбингене. Раздел издательской переписки с авторами (Autorenkorrespondenz), 1931, №461, Po-Schn.

[5] *Мартин Хайдеггер* (1889—1976) в 1928 году был избран ординарным профессором Фрейбургского университета и в 1929 году стал преемником Гуссерля во Фрейбурге. В зимний семестр 1931—1932 годов им читался курс «О сущности истины. О платоновской притче о пещере и Тээтет», в котором принял участие профессор Е.Д. Шор.

ет и проясняет с помощью тонкого философско-филологического анализа (речь идет о его знаменитом толковании греческого понятия истины «ἀλήθεια»[6] как «ἀ-λήθεια» = не-сокрытости, — термине, полученном в ходе этого толкования и ставшем основным понятием его философствования и его интерпретации Платона и Аристотеля. Я сообщил ему, что русскому языку уже известно двойственное понятие истины, выражаемое посредством двойного обозначения, и тем самым в нем непроизвольно ставится та проблема, которая в иноязычной мысли еще должна быть открыта. С другой стороны, [сообщил ему], что анализ слова, являющийся для его философии вводным и основополагающим, уже проделан в другой связи и в более широком плане современным русским богословом и философом П. Флоренским. Мое сообщение, сопровождавшееся кратким изложением итогов учения Флоренского, вызвало у Хайдеггера оживленный интерес. Он тут же призвал меня перевести это сочинение Флоренского на немецкий язык (в связи с «Русской идеей»[7] и более того — в связи с некоторыми переложениями, которые я делал для проф<ессора> Гуссерля из сочинений его московского ученика, проф<ессора> Шпета, Хайдеггер знал о том, что я охотно занимаюсь осведомлением немецких философских кругов о русских мыслителях). Я знал, однако, что некоторые фрагменты этого сочинения Флоренского (Столп и утверждение истины)[8] были переведены фон Бубновым[9] и опубликованы в «Восточном христианст-

[6] *ἀλήθεια* — истина, правда (*греч.*).

[7] Е. Д. Шор принимал участие в переводе «Русской идеи» В. И. Иванова, вышедшей в 1930 году по его инициативе в издательстве Мора-Зибека.

[8] Полное название: «Столп и утверждение истины: опыт православной теодицеи в двенадцати письмах свящ. Павла Флоренского» — основное сочинение П. А. Флоренского, опубликованное в 1914 году в московском издательстве «Путь».

[9] *Николай Николаевич Бубнов (1880—1962)* — философ, выходец из России, пропагандист и популяризатор русской культуры в Германии, ученик В. Вундта, В. Виндельбанда, Г. Риккерта и Г. Елиннека, профессор философии Высшей экономической школы в Мангейме, лектор русского языка

ие» у Бека[10], и пообещал Хайдеггеру выяснить, имеется ли там и упомянутое мною место. Заказав потом книгу, я должен был с сожалением констатировать, что прекрасный труд Флоренского, который не только глубоко задуман и продуман, но и искусно оформлен и пронизан мощным чувством стиля и композиции, искажен произвольной рубкой на части. И не удивительно: книга в 418 страниц сокращена до 167 страниц — а ведь речь шла о сочинении, в котором нельзя опустить ни строчки, не повредив композиции целого и его существенного содержания. Многое философски важное и богословски значимое (в том числе и то место, о котором я говорил с проф<ессором> Хайдеггером) осталось незамеченным фон Бубновым, многие красоты стиля и изложения нарушены фрагментацией. Пусть редакторы «Восточного христианства» исходили из самых лучших побуждений, но предложение читателю сочинения, полный облик которого остается неизвестным, в виде таких разрозненных кусков я считаю несправедливым по отношению к автору и его сочинению. Тем самым возникает задача издания труда Флоренского на немецком языке в его подлинном виде.

Флоренский — одна из самых странных и ярких личностей современной России. Он — священник, бывш<ий> профессор Московской Духовной Академии, закрытой большевиками (у него там была кафедра философии), и первый

и профессор философии Гейдельбергского университета, основатель гейдельбергского Института славистики. Принадлежал к кружку создателей международного философского журнала «Логос», активный участник бердяевского «Пути», в котором публиковал рецензии на немецкую философскую и богословскую литературу. Переводчик и составитель (совместно с Х. Эренбергом) немецкоязычной антологии «Восточное христианство. Документы», том 1: Политика (1923), том 2: Философия (1925), а также переводчик и составитель немецкоязычной антологии «Русские религиозные философы» (1956), автор многочисленных статей о русской классической литературе и многократно переиздававшегося после войны учебника русского языка.

[10] *H. Ehrenberg, N. v. Bubnov (Hrsg.).* Östliches Christentum. 2 Bde. München, 1921, 1925.

русский богослов, написавший русскую теодицею. Он мог это сделать, поскольку — подобно Вячеславу Иванову — прошел через школу немецкой и не только немецкой философии, но как блестящий филолог и лингвист, овладел и античной, и, что бывает реже, средневековой философией. Помимо этого, он — глубокий и творческий математик и один из лучших знатоков математических естественных наук в России. Его обширные познания в области электричества спасли ему жизнь во время революции. Как специалист по электрификации, он был привлечен руководящими экономическими органами Советской России к сотрудничеству в качестве советника. Он мог участвовать в этой работе, несмотря на свой отказ хотя бы на несколько часов сменить свое облачение священника на гражданскую одежду, и был единственным человеком, которого в Кремле терпели в рясе. Его работа над электрификацией России предохранила его в 1922 году от высылки, ставшей уделом других членов Московской религиозно-философской Академии. Что с ним сегодня, неизвестно: никто не смеет связаться с ним, поскольку любая связь с заграницей может стать гибельной для русского ученого и священника, живущего в Москве. Вы видите, что Флоренский — выдающаяся личность. Труд его — единственный в своем роде в русской религиозно-философской и богословской литературе. Я был бы очень рад, если бы этот труд мог найти себе родное пристанище в Вашем издательстве. В последний раз проф<ессор> Хайдеггер хотел назвать мне издателя, который, по его мнению, мог бы заинтересоваться этой книгой. Но мне еще не было ясно, какой вид приобрело это сочинение в «Восточном христианстве», да и хотелось сначала узнать Ваше отношение к этому вопросу, прежде чем предпринимать какие-либо дальнейшие шаги. Сразу после Рождества у меня снова будет встреча с Хайдеггером, на которой мы будем обсуждать некоторые основные вопросы его философии. При этом мы обязательно снова вернемся к вопросам русского образования понятий и к Флоренскому, тем более, что я обещал Хайдеггеру для его личного употребления перевести на не-

мецкий язык филологические анализы из сочинения Флоренского. До этого мне очень бы хотелось узнать Ваше отношение к этому вопросу. Разумеется, перевод всего труда потребует какого-то времени и, вероятно, до весны не может быть подготовлен к печати.

С сердечными приветами и любезными пожеланиями остаюсь весьма преданный Вам,

Е. Шор

Оригинал:

Professor J. Schor
Schlierbergstr. 12
FREIBURG I. BR.
den 6.12.31

Sehr geehrter Herr Doktor Siebeck,

Herzlichen Dank für Ihren freundlichen Brief vom 4.12.31. Es freut mich sehr, dass Sie an einen Prospekt denken, der ein geschlossenes Bild von den Beziehungen Ihres Verlages zum russischen Denken und Dichten geben wird. Selbstverständlich stehe ich Ihnen für eine eventuelle Beratung gerne zur Verfügung.

In diesem Zusammenhang möchte ich Ihnen eine Miteilung machen, die für Sie vielleicht von Interesse sein wird.

In einer Unterredung mit Prof. Heidegger kamen wir auf die Beziehungen des russischen Denkens zu seiner Philosophie zu sprechen. Ich machte ihn auf eine Reihe von Affinitäten aufmerksam, die zwischen der russischen Denkart und seiner Denkweise vorhanden sind und die dem russischen Leser seine Philosophie besonders nahe bringen. Unter anderem berührte ich die Problematik, die gleichsam den Zugang zu seinem philosophischen Denken bildet: die Doppelbedeutung des Wahrheitsbegriffs, um die er sich ständig müht und die er durch geistreiche philosophisch-philologische Analyse zur Klärung bringt (das ist seine berühmte Deutung des griechischen Wahrheitsbegriffs «ἀλήθεια» als «ἀ-λήθεία» = Un-verborgenheit, — ein Terminus, den er

in dieser Deutung gewinnt und zum Grundbegriff seines Philosophierens, wie auch seiner Plato- und Aristotelesinterpretation, macht). Ich teilte ihm mit, dass die russische Sprache bereits einen Doppelbegriff der Wahrheit kennt und ihn vermittelst einer doppelten Bezeichnung zum Ausdruck bringt, somit auch von selbst das Problem stellt, das bei dem anderssprachigen Denken erst entdeckt werden muss. Dass andererseits, die Wortanalyse, die für seine Philosophie einführend und grundlegend ist, von einem modernen russischen Theologen und Philosophen, P. Florenski, in einem anderen Zusammenhang und breiter angelegt, bereits ausgeführt worden ist. Meine Mitteilung, die von einer knappen Darstellung der Leistung von Florenski begleitet war, hat bei Heidegger ein lebhaftes Interesse [hervorgerufen] erweckt. Sofort hat er mir zugerufen, ich solle doch das Werk Florenski's ins Deutsche übertragen (auf Grund der „russischen Idee» und noch mehr — auf Grund einiger Übertragungen, die ich für Prof. Husserl aus den Werken seines Moskauer Schülers, Prof. Spett, gemacht hatte, wusste Heidegger, dass ich mich gerne darum bemühe, die russischen Denker den deutschen philosophischen Kreisen näher zu bringen). Allein, ich wusste, dass einige Fragmente des Werkes von Florenski (Die Pfeiler und die Grundfeste der Wahrheit) von Bubnoff übersetzt und im «Oestlichen Christentum» bei Beck erschienen sind, und habe Heidegger versprochen, mich zu erkundigen, ob da auch die von mir erwähnte Stelle zu finden wäre. Nun habe ich mir das Buch kommen lassen und musste mit Bedauern feststellen, dass das schöne Werk Florenski's, das nicht nur tief angelegt und durchdacht, sondern auch künstlerisch gestaltet und von einem mächtigen Stil- und Kompositionsgefühl durchdrungen ist, durch die willkürliche Zerhackung entstellt worden ist. Es ist auch kein Wunder: ein Buch von 418 Seiten ist auf 167 Seiten zurückgeführt — ein Werk aus dem man keine Zeile weglassen kann, ohne die Komposition des Ganzen und seinen wesentlichen Gehalt zu beeinträchtigen. Vieles philosophisch Wichtiges und theologisch Bedeutendes (darunter auch die Stelle, von der ich mit Prof. Heidegger sprach) ist von Bubnoff unberücksichtigt geblieben, viele Schönheiten des Stils und der Darstellung sind durch die Fragmentierung verletzt. Die Herausgeber des «Östli-

chen Christentums» hatten wohl die besten Absichten gehabt; ich empfinde aber als eine Ungerechtigkeit gegenüber dem Verfasser und seinem Werke, dass man das Werk, das in seiner vollständigen Gehalt unbekannt bleibt, in dieser Zerstückelung dem Leser vorlegt. Somit entsteht die Aufgabe, das Werk von Florenski in seiner wahren Gestalt in der deutschen Sprache herauszugeben.

Florenski ist eine der merkwürdigsten und markantesten Persönlichkeiten des modernen Russlands. Er ist Priester, ehem<aliger> Professor der Moskauer geistlichen Akademie, die durch die Bolschwiken geschlossen wurde (er hatte da den philosophischen Lehrstuhl) und der erste russische Theologe, der eine russische Theodizee geschrieben hat. Er konnte es tun, weil er — ähnlich wie W. Iwanow — durch die Schule der deutschen Philosophie gegangen war und nicht nur der deutschen Philosophie, sondern als glänzender Philologe und Linguist, auch der antiken und, was seltener ist, der mittelalterlichen Philosophie mächtig ist. Zudem ist er ein tiefer und schöpferischer Mathematiker und einer der besten Kenner der mathematischen Naturwissenschaften in Russland. Seine umfangreichen Kenntnisse auf dem Gebiet der Elektrizität haben ihm in der Zeit der Revolution das Leben gerettet. Als Spezialist für Elektrifikation wurde er von den führenden wirtschaftlichen Organen Sowjetrusslands zur beratenden Mitarbeit herangezogen. Trotz seiner Weigerung, sein Priestergewand auch für einige Stunden mit einer Zivilkleidung zu vertauschen, konnte er an dieser Arbeit Teil nehmen: der einzige Mensch, der in der Kutte im Kreml geduldet wurde. Seine Arbeit an der Elektrifikation Russlands war es, das ihn im Jahre 1922 von der Ausweisung bewahrt hatte, die die anderen Mitglieder der Moskauer religionsphilosophischen Akademie [getroffen] traf. Wie es ihm jetzt geht, ist unbekannt: keiner wagt es, sich mit ihm in Verbindung zu setzen, weil jede Beziehung mit dem Auslande für einen russischen Gelehrten und Priester, in Moskau weilend, verhängnisvoll werden kann.

Sie sehen, dass Florenski eine hervorragende Persönlichkeit ist. Einzigartig steht sein Werk in der russischen religionsphilosophischen und theologischen Literatur da. Ich würde mich sehr freuen, wenn dieses Werk in Ihrem Verlag eine Heimatstätte finden

könnte. Prof. Heidegger wollte mir das letzte Mal einen Verleger angeben, der, wie er meinte, Interesse für dieses Buch haben könnte. Allein, es war mir noch nicht klar, welche Gestalt das Werk im „Östlichen Christentum» erhalten hat; auch wollte ich [mich] erst Ihre Stellung zu dieser Frage erfahren, bevor ich irgend welche weiteren Schritte unternehmen würde. Gleich nach Weihnachten werde ich wieder ein Zusammensein mit Heidegger haben, bei dem wir manche Grundfragen seiner Philosophie durchdiskutieren werden. Sicher werden wir dabei wieder auf die russische Begriffsbildung und auf Florenski zurückkommen, zumal ich Heidegger versprochen habe, die philologischen Analysen aus Florenski's Werk für Heideggers persönlichen Gebrauch ins Deutsche zu übertragen. Bis dahin möchte ich gerne Ihre Stellung zu dieser Frage wissen. Selbstverständlich, würde die Übersetzung des vollständigen Werkes einige Zeit in Anspruch nehmen, so dass sie wohl nicht vor Frühjahr druckfertig sein könnte.

Mit herzlichen Grüssen und freundlichen Empfehlungen bleibe ich Ihr sehr ergebener

I. Schor

Сообщения

Н. П.

С. Л. Франк в Берлинском университете (1899—1901)

По поводу обучения С. Л. Франка в Берлинском университете имеются весьма фрагментарные сведения, опирающиеся в первую очередь на его собственные автобиографические сообщения. Сообщения эти, однако, скупы и односложны: «Я поехал осенью 1899 года в Берлин, поступил в Берлинский университет и писал свою первую работу "Теория ценности Маркса"»; «в 1899—1901 гг. я слушал его [Г. Зиммеля] лекции в берлинском университете»[1]; «осенью [1899] уехал за границу, где слушал лекции по политической экономии и философии в Берлинском университете»; «в Берлине слушал лекции обаятельного и умнейшего скептика-кантианца Зиммеля, читал Виндельбанда..., Риля и других новокантианцев»; «я уехал в Берлин, поступил в Берлинский университет и в зимнем семестре 1899—1900 гг. написал книгу "Теория ценности Маркса. Критический этюд"...»[2]. Опубликованные архивные данные ничего к этим сведениям не добавляют[3], так что биографы довольствуются их стилистическими вариациями.

[1] *С. Л. Франк.* Биография П. Б. Струве. Нью-Йорк, 1956. С. 22, 60.

[2] *С. Л. Франк.* Предсмертное. Воспоминания и мысли // *С. Л. Франк.* Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 47, 54, 56.

[3] Ср. из Curriculum vitae Франка 1912 г.: «В 1899, 1901 и 1903 гг. слушал лекции в Берлинском, Мюнхенском и Гейдельбергском универси-

Но и независимые источники не вносят ясности. В Архиве Берлинского университета им. Гумбольдта (бывш. университета Фридриха Вильгельма) зафиксировано, что С. Л. Франк, прибывший из Москвы, записался 13 октября 1899 г. студентом философского факультета под № 4127. А 18 января 1901 г. он был исключен из числа студентов «за нерадивость» (wegen Unfleiß), как помечено в именном списке. «Нерадивость» в данном случае не означает никакой моральной квалификации, а лишь констатирует, что студент в период обучения посещал недостаточное количество занятий, требуемых для получения справки об окончании семестра. Поскольку по правилам университета исключенным за «нерадивость» свидетельство об обучении в университете не выдавалось, постольку личные дела их уничтожались и сохранялись лишь данные в списке зачисленных с соответствующей пометкой («исключен за нерадивость»). В силу этого не сохранилось данных ни о том, какие занятия всё же посещал Франк, ни о том, на какую специальность философского факультета он записался (филологию, естественные науки, философию или иную)[4].

Приведем для сведения список основных курсов (в извлечении), читавшихся на философском и политэкономическом отделениях Берлинского университета в 1899—1901 гг.[5], которые Франк мог посещать во время своего обучения.

тетах по политической экономии и философии» (Материалы к биографии С. Л. Франка // Вопросы философии. 1992. № 3. С. 129).

[4] Приношу благодарность директору архива Гумбольдтовского университета в Берлине д-ру Винфриду Шульце за сообщенные сведения.

[5] Verzeichniss der Vorlesungen, welche auf der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin (...) gehalten werden. Berlin (Winter-Semester 1899—1900, Sommer-Semester 1900, Wintersemester 1900—1901).

1899/1900

Философское отделение (Philosophische Wissenschaften)

Glauben und Wissen, *Prof. Adolf Lasson*

Allgemeine Geschichte der Philosophie bis auf die Gegenwart, in ihrem Zusammenhang mit der Cultur, *Prof. Wilhelm Dilthey*

Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts (mit Rücksicht auf die Lebensprobleme der Gegenwart), *Dr. Georg Simmel*

Ethik, mit geschichtsphilosophischen Excursen, *Dr. Simmel*

Philosophische Übungen über Schleiermacher, *Prof. Dilthey*

Philosophische Übungen über Schopenhauers Welt als Wille und Vorstellung, *Prof. Friedrich Paulsen*

Политэкономическое отделение (Staats-, Cameral- und Gewerbe-Wissenschaften)

Praktische Nationalökonomie oder Volkswirthschaftspolitik (preussisch — deutsche Wirthschaftsgeschichte der Gegenwart), *Prof. Gustav Schmoller*

Geschichte und Methode der nationalökonomischen und socialistischen Theorien, *Dr. v. Wenckstern*

Moderne Social- und Staatstheoretiker von Rousseau bis auf Nietzsche, *Prof. Breysig*

Die geschichtliche Wechselwirkung von Wirthschaft und Recht, *Prof. Reinhold*

Principielle Kritik der Theorie und der Forderungen des Sozialismus, *Prof. Wagner*

Sociologie (mit besonderer Berücksichtigung der Staatsformen), *Dr. Simmel*

Deutsche Socialpolitik, *Dr. v. Wenckstern*

1900

Философское отделение (Philosophische Wissenschaften)

System der Philosophie in Grundzügen, *Prof. Dilthey*

Geschichte der neueren Philosophie, mit Rücksicht auf die gesammte Cultur der Neuzeit, *Prof. Paulsen*

Die Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts, *Prof. Dessoir*

Logik und Erkenntnisstheorie (zugleich als Einleitung in die Philosophie), *Dr. Simmel*

Psychologie als Grundlage der Geisteswissenschaften, *Prof. Paulsen*

Psychologie socialer Erscheinungen, *Dr. Simmel*

Ethik, mit besonderer Berücksichtigung der modernen Gultur, *Prof. Dessoir*

Religionsphilosophie, *Dr. Simmel*

Политэкономическое отделение (Staats-, Cameral- und Gewerbe-Wissenschaften)

Geschichte und Methode der nationalökonomischen und socialistischen Theorien, *Dr. v. Wenckstern*

Über die wirthschaftliche und rechtliche Lage des heutigen Arbeiterstandes, *Prof. Schmoller*

1900/1901

Философское отделение (Philosophische Wissenschaften)

Allgemeine Geschichte der Philosophie bis auf die Gegenwart, in ihrem Zusammenhang mit der Cultur, *Prof. Dilthey*

Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts (zugleich als Einleitung iu die Philosophie), *Dr. Simmel*

Ethik und Socialphilosophie (mit Rücksicht auf die Lebensprobleme der Gegenwart), *Dr. Simmel*

Philosophische Übungen im Anschluss an Kant's Kritik der reinen Vernunft, *Prof. Paulsen*

Политэкономическое отделение (Staats-, Cameral- und Gewerbe-Wissenschaften)

Geschichte und Methode der nationalökonomischen und socialistischen Theorien, *Dr. v. Wenckstern*,

Geschichte der neueren politischen und socialen Theorien, *Prof. Hintze*

Socialwissenschaft, allgemeiner Theil (Socialethik und Socialpsychologie), *Prof. Breysig*

Kritische Geschichte des Socialismus seit der französischen Revolution 1789, *Prof. Reinhold*

Николай Плотников

Заметки о «Вехах»

I. Истоки формулы «Героизм и подвижничество»

Уже сразу после выхода сборника «Вехи» в полемике о нем рецензенты отмечали удачный риторический прием противопоставления «героизма» и «подвижничества», который С. Н. Булгаков использовал в своей статье с тем же названием[1]. «Эта психологическая антитеза проведена Булгаковым с большим литературным талантом и в чтении может доставить поэтому немалое удовольствие»[2].

Еще более восторженные отзывы можно встретить у современного исследователя Булгакова, Ю. Н. Давыдова[3]. Правда, Давыдов, в поисках идейных параллелей «веховской» статьи Булгакова с исследованиями Макса Вебера, указывает на то, что источником по крайней мере одного члена булгаковской оппозиции — «подвижничества» — был веберов-

[1] *С. Н. Булгаков.* Героизм и подвижничество (Из размышлений о религиозной природе русской интеллигенции) // Вехи. Из глубины. М., 1991. С. 31—72.

[2] *А. Кизеветтер.* О сборнике «Вехи» // Русская Мысль. 1909. Кн. V. Цит. по: Вехи: Pro et contra. СПб., 1998. С. 280.

[3] *Ю. Н. Давыдов.* Христианская аскеза и трудовая этика. С. Булгаков и М. Вебер // *С. Н. Булгаков.* Труды по социологии и теологии. Т. 2. М., 1997. С. 797—814.

ский анализ протестантского «аскетизма» в связи с истоками «духа капитализма». Учитывая, что в переводе с немецкого «Askese» и означает «подвижничество», а также, что Булгаков в своей «веховской» статье прямо ссылается на анализ Вебером «мирской аскезы»[4], вывод исследователя представляется очевидным. Напротив, в отношении другого члена оппозиции — «героизма» — параллель с Максом Вебером отсутствует, в силу чего Давыдов объясняет его появление, как и самой антитезы, нововведением Булгакова.

Между тем, исследователь не учел в своих выводах ещё одного немецкого источника, который в занятиях Булгакова социальной историей религии и церкви играл не менее существенную роль, чем рецепция веберовского тезиса о происхождении капитализма из кальвинистской этики. Источник этот — работа Эрнста Трёльча «Социальные учения христианских церквей и общин» (1908—1910), печатавшаяся первоначально частями в «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», а затем вышедшая отдельной книгой[5]. *И как раз в этой работе находится отчетливая формулировка соотношения «героизма» и «подвижничества» (Heroismus und Askese).* Знакомство Булгакова с названной работой подтверждается ссылками на неё в его статьях «Средневековый идеал и новейшая культура», «Народное хозяйство и религиозная личность», «Апокалиптика и социализм», вошедших в сборник «Два града»[6], причем судя по ссылкам можно установить, что Булгаков знакомился с исследованием Трёльча непосредственно по публикации в «Архиве», т.е. в период, совпадающий со временем работы над статьей в «Вехах».

Формула «Героизм и подвижничество» появляется в работе Трёльча (в первой ее части) не в случайной связи, а составляет основную схему его интерпретации истории христиан-

[4] *С. Н. Булгаков.* Героизм и подвижничество. С. 40.

[5] *E. Troeltsch.* Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen. Tübingen, 1912.

[6] *С. Н. Булгаков.* Два града. Исследования о природе общественных идеалов. М., 1911. Ссылки на Трельча: Т. 1. С. 164, 185; Т. 2. С. 24.

ства[7]. В переходе от «героизма» Христа к «подвижничеству» (аскетизму) первохристианской общины Трёльч усматривает центральный мотив формирования христианского мировоззрения. При этом оба члена формулы выступают как необходимые моменты процесса: «религиозный радикализм» Евангелия образует идейный исток и психологическое ядро духовной установки подвижника в христианстве. Сама «этика Иисуса — скорее героическая, нежели подвижническая»[8], в ней отсутствует мотив самоуничижения, восхваления бедности и обуздания чувственности. «Это скорее радикальная надмирность (Ueberweltlichkeit) и мало заботящийся о жизненных условиях героизм, нежели подвижничество в собственном смысле»[9].

Психологический переход от героизма Евангелия к первохристианскому подвижничеству осуществляется путем превращения героизма в религиозно-мистическую практику самосовершенствования. Отречение от мира, обуздание страстей, подавление личной воли, смирение, готовность к служению — все эти аспекты аскетической практики образуют повседневное упражнение в религиозных целях, но имеют смысл лишь как практическое «инобытие» евангельского радикализма. Иными словами, в формуле Трёльча «героизм» и «подвижничество» оказываются не антитезой, а взаимосвязанными элементами. Аскетическая практика, все более укореняясь в связях с миром, отдаляется от евангельского истока, но тем не менее продолжает черпать энергию своего идеала из «героизма» основателя, отливая ее в формы церковной жизни. Именно в этом соединении первоначального «героического» импульса и способности трансформировать его в структуры церковной жизни Трёльч видит причину столь мощного утверждения власти церкви в эпоху средневековья.

[7] *E. Troeltsch.* Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen. S. 45, 96, 98, 102, 105.

[8] Op. cit. S. 45. («Jesu Ethik ist eher heroisch als asketisch»).

[9] Op. cit. S. 96.

На внутреннюю связь «героизма» и «подвижничества» обращал внимание и уже цитировавшийся критик «Вех» А. А. Кизеветтер. Он замечал, что при более внимательном рассмотрении жизненная установка подвижничества ориентируется на «религиозный идеал, который по своему существу выдвигает на первый план чисто максималистический вызов земной действительности»[10]. Иными словами, религиозное существо «подвижничества» немыслимо без «героического» отрицания мира. На этом основании он называл булгаковский образ подвижника, из которого изъято начало религиозного радикализма, «сильно ретушированным».

Если сравнить развиваемую Булгаковым антитезу с изложением Трёльча, то и в самом деле обнаружится перетолкование формулы: из нейтральной аналитической схемы для анализа истории христианства, как у Трёльча, она превращается в оценочное противопоставление, созданное в целях критики радикализма русской интеллигенции. Но в рамках такого противопоставления понятие «подвижничества», лишаясь своего «героического» прообраза, теряет свой конкретный исторический смысл и превращается в метафору трудовых добродетелей. Такое изменение смысла понятия в духе проанализированного Вебером «светского аскетизма», т.е. по существу *секуляризованной протестантской этики*, было бы вполне оправдано в контексте «веховской» критики интеллигенции: там — революционный радикализм русской интеллигенции, здесь — капиталистическая этика профессионального труда.

Но Булгаков, в своем антибуржуазном пафосе, усиленно подчеркивает, что у него речь идет именно об идеале религиозного подвижника, не о секулярном, а о церковном характере подвижнической деятельности, которая, заметим, как раз и невозможна без учета истоков в «героизме» Евангелия. Тем самым он и производит невольную подмену понятий («подвижничества» как риторической метафоры и как исторического понятия), навлекая на себя упрек в «ретушировании» истории.

[10] *А. Кизеветтер.* О сборнике «Вехи». С. 280.

Неудивительно, что даже ближайшие единомышленники Булгакова предпочли дистанцироваться от его «веховской» формулы. П. Б. Струве, вознося дифирамбы Белому движению, счел необходимым это специально отметить: «Спасение народное и личное лежит в сочетании начал почвенного и героического, благочестивой почвенности с благочестивым подвижничеством. [И в подстрочном примечании:] Известного противопоставления "героизма" и "подвижничества" я не разделяю»[11]. Да и в общем словоупотреблении такое противопоставление не утвердилось, исчезнув под воздействием традиционной связи «героического» и «подвижнического». Слова М. Горького в его статье-некрологе «В. И. Ленин», отождествляющие оба члена антитезы, выглядят почти что сознательной полемикой с булгаковской критикой радикального «героизма» интеллигенции: «Героизм его [Ленина] почти совершенно лишён внешнего блеска, его героизм — это нередкое в России скромное, аскетическое подвижничество честного русского интеллигента-революционера, непоколебимо убеждённого в возможности на земле социальной справедливости, героизм человека, который отказался от всех радостей мира ради тяжёлой работы для счастья людей»[12].

И в наши дни маститый писатель полемизирует с Булгаковым, призывая к творческому синтезу его «веховской» антитезы в целях мобилизации русской духовности: «В нынешних условиях, по-моему, потребно и то, и другое. Подвижничество — как надежные и обширные тылы, как необходимость укрепления духа и постепенное теснение чужих. И героизм — как передовая, где идет откровенное борение сил. Без героизма не явятся к нам выдающиеся личности, полководцы, подобные Александру Невскому, Дмитрию Донскому, Георгию Жукову»[13].

[11] *П. Струве.* Материнское Лоно и Героическая Воля // Русская Мысль. Прага-Берлин, 1923. Кн. I—II. С. 157.

[12] *М. Горький.* В. И. Ленин // *М. Горький.* Собрание сочинений: В 30-ти тт. Т. 17. М., 1952. С. 6.

[13] У нас — Поле Куликово, у них — «поле чудес»: Писатель Валентин

II. Томас Манн о «Вехах»

Полемика о «Вехах», в истории русской мысли беспрецедентная по размаху и интенсивности, обнаружила, помимо прочих, одну типичную фигуру аргументации, заслуживающую отдельного исследования. В классификации софизмов, произведенной С. И. Поварниным, эта фигура называется «довод к городовому». В наиболее упрощенной форме — это попытка опровергнуть тезис не по существу, а по его статусу, который якобы разрушает общественные устои, в силу чего вместо опровержения тезиса используется апелляция к властям, общественности и прочим властным инстанциям. Так большинство критиков «Вех», вместо того чтобы обсуждать тезисы сборника предметно, взывали к общественности, что авторы сборника де «льют воду на мельницу реакционного режима».

Более тонкой разновидностью «довода к городовому» можно считать способ полемики, сознательно игнорирующий все смысловые измерения тезиса, помимо измерения практической (политической) целесообразности. Именно с такой полемической установкой и было связано всеобщее неприятие «Вех»: их оппоненты в принципе не желали (а иной раз были не способны) покинуть плоскость обсуждения общественно-политических последствий сборника и обратиться к кругу философских идей, положенных в основу критики интеллигенции.

Конечно, и сами авторы сборника несут отчасти вину за столь всеобщее непонимание: тезис о несамостоятельности политики и социальной технологии, и их зависимости от внеполитических ценностей, авторы сознательно выс-

Распутин в беседе с Виктором Кожемяко // Русское Воскресенье (www.voskres.ru/interview/rasputin.htm). Впервые: Час России. № 1. Май 2000.

казали именно в жанре «идейного сборника», призванного иметь общественно-политическое звучание. Иными словами, здесь форма политической публицистики заслоняла тезис о несамоценности политического. Потому-то многие авторы «Вех» в своих ответах на критику вынуждены были постоянно указывать на вненаправленческое, внеполитическое измерение их идей. Минимизируя политические импликации своего выступления, они не уставали подчеркивать, что не политика вовсе и даже не русская интеллигенция сама по себе являются центральными в сборнике, но идея ценностной иерархии, выраженная на разные лады: то как приоритет внутреннего совершенствования перед внешней организацией, то как приоритет самоценности культуры перед ее полезностью, то как приоритет религиозного перед политическим. Особенно отчетливо артикулировал эту идейную линию П. Б. Струве в предисловии к несостоявшемуся переизданию «Вех» в эмиграции (1922): «Ее [книги] содержание теперь уже самой историей совершенно оторвано от текущей политики и тем самым освобождено от элементов, которые уводили спор о проблемах воспитания русской интеллигенции в сторону от великих вопросов человеческого бытия вообще и общественного в частности»[14].

Интересное преломление эта тенденция приобретает во взглядах Томаса Манна, познакомившегося с текстом «Вех» по сокращенному переводу на немецкий, изданному И. Гурвичем под названием «Russlands politische Seele. Russische Bekenntnisse» (Berlin 1918)[15]. В дневнике Т. Манн помечает 9 октября 1918 г.: «Взялся за важную книгу: "Политическая душа России" — сборник русских статей, которые совер-

[14] Материалы к творческой биографии П. Б. Струве / Сост. М. А. Колеров // Вопросы философии. 1992. № 12. С. 105.

[15] Об этом немецком переводе «Вех» см.: *Н. С. Плотников*. К вопросу об «актуализации» веховской философии: сборник Russlands politische Seele // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 1997 год [1]. М., 1997. С. 69—98. Пользуюсь случаем дополнить указанные в статье биографические сведения об Илье Гурвиче — он умер 30 сентября 1973 г. в Берлине (выражаю признательность Г. Суперфину за указанные сведения).

шенно в духе моих мыслей обращаются, исходя из немецкой идеалистической и религиозной философии («мирской аскетизм»), против революционного политицизма... Вечером читал с огромным интересом и для подкрепления сил статью Булгакова в книге "Политическая душа России"»[16]. На следующий день — еще одна пометка: «Чтение русских статей ... Превосходна статья о философии и политике![17] Как я оказался прав в моих размышлениях»[18]. Под «размышлениями» Томас Манн имеет в виду свое эссе «Размышления аполитичного», вышедшее в том же 1918 году. Этот манифест консервативной критики западной цивилизации и в самом деле обнаруживает некоторые параллели с «веховской» критикой радикальной интеллигенции. Манн борется с приматом политического в европейском демократическом сознании и противопоставляет ему идеал сообщества, основанного на метафизических и культурных ценностях. «Различие духа и политики включает в себя различие культуры и цивилизации, души и общества, свободы и избирательного права...»[19]. «Искусство и религия — вот сфера человеческого; политика рассеивается перед ней как туман перед солнцем»[20]. Свой протест против культа политического Манн облекает в критику политизированной англо-французской демократии, построенной на идеалах Просвещения, рационализма и буржуазности. Естественным образом эта антизападная полемика Манна связана со стремлением заново определить черты немецкой идентичности в послевоенной ситуации кризиса. Поэтому антитеза «духовности» и «политики» выступает в форме противопоставления возвы-

[16] *Th. Mann.* Tagebücher 1918—1921. Frankfurt a. M., 1979. S. 28—29.

[17] Видимо, речь идет о статье Н.А.Бердяева «Философская истина и интеллигентская правда», заглавие которой переведено как «Die politische und die philosophische Wahrheit» (Russlands politische Seele. Russische Bekenntnisse. Hrsg. von Elias Hurwicz. Berlin, 1918, S. 88—104).

[18] *Th. Mann.* Tagebücher 1918—1921. S. 29.

[19] *Th. Mann.* Betrachtungen eines Unpolitischen. Frankfurt a. M., 2001. S. 52.

[20] Ibid. S. 443.

шенно метафизической сущности германства[21] и демократического характера «цивилизованных писак» (Zivilisationsliteraten) Западной Европы. Манн примеряет на немцев фатальную антитезу «славянофилов» и «западников», которая извечно смешивает философские категории с этнокультурными. «Разве нет и у нас своих славянофилов и своих западников?»[22]. Противопоставление Германии Западу уравновешивается в идейном хозяйстве Манна утверждением ее духовного родства с Россией: «Нет! Если душевное и духовное вообще может и должно служить основой и оправданием реально-политических союзов, то Россия и Германия тесно связаны друг с другом»[23].

Конечно, не чтением «Вех» навеяна эта антизападная апология культуры и духовности. К источникам славянофильства Томаса Манна относятся, скорее, Достоевский и Мережковский[24]. Но и в «Вехах» присутствует та славянофильская струя, что вызвала столь восторженный отклик писателя: в статьях Гершензона[25], Булгакова и Бердяева критика русской интеллигенции совершенно отчетливо направляется на западноевропейские истоки. «Политицизм» и «рационализм» интеллигенции представляются продуктами внешних влияний, избавиться от которого эти авторы предлагают путем неполитического самоусовершенствования. Ретроспективно Т. Манн, пришедший под влиянием трагического опыта немецких консервативных интеллектуалов к

[21] Ср.: «Человек — не только социальное, но и метафизическое существо, немецкий же — в первую очередь» (Ibid. S. 295).

[22] Ibid. S. 448.

[23] Ibid. S. 449.

[24] О знакомстве Манна с русской литературой и идейной публицистикой см.: *G. Koenen*. Betrachtungen eines Unpolitischen. Thomas Mann über Rußland und den Bolschewismus // *G. Koenen, L. Kopelew (Hrsg.)* Deutschland und die russische Revolution 1917—1924. München, 1998. S. 313—379.

[25] В немецком переводе статья Гершензона отсутствует. Но тем симптоматичнее, что Манн в своем дневнике упоминает лишь статьи Булгакова и Бердяева, игнорируя западнически-либеральное течение в «Вехах» (Струве, Кистяковский, Изгоев, Франк).

признанию положительной ценности демократии, констатировал: «дух и политику нельзя резко разделять; это было заблуждением немецкого бюргерства — верить, будто можно остаться аполитичным человеком культуры; культура подвергается жесточайшей опасности, если ей недостает политической воли и политического инстинкта»[26]. Напротив, в пореволюционных признаниях Бердяева и Булгакова аполитические мотивы только усиливаются[27], углубляя раскол власти и идей, столь фатально определивший российскую историю истекшего столетия.

[26] *Th. Mann.* On Myself (1940) // *Th. Mann.* Werke. Bd. 13. Frankfurt a. M., 1974. S. 161.

[27] См. напр.: *Н. Бердяев.* Философия неравенства // *Н. Бердяев.* Собрание сочинений. Т. 4. Париж, 1990. С. 253—596 (Особенно «Письмо восьмое: О демократии», а также «Послесловие»).

П. И. Новгородцев, С. Н. Булгаков,
Г. Ф. Шершеневич, Б. А. Кистяковский

Программы учебных курсов в Московском коммерческом институте (1911—1912):

П. И. Новгородцев. Введение в философию.
С. Н. Булгаков. История экономических учений.
Г. Ф. Шершеневич. Общая теория права.
П. И. Новгородцев. История политических учений.
Б. А. Кистяковский. Логика и методология общественных наук.
С. Н. Булгаков. Исторический очерк социальных идей в XIX веке.
С. Н. Булгаков. Семинарий по политической экономии*.

1. Введение в философию

Оба семестра, 2 часа.
Курс П. И. Новгородцева

Курс введения в философию предполагает ознакомить слушателей с общими проблемами теоретической и практической философии и основными типами их решений, при чем преимущественное внимание должно быть обращено на те учения, которые были выдвинуты в новейшее время в качестве руководящих основ миросозерцания. Та-

* Печатается по: Коммерческий Институт Московского Общества Распространения Коммерческого Образования. Обзор преподавания на 1911/12 учебный год. I. Экономическое отделение. М.: И. Д. Сытин, 1911. С. 20—21, 25—27, 37—39, 39—41, 43—44, 46—48, 99—100.

ким образом предполагается с большей подробностью остановиться на воззрениях материализма, позитивизма, идеализма в их главнейших выражениях. В связи с характеристикой различных направлений идеализма предполагается дать обзор основных течений в теории познания и в частности коснуться основных методологических направлений в области общественных наук. Заключение курса должно быть посвящено вопросам этики и философии права, при чем здесь главное внимание должно быть обращено на основные учения о личном и общественном идеале. В виду этого в отделе, посвященном этике, предполагается изложить учения утилитаризма, эволюционной морали, морали долга и морали сверхчеловека, а в отделе, посвященном философии права, — подвергнуть рассмотрению основные построения общественного идеала.

Главным пособием рекомендуется избрать курс проф. Челпанова: «Введение в философию».

В дополнение к нему могут быть указаны пособия двоякого характера: одни имеют характер справочников, и среди них всего лучше «Введение в философию» Кюльпе; другие имеют систематический характер и обозревают отдельные проблемы философии с точки зрения известного мировоззрения, как, например, известное «Введение в философию» Паульсена. Весьма полезно также ознакомиться с «Введением в современную философию» Риля, «Введением в философию» Роджерса и «Современной философией» Гефдинга.

Для тех, кто захотел бы расширить и укрепить познания по данному предмету, рекомендуется обратиться от «Введения в философию» к изучению истории философии. По древней философии можно указать исторические обзоры кн. С. Н. Трубецкого и Виндельбанда, по новой философии — Виндельбанда и Фалькенберга.

2. История экономических учений

Оба семестра, 2 часа.
Курс С. Н. Булгакова

Задачей этого курса является ознакомить слушателей с тем, как развивалась экономическая мысль в истории человечества и какие направления принимала в различные времена и в различных школах политической экономии. Изучать историю экономических учений необходимо в связи, с одной стороны, с общей духовной атмосферой эпохи, господствующим мировоззрением и настроением или, если речь идет об отдельном писателе, в связи с общим его миросозерцанием, а с другой стороны, в связи с общей политической и экономической историей и социально-экономическими язвами времени. Политическая экономия, как наука, зарождается лишь в новейшее время, а ее развитие относится к XIX веку, однако начинать историю экономических учений приходится много ранее, ибо во все времена своего существования человек задумывался над своей хозяйственной жизнью. В своем изложении я начну с мировоззрения классической древности, подробно остановившись на социальном учении Платона и Аристотеля и бегло пройдя прочие философские школы и экономические их учения (Сочинения Платона «О государстве» и Аристотеля «Политика» имеются и на русском языке. См. о Платоне монографию кн. Е. Н. Трубецкого «Социальная утопия Платона», 1908 г., где есть обширная глава о диалоге «Государство». Для знакомых с немецким языком: *Pöhlmann,* «Die Geschichte des antiken Socialismus und Kommunismus», 2 тома (вышла в русском переводе А. М. Водена в одном томе 1910 г.) и *Adler,* «Geschichte des Socialismus und Kommunismus»). Переходя к христианской эре, я остановлюсь на экономическом мировоззрении христианской церкви в первые три века ее существования и на важнейших экономических учениях христианских писателей того времени (из литературы: проф. *Гарнак,* «Религиозно-нравственные основы христианства в их историческом выражении», перевод Спасского; *Булгаков,* «Церковь и социальный

вопрос», в сборнике «Вопросы религии»: *Его же,* «Первохристианство и новейший социализм», *Вопр. Фил. и Психол.,* 1909, III; *J. Seipel,* «Die wirtschaftslichen Lehren der Kirchevăter», «Творения отцов церкви» в русском переводе и др.). Затем будет сделана характеристика средневекового мировоззрения (из литературы: проф. *Эйкен,* «История и система средневекового мировоззрения», соответств. главы, ср. очерк *Булгакова* о нем в «Рус. М.», 1897 г., I кн.; проф. *Эшли,* «Экономическая история Англии», соотв. главы). Средневековые коммунистические учения в связи с народными движениями, а равно и учения эпохи реформации составят следующую главу курса (из литературы: *К. Каутский,* «Общественные движения в середине века». Prof. *E. Troeltsch,* «Die Soziallehren der christlichen Kirchen» в «Archiv für Socialwissenschaft und Socialpolitik», Jahrgänge, 1908—1910). Сделав характеристику перехода от средних веков к новому времени в духовном, политическом и экономическом отношениях, я остановлюсь на деятелях и писателях этого переходного времени, Т. Мор в Англии («Утопия», имеется в русском переводе), Кампанеллс («Государство Солнца», есть в русском переводе) и Савонароле в Италии и Кальвине в Женеве. Следующая глава будет посвящена характеристике и истории меркантилизма (из литературы: *Янжул,* «Английская свободная торговля», т. I). Далее следует изучение физиократизма (*Кенэ,* Избр. соч. и *Тюрго,* есть в русском переводе, ср. Гипс, «Физиократы») и учения *Ад. Смита* (старый перевод «Богатство народов» Бибикова, сокращенный в «Библиотеке экономистов»). Следующие главы должны быть посвящены изучению представителей классической школы, *Рикардо* (сочинения есть в нескольких переводах), *Мальтуса* (есть полный и сокращенный перевод), *Дж. Ст. Милля,* фритредеров, протекционистов, из них прежде всего *Фр. Листа* («Национальная система политической экономии», имеется в переводе Трубникова). Затем дано будет знакомство, соответственно оставшемуся времени, с новейшими направлениями политической экономии, с социализмом во Франции, Германии (Лассаль, Родбертус, Маркс, главные сочине-

ния имеются в рус. изд.) и важнейшими его представителями, катэдер-социализмом и исторической школой. Литература здесь особенно обширная, будет указываться в соответственных главах курса. Общие руководства по истории экономических учений: *А. И. Чупров,* «История политической экономии»; *Ингрэм,* «История политической экономии»; *Туган-Барановский,* «Очерки из истории политической экономии и социализма»; *Онкен* «История политической экономии до Ад. Смита»; *Зомбарт,* «Социализм и социальное движение в XIX в.», «История социализма в монографиях Каутского, Лафарга, Гуго, Бернштейна», 1909 г.; *Миклашевский,* «История политической экономии», 1909 г.; *Eug. v. Philippovich,* Die Entwickelung der wirtschaftspolitischen Ideen im XIX. Jahrhundert. 1910. *Ziegler,* Die geistigen und socialen Strömungen des XIX jahrhunderts. 3 Aufl. Berlin. 1910. *Damaschke,* Geschichte der Nationalökonomie. 4 Aufl. 1910.

3. Общая теория права

Оба семестра, 2 часа.
Курс Г. Ф. Шершеневича

Прежде чем приступить к изучению правового порядка в частностях, необходимо охватить его в целом. В интересах научного исследования и учебного преподавания право изучается различными специальными науками, как государственное административное, уголовное, гражданское право, уголовный и гражданский процесс. Но в действительности все эти дисциплины находятся в тесной взаимной связи. Общая теория права и имеет своей задачей дать общее представление о праве, не расчленяя его на части.

Для желающих приступить к серьезному и самостоятельному изучению общей теории права следует прежде всего принять во внимание, что право есть явление общественное. Поэтому определение сущности права возможно только на почве пояснения общественности. Поэтому необходимо прежде всего ознакомиться с историей культуры, для

чего можно рекомендовать: *Липперт, «История культуры»*, 1904, или *Шурц, «История первобытной культуры»*, 1907. Затем следует перейти к социологии, пособием к ознакомлению с которой могут служить: *Кареев, «Введение к изучению социологии»*, 2-е изд., 1907, который помогает разобраться в различных направлениях: *Гиддинс, «Основы социологии»*, 1898, который знакомит с постановкой социологии как науки; *Летурно, «Социология, основанная на этнографии»*, 1905, богата социологическим материалом, и *Ковалевский, «Социология»*, 2 тома, 1909—1910.

С точки зрения предполагаемого курса право рассматривается как явление государственное. Поэтому для правильного понимания права слушателям следует усвоить себе твердое и ясное понятие о государстве. Наиболее полное и обстоятельное изложение вопроса дает *Иеллинек, «Общее учение о государстве»*, 2-е изд., 1908. Стремление определить понятие о праве выдвигает вопрос о разграничении двух смежных явлений общественной жизни, права и нравственности, что ведет к ознакомлению с учением о нравственности. Для ознакомления с существом морали, в духе курса, можно предположить: *Паульсен, «Основы этики»*, т. I. 1906; *Гижицкий, «Основы морали»*, 1904.

С таким запасом можно приступить к уяснению центрального понятия общего учения о праве — сущности права. Разобраться в этом вечном вопросе можно только, подходя к нему критически с разных точек зрения. В духе курса: *Шершеневич, «Определение понятия о праве»*, 1896; *Муромцев, «Определение и основное деление права»*, 1879; *Гамбаров, «Право в его основных моментах»* (Сб. по общ. юрид. наукам, 1899); *Палиенко, «Учение о существе права и правовой обязанности государства»*. В ином направлении: *Вл. Соловьев «Право и нравственность»*, 1879; *Новгородцев, «Право и нравственность»* (Сб. по общ. юрид. наукам, 1899); *Петражицкий, «Что такое право?»* («Вест. права», 1899, кн. I).

К сожалению, литература по общей теории права, иначе по энциклопедии права, представляется чрезвычайно незначительной, и не только у нас, в России, но и на Западе. Я ре-

комендовал бы приступить к изучению этого предмета следующим образом. Сначала прочесть *Шершеневича, «Общее учение о праве и государстве»*, — элементарный очерк, предназначенный дать в легкой форме самые начальные представления. Затем перейти к *Хвостову, «Общая теория права»*, построенная на социологической основе, и к кн. *Трубецкому, «Энциклопедия права»*, написанная в духе естественного права. Сопоставление этих двух мировоззрений весьма полезно для того, кто стремится выработать себе общий взгляд на ту сферу, в которой сосредоточится его изучение и в которую направляется его будущая деятельность. Только после этого можно с пользою прочесть *Коркунова, «Лекции по общей теории права»*, курс весьма содержательный, но нелегко усваиваемый. Тому, кто пожелал бы пойти еще дальше, можно предложить ознакомиться с *Петражицким, «Теория права и государства»*, 2 тома, где он встретится с критикой воззрений, уже усвоенных из предшествующих трудов, и с развитием оригинальной точки зрения самого автора.

Изучение общей теории права имеет своей задачей не приобретение запасов фактических данных, а усвоение отчетливых теоретических понятий. В виду спорности определений слушателю рекомендуется утвердиться на каком-либо одном из нескольких предлагаемых в науке, усвоить себе доводы в его пользу и возражения против других понятий. Лучше держаться ошибочного взгляда, но сознательно, чем бессознательно повторять первое попавшееся воззрение без критики, приспособляясь к направлению учебника. Следует также иметь в виду, что принятая точка зрения на право и государство предопределяет, при последовательном мышлении, решение многих частных вопросов, которые будут встречаться в дальнейшем, при изложении отдельных политических и юридических дисциплин. Общая теория права может служить пробою самостоятельной и логической мысли.

4. История политических учений

Оба семестра, 1 час.
Курс П. И. Новгородцева

История политических учений предлагается в дополнение к курсам общей теории права и государственного права.

Основой для прохождения курса рекомендуется избрать курс лекций *П. И. Новгородцева,* «Политические идеалы древнего и нового мира», выпуски первый и второй, и в виде продолжения к этим выпускам, относящимся только к древнегреческим учениям, студенческое издание лекций по истории новых политических учений (от XVI до XVIII века).

В дополнение к основному курсу рекомендуются следующие пособия: *П. И. Новгородцева,* «Кризис современного правосознания»; *Б. Н. Чичерина,* «Политические мыслители древнего и нового мира»; *Г. Ф. Шершеневича,* «История философии права»; *Н. М. Коркунова,* «История философии права». Для желающих получить более подробные сведения по данному предмету можно рекомендовать обширное исследование *Б. Н. Чичерина,* «История политических учений», в пяти частях.

Изложение предлагается начать с древнегреческих учений. Политическая мысль древней Греции нашла для себя наиболее яркое выражение в учениях Платона и Аристотеля, на которых и следует прежде всего остановиться.

Из этих учений можно получить представление о древнегреческом политическом воззрении, с его верой в воспитательное призвание государства, с его своеобразным смешением этики с политикой, с подчинением личности государственному союзу. Особенное внимание следует обратить на учение каждого писателя о государственных формах и их постепенной смене. Как Платон, так и Аристотель пытались указать известную закономерность при переходе одних форм в другие. В этом отношении особенно ценным представляется политическое учение Аристотеля, у которого можно найти любопытную попытку установить законы политического развития и указать причины государственных переворотов

на основании политических опытов древней Греции. В результате изучения должно получиться представление как о различном отношении двух древних философов к современной им действительности, так и о том общем их идеале, который можно определить как идеал совершенной автаркии.

При изучении средневековых политических теорий следует начать с классического формулирования теократического идеала у бл. Августина, как бы предсказывающего будущность средневековой теократии. Для ознакомления с завершением теократического идеала в середине века следует обратиться к системе Фомы Аквинского. После этого необходимо также изучить и реакцию против средневековой теократии, для чего рекомендуется остановиться на взглядах Марсилия Падуанского и Вильгельма Оккама.

Среди политических теорий нового времени прежде всего обращают на себя внимание учения той переходной эпохи, которая начинается так называемым Возрождением. Классическим писателем эпохи Возрождения в области политики является Маккиавелли, у которого разрыв с средними веками получает наиболее резкое выражение. Следует обратить внимание на отношение Маккиавелли к церкви и государству, на учение его о различных политических формах и на то отрешение политики от нравственности, которая составляет сущность маккиавеллизма.

Вторым моментом в развитии новой политической мысли должен послужить XVI век. В это время во Франции полагаются первые основы позднейшему учению о правовом государстве: с одной стороны, в учениях демократических писателей этой эпохи развивается идея представительства, противопоставляемая абсолютизму королевской власти, а с другой — впервые в учении Бодена высказывается ясное представление о суверенном значении государственной власти, возвышающейся над разрозненностью частных стремлений и этим обеспечивающей прочность и единство правового порядка.

Затем следует перейти к эпохе политической борьбы в Англии XVII века. Столкновение монархической власти с парла-

ментом привело к целому ряду теорий, защищавших то абсолютизм государственной власти, то верховные права народа. Учение Гоббса и Фильмера, с одной стороны, Мильтона, Сиднея и Локка — с другой, характеризуют это столкновение двух враждебных точек зрения. Защита неотчуждаемых прав личности и парламентских полномочий приводит английских писателей к теоретическому формулированию политических гарантий гражданской свободы. Завершителем этих стремлений является Локк с его знаменитым «Трактатом о правительстве». На этого писателя предлагается обратить особенное внимание.

После этого следует обратиться к французским учениям XVIII века. Идеи, провозглашенные в XVII веке английскими писателями, развиваются далее в XVIII столетии французскими. Идея первобытного договора, теория народного суверенитета и доктрина разделения властей — таковы основы французской политической философии XVIII века. При изучении политических воззрений Монтескье и Руссо необходимо обратить особенное внимание на теорию разделения властей у первого из этих писателей и на учение о народном суверенитете у второго.

Так, изучение теорий нового времени с XVI по XVIII вв. должно дать представление о постепенном развитии идеала правового государства. В доктрине Руссо развитие этого идеала достигает своего кульминационного пункта: правовое государство, утверждающееся на идее народовластия, признается абсолютным идеалом политического совершенствования, конечным пределом общественного прогресса.

В XIX веке это воззрение на правовое государство подвергается сложному и многообразному испытанию, в результате которого совершается кризис правосознания, пересмотр старых идей и переход к новым началам. Этот кризис и в наше время не может считаться законченным, и могут быть указаны только те общие идеи, которые получают преобладающее значение. Идеал правового государства приводится в связь с более общими основами нравственного сознания и получает значение условного исторического явления.

5. Логика и методология общественных наук

2 часа, оба семестра.
Курс Б. А. Кистяковского

Настоящий курс предполагает у слушателей его общие сведения по политической экономии, истории политических и социальных учений, общей теории права, гражданскому праву, государственному праву и другим дисциплинам обществоведения. Его задача не сообщать новые сведения по этим отраслям знания, а научить относиться более сознательно и критически к уже приобретенным знаниям. Слушатели его должны обладать также элементарными сведениями по логике и методологии, хотя бы в тех размерах, которые даются более внимательным отношением к курсу логики среднеучебных заведений, а особенно к тем методологическим введениям, которыми обыкновенно снабжаются все вышеназванные курсы по частным отраслям обществоведения. Ни к одной отрасли общественных наук нельзя приступить, не остановившись предварительно на тех логических и методологических приемах, которых надо придерживаться при изучении ее. Но затем научный смысл и значение даже фактически достоверных сведений по обществоведению могут быть вполне оценены только при повторной проверке логических приемов и методов этой группы наук. Таким образом, анализ логических и методологических приемов научного исследования служит введением к обществоведению, и он же составляет его заключение. Этот по возможности заключительный характер, помогающий слушателям приступить к самостоятельным научным работам, и будет иметь предлагаемый курс.

Пособия:

Зигварт, «Логика», 2 т. (3 части), Спб., 1907—8.

Риккерт, «Границы естественно-научного образования понятий», Спб., 1903.

Риккерт, «Науки о природе и науки о культуре», Спб., 1910.

Пуанкаре, «Наука и метод», Москва, 1910.

Пуанкаре, «Наука и гипотеза», Москва, 1904.

Н. И. Кареев, «Введение в изучение социологии», 2 изд. Спб., 1907.

Л. И. Петражицкий, «Введение в изучение права и нравственности», Спб., 1907.

Г. Ф. Шершеневич, «Общая теория права». Вып. I, Москва, 1910.

П. И. Новгородцев, «Кризис современного правосознания», Москва, 1908.

6. Политическая экономия (специальный курс)

Оба семестра, 2 часа.
Курс С. Н. Булгакова

Исторический очерк социальных идей в XIX веке

Курс этот имеет задачей ввести слушателей в большей мере, нежели это может быть сделано в общем курсе истории экономических учений, в идейную атмосферу социальной жизни XIX века и указать связь между общефилософскими течениями этой эпохи и социально-экономическими построениями. Основного руководства (кроме общих курсов истории политической экономии, из которых наиболее приближается к теме этого курса руководство Туган-Барановского) для этого курса в русской литературе указать нельзя; для отдельных сторон, стран и учений литература будет указываться в соответственном месте курса. Фактическое знакомство с предметом чтения дает известный курс лекций проф. *Зомбарта,* «Социализм и социальное движение в XIX веке», с обширной библиографией предмета, *Диль,* «Социализм, коммунизм, анархизм»; *разных* авторов коллективная социал-демократическая Geschichte des socialismus в отдельных монографиях (из которых некоторые переведены и на русский язык: «История социализма» в монографиях Каутского, Лафарга, Гуго, Бернштейна). Для Франции см. отдельные главы французской «Histoire socialiste 1789—1900», tomes I—XII,

sous la direction de *Jean Jaurès*; для Англии же — *Сидней и Беатриса Вебб*, «Социализм в Англии». Соответственно плану этого курса, введение в него даст общую характеристику идейного русла нового времени, как оно определилось в веке реформации и гуманизма и особенно в XVIII веке, сравнительно с античностью и средневековьем. В дальнейшем будут рассматриваться социалистические и социал-реформаторские системы в важнейших странах Европы. Первая глава будет посвящена Англии, где будет рассматриваться Р. Овен («Образование человеческого характера» Овена есть в русском переводе), учения чартизма, Т. Карлейль (его сочинения «Прошлое и настоящее», «Sartor Resartus», «Герои и героическое в истории», «История французской революции» имеются в русском переводе; ср. мои статьи «Карлейль и Толстой» в «Нов. П<ути>.» и «Вопр. Ж<изни>.»), христианские социалисты (о них ср. *Брентано*, «Христианско-социальное движение в Англии»; *Гиббинс*, «Социальные реформаторы»), *Рескин* («Последнему, что и первому» и др. соч. Рескина, есть в русском переводе; ср. мой очерк «Социальное мировоззрение» Джона Рескина в «Вопр. фил. и псих.», 1909, V), фабианцы (*Веббы*, цит. соч.). Следующая глава будет посвящена Германии. Генезис социалистических идей стоит здесь в связи, с одной стороны, с идеалистической философией, с другой — с философским материализмом, как продуктом разложения гегельянства в лице Фейербаха. Поэтому будут указаны основные учения Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля, относящиеся к философии, истории и социальному вопросу (см. вообще *Куно Фишер*, «История новой философии» в издании *Д. Е. Жуковского*, томы IV — VIII), при чем особое внимание будет отведено идеям Фихте (его сочинения: «О назначении человека» и «Основные черты современной эпохи», имеются в русском переводе; см. также «Der geschlossene Handelsstaat») и философии истории Гегеля (см. *Кэрд*, «Философия Гегеля», пер. под ред. кн. С. Н. Трубецкого). В связи с этими учениями находится общее мировоззрение Лассаля, система которого и будет изложена дальше (соч. Лассаля имеются в русском переводе). В следующей главе изложен будет фило-

софский генезис марксизма от Фейербаха (ср. мою брошюру «Л. Фейербах и религия человекоборства») и общее его мировоззрение (кроме подлинных сочинений Маркса, имеющихся в русском переводе, ср. *Масарик,* «Философские основания марксизма» и мой очерк «К. Маркс, как религиозный тип»). Экономическое мировоззрение Маркса, марксизм и дальнейшие его судьбы, ревизионизм будут охарактеризованы в этой же связи. Наконец из германских мыслителей будет охарактеризована система Родбертуса (сочинения есть в русском переводе) как в философских ее корнях (в шеллингианстве), так и в экономической разработке. Особое внимание будет уделено теории анархизма в лице Штирнера (есть русский перевод), отчасти позднейшем ницшеанстве. Следующая глава будет посвящена французскому социализму в лице его представителей: Сен-Симона, Фурье, Л. Блана, а также общему и социальному мировоззрению О. Конта и французского позитивизма (см. соотв. главу *Бутру,* «Наука и религия», М., 1910) и, кроме того, Прудону, как французскому представителю анархизма. При наличности времени в последней главе будет дана общая характеристика социальных идей в России, при чем наибольшее внимание будет посвящено их наиболее оригинальному выражению; здесь может быть затронут анархизм Бакунина и анархическое мировоззрение Толстого, общинный социализм Герцена и отчасти славянофилов (позднее народничества), христианское мировоззрение Вл. Соловьева с его социально-политическими приложениями и другие течения недавнего прошлого и современности. Специальная литература будет указываться при чтении отдельных глав.

7. Семинарий по политической экономии

Оба семестра, 2 часа.
Под руководством С. Н. Булгакова

Общая задача занятий в семинарии состоит в выяснении вопроса о взаимной связи философии и социальных наук и в философском освещении социальных проблем, причем

центр тяжести изучения переносится от прикладных социально-экономических вопросов конкретно-практического характера на их общефилософские предпосылки. Проблемы социальной философии будут исследоваться как в их историческом развитии, так и в их систематическом значении, следовательно, сюда относятся: история социальной философии, методология и гносеология общественных наук, религия, метафизика и этика. Ближайшее и точнейшее определение этих задач будет сделано лишь когда занятия начнутся и установятся, и определится состав участников. Лица, желающие принять участие в семинарии, допускаются в него *в ограниченном количестве (15—20 человек) и лишь по личному согласию преподавателя.* От них требуются следующие условия.

Во-первых, требуется наличность интереса к философским проблемам и некоторой философской подготовки и начитанности. Определить ее степень внешним масштабом затруднительно и оставляется на личные переговоры с преподавателем, для приблизительного же определения можно назвать ряд сочинений, при чем желательно знакомство с *некоторыми* из них. Сюда относятся: а) по истории философии: история новой философии Виндельбанда (2 тома) и Куно Фишера (6 томов), история древней философии кн. С. Н. Трубецкого: лекции по древней философии, метафизика в древней Греции и учение о Логосе. *К. Eucken,* «Die Weltanschauungen der grossen Denker»; в) по систематической философии знакомство *с кем-либо* из западных философских классиков, прежде всего с *Кантом:* Критика чистого разума, Критика практического разума. Пролегомены. Знакомство с учением Канта необходимо для всех. И. Г. Фихте, Шеллинг, Гегель, Шопенгауэр могут составить предмет изучения лишь в самом семинарии. Из русских философов особенно желательно знакомство с сочинениями В. С. Соловьева (особенно I—III томы собрания соч.) и кн. С. Н. Трубецкого (особенно «Основания идеализма» в томе II); с) по логике и гносеологии: *Штамлер,* Хозяйство и право с точки зрения материалистического понимания истории; *Риккерт,* Гра-

ницы естественнонаучного образования понятий, трактаты по логике Милля, Зигварта, Вундта и др. На ряду с этой общефилософской подготовкой участники семинария отнюдь не должны быть новичками в области социальных наук, напротив, знакомство с их строением, теориями и выводами подразумевается само собою.

Во-вторых, желательно знание иностранных языков и, по крайней мере, *немецкого* настолько, чтобы быть в состоянии читать книги философского и научного содержания.

В-третьих, требуется готовность посвящать немало времени и труда занятиям со стороны всех участников семинария.

М.К.

С.Л.Франк. Из отзывов на рукописи в редакцию «Русской Мысли» (1915—1916)

Поселившись в сентябре 1914 года в Санкт-Петербурге, с осени того же года С.Л.Франк вошел в основной редакционный состав журнала П.Б.Струве «Русская Мысль» (в России под его редакцией выходившего в 1907—1918 гг.). В сферу его ответственности вошли «чтение и оценка всех рукописей неполитического содержания»[1]. В эту часть редакционной работы Струве включил и бывший литературный отдел журнала, за 1908—1914 сменивший нескольких кураторов: Ю.И. Айхенвальда, Д.С.Мережковского и З.Н.Гиппиус, В.Я.Брюсова, Л.Я.Гуревич. В ведение Франка, по-видимому, перешла и ответственность за значительную часть критической литературы журнала, выходящей за рамки библиографии и профессиональных научных обзоров, некогда находившуюся под наблюдением С.В.Лурье. Политический отдел возглавлял бессменный А.С.Изгоев. Ниже предлагается несколько отзывов Франка на поступавшие рукописи, сохранившиеся в редакционном архиве журнала[2]. Общий массив таких откликов занимает 410 разноформатных листов.

[1] *С.Л.Франк.* Воспоминания о П.Б.Струве // *Семен Франк.* Непрочитанное... Статьи, письма, воспоминания / Сост. А.А.Гапоненкова и Ю.П.Сенокосова. М., 2001. С. 476.

[2] РО ИРЛИ. Ф. 264. Оп. 1. № 26. Названия рукописей в отзывах —

1.

С. Булгаков. Труп красоты

Оценка творчества Пикассо с точки зрения христианской философии автора. Общее настроение статьи мне лично несимпатично утрировкой значения стихии «дьявольства», и мысли ее совсем не новы — все это перефразировка тем Достоевского, ставших уже почти общим местом в совр<еменной> литературе. Но в литературном отношении статья написана очень хорошо, увлекательно, и так как вообще, когда нельзя указать никаких принципиально существенных соображений, в силу которых помещение статьи в Р. М. было бы нежелательно, и имя автора отвечает за его идеи, то статью, конечно, следует принять.

[Принять. *П. Струве*][3]

2.

Скалдин. Повествование о земле

Роман Скалдина обнаруживает в авторе признаки большого художеств<енного> дарования. Но для меня нет сомнений, что роман *не может быть принят*: по содержанию это — безумный и бессмысленный бред в 36 главах. Раз мы отклонили «Петербург» А. Белого, то тем более должен быть отклонен роман Скалдина.

[Вполне с этим отзывом согласен. *А. И<згоев>*][4]

С. Л. Франка. В квадратные скобки заключены приписки других членов редакции.

[3] РО ИРЛИ. Ф. 264. Оп. 1. № 26. Л. 191. См.: *С. Булгаков.* Труп красоты. По поводу картин Пикассо // Русская Мысль. 1915. Кн. VIII. Отд. II. С. 90—106.

[4] РО ИРЛИ. Ф. 264. Оп. 1. № 26. Л. 150. *Алексей Дмитриевич Скалдин* (1889—1941?) — писатель, поэт и критик. Речь идет о рукописи главного его романа «Странствия и приключения Никодима Старшего», изданного в 1917 году. Исследователь творчества Скалдина пишет, что в

3.

Шестов. Вячесл. Великолепный
(поступила от автора ко мне)

Статья живая, интересная, во многих отношениях меткая. Безусловно должна быть принята, о чем я уже уведомил автора[5].

4.

Устрялов. Национ<альная> проблема

Литературно и умно написанная статья. Следует принять[6].

мае 1916 года «был закончен, как шутили, "36 главый" роман "Странствия и приключения Никодима Старшего"... Журнал П. Б. Струве "Русская мысль" отказался его печатать» (*Т. Царькова.* «...Нить блестящая тонка» // Toronto Slavic Quaterly. No 6. Fall 2003).

[5] РО ИРЛИ. Ф. 264. Оп. 1. № 26. Л. 284. См.: *Л. Шестов.* Вячеслав Великолепный. К характеристике русского упадничества // Русская Мысль. 1916. Кн. X. Отд. II. С. 80—110.

[6] РО ИРЛИ. Ф. 264. Оп. 1. № 26. Л. 408. См.: *Н. Устрялов.* Национальная проблема у первых славянофилов // Русская Мысль. 1916. Кн. X. Отд. II. С. 1—22.

О. В.

Curriculum vitae Н. В. Устрялова (1918)*

Curriculum vitae
Приват-доцента московского университета
Николая Васильевича Устрялова

Родился в 1890 г. Гимназию кончил (с серебряной медалью) в 1908 г. и в том же году поступил в московский университет. В 1913 г. кончил этот университет по юридическому факультету и был оставлен при нем для приготовления к профессорскому званию по кафедре энциклопедии и философии права. В 1915—16 гг. сдал магистерские экзамены в московском университете (на «весьма успешно») и прочел две пробные лекции на темы: «Политическое учение Платона» (ныне принята для напечатания в «Вопросах философии и психологии») и «Идея Самодержавия у славянофилов» (ныне готова к печати), после чего получил звание приват-доцента московского университета.

В течение 1917—18 академического года читал при Московском Университете курс по истории русской политической мысли. Кроме сего, до последнего времени состоял ассистентом Государственного Московского Коммерческого

* Публикуется по оригиналу: Государственный Архив Пермской области. Ф. Р—180. Оп. 2. Д. 375. Л. 2.

института при кафедре общей теории права и лектором <Народного уни>верситета Шаняв<ского>.

Напечатал:

статью «Национальная идея у первых славянофилов» — в октябрьской книжке «Русской Мысли» за 1916 г.;

статьи: «О русском империализме» и «О сущности национа<лизма>» в журнале «Проблемы Великой России»;

две статьи в журнале «Народоправство» и много газет<ных> статей и рецензий.

Брошюры: «Ответственность министров», «Учредительное Собр<ание>» и «Революция и война».

М. К.

Самоцензура Бердяева: неизвестный текст 1919 года

Не составляет большого секрета, почему — при тотальном разыскании и распубликовании хранящихся в России, но не опубликованных текстов Бердяева — *этот* остался без внимания. Ибо первоочередного и второочередного внимания он сам по себе, откровенно говоря, совершенно не заслуживает. Статья «О правах и обязанностях человека» была написана Бердяевым, видимо, в 1919 году в приспособлении к такой жесточайшей цензуре, таким предельно осторожным и беззубым эзоповым языком, с такой интеллектуальной опаской, что Бердяева в ней почти нет. Зато есть полное представление о том, каким мог бы быть Бердяев в руках советской цензуры: пустой, неживой и безъязыкий. Вот лишь первый параграф статьи:

«Современный человек, освободивший себя от веры в духовный смысл и духовные цели жизни, более склонен сознавать свои права, чем обязанности. Бесконечная притязательность к жизни и другим людям, к обществу и государству, вечное сознание себя обиженным и обойдённым и никогда не виновным и не ответственным — всё это так характерно для очень распространенного душевного типа нашей эпохи. Человек вступает в жизнь с странными аппетитами, требованиями и претензиями. И жизнь жестоко его ранит и озлоб-

ляет, так как подобного рода ожидания никогда не могут быть оправданы и подобного рода вожделения не могут быть насыщены. Права человека на жизненные блага, на свободу, не неотъемлемые достояния личной жизни не могут быть осуществлены и не могут быть обеспечены, если человек не сознает своих обязанностей. Слабое сознание обязанностей ведет к тому, что все права нарушаются и истребляются. Самое существенное в праве — не моя претензия, а мое уважение к праву, т.е. моя обязанность в отношении к праву моих ближних. Если же у всех будут только претензии, то прав ближних никто не будет уважать и потому права человека не будут обеспечены. Право человека не есть его своеволие, право есть признание должного, оно заключает уже в себе сознание обязанностей. И собственное мое право есть обязанность по отношению к моей собственной высшей природе. Мое право не есть мое притязание и вожделение, мое право есть сознание ценности моей личности, как образа и подобия Божьего. Декларация прав человека тогда только крепка и обоснованна, когда она есть декларация его высшей духовной природы и сделана от лица этой высшей природы, а не от лица низшей чувственной природы человека с её аппетитами и вожделениями. А это значит, что декларация прав человека есть, в конце концов, декларация прав Бога, прав Правды и Истины, для всех обязательной. Против французской революции неизбежна была внутренняя духовная реакция, провозгласившая забытые права Бога (Ж. де Местр, Бональд идр.), которые и есть обязанности человека. Но эта здоровая духовная реакция перегнула дугу в обратную сторону, провозгласив права Бога как бы против прав человека, в то время как они неразрывно связаны и неотделимы. Декларация прав [субъективного][1] человеческого своеволия истребляет сама себя. Человек делается игралищем собственных и чужих страстей, рабом самого себя и других. Освободиться человек может лишь через обязательную для всех правду, через дух, возвышающийся над произвольными ду-

[1] Зачеркнуто.

шевными и телесными состояниями человека. И никогда не освобождают человека его страсти, вожделения, его своевольные произвольные состояния. Всякая ложь порабощает человека. Ложь и есть главный источник рабства. Находящиеся во лжи самообольщения, покорные лишь себе — рабы самих себя. Рабствование самому себе — самый худший вид рабства, ибо — наименее заметный, допускающий наибольшие самообольщения. Все отрицающие обязанности — рабы. Бесконечная притязательность и провозглашение прав без обязанностей есть выражение внутреннего рабства, несвободы духа. Права без обязанностей не освобождают, эти права и себя неизбежно отрицают. Этому научают нас все исторические движения, основанные исключительно на провозглашении прав и притязаний. Движения эти всегда приводили к самоистреблению прав и к тирании. Так было во французской революции, которая не освободила народ, так и в русской революции. (...)»[2]

Единственное сколько-нибудь важное для идейной биографии Бердяева место во всем этом тексте — упоминание де Местра, именем которого Бердяев будет оперировать все свои первые годы в эмиграции.

Все иные смыслы — вне текста. А именно то, что статья эта была написана (явно в один присест, без помарок) Бердяевым весной 1919 года специально для проекта, с которым выступил от имени «Центрального Товарищества Кооперативного Издательства» известный создатель «Ежемесячного журнала для всех» В. С. Миролюбов[3]. Журнал должен был называться «Центральный литературно-научный кооперативный журнал». Кроме Бердяева, в него были приглашены С. С. Безобразов, С. А. Аскольдов и А. Г. Горнфельд. Проект не получил разрешения властей на выход в свет. Из всех тогдашних проектов создания содержательно независимого

[2] РО ИРЛИ. Ф. 185. Оп. 1. № 1472. 8 лл. Авторская рукопись.

[3] Об этом письмо Бердяева к нему от 29 марта 1919 и два недатированных: РО ИРЛИ. Ф. 185. Оп. 1. № 287.

от советских властей журнала реализовался лишь один — выйти в свет в 1919 году удалось лишь инициированному С. М. Алянским, владельцем издательства «Алконост», первому номеру «Записок мечтателей».

Для самого Бердяева текст, написанный им в апреле 1919, может быть признан хронологически последней точкой публичного писательского творчества перед тем, как 1919—1921 годы ему пришлось посвятить себя писанию «в стол» тех классических текстов, что он привез с собой в эмиграцию и уже в 1923 опубликовал в Берлине. После оставшейся неопубликованной статьи «О правах и обязанностях человека» наступил долгий перерыв в его публицистической активности, и — если не считать «утраченных» книг «Философия Достоевского» (СПб.: Эпоха, 1921) и «Конец Ренессанса» (СПб.: Эпоха, 1922), тексты которых были ретранслированы уже в Берлине, — только в 1922 Бердяев смог опубликовать в Советской России свои последние статьи в сборниках «Шиповник» (М.,1922) и «Освальд Шпенглер и Закат Европы» (М., 1922), после чего был выслан из страны.

Важно, что статье «О правах и обязанностях человека», обезображенной самоцензурой, в творчестве Бердяева содержательно и хронологически предшествовали уже не ярко антибольшевистская «Философия неравенства» (написана летом 1918 года), а авторская правка в статье для сборника «Из глубины» (июль-октябрь 1918)[4] и предисловие к сборнику «Духовные основы русской революции» с многозначительным заголовком «Пореволюционные мысли» (25 октября 1918), то есть — те тексты, в которых радикальный и тотальный антибольшевизм сменяется надеждой на «духовную реакцию против революции»[5], той надеждой, которая стала основой всей последующей «примирительной» линии Бер-

[4] Об этом см. мою статью: *М. Колеров.* К истории «пореволюционных» идей: Н. Бердяев редактирует «Из глубины» // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1998 год. [2]. М., 1998.

[5] *Николай Бердяев.* Духовные основы русской революции. Опыты 1917—1918 гг / Подг. текста Е. В. Бронниковой. СПб., 1999. С. 17.

дяева в отношении практики советского коммунизма. Логично, что такое свершившееся летом-осенью 1918 года фактоприятие и привело Бердяева к явленному в статье 1919 торжеству самоцензуры. К счастью, результаты самоцензуры, видимо, показались удручающими и для самого Бердяева — и в его последующих сочинениях «в стол» ее следы уже не обнаруживаются.

Модест Колеров

С. Н. Булгаков в 1923 году: из Константинополя в Прагу

Настоящая заметка продолжает ряд штудий, призванных прочертить фундированный наличными источниками пунктир биографии С. Н. Булгакова в его наиболее «темные годы» — в 1918—1919 и далее, до высылки из Советской России[1]. Сейчас в центре нашего внимания — самый момент высылки и определения места дальнейшего пребывания Булгакова за границей.

Как известно, высылка «внутренних оппозиционеров» из Советской России была осуществлена по двум маршрутам: в Берлин и в Константинополь (Стамбул). И если Берлин, благодаря особым отношениям послеверсальской Германии с большевиками, вплоть до конца 1923 года оставался местом официальной «полуэмиграции», где постоянно находилось значительное число советских чиновников и агентов, откуда еще было возможно легальное возвращение советских

[1] *О. Локтева.* С. Н. Булгаков в Киеве осенью 1918 года // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1997 год [1]. СПб., 1997. С. 209—231; *М. Колеров.* С. Н. Булгаков в Крыму осенью 1919 года // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1997 год. [1]. СПб., 1997. С. 232—236. Обзор новых данных, особенно по крымским источникам см.: *С. М. Половинкин.* Семья свящ. Сергия Булгакова // С. Н. Булгаков: Религиозно-философский путь / Сост. М. А. Васильева, А. П. Козырев. М., 2003. С. 14—22.

граждан в РСФСР (и такой переходный статус Берлина использовали В. Б. Шкловский, Андрей Белый, М. О. Гершензон идр.) и почти легальный транзит «невозвращенцев» в эмиграцию (Д. С. Мережковского, З. Н. Гиппиус, А. М. Ремизова идр.), то Константинополь еще жил памятью о масштабной эвакуации «белого Крыма» осенью 1920 года. В отличие от Берлина, Константинополь был практически отсечен от информации из Советской России и ее ближайшей точки — Крыма, где с 1918 года жил С. Н. Булгаков, перенеся все тяготы Гражданской войны.

Первый известный отклик из Константинополя о судьбе Булгакова после захвата Крыма красными прозвучал из уст епископа Вениамина. Он писал П. Б. Струве из Константинополя 7/20 февраля 1922: «Об прот. С. Н. Булгакове мне передавал проф. Г. В. Вернадский, что он жив. Слава Богу! И будто сын его тоже не убит. Божья милость!»[2]. В своем «Константинопольском дневнике» Булгаков записал, что 3 (16) декабря 1922 состоялся переезд семьи Булгакова из Ялты в Севастополь (из порта которого осуществлялась легальная транспортная связь с Константинополем). Опираясь на тот же «Константинопольский дневник» («17-го... выехали в море»[3]), биограф заключает: «Вечером **17 (30) декабря 1922 г.** пароход "Жан" с семьей Булгакова вышел из Севастополя и взял курс на Константинополь. По данным КПУ, высылка состоялась 14 (27) декабря»[4].

Однако первые же известные отклики на факт высылки Булгакова заставляют недоумевать: *очень уж быстро весть о высылке Булгакова достигла эмигрантской среды — ранее, чем он прибыл в Константинополь, ранее, чем он вообще был выслан.*

[2] ГА РФ. Ф. 5912. Оп. 1. Д. 153. Л. 75 об. Сюжет о спасении сына Булгакова Федора с фронта Гражданской войны см. и в мемуарах еп. Вениамина (Федченкова), кстати цитируемых и в названной статье С. М. Половинкина.

[3] *Прот. Сергий Булгаков.* Автобиографические заметки. Дневники. Статьи / Сост. А. П. Олейникова, Н. А. Струве. Орел, 1998. С. 115.

[4] *С. М. Половинкин.* Семья свящ. Сергия Булгакова. С. 22.

Уже прибывший с партией высланных в Берлин И. А. Ильин пишет П. Б. Струве 6 декабря 1922 года (он пользовался новым стилем): «*С. Н. Булгаков изгнан; он в Константинополе; получает назначение в Вену, настоятелем православной церкви*»[5]. Это значит, что в сообществе пассажиров «философского парохода», прибывших вместе с И. А. Ильиным в Германию, уже до отбытия их из России, исходя из информации репрессивных органов, было известно, что Булгаков подлежит высылке, и более того: видимо, исходя из информации церковных кругов, считалось решенным, что Булгаков продолжит свою священническую службу. Опираясь на эти данные, живший тогда в Берлине сын П. Б. Струве Глеб пишет матери, Н. А. Струве, 11 декабря 1922 и раскрывает источник сведений о будущей службе Булгакова: «Папа знает, верно, что в Константинополе находится в очень бедственном положении С. Н. Булгаков, высланный из Крыма. Григ. Ник. Трубецкой хочет устроить его настоятелем в Вену»[6]. В тот же день Г. П. Струве пишет своему брату Константину в Гейдельберг: «Приехал в Константинополь о. С. Н. Булгаков (высланный из России), который находится там в бедственном положении. Существуют проекты вытащить его сюда или в Прагу, а Гр. Ник. Трубецкой хочет определить его настоятелем в Вену»[7].

[5] И. А. Ильин: архивные находки / Публикация В. А. Волкова и М. В. Куликовой // Начала. № 3. М., 1993. С. 153.

[6] ГА РФ. Ф. 5912. Оп. 2. Д. 22. Л. 97 об. Г. Н. Трубецкой жил тогда под Веной: в Baden bei Wien.

[7] ГА РФ. Ф. 5912. Оп. 2. Д. 289. Л. 74—74 об. По-видимому, в ноябре 1921 года, при явственном участии Струве его сын Константин (будущий о. Савва) составил список «Книги, кот<орые> следует прочесть». Среди первых названий — «С. Булгаков. На пиру у богов» (ГА РФ. Ф. 5912. Оп. 2. Д. 249. Л. 16): «На пиру богов» — диалоги, вошедшие в запрещенный к выпуску в свет сборник 1918 года «Из глубины» и отдельно изданные в Киеве осенью 1918-го и, стереотипно, в Софии в 1920-м. У названия К. П. Струве позже проставил дату: «июнь 1922» — книга была прочитана. 15 октября 1923 Н. А. Струве писала мужу, П. Б. Струве: «Правда ли, что мож. быть в Праге будет основана духовная Академия. Мне страшно хочет-

Заметим: Булгакова в Константинополе еще нет и судить о бедственности его положения еще нет никаких оснований, на тот момент он даже не выехал из Севастополя.

22 декабря 1922 (4 января 1923) Булгаков записывает в дневнике: «достигли таинственных вод Босфора и уже третий день стоим в карантине у входа в Царьград»[8]. 26 декабря (8 января) он вновь пишет на борту корабля: «Вчера был полицейский контроль, мне было обещано, что я буду спущен сегодня в 10 ч. утра, но сегодня прошел весь день, а между тем пропуска не было»[9].

Примерно 9 января 1923 жена П. И. Новгородцева, Л. А. Новгородцева, смогла прояснить ситуацию. Она писала Н. А. Струве из Праги в Берлин: «Павел [Новгородцев] просил Вам передать, что миф о пребывании в Константинополе С. Н. Булгакова окончательно рассеялся, о чем пишут Зеньковский и Трубецкой, и таким образом ни в какую Вену С. Н. не назначен»[10].

По иронии судьбы, в тот день когда жена Новгородцева писала свое письмо, Булгаков уже был на берегу, в Константинополе. Он писал П. Б. Струве в Прагу **10 января 1923** (28 декабря 1922 старого стиля), *впервые после прибытия*:

«Constantinople. Nichantache, Ihlamim, 12.
28.XII./10.I.1922/3.

Дорогой П. Б., сегодня я послал письмо П. И. Н<овгородце>ву с просьбой о скорейшей присылке визы на Прагу мне и семье в составе: 1) С. Н. Б<улгаков>. 51 г., 2) Ел<ена> И<вановна> 54 лет, 3) Мария Серг. 24 г., 4) Федор С. 20 лет,

ся Котю перевести в Прагу. Тяжело ему одному [в Гейдельберге]. Ему нужен и Булгаков, и русская церковь» (ГА РФ. Ф. 5912. Оп. 1. Д. 120. Л. 67).

[8] *Прот. Сергий Булгаков.* Автобиографические заметки. Дневники. С. 119.

[9] Там же. С. 121—122.

[10] ГА РФ. Ф. 5912. Оп. 2. Д. 68. Л. 2.

5) Сергей С., 11 лет. Феди с нами еще нет, но мы надеемся на его приезд, поэтому виза ему нужна отдельно [два слова нрзб]. Приложите и свое содействие к моему вызову, п. ч. сейчас это для меня и семьи моей вопрос существования. Сюда я выслан советской властью, из Ялты через С<евастопо>ль. Передайте Г. Вл. Верн<адскому> мой привет. Жму Вам руку, привет Вашим. Пр. С. Булгаков. Здесь я застал положение весьма неустойчивое»[11].

Здесь, в Константинополе, Булгаков получил письмо от Н. А. Бердяева, высланного в Берлин в конце 1922 года, в котором тот, видимо, поделился с ним проектом создания в новых условиях нового сборника «веховской традиции» и рассказал о своих разногласиях со Струве. Булгаков отвечал ему: «О "Вехах" я и сам думал еще до получения Вашего письма, но никак не допускал, что из них мог быть выключен П. Б. Струве по мотивам принципиальным». Булгаков согласился с предложением Бердяева «посвятить сборник голосам о России из России, т. е. включить в него только что изгнанных авторов, разумеется, разделяющих общую принципиальную точку зрения», поддержал кандидатуру другого высланного, Н. О. Лосского, выступил против привлечения евразийцев[12]. Булгакова, как «идейную силу», все активней вовлекали в новые публицистические проекты. Вскоре Булгаков выехал из Константинополя.

Из-под Вены его вновь агитировал Г. Н. Трубецкой. 11 апреля 1923, должно быть, предполагая, что *Булгаков может разделить* его обозначившийся в публичных и частных выступлениях дрейф в сторону частичного соглашения с католичеством[13], он делился планами со Струве: «Я теперь со

[11] ГА РФ. Ф. 5912. Оп. 1. Д. 140 (россыпь). Л. 15. Открытка. Карандаш. Публикуется впервые.

[12] Материалы к творческой биографии П. Б. Струве / Публ. М. А. Колерова // Вопросы философии. 1992. № 12. С. 110. Примечание 7.

[13] Н. С. Трубецкой писал по этому поводу П. Н. Савицкому 28 декабря 1922: «Небезынтересны (...) беседы с моим дядей Григорием Николаеви-

дня на день поджидаю С. Н. Булгакова по дороге в наши края. Вот бы Вам тут съехаться. (...) С Булгаковым я в переписке по вопросу: издавать или нет церковный журнал». Трубецкой надеялся убедить собеседника в необходимости такого издания: «Вот о чем надеюсь говорить с Булгаковым. По его письмам вижу, что он чувствует себя одиноким»[14].

Можно предположить, что путь Булгакова лежал из Константинополя через Вену в Прагу. 25 апреля 1923 (возможно, старого стиля) Трубецкой сообщал Струве в Прагу: «Жду Булгакова завтра или в пятницу»[15].

В Прагу, где Булгаков получил место в Русском Юридическом Факультете при Карловом университете — очевидно стараниями близкого к президенту Чехословакии Карелу Крамаржу (он субсидировал факультет) Струве и создателя и главы факультета Новгородцева, — Булгаков доехал не позже **12 мая 1923 нового стиля.** В тот день Струве писал оттуда жене: «Сейчас был у меня с Ю. Н. [Рейтлингер] Серг. Ник. Булгаков. Вид у него утомленный и он значительно постарел. Завтра буду у него в Свободарне»[16]. Немного позже Булгаков записывал в первых строках своего пражского дневника 11 (24) мая 1923: «Вот мы уже вторую неделю в долгожданной, «златоверхой» Праге»[17].

Сроки для начала работы перед Булгаковым были поставлены жесткие: уже 17 мая 1923 Н. А. Струве уточняла у

чем, который, хотя и стоит на почве строгого православия, но как представитель старого мягкотело-либерального направления склонен к некоторому примиренчеству и проповедует идею внешнего политическо-тактического союза с Ватиканом для борьбы против "общего врага всех христианских исповедований"» (ГА РФ. Ф, 5783. Оп. 1. Д. 402. Лл. 2 об. — 3).

[14] ГА РФ. Ф. 5912. Оп. 1. Д. 125. Л. 4 об.

[15] ГА РФ. Ф. 5912. Оп. 1. Д. 125. Л. 31 об.

[16] ГА РФ. Ф. 5912. Оп. 2. Д. 100. Л. 36—36 об.

[17] *А. Козырев, Н. Голубкова.* Прот. С. Булгаков. Из памяти сердца. Прага [1923—1924] (Из архива Свято-Сергиевского богословского института в Париже) // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1998 год. [2]. М., 1998.

мужа: «Как себя чувствует Сер. Ник. в Праге. Что он будет читать»[18].

30 мая 1923 Струве отвечал жене: «Сейчас сижу на первой лекции С. Н. Булгакова по церковному праву»[19].

[18] ГА РФ. Ф. 5912. Оп. 1. Д. 119. Л. 79 об.

[19] ГА РФ. Ф. 5912. Оп. 2. Д. 100. Л. 52 об. Лекция опубликована: *С. Булгаков.* Церковное право и кризис правосознания: Вступительная лекция, читанная на Русском Юридическом Факультете в Праге, 17/30 мая 1923 г. // Ученые записки, основанные Русской Учебной коллегией в Праге. Т. 1. Вып. 3. Прага, 1924.

Владимир Янцен

Неизвестное письмо Б. В. Яковенко к Д. И. Чижевскому: к истории одного философского скандала (1934)

28 мая 1934
Modřany u Prahy 991[1]

Дорогой Дмитрий Иванович!
Сергей Иосифович[2], с которым я не виделся уже больше месяца, передал мне как-то, случайно повстречавшись со мною, что Вы ему с возмущением говорили, будто я не хочу с Вами кланяться. Я сказал на это С. И., что это — чистое недоразумение, и прибавил: «Я Чижевского не видал. Напишите ему, что я всегда готов и ответить ему на поклон, и говорить с ним». Но потом, для полного устранения этого недоразумения я решил сам Вам это написать.

[1] Письмо философа, исследователя истории русской и зарубежной философии, главного редактора журнала «Der russische Gedanke», *Бориса Валентиновича Яковенко* (1884—1949) хранится в некаталогизированном архиве его адресата, в то время лектора русского языка в университете города Галле, Д. И. Чижевского (1894—1977), при Институте славистики Галльского университета под сигнатурой «13/16», где первый номер обозначает номер папки, а второй — идентификационный номер документа.

[2] *Сергей Иосифович Гессен* (1887—1950) — философ, публицист, участник Гейдельбергского философского немецко-русского содружества, в 1910 году основавших международный журнал «Логос». Друг Чижевского.

Вероятно, я встретился с Вами где-нибудь и в задумчивости не обратил на это внимания. В последние годы это со мною случается иногда, и мною была таким образом невольно нанесена обида. Но не скрою от Вас, что к нашей эвентуальной встрече в данном случае я относился не просто, а с осторожностью, предполагая возможность того, что Вы сами не пожелаете приветствовать меня. В этом предположении своем я находил, к сожалению, с течением времени все больше и больше подкрепления в нижеследующих сообщениях: 1) С. И. сообщил мне сначала, что Вы не хотите присутствовать на планируемом мною докладе о Вашей рецензии[3] книги Пеликана[4] в Р<усском> Ф<илософском> Общ<естве>; 2) Потом до меня дошло сведение, что Вы передали в редакцию «Чешской мысли»[5] ответ[6] на мое выступление в

[3] *D. Čyževs'kyj.* Aus der slavischen Schundliteratur. F. Pelikán: Soudobá filósofie ruská // Slavische Rundschau. 1933. № 5. S. 341—346. Резко отрицательная рецензия Чижевского на первое в чешской литературе популярное изложение современной русской философии Ф. Пеликаном, в основу которого был положен курс его лекций в Карловом университете, вызвала громкий научный скандал в пражских академических кругах. Немалую роль в инициировании этого скандала сыграла редакция журнала «Славянское обозрение», по собственному почину озаглавившая рецензию Чижевского — «Из славянской халтурной литературы». См. также прим. 7.

[4] *F. Pelikán.* Soudobá filosofie ruska (La philosophie contemporaine russe). Přednášky Slovanského Ustavu. Praha, 1932. *Фердинанд Пеликан* (1885—1952) — чешский философ, специализировавшийся преимущественно на истории философии, в то время доцент философии Карлова университета, главный редактор чешского журнала антипозитивистского направления «Ruch filosoficky» (1920—1942), лично знавший и активно переписывавшийся с многими русскими философами, близкий друг и постоянный переводчик Яковенко на чешский язык.

[5] «Česká Mysl» — чешский философский журнал позитивистского направления, издававшийся в Праге с 1900 по 1947 год.

[6] *Д. И. Чижевский.* Храбрый защитник безнадежных позиций // Česká Mysl. 1934. № 1—2. Насколько нам известно, это была единственная публикация Чижевского в этом журнале, в редакцию которого в то время входил и весьма далекий от позитивизма старый знакомый Чижевского Я. Паточка.

защиту Пеликана[7]; 3) наконец, Пеликан рассказал мне о двух своих встречах с Вами, причем в первый раз Вы ограничились небрежным кивком на его вежливое и дружелюбное приветствие, а во второй просто повернулись к нему спиною. Это последнее сообщение в особенности поразило меня и побудило быть сугубо осторожным.

Как бы то ни было, выражаю Вам свое сожаление по поводу таким образом возникшего недоразумения, чтобы

[7] *B. Jakovenko.* Aus der slawischen Diffamationsliteratur // Ruch filosoficky, 1933, ą 2—3. S. 147—156. Написавший уже положительную рецензию на брошюру Ф. Пеликана (в «Ceskoslovenská Republika» от 9 июня 1932 года), Яковенко был косвенно задет резко отрицательной рецензией Чижевского и вынужден был ответить на нее в столь же резких тонах в журнале Пеликана статьей «Из клеветнической славянской литературы», подробно разобрав все уязвимые места рецензии и особенно отметив в ней непозволительно «легкомысленный, бестактный и бессовестный» тон рецензента, а также «типично личные нападки» его на автора брошюры. Одновременно он возложил полную ответственность за публикацию рецензии и вызванный ею научный скандал на редакцию журнала «Славянское обозрение», в которую, между прочим, входили слависты Ф. Спина и Г. Геземан, первый из которых был тогда министром здравоохранения. Был ли сделан Яковенко доклад на ту же тему в Русском философском обществе в Праге, постоянным секретарем которого до отъезда в 1932 году в Германию был именно Чижевский, нам, к сожалению, неизвестно. Пеликан воспринял рецензию Чижевского как попытку подрыва своей научной репутации, написал на нее ответ для публикации в «Славянском обозрении», но получив там отказ, вынужден был защищать свое научное имя в специально изданной для этой цели брошюре «Из клеветнической философской литературы. Ответ на нападение "Славянского обозрения"»: *Dr. Ferdinand Pelikán.* Aus der philosophischen Diffamationsliteratur. Erwiderung auf den Angriff der «Slavischen Rundschau». Verlag von Ruch Filosoficky. Prag, 1934. Эта брошюра состояла из введения Пеликана, уже упоминавшейся нами статьи Яковенко из журнала «Ruch filosoficky», ненапечатанного в «Славянском обозрении» ответа Пеликана на рецензию Чижевского, ненапечатанных в «Славянском обозрении» поправок Пеликана к тексту рецензии Чижевского, перепечатки положительной рецензии И. И. Лапшина на книгу Пеликана (из «Národni Listy» от 18 августа 1932 года) и библиографии философских работ Пеликана.

рассеять его фактом этого моего к Вам обращения. Разумеется было бы гораздо проще и естественнее, — лишь только Вам показалось, что я не хочу с Вами кланяться, — обратиться ко мне прямо, устно или письменно, или через кого-нибудь из знакомых, за разъяснением.

Всего наилучшего
Б. Яковенко

Библиография

Владимир Янцен

Диалог немецких и русских религиозных мыслителей: *Orient und Occident* (1929—1934), *Neue Folge* (1936)

Среди многочисленных немецкоязычных журналов первой половины прошлого столетия, иногда предоставлявших свои страницы русским богословам и философам («Kyrios», «Theologische Blätter», «Russische Blätter», «Slavische Rundschau», «Stockholm», «Zeitschrift für slavische Philologie», «Germanoslavica», «Internationale Kirchliche Zeitschrift», «Kant-Studien», «Zwischen den Zeiten», «Archiv für Geschichte der Philosophie», «Logos») или создававшихся специально с целью распространения и серьезного изучения русской мысли на Западе («Der russische Gedanke»), журнал «Восток и Запад» («Orient und Occident») занимает особое место как по количеству вышедших в нем публикаций русских авторов, так и по основной своей задаче: быть печатным органом духовного общения и творческого диалога между западноевропейскими протестантами, с одной стороны, и выдающимися представителями русской культуры, русской религиозной мысли и русского православия — с другой. Созданный по инициативе и на средства швейцарского богослова-социалиста Ф.Либа и немецкого пастора П.Шютца, он был задуман как совместное немецко-русское издание, основные цели которого заключались в том, чтобы «способствовать раскрытию богатых сокровищ истории восточной мысли», «предоставить прежде всего миру русской духовности воз-

можность заявить о себе и своих плодотворных для христианства идеях» и «сознавая чрезвычайное значение событий в восточном мире для дальнейшей судьбы всего человечества, с величайшей объективностью всесторонне следить за развитием Советского Союза»[1]. Конечно, основатели журнала, в котором намечалось широко использовать документы и материалы из Советской России, непосредственных партнеров для сотрудничества искали прежде всего среди духовной элиты русской эмиграции.

Первоначальный проект «Востока и Запада» мыслился как экуменический диалог всех христианских конфессий, но впоследствии (из-за сложности привлечения католиков) от него пришлось отказаться в пользу двустороннего сотрудничества протестантов и православных. Решение об издании журнала было принято 13 сентября 1928 года в Женеве на совместном заседании будущих редакторов журнала с богословом и переводчиком В. Унру[2]. Договор с лейпцигским издателем Хинрихсом был заключен 11 декабря 1928 года[3]. И, наконец, письменное соглашение между редакторами

[1] В архиве Ф. Либа нам не удалось обнаружить текста проекта нового журнала, о котором идет речь в переписке с Бердяевым, хотя в архиве последнего этот проект, возможно, и сохранился. Первый номер «Востока и Запада» вышел в конце июня 1929 года без обычного в таких случаях редакционного сопроводительного слова или рекламы, излагающих программу и задачи журнала, отличающие его от уже существующих изданий. Программной статьей журнала была признана статья Ф. Либа «Православие и протестантизм», освещавшая, однако, не концепт журнала, а общую богословскую платформу сотрудничества протестантизма и православия. Перевод этой статьи был напечатан в «Пути» (№ 16. С. 69–81). О том, что такой концепт все же существовал, свидетельствует обсуждение отдельных выдержек из него в письмах Н. А. Бердяева Ф. Либу конца 1928 — начала 1929 годов. Упомянутый пробел был отчасти восполнен в сопроводительных комментариях к последующим выпускам журнала, а в новой серии задачи журнала были сформулированы на оборотной стороне обложки первого и второго выпусков 1936 года, из которых и взяты приведенные выше цитаты.

[2] См. протокол этого заседания: F. Lieb. Nachl. 043, Da 01, 1.

[3] См.: F. Lieb. Nachl. 043, Da 02, 1.

журнала было заключено 19 марта 1929 года[4]. Одновременно редакторы вели переговоры с Н.А. Бердяевым, которому предполагалось поручить руководство русским отделом журнала и с которым поэтому согласовывался список его сотрудников. В этих переговорах участвовал и Г.Г. Кульман, письмо которого к Ф. Либу от 12 ноября 1928 года проливает некоторый свет на их начальную стадию: «До своего отъезда я имел возможность поговорить с Бердяевым. И выяснил следующие моменты. 1) Если Б<ердяев> будет не об<ычным> сотрудником, но журнал будет издаваться "при участии Б<ердяева>...", тогда Б<ердяев> хотел бы быть ответственным редактором всех статей, сообщающих о России и русс<кой> ц<еркви>. 2) Минимальная месяч<ная> оплата за это в размере 50 м<аро>к была бы вполне уместной. 3) Сколько места он имел бы в распоряжении? 4) Какую ответственность он нес бы за другие статьи? 5) Можно ли было бы использовать статьи, выходящие в "Пути"? Кстати, Б<ердяев> ответит тебе лично. Мне представляется важным, чтобы ты привлек его более тесно, а не только в качестве простого сотрудника. Но тогда его редакционная ответственность должна быть определена четко и ясно. Понятно, что Б<ердяев> не хочет нести ответственности за то, за что он *действительно* не отвечает. Франк тоже чрезвычайно ценен и хорошо пишет по-немецки. От Арсеньева я держался бы несколько на расстоянии. Но это — между нами»[5]. В письме Ф. Либу от 14 ноября 1928 года Бердяев дает принципиальное согласие на участие в издании журнала, просит уточнить круг своих обязанностей и предлагает привлечь к сотрудничеству, помимо предложенных Либом кандидатур (о. С. Булгакова, Б. Вышеславцева и Г. Флоровского), Г. Федотова, Л. Карсавина, В. Ильина, В. Зеньковского и Ф. Степуна. Одновременно он выражает сомнение в возможности сотрудничества в христианском журнале предложенных Либом Д. Святополка-Мирского и Л. Шестова. Затем предлагает привлечь к работе

[4] См.: F. Lieb. Nachl. 043, Da 03, 1.
[5] См.: F. Lieb. Nachl. 043, Aa 619, 7.

немецких богословов Х. Эренберга, Ф. Хайлера и Ю. Шмидхаузера, имеющих заслуги в исследовании православия и поддерживающих с его деятелями активную связь. Общая оценка Бердяевым идеи создания «журнала экуменического единства христианского мира» очень высока: «Возникновение Вашего журнала сильно радует меня. Оно соответствует глубокой потребности времени. Если Вам удастся осуществить его, то это будет Вашей великой заслугой»[6]. В ходе дальнейших переговоров Бердяев постепенно отходит от мысли о единоличном редактировании всех статей, посвященных России и русской церкви, и 12 января 1929 года пишет Либу: «Я согласен разделить с Вами ответственность за русско-православную часть. Принципиальные статьи буду читать все, но не обязательно пересылать мне все, что касается хроники событий в России. Здесь важно лишь констатировать, что *журнал не выражает никакой симпатии к сектам и к "живой церкви" и что он будет поддерживать патриаршию церковь*. Это, конечно, является предпосылкой для сотрудничества русских»[7]. Бердяев оставил за собой также право критики статей протестантских коллег, с воззрениями которых он не был согласен, и неоднократно пользовался затем этим правом на страницах журнала. Достигнута была также договоренность о широком использовании в «Востоке и Западе» переводов статей из «Пути» и других русских журналов, делавших их доступными для европейского читателя.

Судя по переписке Ф. Либа с русскими сотрудниками журнала, а также по хранящимся в его архиве платежным ведомостям[8], авторы (а Бердяев еще и как соредактор русского отдела) получали за свои статьи гонорары, нередко оказывавшиеся значительной материальной поддержкой в их эмигрантском существовании.

Структура журнала в переписке с Бердяевым специально не обсуждалась, но в этом и не было особой необходимости,

[6] См.: F. Lieb. Nachl. 043, Aa 101, 2.
[7] См.: F. Lieb. Nachl. 043, Aa 101, 11.
[8] См.: F. Lieb. Nachl. 043, Da 06—12.

так как редакция «Востока и Запада» придерживалась обычного для небольших научных журналов того времени подразделения на отделы: 1) отдел публикаций, в котором печатались оригинальные статьи, материалы из истории немецкой, русской и украинской мысли, а также переводы работ и произведений русских мыслителей и писателей; 2) отдел хроники, в котором помещались обзоры актуальных исторических событий в восточных странах и наиболее важные документы, характеризующие эти события и 3) библиографический отдел, в котором публиковались как развернутые тематические обзоры, так и рецензии на отдельные издания, и краткие библиографические сводки из журналов, публиковавших материалы по истории Востока и Запада. По своей основе эта структура не менялась в течение всего срока издания журнала. Лишь иногда отдел хроники отсутствовал или в него включалась подрубрика «Символ времени», в которой анализировались какие-то характерные, чреватые будущим события. На оборотной стороне обложки сообщались адреса редакторов и авторов выпуска, рекламные тексты, а также предполагаемое содержание следующих номеров. В конце журнала иногда печаталось сопроводительное слово редакции, важные объявления или исправления по предыдущим публикациям журнала.

За время издания журнал претерпел множество изменений: один раз менялся его объем (до пятого выпуска он составлял 96, во всех последующих — 48 страниц), несколько раз — периодичность его выхода (по два номера вышло в 1929, 1930, 1933 годах, по три номера в 1931, 1934, 1936 годах и пять номеров в 1932 году), четырежды — подзаголовки журнала (до третьего номера он издавался с подзаголовком «Журнал теологии, этики и социологии», с четвертого номера «Журнал теологии и социологии», с восьмого номера «Государство — общество — церковь», со второго номера новой серии «Государство — общество — церковь. Журнал теологии и социологии») и дважды менялся состав редакторов и сотрудников журнала (до восьмого номера он редактировался Ф.Либом и П.Шютцем «при участии Ни-

колая Бердяева», с восьмого номера «при участии Николая Бердяева, Эрвина Рейснера и рабочего сообщества немцев и русских» и, наконец, три последних выпуска новой серии вышли под редакцией «профессора, доктора Фритца Либа при участии Николая Бердяева»).

Каждый отдельный выпуск имел свою собственную тематику, отражавшуюся в его названии. Таким образом, за семь лет существования журнала вышло 20 тематических сборников: 1. Выпуск, посвященный России: православие и протестантизм; 2. Европа между Востоком и Западом; 3. Русский человек и церковь; 4. Русская мысль в борьбе за свое существование и протестантизм; 5. Политико-религиозный синкретизм; 6. О социологии Советской России; 7. О возникновении нового общества в России; 8. Германия между Востоком и Западом; 9. Религиозный смысл большевизма; 10. Поэзия — миф — откровение; 11. О русском самосознании; 12. Протестантизм как середина; 13. Народность, церковь и большевизм в России; 14. Выпуск, посвященный Украине; 15. Церковь и школа в России; 16. Утопия и апокалипсис в русской мысли; 17. Евразийский вопрос; (Новая серия) 1. Авторитет и свобода в русской церкви; 2. Библейское послание и Карл Маркс; 3. Русская литература. Уже перечисление названий отдельных выпусков показывает, что журнал не ограничивался только религиозной тематикой: философия, политика, государство, право, образование, семья, литература, страноведение, славистика, история революционного движения на равных правах соседствовали на его страницах с главной темой экуменического единства христианского мира. Характерно и то, что журнал нередко открывался стихами Пушкина в замечательных переводах выходца из России, поэта Генри фон Хайзелера, чем подчеркивалась далеко еще не осознанная тогда в Германии центральная роль поэзии Пушкина в истории русской культуры. Произведения Ф. Достоевского, И. Киреевского, К. Леонтьева, В. Розанова, Г. Сковороды, В. Иванова и А. Ремизова вводили европейского читателя в богатство и разнообразие жанров, стилей и направлений русской и украинской литературы и мысли.

Представленность русского богословия, философии и истории культуры статьями таких авторов, как Н. Алексеев, М. Артемьев, Н. Бердяев, С. Булгаков, Б. Вышеславцев, В. Зеньковский, И. Гурвич, В. Ильин, А. Исаченко, А. Карташев, М. Кульман, И. Лаговский, П. Савицкий, Ф. Степун, Л. Стратонов, Н. Трубецкой, Г. Федотов, Г. Флоровский, Д. Чижевский (псевдонимы: Фр. Эрленбуш, П. Прокофьев), Л. Шестов и Л. Кобылинский-Эллис, свидетельствует как о высоком научном уровне журнала, так и о его внимании к самым разнообразным направлениям русской мысли. Украинская мысль, помимо уже упомянутых Сковороды и Чижевского, была представлена в журнале выдающимся историком Д. Дорошенко. Хотя с немецкой стороны, помимо Ф. Либа, В. Беньямина и А. Кёхлина, журнал не был представлен какими-либо громкими именами (к сотрудничеству в нем, как и опасался Бердяев, не удалось привлечь покровителя и друга Либа К. Барта и тех немецких исследователей православия, на которых обращал внимание Либа Бердяев), все же научный уровень немецких авторов журнала был достаточно высок, каждый из них был «экспертом» в какой-то одной или нескольких областях востоковедения, а в лице Ф. Либа журнал имел редактора, сочетавшего глубину религиозных исканий с радикальностью политических и социальных убеждений и универсальностью научных интересов. Православная жизнь, русская история и культура, судьбы русской эмиграции не были для редакторов и немецких сотрудников журнала «экзотикой» или «модой на час». Ни тени высокомерия, никакой «миссионерской установки» в работах немецких авторов по отношению к русским коллегам заметно не было. Их отношение было предельно серьезным, сочувственным, ориентированным на творческий диалог и готовность учиться у собеседника. Благодаря этому, журнал вписал значительную страницу в историю русско-европейских культурных связей и в течение семи лет был не только важной составной частью той «европейской трибуны русской философии», о которой мечтал и которую пытался создать Б. Яко-

венко[9], но и «дискуссионным клубом» европейской мысли, в котором русским мыслителям отводилось виднос место[10].

После прихода к власти нацистов Ф. Либ и К. Барт были одними из первых профессоров Боннского университета, уволенных за свои антифашистские убеждения с теологического факультета. В 1934 году Либу пришлось бежать из Германии, причем местом эмиграции он выбрал Францию, где и поселился недалеко от Бердяева в Кламаре. Более чем годичный перерыв в издании «Востока и Запада» был связан именно с этими событиями. 17 мая 1936 года Либ заключает договор с издательством Готхельф[11], размещает в своей квартире в Кламаре редакцию «Востока и Запада» и вместе с Бердяевым выпускает еще три номера новой серии журнала. В сопроводительном слове к первому выпуску они пишут: «Редакторы и сотрудники ясно осознают трудность своей задачи. В немалой степени она состоит в грехе бездействия церквей перед лицом своей задачи совершенно независимого и бесстрашного распространения словом и делом божественной вести среди людей. Они сознают, что огромные преобразования, свершающиеся особенно в социальной сфере, требуют новых сил, новых средств и нового мужества для того, чтобы в мире, охваченном чудовищной враждой, по новому вступиться за вечную истину, и что во всех областях жизни желание наполнять старые меха новым

[9] См.: *Н. Плотников.* Европейская трибуна русской философии: Der russische Gedanke (1929—1938) // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1999 год. [3]. М., 1999. С. 331—358.

[10] Об успехе журнала свидетельствует как его прекрасный сбыт в странах Западной Европы до прихода к власти в Германии национал-социалистов, так и количество сочувственных откликов о нем в различных западноевропейских периодических изданиях. В личном архиве Ф. Либа сохранилось 135 отзывов о журнале, лишь незначительная часть которых была написана русскими рецензентами. См.: F. Lieb. Nachl. 043, Di 01—19.

[11] См.: F. Lieb. Nachl. 043, Da 05, 1. Швейцарско-немецкое издательство Готхельф (Gotthelf) интересно для истории русской мысли тем, что в нем, начиная с 1934 года, издавалась «Серия религиозных русских», первым томом которой вышла книга Ф. Степуна «Лик России и лицо революции».

вином бессмысленно. Помимо этого, они сознают величайшую ответственность всех христиан перед лицом чудовищной опасности войны, грозящей все низвергнуть в бездну. Они понимают и внешние трудности, противостоящие этому рискованному предприятию, и просят всех сочувствующих и желающих сотрудничать с журналом, поддержать "В<осток> и З<апад>" не только чтением, но и покупкой, и рекламой. Только тогда это необходимое начинание сможет рассчитывать на успех». Но успеха новая серия не имела: сократилось число сотрудников журнала, вряд ли можно было рассчитывать на его дальнейшее широкое распространение в Германии (хотя во многих университетских библиотеках последние выпуски все же имеются), но главное — журнал приобрел чисто информационный характер, утратив тем самым свою особенность (быть органом духовного общения и творческого диалога между протестантами и православными). Приближались иные времена, требовавшие сосредоточения внимания на вопросах текущей политики, войны и мира, участия в антифашистском сопротивлении и борьбе за его единство[12].

Исследуя вопрос о значении журнала «Восток и Запад» в истории русской и западноевропейской мысли, вряд ли мож-

[12] За годы своей парижской эмиграции (1934—1937) Ф.Либ поддерживает тесные контакты не только с русской, но и с немецкой эмиграцией, публикует в немецких эмигрантских газетах критические очерки о культурной политике Третьего рейха, участвует в создании «Немецкого народного фронта», целью которого было объединение противников гитлеровского режима в эмиграции, читает лекции на богословские и историко-революционные темы в Свободном немецком Институте в Париже, печатает свою книгу «Христианин и Антихрист в Третьем рейхе», сближается с писателем Генрихом Манном, литературным критиком и историком литературы Вальтером Беньямином и лидером КПГ Вилли Мюнценбергом. 13 июня 1936 года Ф.Либа назначают экстра-ординарным профессором догматики и истории богословия (со специализацией на истории восточной церкви) Базельского университета, где он начинает преподавать с 1937 года, продолжая одновременно заниматься политической публицистикой в редактируемой им совместно с Э.Беренсом «Швейцарской воскресной газете» с характерным подзаголовком «Демократия в наступлении».

но ограничиться анализом материалов журнала на предмет их новизны, оригинальности или известности на сегодняшний день. С этой точки зрения значительная часть русских публикаций в журнале «вторична», представляет собой переводы ранее или одновременно публиковавшихся в русской печати работ, сегодня библиографически уже учтенных. Но если подходить к ним с точки зрения все же еще достаточно мало изученной «истории воздействия» русской мысли или восприятия ее западноевропейской мыслью, то именно через эти публикации она попадала в поле зрения западноевропейского читателя и тем самым получала мировую известность.

Характеристика журнала осталась бы неполной, если бы мы ограничились только росписью содержания *опубликованных* в журнале работ. Дело в том, что и в 1934, и в 1936 году прекращение выхода журнала было связано не с недостатком новых материалов, отчасти уже находившихся в распоряжении редакции и даже заявленных к публикации[13], а с упо-

[13] В семнадцатом номере журнала был приведен список статей, которые предполагалось опубликовать в ближайших номерах: *Ф. Хёнцш.* Протестантский момент в творчестве Достоевского; *Г. Флоровский.* Тютчев и Соловьев; *Г. Федотов.* Трагедия русской святости; *Б. Вышеславцев.* Религиозный смысл власти; *Б. Вышеславцев.* Созерцания и проповеди из Советской России; *И. Лаговский.* «Вперед, новый человек!» Об атеистической антропологии в Советской России; *Ф. Степун.* Андрей Белый и русский символизм; *Г. Федотов.* Мать-Земля в русской народной поэзии; *Э. Бенц:* Русская эсхатология. Разыскания о влиянии немецкого движения будителей в России. В более ранних номерах были объявлены статьи, которых не оказалось в архиве Либа в рубрике не опубликованных в журнале материалов: *С. Франк.* Рильке и Россия (№ 7), *Б. Вышеславцев.* Кришнамутри (№ 4), *В. Иванов.* Ницше и Дионис (№ 7—9), *В. Ильин.* Вавилон — Цезарь и небольшая паства (Babylon — Caesar und die kleine Herde, № 16). В «евразийском номере» предполагалось участие Р. Якобсона (статья «Лингвистические союзы народов Евразии», написанная затем под несколько измененным названием учеником Н. Трубецкого А. Исаченко) и Н. Клепинина (статьи «Экономические проблемы Евразии» и «Евразийское движение и религиозная женщина» — см. письма Н. Н. Алексеева Ф. Либу: F. Lieb. Nachl. 043, Db 1, 1; Aa 7, 1). Помимо этого, особый вы-

мянутыми выше внешними, не зависящими от редакции обстоятельствами. Архив редакции, к счастью, полностью сохранился в фонде Ф.Либа, находящемся сегодня в отделе редких книг и рукописей библиотеки Базельского университета. Этот фонд каталогизирован[14] и, согласно каталогу, редакционный архив состоит из следующих рубрик: административная переписка, письма, адресованные редакторам, письма Ф.Либа, письма других лиц третьим лицам, письма неизвестных лиц; статьи Ф.Либа и других авторов, опубликованные в журнале, статьи других авторов, принятые редакцией, но не опубликованные; рецензии на журнал и сигнальные экземпляры отдельных выпусков. В совокупности эти материалы дают объективную картину истории журнала, но документы его русского отдела в основном сконцентрированы в рубриках *писем, адресованных редакторам*, и *статей других авторов, опубликованных и не опубликованных в журнале*. Не опубликованные в журнале статьи, список которых мы приводим в приложении, и тематически, и персонально существенно дополняют картину деятельности журнала. Из неопубликованных рукописей немецких авторов в список включены только те работы, которые имеют отношение к истории русской мысли. Все названия этих материалов (как и заглавия статей в росписи содержания журнала) даются на немецком языке во избе-

пуск журнала предполагалось посвятить теме «Швабская духовная жизнь и восточное христианство» (любимой теме Д. И. Чижевского, в глазах которого швабы с такими выдающимися мыслителями, как Шиллер, Шеллинг и Гегель, не говоря уже о мистиках, были самой выдающейся германской народностью). Идея «швабского номера» по аналогии с «украинским» была выдвинута другом Чижевского, богословом Эрнстом Бенцем (тоже, кстати, швабом). О содержании номера Чижевский пишет в своем письме к Либу от 3 февраля 1933 года: «Для такого номера Вы обязательно должны что-нибудь написать об Этингере, я напишу о швабах в России (!), Бенц мог бы дать прекрасную статью об апокалиптике». — См.: F. Lieb. Nachl. 043, Aa 252, 60.

[14] *Michael Stricker.* Nachlass Fritz Lieb. Offentliche Bibliothek der Universität Basel. Basel, 1990.

жание содержательных ошибок, обычных при двойном переводе. Те из них, автографы которых написаны по-русски, отмечаются символом ®. Рядом с названием каждого документа приводится его архивная сигнатура. К орфографии написания славянских слов и собственных имен редакторы «Востока и Запада» особых требований не предъявляли, оставляя этот вопрос на усмотрение авторов. Поэтому в росписи содержания журнала одни и те же слова, имена и фамилии часто будут приводиться в различной транскрипции, следующей за авторами публикаций.

Надеемся, что сведения о местонахождении рукописей известных и неизвестных работ русских мыслителей могут оказаться полезными при подготовке критических изданий их трудов в России.

Orient und Occident

Blätter für Theologie, Ethik und Soziologie. In Verbindung mit Nicolai Berdjajew herausgegeben von Fritz Lieb und Paul Schütz. Verlag der J. C. Hinrichsschen Buchhandlung in Leipzig

1929

Heft: Rußlandheft: Orthodoxie und Protestantismus

Fritz Lieb: Orthodoxie und Protestantismus. 1

Nicolai Berdjajew: Die Krisis des Protestantismus und die russische Orthodoxie. Eine Auseinandersetzung mit der dialektischen Theologie. Übersetzt von B. Unruh. 11

Otto Fricke: Das Schriftprinzip im Protestantismus. 26

Boris Wyscheslawcew: Tragische Theodizee. Übersetzt von B. Unruh. 40

Iwan Lagowskij: Da, wo man mit Gott kämpft (Jenseits der Kirche). 57

Alexander Puschkin: Nachahmungen des Koran.
Deutsch von Henry von Heiseler. 71

Paul Schütz: Von Mossul nach Bagdad. 75

Chronik:

Fritz Lieb: Die russische Kirche seit 1927. Teil I. 82

Dokumente:

Fritz Lieb: Die christlichen Feiertage in den Sowjetschulen. 88

Fritz Lieb: Der Vatikan und Sowjetrußland. 89

Fritz Lieb: Die Moskauer theologische Akademie. 89

Literatur:

Fritz Lieb: Wichtige Neuerscheinungen in Sowjetrußland. 90

Fritz Lieb: Von der religiösen Literatur in Sowjetrußland. 91

Fritz Lieb: Bibliographie der russischen schönen Literatur
des Jahres 1927. 93

Mitteilung der Schriftleitung. 96

Heft: Europa zwischen Ost und West

Paul Schütz: Wiedererkennung Europas. 1

Paul Schütz: Heidnisch und Christlich.
Versuch einer Bestimmung der Begriffe vom Menschen her. 3

Otto Fricke: Der Protestantismus zwischen Orthodoxie
und Bolschewismus. 28

Walter Harich: Der politische Rationalismus im Osten. 36

J. L. Hromádka: Die Grundpfeiler der europäischen Kultur. 45

Karl Klinghardt: Die Zivilisierung Asiens. 53

Alexander Puschkin: Der geizige Ritter (1830).
Deutsch von Henry von Heiseler. 67

Chronik:

Fritz Lieb: Die russische Kirche seit 1927. Teil II. 77

Dokumente:

Fritz Lieb: Von der Front der Gottlosen in Sowjet-Rußland. 77

Fritz Lieb: Die orthodoxe Kirche und die Altgläubigen. 81

Fritz Lieb: Russisches Seminar beim Vatikan. 81

Paul Schütz: Auslandsdeutschtum im Vorderen Orient. 82

Heinz Graff: Zur Kolonialfrage. 82

Literatur:

Allgemeines

Fritz Lieb: Ex Oriente. Religiöse und philosophische Probleme des Ostens und des Westens. Hrsg. von Prof. Dr. theol. L. Berg. Mainz, 1927. 84

Fritz Lieb: Die Union mit den Ostkirchen. Hrsg. im Auftrage der Österreichischen Leogesellschaft von Joh. Hollnsteiner. Graz und Leipzig, 1928. 85

Paul Schütz: Mensching Wilhelm. Religion, Rasse, Kolonien. Ein Beitrag zur Kolonialfrage. Berlin-Lübars, 1929. 87

Indien

Wilhelm Mensching: Mayo Katherine. Mutter Indien. Eingeleitet vom Verlag. Im Anhang: Indische Antworten. Frankfurt a. M., 1929. 87

Afrika

Paul Schütz: Horn Alfred Aloysius. Abenteuer an der Elfenbeinbrücke. Hrsg. von Ethelreda Lewis. Leipzig, 1928. 88

Amerika

Wilhelm Mensching: Johnson James Weldon. Der weiße Neger. Ein Leben zwischen den Rassen. Frankfurt a. M., 1928. 89

Russland

Bernt von Heiseler: Stepun Fedor. Die Liebe des Nikolai Pereslegin. München, 1928. 90

Paul Schütz: Sidorow Alexis. Moskau. Berlin, 1928. 90

Fritz Lieb: Schapowalow A. Auf dem Wege zum Marxismus. Erinnerungen eines Arbeiterrevolutionärs. Berlin, 1927. 91

Otto Fricke: Trotzki Leo. Die wirkliche Lage in Russland. Hellerau bei Dresden. 92

Otto Fricke: Dreiser Theodore. Sowjet-Rußland. Berlin und Wien, 1929. 93

Deutschland

Paul Schütz: Bäumler A. Bachofen und Nietzsche. Zürich, 1929; Bachofen J.J. Der Mythos von Orient und Occident. Eine Metaphysik der alten Welt. Aus den Werken von J.J. Bachofen mit einer Einleitung von Alfred Bäumler hrsg. v. Manfred Schroeter. München, 1926; Michel Wilhelm. Hölderlins abendländische Sendung. Jena, 1923; Buber Martin. Rede über das Erzieherische. Berlin, 1926. 93

Otto Fricke: Renn Ludwig. Krieg. Frankfurt a. M., 1929. 94

Paul Schütz: Harich Walter. Das Ostproblem. Seine Geschichte und Bedeutung. München, 1922. 95

Bernt von Heiseler: Rilke Reiner Maria. Das tägliche Leben. Drama. München, 1902. 95

Berichtigung. 96

1930

Heft: Der russische Mensch und die Kirche

Sergius Bulgakow: Das Selbstbewußtsein der Kirche. 1

Fritz Lieb: Das Problem des Menschen bei Dostojewskij. Versuch einer theologischen Exegese. 22

Benjamin Unruh: Das Reich Christi und das Reich Cäsars in der Weltanschauung Nicolai Berdjajews. 46

Chronik:

Fritz Lieb: Die russische Kirche seit 1927. Teil III. 68

Dokumente:

Fritz Lieb: Die Front der Gottlosen. 72

Fritz Lieb: Auf dem Weg zum Kommunismus. 78

R. Strothmann: Die autokephale Orthodoxe Kirche Albaniens. 79

Zeichen der Zeit:

Paul Schütz: Afghanistan. 81

Literatur:

Deutschland

Otto Reinhold: Zur Frage der Kirche in Deutschland. 87

Walter Kupfer: Seifert Friedrich. Charakterologie. München, 1929. 89

Russland

Fritz Lieb: Aus Dostojewskijs Nachlaß. Raskolnikoffs Tagebuch. Mit unbekannten Entwürfen, Fragmenten und Briefen zu «Raskolnikoff» und «Idiot». Hrsg. von R. Fülöp-Miller und F. Eckstein. München, 1928. 91

Vorderer Orient

Fritz Lieb: Woolley, Prof., C. Leonard. Vor 5000 Jahren. Stuttgart, 1929. 93

Indien

Paul Schütz: Mensching Gustav. Buddhistische Symbolik. Gotha, 1929. 94

Japan

Paul Schütz: Lederer Emil und Emy Lederer-Seidler. Japan-Europa. Wandlungen im Fernen Osten. Frankfurt a. M., 1929. 95

Heft: Der russische Geist im Kampf um seine Existenz und der Protestantismus

G.G. Kullmann: Wo steht Gott in Russland? 1

Nicolai Berdjajew: Des Westens Anklage. (Zu Henri Massis, Défense de l'Occident). Deutsch von F. Lieb. 6

Fritz Lieb: Nachwort zu einem Vorwort (Zu Henri Massis, Verteidigung des Abendlandes). 12

Georg Florowskij: Die Sackgassen der Romantik. Deutsch von B. Unruh. 14

Erwin Reisner: Bibelkritik und Glaube. 37

Wenceslas Iwánow: Tantalos. Tragödie. Deutsch von Henry von Heiseler. 45

Chronik:

Fritz Lieb: Stalins Rückzug. 63

Dokumente:

Fritz Lieb: Die Akten zur Versöhnung der russischen orthodoxen Patriarchatskirche mit den Altgläubigen. 69

Fritz Lieb: Die Selbstauflösung und Neukonstituierung der ukrainischen Orthodoxen Autokephalen Kirche. 72

Zeichen der Zeit:

Paul Schütz: Der Bolschewismus im erwachenden Osten 1929—1930. Rußland—Indien. Rußland—China. 74

Literatur:

Lateinertum

Paul Schütz: Des Westens Anklage. 84

Deutschland

Otto Reinhold: Zur Frage der Kirche in Deutschland (Fortsetzung aus Heft III). Fricke Otto: Die Sakramente in der protestantischen Kirche. 84

Franz Berthoud: Piper Otto. Die Grundlagen der evangelischen Ethik. I. Band. Gütersloh, 1928. 89

Paul Schütz: Henry v. Heiseler. 89

Rußland

Bernt von Heiseler: Puschkin und der deutsche Geist. 90

Vorderer Orient

Fritz Lieb: Jeremias, Prof. D. Dr. Alfred. Handbuch der altorientalischen Geisteskultur. 2., völlig erneuerte Auflage. Berlin, 1929. 92

Verschiedenes

Georgij Florowskij: Holl Karl. Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte. Bd. II: Der Osten. Tübingen, 1928. 93

Georgij Florowskij: Meifort Joachim. Der Platonismus bei Clemens Alexandrinus. Tübingen, 1928. 94

Georgij Florowskij: Stegemann Viktor. Augustins Gottesstaat. Tübingen, 1928. 95

Bernt von Heiseler: Tynjanow: Wilhelm Küchelbecker. Dichter und Rebell. Historischer Roman. Berlin, 1929. 96

Notiz. 96

1931

Heft: Politisch-religiöser Synkretismus

Paul Schütz: Der politisch-religiöse Synkretismus und seine Entstehung aus dem Geist der Renaissance. 1

Wilhelm Arntz: Katholizismus und Fascismus im Malta-Konflikt. 20

Raffaele Pettazzoni: Die Nationalreligion Japans und die Religionspolitik des japanischen Staates. Deutsch von A. Pauletig-Wien. 33

Walter Stumpf: Das religiöse Problem in der Dichtung Franz Kafka's. 48

Nicolai Berdjajew: Der deutsche Geist im Kampf mit sich selbst. 63

Paul Schütz: Zwei Bemerkungen über den Kampf des deutschen Geistes mit sich selbst. 65

Chronik:

Briefe aus den Katakomben Rußlands. 67

S. Bulgakov: Zur Verfolgung der Orthodoxen in Polen.

D. A. Koechlin: Der Weltbund der C. V. J. M. in seinem Verhältnis zu den orthodoxen Kirchen. 79

Zeichen der Zeit:

Elias Hurwicz: Russische Einflüsse in der Freiheitsbewegung Indiens. 82

Literatur:

Deutschland

Otto Reinhold: Zur Frage der Kirche in Deutschland. 85

Otto Fricke: Kritische oder dialektische Theologie? 87

Rußland

Georgij Florowskij: Koch, Dr. Hans. Die russische Orthodoxie im Petrinischen Zeitalter. Ein Beitrag zur Geschichte westlicher Einflüsse auf das ostslavische Denken. Breslau, 1929. 90

Fritz Lieb: Abhandlungen des ukrainischen wissenschaftlichen Institutes in Berlin. Bd. II. Berlin, 1929. 93

Vorderer Orient

Erich Groß: Tschudi Rudolf. Vom alten osmanischen Reich. Tübingen, 1930. 93

Amerika

Rudolf Michel: Mensching Wilhelm. Im vierten Erdteil. Kulturfragen Amerikas. Wernigerode, 1929. 95

Verschiedenes

Franz Berthoud: Ehrenburg Ilja. Visum der Zeit. Leipzig, 1929. 95

Aus Zeitschriften. 96

Heft: Zur Soziologie Sowjet-Rußlands

Benjamin Unruh: Die Bauernfrage als Kernproblem der russischen Revolution. 1

G. Fedotow: Das neue Rußland. Aus dem Russischen übersetzt von Elias Hurwicz. 13

M. Artemjev: Neue Gesellschaftsformen im heutigen Russland. Aus dem Russischen übersetzt von A. G. Vernoljubov. 26

Chronik:

Zeichen der Zeit.

Paul Schütz: Der Bolschewismus im erwachenden Osten 1930—1931. Rußland—China. 37

Literatur:

Deutschland

Paul Schütz: «Seit Schleiermacher». Theologische Rechenschaftsberichte. 43

Rußland

Paul Schütz: Puschkin Alexander. Die Feier während der Pest. Deutsch von Henry von Heiseler. München, 1931. 45

D. Tschižewskij: Belyj Andrej. An der Wende zweier Jahrhunderte. Na rubeže dvuch stoletij. Moskau-Leningrad, 1929. 45

Polen

D. Tschižewskij: Völker Karl. Kirchengeschichte Polens. Berlin, 1930. 47

Aus Zeitschriften. 48

Begleitwort zum ersten Heft des OrO «Zur Soziologie Sowjet-Rußlands». 48

Heft: Zur Entstehung der neuen Gesellschaft in Rußland

Fedor Dostojewskij: Auseinandersetzung mit der Aufklärung. Aus dem Deutschen übersetzt von Alexander Kresling, mit einer Einleitung von D. Tschižewskij. 1

Michail Artemjev: Unterirdische Literatur im heutigen Rußland. Aus dem Russischen übersetzt von A. G. Vernoljubov. 10

G. Fedotow: Das neue Russland. Aus dem Russischen übersetzt von Elias Hurwicz. 20

Alexej Remizov: Die Augen. Eine serbische Legende. Aus dem Russischen übersetzt von W. Rohtenberg. 35

Chronik:

Fritz Lieb: Die Russische Kirche seit 1927. Teil IV. 38

Elias Hurwicz: Stalin blufft Briand. Zu den franko-russischen Geheimverhandlungen. 47

Aus Zeitschriften. 48

Begleitwort zum OrO-Heft 7: «Zur Entstehung der neuen Gesellschaft in Russland». 48

1932

Heft: Deutschland zwischen Ost und West

Erwin Reisner: West-Östlicher Chiliasmus. 1

Martin Kaubisch: Das europäische Reich der Mitte. 9

Karl Brzoska: Freiheit und Notwendigkeit. Zu Leo Schestows Buch «Auf Hiobs Wage». 23

Martin Kaubisch: Legende. 33

Chronik:

Russland

Fritz Lieb: Neuorganisation der ukrainischen Nationalkirche. 33

Fritz Lieb: Sowjetrußland amerikanisiert sich. Staatssozialismus oder Staatskapitalismus? 34

Zeichen der Zeit:

G. Ludwig: Glossen zur Pariser Kolonialausstellung. 37

Literatur:

M. Kaubisch: Aus dem Nachlasse Rilkes. 38

Paul Schütz: Blumhardt-Literatur. 41

Karl Gerhard Steck: Missionarliteratur. 42

Verschiedenes

Bernt von Heiseler: Klabund Pjotr. Roman eines Zaren. Leipzig, 1931. 45

Otto Fricke: Begegnungen. 46

Aus Zeitschriften. 47

Begleitwort zum OrO-Heft 8: «Deutschland zwischen Ost und West». 48

Notiz. 48

Berichtigung zu OrO-Heft 7. 48

Heft: Der religiöse Sinn des Bolschewismus

Alexander Puschkin: Zwei Gedichte. Deutsch von Henry von Heiseler †. 1

Nicolai Berdjajew: Der religiöse Sinn des Bolschewismus. Aus dem Russischen übersetzt von A. G. Vernoljubov. 2

Fedor Stepun: Der religiöse Sinn der russischen Revolution. 8

Mefodij Kulman: Die antireligiöse Gesetzgebung der Sowjetunion seit 1929. Aus dem Russischen übersetzt von Hans Luther. 23

Paul Schütz: Junges Preußentum und Sozialismus des Ostraums. 31

Chronik:

Fritz Lieb: Sowjetrußland amerikanisiert sich. Staatssozialismus oder Staatskapitalismus? (Fortsetzung). 33

Zeichen der Zeit:

Ernst Kallai: Rußland und die Künstler. 44

Literatur:

Paul Schütz: Puschkin. 46

Paul Schütz: «Der deutsche Geist im Kampf mit sich selbst». 46

Martin Kaubisch: Stepun Fedor. Die Liebe des Nikolai Pereslegin. München, 1928. 46

Paul Schütz: Weth, Lic. Gustav. Die Heilsgeschichte. Ihr universeller und ihr individueller Sinn in der offenbarungsgeschichtlichen Theologie des 19. Jahrhunderts. München, 1931. 48

Aus Zeitschriften. 48

Heft: Dichtung — Mythos — Offenbarung

Alexander Puschkin: Die Unholde (1830). Deutsch von Henry von Heiseler. 1

Wladimir N. Iljin: Dostojevskij und Gogol. 2

Manfred Schröter: Mythos und Metaphysik bei Bachofen und Schelling. 18

Erwin Reisner: Christologie und Eschatologie in Schellings Philosophie der Offenbarung. 23

Chronik:

Fritz Lieb: Sowjetrußland amerikanisiert sich. Staatssozialismus oder Staatskapitalismus? (Schluß). 38

Literatur:

Paul Schütz: Puschkin. 47

Paul Schütz: Schelling. 47

Provinzen der Weltwirtschaft und Weltpolitik

Fritz Lieb: Eckhardt Hans von. Russland. Leipzig, 1930. 47

Aus Zeitschriften. 48

Mitteilung der Redaktion. 48

Heft: Zur russischen Selbstbesinnung

Alexander Puschkin: Die Wolke. Deutsch von Henry von Heiseler. 1

Georg Florowskij: Die Krise des deutschen Idealismus: Der «Hellenismus» des deutschen Idealismus. L. I. Schestow gewidmet. Aus dem Russischen übersetzt von Etel Luther. 1

Sergius Bulgakov: Judas Ischarioth, der Verräter-Apostel. Übersetzt von Maria Stepun. 8

I. Lagovskij: Kollektivierung und Religion. Aus dem Russischen übersetzt von A. G. Vernoljubov. 24

Konstantin Leontjew: Einsiedlertum, Mönchtum — Welt. 42

Literatur:

Fred Höntzsch: Iwanow Wjatscheslaw. Dostojevskij. Tragödie — Mythos — Mystik. Tübingen, 1932. 45

Aus Zeitschriften. 48

Heft: Der Protestantismus als Mitte

Alexander Puschkin: Romanze (1830). 1

Geleitwort. 2

Georg Florowskij: Die Krise des deutschen Idealismus II: Die Krise des deutschen Idealismus als die Krise der Reformation. Aus dem Russischen übersetzt von Etel Luther. 2

Erwin Reisner: Zwischen Paradies und Reich. Bemerkungen zu einer Ethik der Ordnungen. 12

Hinrich Knittermeyer: Deutschland als Exponent protestantischer Weltlichkeit. 25

Chronik:

Fritz Lieb: Der sogenannte antireligiöse Fünfjahresplan zur Ausrottung der Religion in Rußland. 38

Zeichen der Zeit:

Hans-Albrecht Herzner: Der Bolschewismus im erwachenden Osten. 42

Literatur:

Aus Zeitschriften. 47

1933

Heft: Volkstum, Kirche und Bolschewismus in Russland

Wladimir N. Iljin: Was ist «Sobornost»? 1

Iwan Kirejevskij: Rußland und der Westen. Das «völkische» Programm der Slawophilen. Übersetzt von Hans Luther. 9

Der Kommunismus als religiöse Sekte. 18

Hans Asmussen: Das Kreuz des Staates. 28

Chronik:

E. Hurwicz: 15 Jahre Sowjetherrschaft. 35

Literatur:

L. Kobilinski-Ellis: Der Zar Iwan der Grausige in der russischen Dichtung. 38

Bernt von Heiseler: Die Krisis des Schönen. 42

Erwin Reisner: Schäfer Heinrich. Von ägyptischer Kunst. Eine Grundlage. Leipzig, 1930. 43

G. Florovskij: Engberding, Dr. P. Hieronymus. Das eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie. Münster, 1931. 44

G. Florovskij: Baur P. Chrysostomus O. S. B. Der heilige Johannes Chrysostomus und seine Zeit. Bd. I: Antiochien; Bd. II: Konstantinopel. München, 1929/1930. 45

Zur russischen Kirchengeschichte

Fritz Lieb: Schaeder Hildegard. Moskau das dritte Rom. Studien zur Geschichte der politischen Theorien in der slavischen Welt. Hamburg, 1929. 45

Fritz Lieb: Jagoditsch Rudolf. Das Leben des Protopopen Awwakum von ihm selbst niedergeschrieben. Übersetzung aus dem Russischen nebst Einleitung und Kommentar. Berlin, 1930. 46

Fritz Lieb: Assur W. W. Rußland und das Christentum. Wernigerode, 1928. 47

Fritz Lieb: Gul Roman. Boris Sawinkow. Der Roman eines Terroristen. 2 Bde. Wien, 1930. 47

Fritz Lieb: Nötzel Karl. Gegen den Kulturbolschewismus. München, 1930. 48

Aus Zeitschriften. 48

Heft: Ukrainaheft

Aus Skovorodas mystischen Schriften. Ausgewählt und übersetzt von D. Tschižewskij. 1

D. Tschižewskij: P. O. Kulisch, ein ukrainischer Philosoph des Herzens. 7

D. Doroschenko: Die ukrainische autokephale Kirche. 18

Chronik:

D. Tschižewskij: Aus dem religiösen Leben des ukrainischen Volkes. 28

Fritz Lieb: Die Leiden eines großen Volkes. 33

Literatur:

Fr. Erlenbusch: Zalozieckyj, Dr. V. Das geistige Leben der Ukraine in Vergangenheit und Gegenwart. Münster 1930. 44

P. Prokofjev: Zajikyn V. Systematische Erforschung der ukrainischen Philosophie (in der ukrainischen Zeitschrift «Bohoslovija» 1931). 46

Fr. Erlenbusch: Ritschižkyj A. Schewtschenko im Lichte des Zeitalters. Moskau, 1931. 48

Fr. Erlenbusch: Hnip M. Die Bewegungen in der ukrainischen Gesellschaft der 60er Jahre. Bd. I. Charkiv, 1930. 48

1934

Heft: Kirche und Schule in Russland

A. Kartaschew: Die provisorische Regierung und die russische Kirche. 1

L. A. Stratonov: Die Entstehung der gegenwärtigen Verfassung der Russischen Patriarchalen Kirche. 15

A. Remizow: Das Schwert des Glaubens. Eine byzantinische Legende. 27

Chronik:

Dr. F. Uplegger: Schule und Erziehung in Sowjetrußland. 32

Literatur:

N. Berdjaew: Schmidhauser Julius. Der Kampf um das geistige Reich. Bau und Schicksal der Universität. Hamburg, 1933. 41

Erwin Reisner: Jaspers, Prof. Dr. Karl. Philosophie. 3 Bde. Berlin, 1932. 43

Erwin Reisner: Ellwein Theodor. Evangelische Lehre. Eine Laiendogmatik. München, 1932. 46

Fred Höntzsch: Stepun Fedor. Theater und Kino. Berlin, 1932. 46

P. Prokofjev: Tschechowytsch, Dr. K. Olexander Potebnja. Ein ukrainischer Denker-Linguist (ukrainisch). Warschau, 1931. 47

D. Tsch<iževskij>: Wotschke Th. Der Pietismus in Moskau; Der Pietismus in Petersburg. 48

Wichtige Neuerscheinung: Fedor Stepun. Das Antlitz Rußlands und das Gesicht der Revolution. Bern-Leipzig, 1934. Bd. I einer «Reihe religiöser Russen», hrsg. von N. Berdjaew, F. Lieb und F. Stepun. 48

Heft: Utopie und Apokalypse im russischen Denken

Fred Höntzsch: Menschenreich und Gottesreich. Zu dem Buche von Paul Schütz, «Säkulare Religion». 1

Fritz Lieb: «Der Geist der Zeit» als Antichrist. Spekulation und Offenbarung bei Wl. Solovjev. 7

V. V. Zenkovskij: Der Geist der Utopie im russischen Denken. Übersetzt von Otto Buek. 23

W. Rosanow: Das Ende der Zeiten. Aus der «Apokalypse unserer Zeit». Übertragen von M. Gorlin. 31

Erwin Reisner: Theologismus. Ein Wort zur Verständigung an Nicolai Berdjajew. 36

Anmerkung N. A. Berdjajews. 40

Bernt von Heiseler: Henry von Heiseler's Übersetzungen. 41

Literatur:

Fred Höntzsch: Leonid Leonow. 45

Erwin Reisner: Buber Martin. Königtum Gottes. Berlin, 1932. 47

Heft: Die eurasische Frage

N. N. Alexejew: Geschichte und heutiger Zustand der eurasischer Bewegung. Übersetzt von E. Belensson. 1

Fürst N. Trubetzkoj: Die Ideokratie als Gesellschaftsordnung der nächsten Zukunft nach der Lehre der Eurasier. 6

P. Savitzkij: Die geographischen und geopolitischen Grundlagen des Eurasiertums. Übersetzt von E. Belensson. 13

N. N. Alexejew: Die geistigen Voraussetzungen der eurasischen Kultur. Übersetzt von Otto Buek. 20

A. V. Issatschenko: Der eurasische Sprachbund. 30

N. Berdjajew: Zur Kritik des Eurasiertums. Übersetzt von Otto Buek. 35

Leo Schestow: Martin Bubers «Zwiesprache». 38

Fred Höntzsch: Die Tragödie Rußlands im Lichte des postrevolutionären Bewußtseins. Zu *Fedor Stepun:* «Das Antlitz Rußlands und das Gesicht der Revolution». 45

Literatur:

Fr. Erlenbusch: Abhandlungen des ukrainischen wissenschaftlichen Institutes in Berlin. Bd. III. Berlin, 1931. 48

Neue Folge Orient und Occident
Staat — Gesellschaft — Kirche

Blätter für Theologie und Soziologie. Vierteljahresschrift herausgegeben von Prof. D. Fritz Lieb in Verbindung mit Nicolai Berdjaew. Gothelf-Verlag Bern-Leipzig

1936

1. Heft: Autorität und Freiheit in der russischen Kirche

Verordnung des Vertreters des Moskauer Patriarchats, des Metropoliten Sergius betr. die Lehre des Prof. S. Bulgakov. 1

Antwort S. Bulgakovs. 11

Fritz Lieb: Erläuterungen. 27

Nikolaj Berdjaew: Der Geist des Grossinquisitors. Zum Dekret des Metropoliten Sergius. Übersetzt von Elisabeth Belenson. 30

Chronik:

Emil Lessit: Der Kommunismus in China? 38

Literatur:

Fritz Lieb: Pobedonoszev — Totengräber des Zarismus. Friedrich Steinmann und Elias Hurwicz: Konstantin Pobedonoszew, der Staatsmann der Reaktion unter Alexander III. Königsberg und Berlin, 1933. 44

Fritz Lieb: Mehnert Dr. Klaus. Die Sovet-Union 1917—1932. Systematische, mit Kommentaren versehene Bibliographie der 1917—1932 in deutscher Sprache ausserhalb der Sovet-Union veröffentlichten 1900 wichtigsten Bücher und Aufsätze über den Bolschewismus und die Sovet-Union. Königsberg und Berlin. 47

2. Heft: Die biblische Botschaft und Karl Marx

Fritz Lieb: Die biblische Botschaft und Karl Marx. 1

Nikolaj Berdjaew: Christliches Personalismus und marxistische Anthropologie. 28

Chronik:

Fritz Lieb: Kirchenglocken läuten wieder in der Sowjetunion. 45

Die Bewegung für nationale Verteidigung und Frieden in der russischen Emigration. Aus dem Russischen übersetzt von O. Buek. 46

Literatur:

Fritz Lieb: «Abessinien» von Prof. Dr. Enno Littman. Hamburg, 1935. 48

3. Heft: Russische Dichtung

G. P. Fedotov: Mutter Erde. Zur religiösen Kosmologie des russischen Volkes. 1

Walter Benjamin: Der Erzähler. Betrachtungen zum Werk Nikolai Lesskows. 16

Fred Höntzsch: Iwan Bunin — ein Dichter des vergangenen Russlands. 33

Chronik:

O. Buek: Der zehnte Kongress der Kommunistischen Jugend der Sowjetunion. 36

N. N. Alexejew: Der Entwurf der neuen sowjetischen Verfassung. 42

Literatur:

Fritz Lieb: Bibliothek der Kirchenväter. 2. Reihe. Band 2. München, 1933. 46

Fritz Lieb: Dr. Werner Philipp. Ivan Peresvetov und seine Schriften zur Erneuerung des Moskauer Reiches. Königsberg und Berlin, 1935. 47

Fritz Lieb: Karl Stählin: Russisch-Turkestan gestern und heute. Königsberg und Berlin, 1935. 48

Приложение:

Статьи, принятые редакцией «Orient und Occident», но не опубликованные

N. Alekseev: Die Entwicklung der Sowjetfamilie und des sowjetischen Familienrechts. ® — F. Lieb. Nachl. 043, Dh 36, 1

M. Bakunin: Die Reaktion in Deutschland. — F. Lieb. Nachl. 043, Dh 01, 1

E. Baratynskij: Die Todesgöttin. — F. Lieb. Nachl. 043, Dh 02, 1

N. Berdjaev: Alte und neue Wege des Humanismus. — F. Lieb. Nachl. 043, Dh 03, 1

N. Berdjaev: Attitudes toward the revolution. — F. Lieb. Nachl. 043, Dh 04, 1

N. Berdjaev: Aus dem Tagebuch des russischen Theologen N. Berdjaev. — F. Lieb. Nachl. 043, Dh 05, 1

N. Berdjaev: Christliches und mystisches Geschichtsverständnis. — F. Lieb. Nachl. 043, Dh 06, 1

N. Berdjaev: Die europäische Idee. — F. Lieb. Nachl. 043, Dh 07, 1

N. Berdjaev: Eine Gewissensstimme aus dem Jenseits. — F. Lieb. Nachl. 043, Dh 08, 1

N. Berdjaev: Der dritte Auszug. ® — F. Lieb. Nachl. 043, Dh 37, 1

N. Berdjaev: Gottesreich und Keiserreich. ® — F. Lieb. Nachl. 043, Dh 38, 1

N. Berdjaev: Kritische Anmerkung über die Resultate, zu denen die «Conference on economic and social questions» kam. ® — F. Lieb. Nachl. 043, Dh 39, 1

N. Berdjaev: Über die Verantwortung der Christen in der heutigen Krise. ® — F. Lieb. Nachl. 043, Dh 39, 1

S. Bezobrazov: Der Weg der Theosies. — F. Lieb. Nachl. 043, Dh 09, 1

S. Bulgakov: Selbstanzeige. Erzprister S. Bulgakov. Das Lamm Gottes. — F. Lieb. Nachl. 043, Dh 10, 1

S. Bulgakov: Gott und Mensch. ® — F. Lieb. Nachl. 043, Dh 42, 1

D. Dorozenko: Protestantismus in der alten Ukraine. — F. Lieb. Nachl. 043, Dh 11, 1

S. Esenin: Drei Gedichte. — F. Lieb. Nachl. 043, Dh 33, 1

V. Fedorovskij: Graf W. N. Kocovcov: Aus meiner Vergangenheit. Paris, 1933. — F. Lieb. Nachl. 043, Dh 12, 1

G. Florovskij: Offenbarung, Philosophie und Theologie. — F. Lieb. Nachl. 043, Dh 14, 1

G. Florovskij: 3 Rezensionen. ® — F. Lieb. Nachl. 043, Dh 43, 1

N. Gogol: Der Ostersonntag. — F. Lieb. Nachl. 043, Dh 15, 1

M. Hrusevskij: Aus der Geschichte der religiösen Gedanken in der Ukraine. — F. Lieb. Nachl. 043, Dh 19, 1

V. Il'in: Die Phänomenologie des Gottmenschentums. ® — F. Lieb. Nachl. 043, Dh 44, 1

K. L.: Ein Mensch aus Russland. — F. Lieb. Nachl. 043, Dh 21, 1

H. Koefler: Zu den Anfängen der ukrainischen Frei heitsbewegung. — F. Lieb. Nachl. 043, Dh 22, 1

I. Lagovskij: Vorwärts neuer Mensch. — F. Lieb. Nachl. 043, Dh 23, 1

L. Mykolajenko: Auf dem Wege nach dem Reiche der ewigen Schönheit: Gogol. — F. Lieb. Nachl. 043, Dh 24, 1

M. Osorgin: Die Urgestalt des Zarathustra. ® — F. Lieb. Nachl. 043, Dh 45, 1

J. Schmidhauser: Erlösung und schöpferische Berufung. Eine Begegnung mit russischer Metaphysik. — F. Lieb. Nachl. 043, Dh 28, 1

P. Schütz: Das Ostproblem. — F. Lieb. Nachl. 043, Dh 29, 1

K. Sementovskij: Russland — Europas Hoffnung und Gefahr. — F. Lieb. Nachl. 043, Dh 30, 1

V. Solov'ev: Drei Gedichte. — F. Lieb. Nachl. 043, Dh 31, 1

B. Unruh: Belinskij. — F. Lieb. Nachl. 043, Dh 32, 1

N. Zernov: The orthodox Church of the Balkan Countries. Paris, 24. 12. 1933. — F. Lieb. Nachl. 043, Dh 34, 1

Наталия Голубкова

Вестник Русского Студенческого Христианского Движения (РСХД) (1925—1939). Роспись содержания

«Вестник Русского Студенческого Христианского Движения» — одно из весьма немногих изданий, сумевших в русском зарубежье выходить в свет со стабильной периодичностью на протяжении трех четвертей века. Журнал несколько раз варьировал свое название, менял редакторов и места издания, однако оставался верен выбранной тематике и идеологии. Изначально он задумывался как информационный бюллетень, связующий кружки и братства РСХД, разбросанные по странам Восточной и Западной Европы, но достаточно быстро превратился из сугубо информационного издания в информационно-идеологическое. Судя по содержанию и композиции материалов, журнал так и не приобрел полемический характер, несмотря на планы его основателей по созданию печатного органа, который стал бы местом обмена опытом и споров членов Движения. Возможно, это было связано с тем, что в отношениях с внешним миром РСХД нуждалось в апологетике и, предоставив эту задачу своему печатному органу, оставило полемику сфере внутренней жизни, бесчисленным конференциям и заседаниям, не вынося ее на страницы общедоступного издания.

Первый номер «Вестника» вышел в декабре 1925 г. Он насчитывал 14 страниц формата А4, отпечатанных на ротаторе тиражом 75 экз.; на протяжении первых десяти номе-

ров у издания отсутствовала обложка и название печаталось наверху первой страницы. С самого начала на журнал принималась подписка[1]. В следующем 1926 г. нумерация продолжилась (соответственно, вышли №№ 2—12). 9-й номер содержал уже 56 стр., но к концу года установилась норма в 25—30 страниц в одном выпуске.

Начиная с № 10 1926 г. и далее журнал печатался типографским способом, у него появилась бумажная обложка, формат сократился вдвое, тираж возрос до 300 экземпляров, а спустя чуть более года, с января 1928 г., в связи с расширением Движения и привлечением крупных дотаций, журнал увеличил свой тираж до 1300 экземпляров[2] и приобрел картонную обложку.

Начиная с 1927 г. было решено отказаться от сплошной нумерации и перейти к годичной. С 1927 по 1935 и в 1937 г. выходило по 12 номеров в год (по формальной нумерации; реально некоторые номера были сдвоенными, строенными или даже счетверенными: периодически редакция делала попытки компенсировать читателям сокращение числа выпусков за счет дополнительных выпусков в следующем году, но единственной компенсацией можно считать лишь появлявшиеся приложения «Экуменического листка» или «Бюллетеня Религиозно-Педагогического Кабинета»).

Мировой экономический кризис 1930-х годов сказался на объемах финансирования «Вестника» со стороны центральной YMCA, а также на объемах частных пожертвований и подписки. Тяжелое финансовое положение проявилось в исчезновении картонной обложки начиная с № 11 за 1931 г., дальнейшем уменьшении формата и утончении бумаги с № 12. Два года спустя — с № 11—12 за 1933 г. формат еще раз уменьшается до размеров нынешнего «Вестника»; мягкая

[1] *В. А. Никитин.* «Вестник Русского Христианского Движения» // Литературная энциклопедия Русского Зарубежья. 1918—1940. Периодика и литературные центры. М., 2000. С. 57—61.

[2] Русское Студенческое Христианское Движение за рубежом в 1928 г. Париж, 1929. С. 7.

обложка начинает выполняться из той же бумаги, что и сами страницы, а печатание журнала переносится в Эстонию, куда переезжает и его главный редактор.) Так, в 1935 вышло всего пять книжек, а в 1936 с трудом удалось изыскать средства только на два выпуска: первый (№ 1—2), совмещенный с № 12 за 1935 г., и «выпуск II» за декабрь 1936 г.[3]

С начала 1937 г. журнал в очередной раз видоизменяет свое название, формат и редактора. В № 1 за 1937 г. было заявлено: «"Вестник" будет выходить 6 раз в году — в конце каждого второго месяца. Являясь непосредственным продолжением издания Русского Студенческого Христианского Движения, "Вестник" имеет в виду обслуживать не только Движение, но и широкие круги русского православного общества. Основной задачей "Вестника" является развитие идей активного христианства, широкая информация о работе христианских сил в миру».

В 1938 г. нумерация официально «укрупнилась» (№№ 1—5) и на сдвоенность указывали лишь месяцы, охватываемые данной книжкой.

В 1939 г. удалось выпустить только две книжки: весь тираж второго и последнего предвоенного номера журнала погиб в пожаре в типографии (в которую только что было переведено печатание «Вестника» ввиду дешевизны ее услуг). Стоимость сгоревшего тиража не была возмещена — и, несмотря на то, что накануне войны общий объем издания возрос до 5000 экз., финансов Движения еле хватило на то, чтобы восстановить погибший тираж, но не продолжать печатание «Вестника». Восстановленный номер вышел без обозначения месяца; в нем было помещено объявление: «Город Печеры (Петсери), где печатается наш журнал, постигло большое несчастье — пожар, в котором уничтожено треть города, в т. ч. и типография, в которой находился готовый к рассылке № 2 "Вестника". Восстановление типографии взяло много времени и в силу этого мы выпускаем очередной номер "Вестника" с таким запозданием. Этот номер выходит в увеличен-

[3] А не «№ 11», как нередко трактуют начертание римской цифры «II».

ном размере и с приложением "Экуменического листка". Мы надеемся выполнить перед читателями свое обязательство и в этом году выпустим все номера "Вестника"». Однако исполнение редакционного обещания пришлось отложить более чем на десятилетие[4].

Названия

1925—1926 (№ 9). «Вестник Русского Студенческого движения в Западной Европе».

1926 (№ 10) — 1927. «Вестник Русского Студенческого Христианского Движения».

1928—1929. «Le Messager. Вестник. Орган р. с. х. движения».

1930—1936. «Le Messager. Вестник Русского Студенческого Христианского Движения».

1937—1939. «Вестник. Орган церковно-общественной жизни» (подзаголовок «издаваемый Русским Студенческим Христианским Движением», вынесенный на вторую обложку в 1937 г., исчезает с № 2 1938 г.).

Редакторы

1925 — 1929 (№ 10)	— Н. Зернов, И. Лаговский
1929 (№ 11) — 1930 (№ 10)	— Г. Ф. Федотов, И. Лаговский

[4] В дальнейшем выпуски двух последних предвоенных лет (1938 и 1939), а также выпуски 1950—1952 гг. — по шести номеров в каждом — были включены в общую нумерацию послевоенного «Вестника Р. С. Х. Д.», начавшуюся с 1952 г. (см.: L'Emigration Russe. Revues et recueils, 1920—1980. Index général des articles / Русская эмиграция. Журналы и сборники на русском языке. 1920—1980. Сводный указатель статей / Bibliotheque Russe de l'institute d'etudes slaves. T. 81. Paris, 1988).

1930 (№ 11) — 1936	— И. Лаговский
1937 — 1938	— В. В. Зеньковский
1939	— Л. Н. Липеровский

Под эгидой «Вестника» нашли себе место два печатных издания, родившихся в недрах РСХД — «Бюллетень Религиозно-педагогического Кабинета» под редакцией главы «Кабинета» В. В. Зеньковского и «Экуменический листок». Последний появился только один раз под обложкой «Вестника» (дальнейшая его судьба осталась за рамками этого вводного исследования по описанию печатных изданий РСХД) — в № 2 за 1939 г. — и официально именовался «Издание "Англо-Русского Содружества имени пр. Сергия Радонежского и мч. Албания" и "Р. С. Хр. Движения"».

Первый номер «Бюллетеня РПК» увидел свет в № 11 «Вестника» за 1928 г. Все выпуски «Бюллетеня» имели отдельную пагинацию и шли после оглавления и всех объявлений основного журнала. Последний раз «Бюллетень РПК» за № 13 появился в апрельском (№ 4) номере «Вестника» за 1930 г. В «Вестнике» за 1932, № 6—7 было помещено объявление о выходе № 1 (14) «Бюллетеня РПК», который с тех пор выходил отдельным периодическим изданием.

Со дня своего основания и до сих пор журнал выходит в Париже. (После второй мировой войны, в течение 1949 г. он временно издавался в Германии в качестве органа РСХД).

1925. №1

От Редакции. Париж, 1 Декабря, 1925 г.	1—2
[Наш Вестник будет состоять из следующих разделов]	2—2
I. Сведения о работе Президиума Бюро и его комиссий	
[Париж]	3
Протокол 1-го собрания Президиума, Октября 29, 1925 г.	3—4
Протокол собрания Президиума Ноября 12, 1925 г.	4—6

[Протокол] собрания [Финансовой Комиссии] Ноября 23, 1925 г. 6—7
[В Понедельник 9-го ноября] 7—8

II. Письма кружков о их жизни

В. Зандер. Париж 8—10
Берлин. 10—11
Белград. 11

IV. Сведения о жизни иностранных студенческих движений

Г. Г. Кульман. [Во второй половине октября по приглашению Британского Студенческого Движения] 11—12

V. Статьи на разные темы

[Краткий список основных вопросов к членам Движения о сущности Движения] 13

VII. Хроника Движения

[Париж — Белград — Берлин] 13—14

1926. №2

Париж, 1 января 1926 г. 1
Митрополит Антоний. [Благословение Движению] 1

[I.] Сведения о работе Президиума Бюро в Париже 1—2

[II.] Статьи членов Движения и его друзей на разные темы

Митрополит Евлогий. [Я давно с глубоким вниманием] 3
Епископ Вениамин. [Напишу кратко и существенно] 3—5
Итоги парижской анкеты. 6—7
Николай Бердяев. [Я постараюсь дать обобщенный ответ] 7—8
[Выдержки из частных писем] 8—9
Н. З. Православие и Запад. 9—11

III. Письма кружков об их жизни

Берлин. 11
Белград. 11—13
Загреб. 13—14
Париж. 14—16

V. Хроника

Париж — Белград — Загреб. 16

Приложение

А. Т. [Письмо Софийского кружка]

1926. №3

I. Президиум Бюро. К предстоящему съезду Бюро Русского Студенческого Движения. Париж, 1 февраля 1926 г. 1—2

II. Статьи членов Движения и его друзей на разные темы

Л. Зандер. О задачах Движения. 2—4

[Ответы на анкету] 4—5

И. З. Финансовое положение Русского Студенческого Движения и предстоящий сбор денег на его нужды. 6—9

П. Семичов. Польские впечатления. 9—11

[Наша церковная жизнь в эмиграции] 11

Арх. Владимир. Дополнение к Анкете. 11

Протоиерей Сергий Четвериков. Письмо русским студентам, участникам Христианского Движения. 11—15

III. Сведения о жизни иностранных студенческих движений

Л. Зандер. О религиозной жизни в Швейцарии. 15—17

Н. Калашников. Несколько слов о поездке в Англию. 17—19

IV. Письма кружков о их жизни

Прага: Христианский Студенческий Кружок (Алешовский). — [Прага:] Православный Кружок. — [Прага:] Кружок Д. И. Лаури. — [Прага:] Кружок В. И. Слепяна. — Кружок в Горных Черношицах. — Православный кружок имени Преп. Серафима Саровского в Горних Мокропсах. — Кружок в Ирных Кланови цах. — Православный кружок в Брне. — Библейские кружки в Брне. — Кружок в Пшибраме. — [Рождественские праздники] 19—23

К. Брайкевич. Лондон: О жизни и деятельности Лондонского Кружка (Русск. Студ. Христ. Движения). 23—26

А. Тугаринов. Загреб. 26—27

[V.] Хроника

Берлин — Белград — Прага — Упсала — Париж — София. 27—29

1926. №4

От редакции. Париж, 1 марта, 1926 1—4

Прот. С. Булгаков. Смысл и оправдание христианских студенческих кружков. (В ответ на анкету о целях «движения»). 4—6

Николай Бердяев. План занятий апологетического кружка. 6—9

Проф. С. С. Безобразов. О чтении Слова Божия в студенческих кружках. 9—12

Н. К. Изучение житий Русских святых. 12—15

Редакция. Протестантское Студенчество и Церковь. 15—16

[Из журнала «The Student World» (World's Student Christian Federation Annual Report. Geneva, January 1926] 16—17

II. Протокол заседаний съезда бюро объединения русских студенч. христианских кружков в Западной Европе. Прага, 20—24 февр. 1926. 18

Доклад А. И. Никитина о финансовой кампании. 21—22

Доклад А. И. Никитина о Балканской конференции. 22—23

Доклад Н. М. Зернова о желательных преобразованиях во внутренней и внешней жизни Движения. 23—24

Отчет казначея Бюро Л. Н. Липеровского. 25—26

Сообщение председателя Бюро проф. В. В. Зеньковского о положении вопроса о созыве съезда. 26—27

Доклад Л. Н. Липеровского об организации курсов для руководителей кружков. 28—29

Доклад Л. А. Зандера об устраиваемой в начале сентября в Женеве Выставке Федерации. 29—30

Речь Генерального Секретаря Федерации Г. Л. Хенрио. 30—31

Заключительная речь председателя Бюро проф. В. В. Зеньковского. 31—32

III. Хроника 33—34

1926. № 5

От редакции [1 апреля 1926 г.] 2

I. Изучение Православия

Епископ Вениамин. Об изучении Творений Св. Отцов. 2—10

Ю. Степанов. О православном библейском кружке. 10—13

II. Работа и пути Движения

Резолюция Хоповского съезда. 13

Устав Православного Братства Имени Преподобного Серафима, Саровского Чудотворца. 13—14

Н. М. Федоров. Братство во имя Пресвятой живоначальной Троицы. 15—16

Н. З. Православное пастырское Братство. 16—17

Н. А. Клепинин. Мысли об уставе Движения. 17—19

П. Ф. Андерсон. Случайные мысли. 19—20

Епископ Вениамин. Об опасности «общественного» уклона. 20—24

III. Статьи и хроника

Л. Н. Липеровский. Путевые впечатления [Православный Пражский кружок. — «Алешовский» [кружок]. — Кружок в Мокропсах. — Кружок в Ирных Клановицах. — Кружок для изучения Евангелия под рук. Н. Л. Лупандина. — Кружок для изучения Евангелия под рук. И. Н. Георгиевского. — Кружок В. С. Слепяна. — Черношицкий кружок. — Кружок для изучения Слова Божия под рук. М. Л. Бреше. — Кружок для евреев, изучающих Слово Божие. — Кружок друзей Парижского Братства Св. Троицы] 24—28

Х. Из писем из России. 28—30

Письмо из Эстонии. 30—35

Студенческая организация в Сев. Америке. 35—36

[IV. Жизнь кружков]

Берлин. 36

Братство и Кружок имени преп. Серафима Саровского. Белград. 36

А. Тугаричев. Загреб (Февраль — Март). 36—37

Лондон. 37—38
Париж. 38—39
В. С. Слепян. Прага. 39—40
Православный кружок имени преподобного Серафима Саровского в Мокропсах. 40
Алешовский кружок. 41
Ирны-Клановицы. 41
София. 41—42
И. Виноградов. Письмо в Редакцию. 42

1926. № 6

I. Пасхальный

Пасхальное Слово св. Иоанна Златоустого. 2
Митрополит Антоний. Отчего мы радуемся в день Святой Пасхи. 2—4
Протоиерей о. С. Четвериков. Светлое Христово Воскресение. 4—5

II. Вопросы духовной жизни

Ответы на предложенные вопросы духовным его сыном при беседе о духовной жизни Афонского Духовника Архимандрита Кирика. 6—8

III. Братства и пути Движения

Начальник Пастырско-Богословского Училища в Болгарии, Епископ Царицынский Дамиан. Мысли о современном церковном положении. 8—10
Начальник Училища, Епископ Дамиан. Пастырско-Богословское Училище. 10—11
Председатель Св. Владимирского Братства, Епископ Царицынский Дамиан. Краткие сведения о Свято-Владимирском Православн. Братстве. 11—12

IV. Статьи и хроника жизни Движения

Н. Зернов. Съезд Английских Студентов Богословов 12—17 апреля 1926 года. 12—15
Л. Н. Липеровский. Курсы для руководителей кружков. 15—16

Петр Ковалевский. Паломничество в Иерусалим. 17

Архиепископ Анастасий. [Письмо [Л. Н. Липеровскому] об организации паломничества в св. Землю] 18—19

Е. Серикова. Помощь русским больным детям в Париже. 19—21

Устав [кассы помощи ближнему при Православном кружке им. преподобного Серафима Саровского в Верхних Мокропсах] 21—22

[Хроника]

Расписание летних съездов Р. Хр. Ст. Движ. 22

Иностранные съезды, на которые приглашены русские. 22—23

Русский Православный кружок в Софии. 23

К. Брайкевич. Лондон. 23—24

Православный богословский институт в Париже. 24—25

V. Библиография

[Рец на:] Митрополит Антоний. Догмат искупления. Сремски Карловцы, 1926 г. ***. [Без названия] 25

Издательство Y. M. C. A. 25—26

1926. №7

I. Вопросы духовной жизни и изучения православия

Епископ Вениамин. Как изучают Святых Отцов. 2—7

Ответы на предложенные вопросы Архимандрита Кирика. 7—10

II. Братства и пути Движения

Н. М. Зернов. Русская церковная жизнь. 10—15

П. Лопухин. Мысли об уставе Движения. 15—18

III. Хроника церковной общественной жизни и жизни Движения

Ал-др Ч-н. Мирная кончина. 18—22

Антирелигиозная борьба в России. 22—23

Г. Морозов. Две конференции. 23—27

Комиссия по Устройству Местного Съезда во Франции Р. С. Х. Д. Местный съезд во Франции. 27—28

Местный съезд в Чехословакии. 28—29

Съезд вблизи Дрездена. 29
К. Б. Кружок имени преп. Сергия Радонежского. Лондон. 29
И. Виноградов. Кружок в Софии. 29—31
Кружок в Загребе (Апрель-май). 31—32
Кружок в Скопле. 32—33
Татьяна Дезен. Отрывок из письма из Эстонии. 33
П. Дезен. Письмо из Юрьева. 33—35
Михаил Коркашвили. Жизнь русского студента в Америке. 35—36
Устав Национального Русского Христианского Студенческого Союза в Соединенных Штатах Америки. 36—37
Н. Хирьяков. Письмо из Праги. 37—38
Хроника 38—41
IV. Библиография
Ал-др Ч. [Рец. на:] Православная Церква и христианското Междуцерковно единение. София, 1925. 41
[Рец. на:] Дети эмиграции. Сб. ст. под ред. проф. Зеньковского. Прага, 1925. 42
[Рец. на:] В. Н. Ильин. Запечатанный гроб. Пасха истинная. Объяснение служб Страстной недели и Пасхи. Париж, Y. M. C. A., 1926. 42
[Рец. на:] Архиепископ Анастасий. Похвальное слово новым священномученикам Русской Церкви. Сремски Карловци, 1926. 42
[Рец. на:] Архиепископ Анастасий. Светлой памяти Великой княгини Елизаветы Федоровны. Иерусалим, 1925. 42
V. Почтовый ящик 42

1926. №8

От Редакции. 1—2
I. Вопросы духовной жизни
О молитве. Из Поучения преп. Серафима Саровского. 3
Епископ Вениамин. Как изучать Святых Отцов. 3—7

II. Христианство и современность

Дьякон Георгий Цебриков. Письма из Брюсселя. 7—9

Н. М. Зернов. Русская церковная жизнь. 10—14

III. Церковная жизнь

Антирелигиозная борьба в России. 14—17

Детский приют в Хопове. 17—18

IV. Пути Движения

А. Погодин. Христианское студенческое движение и Россия (письмо в редакцию). 19—20

Л. Зандер. Итог поездок. [Прага. — Мокропсы, у Праги. — Черношицы у Праги. — Ирны Клановицы у Праги. — Лион. — Лондон] 20—25

Поездка на Балканы. Православная конференция в Банс Костенеце (Болгария). 25—27

Л. И. Липеровский. Резолюция Балканской конференции. 27—32

Гр. Ю. Граббе. Наше Движение и православная иерархия. 32—33

К. Керн. Об изучении литургики в кружках. 33—36

Объяснительная записка к наказу русского православного кружка имени преп. Серафима в Софии. 37

Наказ русского православного кружка в Софии. 37—39

Ив. Виноградов. Кружок в Софии. 39—40

V. Хроника 40—41

Новый проект [основных Положений Р. С. Х. Движения] 41

Принципы Русского Студенческого Христианского Движения. 41—42

Хроника Парижа. 42—43

Результаты сбора денег на нужды Движения. 43

Отчет на 30-е июня 1926. 43

VI. Библиография 43—47

Почтовый ящик. 47

1926. №9

От редакции. [Париж, 1 августа, 1926 г.] 1

I. Вопросы духовной жизни

О мире душевном. 1

Чем должно снабдевать душу (Из поучения Преп. Серафима Саровского) 2

Юношеству (Из слова Митр. Филарета Московского). 3

II. Христианство и современность

Шаховской. Диалог. 3

Н. М. Зернов. Большевики и Христианский Союз Молодых людей. 5

А. Ч-н Крестовый поход духовного возрождения. 6

III. Церковная жизнь

О. прот. И. Янсон. Раскол обновленчества в Сов. России 7

Духовная жизнь американского студенчества. (Выдержки из письма). 8

IV. Пути Движения

К собору в Сремских Карловцах. 9—11

Копия постановлений собора в Карловцах в части, относящейся к Р. С. Х. Д. 11

Л. Липеровский. Письмо о. Л. Липеровского проф. В. В. Зеньковскому. 11—12

Николай Зернов. Письмо Н. М. Зернова к владыке митр. Антонию. 12—19

В. Крылатов. Несколько мыслей о финансах Движения. 19—22

Л. Зандер. Итоги поездок. 23—26

Постановление о правах и обязанностях членов Русского Православного Кружка в Болгарии. 26—27

V. Хроника

Л. Зандер. Конференция в Клермоне. 27—38

Кн. Григорий Трубецкой. По поводу конференции в Клермоне (июль 1926 г.) (Письмо редактору «Вестника»). 38—41

Н. Х., И. Л. Годичная конференция Р. С. Х. Д. в Чехословакии. 42—51

К. Б. Кружок имени Преп. Сергия Рад. в Лондоне. 52

Письмо из Дрездена. 53

Кн. Алексей Оболенский. Основные положения кружка русской духовной культуры. 53—54

И. Виноградов. Письмо из Софии. 54

Белград — Париж — К годичной конференции — К паломничеству. 54—56

VI. Библиография

[Рец. на:] Богомысленные изречения Ефрема Сирина. Ницца, [1926] 56

№10. 1 Октября 1926.

От редакции. 3

Прот. Сергий Булгаков. Светлый Покров над миром. (Слово в День Покрова Пресвятой Богородицы). 3—6

Моление Божией Матери о спасении России. 6

Из поучений Аввы Дорофея. О неосуждении ближнего. 7—8

Епископ Вениамин. Как изучать св. Отцов. [Окончание] 8—10

И. Л[агов]ский. Антирелигиозная пропаганда в системе просвещения в СССР. 10—11

П. Б. На костях мучеников. 11—13

С. З. Одна из встреч иностранных студентов с русскими. (Конференция Студенческой Международной Помощи). 13—16

Хроника

Л. Н. Секретарский отчет: Об общей годичной четвертой конференции Русского Студенческого Христианского Движения за рубежом. Сентября 1—5, 1926 г. Шато-Бьервиль, близ Парижа. 16—25

Обращение Митроп. Антония Р.С.Х. движению 25—26

Ответ Митрополита Антония [на приветствие, посланное ему IV общим Съездом Р.С.Х.Д. за рубежом]. 26

Хроника церковной жизни. 26—27

Хроника жизни движения. 27

Библиография

Виктор Эккерсдорф. Теперь на пути [Рец. на: Лидия Сейфуллина. [Пьесы]. М., 1926] 27—29

Л. [Рец. на:] Прот. С. Четвериков. Оптина Пустынь. Исторический очерк и личные воспоминания. Y. M. C. A. Press. Paris, 1926. 29

Л. [Рец. на:] «Путь» №4 (июнь-июль) под ред. Н. А. Бердяева. 30—31

№11. 1 Ноября 1926.

О делах житейских. Из писем Еп. Феофана Затворника. 3—4

Священник Иоанн Церетели. О русских святых и угодных Богу русских людях. 4—6

Г. Федотов. О стиле в проповеди. 7—8

И. Л[агов]ский. Антирелигиозная пропаганда в системе просвещения в СССР. [Окончание] 8—13

И. Бобровников. Дух дышет идеже хощет. (Наблюдения и размышления). 13—15

А. Шумкина. Гора и долина. 15—17

Л. Съезд в Бьервилле. 17—19

Н. Федоров. О детской колонии. 19—21

Хроника. Церковная жизнь в России и за рубежом

Синодальная (обновленческая) церковь в СССР. — Церковная жизнь. 22—25

Хроника жизни движения

Архиепископ Анастасий. [Письмо IV Общему съезду Р. С. Х. Д.] — *Архиепископ Серафим* [Письмо IV Общему съезду Р. С. Х. Д.] — Однодневный съезд в Лондоне. — Париж. — Прага. — Религиозно-философская Академия. 25—28

Отдел частных писем 29—31

№12. 1 Декабря 1926.

Блаженство. (Из творений св. Ефрема Сирианина) 3—4

Архиепископ Анастасий. Духовные прозрения Пушкина в драме «Борис Годунов». 4—8

Странник. Русское и французское Благочестие. 8—10

[Пантелеймон Романов]. Актриса. 10—13

Проф. В. Коренчевский. Монастырская жизнь в миру. (Речь на заключительном собрании Бьервильского Съезда). 13—14

Н. Бобровников. «Дух дышет, идеже хощет». Наблюдения и размышления. [Окончание] 15—16

Н. Зернов. Несколько мыслей по поводу последнего съезда YMCA. 16—21

Христианское студенческое движение в СССР. 21—22

Е. К. Значение кружка в моей жизни. (К пятилетию существования Русского Студенческого Кружка в Праге). 22—23

Библиография

Русские Православные журналы за рубежом: [I. «Воскресное чтение»; II. «Утренняя заря»; III. «Вера и жизнь»; IV. «Хлеб Небесный»; V. «Церковные Ведомости»; VI. «Русский Пастырь»; VII. [СССР:] «Вестник Священного Синода Православной Российской Церкви»]. 23—24

Хроника

Церковная жизнь в России и за рубежом

Церковная жизнь в России. — Церковная жизнь за рубежом. 24—25

Хроника жизни Движения

Париж. — *Л. Н. Л.* Курсы руководителей кружков. — Прага. — Брно. — Братислава. — Берлин. — Дрезден. — Фрейберг. — Загреб. — Скоплье. — Ревель. — Брюссель. — *Ю. Степанов.* Съезд в Збраславе (Чехословакия). 25—31

№1. 1 Января 1927.

От Редакции. 3

Беседа Св. Серафима Саровского с Мотовиловым. 3—6

Прот. С. Булгаков. Небо — Вертеп (Слово на Рождество Христово). 6—9

Прот. Сергий Четвериков. О внутренних препятствиях на пути к Евангелию. 9—11

Шервуд Эдди. Россия страна противоречий. 12—15
Н. Зернов. Битва с Богом. (Продолжение следует). 15—17
П. Одна из задач Движения... 17—19
И. Лаговский. Забываемое. 19—20
К. Струве. Новая эпоха или Церковная беда. (По поводу статьи Н. А. Бердяева). 20—21

Хроника

Церковная жизнь в России и за рубежом. 22
Жизнь Движения: [Париж. -] Лондон. — Белград. — *С. П.* София. — Загреб. — Прага. 22—25

Библиография

Н. Зернов. [Рец. на:] Истината по младежкото християнского движение. Изд-е Св. Синода Болгарской церкви. София, 1926.

Отдел частных писем

***. Отрывок из письма с Волыни. — *П. Ханыне.* На казацких могилах. — *П. К.* Письмо в редакцию.

Из жизни старообрядчества. [Из статьи В. З. Белошкова в «Вестнике Священного Синода Православной Российской Церкви]

№2. 1 Февраля 1927.

Беседа Серафима Саровского с Мотовиловым. 3—5
Прот. С. Четвериков. О внутренних препятствиях на пути к Евангелию. 6—7
Н. Езерский. Два принципа христианского возрождения. 7—9
Т. Манухина. Из автобиографии Святой Терезы (1515—1582). 10—13
Джемс Паркс. Чем я обязан русским студентам. 13—14
Н. Зернов. Битва с Богом. [Окончание] 15—18
В. В. Зеньковский. Письма издалека. I. 18—20
А. М-в. Наш долг. 20—21
«В Новом Свете» (отрывки из писем). 21—22

Хроника. Церковная жизнь в России

Обновленческая церковь. (По данным «Вестника священного Синода Православной Российской Церкви» №11). — Безбожники. [«Известия». 24.XII.1926.] — Из жизни православной церкви в Советской Украине. [«Воскресное чтение». 2.1.1927.] 23—25

Церковная жизнь за рубежом

Варшава. — Париж. — Прага. 26—27

Жизнь Движения

В. Роменский. Письмо русского Христианского движения студенческой молодежи. — Финансовая кампания в Париже. — Съезд англо-католической и русской православной молодежи. 26—29

Отдел частных писем 29

Библиография

[Список книг по религиозно-философским вопросам] 29

№ 3. 1 марта 1927.

Беседа Серафима Саровского с Мотовиловым. 3—4

Прот. С. Четвериков. О внутренних препятствиях на пути к Евангелию. 4—7

Редакция. Наши церковные нестроения. 7—8

Н. Зернов. Съезд в St.-Albans'e (11—15 Января 1927 года). 9—11

Свящ. О.Ф. Кларк. Впечатления англо-католика от конференции. 11—13

С. Безобразов. Встреча. 14—15

И.С. Письма из Англии. 16—17

Н. Н. Отзывы о конференции. 17

Отрывок из письма группы английских студентов-богословов. 18

Дьякон Георгий Цебриков. Соединение церквей. 18—20

В.В. Зеньковский. Письма издалека. II. 20—23

Андрей Карпов. Об идеологии. 23—25

З. и *Л.* Новое «догматическое» сознание. 25—28

Хроника. Церковная жизнь в России

Заместитель Патриаршего Местоблюстителя Серафим, Архиепископ Угличский. Послание архиепископа Серафима [1926 г. 16—29 декабря]. — *Митрополит Сергий.* Письмо митрополита Сергия [30 августа/12 сентября 1926] 28—29

Жизнь движения

Личные известия. — Париж. — Прага. 29—31

№ 4. 1 апреля 1927.

Беседа Св. Серафима Саровского с Мотовиловым. 3—5

И. Лаговский. И воспою радуяся Т[в]оя чудеса. (Канон Благовещения. Песнь 1-ая. Ирмос). 5—9

Константин Керн. Церковная безграмотность. 9—11

Ю. Степанов. Об изучении Священного Писания. 11—14

М. А. Звегинцев. Размышления о задачах движения. 14—15

Л. Зандер. Два пути работы. 15—17

Священник Дмитрий Соболев. Письма к своим. I. О мертвой вере. 17—18

И. Г. Несколько слов о росте движения. 19

«В Новом Свете». (Отрывки из писем). 19—21

Хроника церковной жизни за рубежом

Памяти о. Протоиерея Иоанна Сторожева. 21—22

А. Г. Прага 22

Хроника жизни Движения

Совет Братства. Старший по Белграду П. Лопухин. Краткий отчет о жизни Братства имени преподобного Серафима Саровск. чудотворца. — Прага. — *И. Виноградов.* Париж. — *А. Терешкович.* [Письмо]. — Ницца. 23—25

Частные письма

[В. Чт.] Из переписки двух друзей. 25—30

Библиография

Л. [Рец. на:] Н. Лосский. Свобода воли. YMCA-Пресс. Париж, 1927. 30—31

Вопросы и ответы

[Ответ Прот. о. С. Четверикова на вопрос «Месть и наказание в свете Евангелия»] 31

А. Rafalovitch-Gavrischeff. Воззвание. 31—32

№5. Май 1927.

Иерей Павел Флоренский. Радость на веки. [Слово, сказанное за литургией 7 января 1907] 3—6

Прот. С. Четвериков. О внутренних препятствиях к знанию Евангелия. IV. [Окончание] 7—9

Л. Зандер. К статье К. Керна. («Церковная безграмотность»). 10—11

Ю. Степанов. Об изучении священного Писания. [Окончание] 11—15

А. Морозов. Несколько цифр. (Из итогов Финансовой Кампании во Франции). 15—17

И. По Парижу. (Впечатления сборщицы). 17—18

Л. Зандер. Два пути работы. [Окончание] 19—20

С. Ш. Конференция в Milwakee. 20—22

Союз русской молодежи «Варяг» в Данциге. 22

Хроника. Церковная жизнь 23

Жизнь Движения

К. Б. Париж. — Поездки. — Прага. — Загреб. — Лондон. 25

Б. Краткий отчет о жизни лондонского кружка имени преп. Сергия. 25—26

Львов. — Брюссель. 26

Частные письма

К. [Письмо епископа русской православной церкви] 27—28

Б. Письмо из России о синодальной церкви. 28—29

***. Письмо из французской провинции. 29—30

***. Из переписки. 30—31

№ 6. Июнь 1927.

Беседа Св. Серафима Саровского с Мотовиловым. 3—5

Яно. Чего мы хотим? (Настроения молодежи в СССР). 5—6

Ал. К. О Кружках Движения. 7—10

Архиепископ Мефодий. Союз Y. M. C. A. 11—13

Митр. Александр (Введенский) На передовых позициях. (Отрывки из дневника Александра Введенского, помещенные в декабрьском номере Вестника Синодальной Церкви, издающегося в Москве). 13—15

Послесловие редакции. 16—17

Настроения советской молодежи. (Из частного письма). 17—20

Л. П. Михайлова. Дети «там» и «здесь». 20—21

А. Шумкина. Воскресная школа. 22—23

Синодальная церковь в России. 23—24

Э. Мак-Нотен. Американская помощь русской церковной жизни. 24—25

Л. Л. Письмо из Америки. 26—28

Хроника. Хроника жизни Движения

Париж. — Прага. 29

Николай Н. К приезду Бердяева в Страсбург. (Письмо из Эльзаса). — Католическо-православный кружок. 29—32

№7. Июль 1927.

От редакции. 3

Беседа Св. Серафима Саровского с Мотовиловым. [Окончание] 4—6

Иеромонах Киприан (Керн). Соборная молитва. 7—9

Странник. Старая икона. 9—12

Кирилл Шевич. Тихоновская Россия и эмиграция. 12—15

Л. Гринченко. Наша национальная задача. 15—16

«Есенинщина». (Письмо студента из Петрограда) 16—19

Церковная жизнь в России

К правительству СССР. (Обращение православных Еписко-

пов из Соловецких Островов). — Положение православной церкви в СССР. — Архиепископ Серафим Угличский. 19—26

За рубежом

Церковная жизнь. 27

Хроника жизни Движения

Съезд Русского Студенческого Христианского Движения во Франции. 27

Программа местного французского Съезда. 27—28

Частные письма

Письма сельского пастыря из СССР своему собрату в Латвии. 28—30

Наши румынские друзья. 31

Приводим интересный факт из жизни Архиепископа Серафима... 31

№8. Август 1927.

Архимандрит Кирик. О необходимости благодати Божией для человека. 3—4

Свящ. И. Церетели. О Христианской науке, как об учении противном Христианству. 5—8

И. С. На Св. Афоне. (Личные впечатления после паломничества летом 1926 г. на Святую Гору). 8—10

Владимир Диксон. Бретонские святые. 10—12

Н. Зернов. Католики и Федерация. 13—14

Л. Л. Русские студенты в Америке. 14—16

От Редакции [Послесловие]. 16—17

Вступительное слово на съезде русского студенчества в Америке. 17

Русское Студенческое Объединение в Америке и его задачи. (Доклад студента Колумбийского Университета Д. В. Варли). 18—22

Иван Гаусман. Предупреждение. (Православие и фашизм). 22—23

Новый этап

[27 июля в Париже состоялся ряд важных совещаний] — Заседание 27-го июля. 23—25

Хроника Жизни Движения
Православный кружок в Ницце. 26
Париж. 26—27
Юношеское Движение. 27—28
Программа годичного съезда. 27—28
Религиозно-Педагогическое совещание. 29
Епископ Дамиан. Воскресная школа. 29—31

№9. Сентябрь 1927.

В. Евдокимов. Секретарский отчет о 4-м местном съезде Р.С.Х.Д. во Франции. 3—7
Н. Зернов. После Клермона. 7—9
Свящ. Иоанн Церетели. Христианская наука. [Окончание] 9—11
Михаил Энден. Единство церкви. 11—14
К. Шевич. Борьба за душу России. 14—16
Е. Скобцова. Изучение России. 17—19
В. В. Перед съездом. 19
В. В. Зеньковский. Несколько впечатлений. (По поводу студенческого съезда в Америке). 20—21
От редакции. 21
Послание митрополита Сергия. 22—24
Патриарший Местоблюститель, смиренный Петр. Послание митрополита Петра [1 января 1927]. 24—25
А. Шумкина. О воспитании детей в духе христианского благочестия. Впечатления от мировой конференции руководителей детской работы, Дассель, Германия. 26—28
В. В. Зеньковский. Памяти В. В. Котырло. 29
Хроника жизни Движения
К. Б. Лондон. Кружок имени Преп. Сергия Радонежского. — *К. Б.* Париж. 29—31
Протоиерей Иаков Григорьев. Письмо в редакцию. 31

№ 10. Октябрь 1927.

О силе молитвы. (Из дневника о. Иоанна Кронштадского). 3—5

Прот. Сергий Четвериков. Теософия и Христианство. 5—8
На Афоне. 8—10
Проф. Н. С. Тимашев. Многоликость Советского «Церковного права». 10—12
Берлинец. Поворотный пункт. 12—14
Ив. Лаговский. Lucelle. 14—16
Н. Зернов. Православие и Национализм. 16—18
Derwas. J. Chitty. Восток и Запад. 18—19
Б. Ш. Голос из Америки. 20—21

Хроника церковной жизни

Ответ Митрополита Евлогия на Послание Митрополита Сергия. 22—23
Митрополит Евлогий о послании Митрополита Сергия. (Беседа Владыки с участниками съезда в Клермоне.) *Митрополит Антоний.* [Послание Митрополита Сергия] — *Редакция.* [Послесловие]. 23—26

Хроника жизни Движения

Н. Зернов. Основные положения Р. С. Х. Движения за рубежом. (Принятые V Общим съездом. Сентябрь, 1927) 26—28
И. Георгиевский. Съезд во Vrane. 28—29
Михаил Энден. Письмо в редакцию. 29—30
Ив. *Лаговский.* Ответ на письмо в Редакцию. 30
Отчет и резолюции. 31
Накануне открытия общего съезда. 31
Редакция. Обращение к читателям. 32

№11. Ноябрь 1927.

Прот. Сергий Четвериков. После съезда. 3—4
И. Лаговский. В час испытаний. 5—9
Отрывки из письма сельского священника. 9—12
Е. Скобцова. В дни годового съезда Р. С. Х. Д. (Общие впечатления). [Открытие съезда: Речь В. В. Зеньковского. — Доклад А. И. Лаговского о деятельности Центра. — Н. М. Зернов. —

Доклад проф. А. В. Карташева «Грядущая Россия». — доклад о. Л. Липеровского. Проблема кружков] 12—17

Свящ. Андрей Лилиенфельд. Да будут вси едино. 17—20

Михаил Яшвель. Из прошлого Сергиевского Подворья. 20—22

Хроника церковной жизни

Как оценивают церковное положение в России. [Из «Социалистического Вестника» №20, 20 октября 1927. Берлин] 22—24

Мирянин. Сообщение из Аргентины. 24—25

Чин приема раскаявшегося обновленца-протоиерея. 25—26

Хроника жизни Движения

Пятый Съезд Русского Студенческого Христианского Движения за Рубежом. (Краткие сведения и постановления). Сентября 12—18, 1927 г. — Замечания к уставу. — Проблема кружков. — О Белградском братстве. — Вопрос Загребского кружка. — О финансах Движения. — О подписке на Вестник и членских взносах. — О кассе взаимопомощи. — Об Обществе друзей Движения. — Члены Совета Движения. — Члены Совещания. — Секретари. — Доклады. 26—30

Париж. — Религиозно-Педагогический Кабинет. — [О бракосочетании М. В. Лавровой и Н. Н. Зернова.] — Прага. 30

Приложение к № 12 «Вестника Р. С. Х. Движения за Рубежом» за 1927 год:

Переписка Секретариата Р. С. Х. Движения с советом Белградского Братства имени преп. Серафима Саровского. 1—16

№12. Декабрь 1927.

О любви братии между собою. (Из бесед преп. Макария Египетского). 3—5

Прот. Сергий Четвериков. Русское Христианское Студенческое Движение и Россия. 5—8

Н. Зернов. Новые герои советской литературы. 8—11

Иеромонах Иоанн (Шаховской). Сионские протоколы: Диалог двух православных. 11—14

И. Лаговский. Lucelle. 14—16

Д. Клепинин. Kelham. 16—17

Е. Скобцова. Во дни V годового съезда Р.С.Х.Д. (Общие впечатления). [*о. С. Булгаков.* Рост церковного сознания. — *И. Лаговский.* Россия сегодняшнего дня. — Сообщение Никитина о Балканском положении. — Белградский вопрос] [Окончание] 18—22

К. М. Перешнева. Годовой финансовый отчет Р.С.Х. Движения за Рубежом с 1-го Октября 1926 г. по 30 сентября 1927 г. 23—26

Хроника жизни Движения

А. Ш. Детско-юношеский отдел. — Хроника жизни Р.С.Х.Д. в Париже. — [О юношеском отделе в Париже] — [Об издании лекций Богословского института в Париже] — *Иеромон. Авраамий.* Памятный день Софийского православного кружка. 26—28

Оглавление «Вестника» за 1927 год. 29—31

1928. № 1. Январь.

Добротолюбие. 1—6

В. В. Зеньковский. Законная тревога. 6—9

П. Ханныне. Чудесное обновление Святых Икон Божией Матери на Волыни. 9—11

Виктор Ильенко. Церковная грамотность. Пение. 12—14

Ю. Арсеньев. Подлинный лик обновленчества. 14—18

Л. Н. Липеровский. В Нанси. 18—22

Ю. К. Счастье. 22—26

С. Зернова. Десять дней в лагере английских девочек. 26—28

Хроника

Православнй кружок в городе Скопле. — Рига. — Берлин. — Прага. 28—31

1928. №2. Февраль.

От Русского Студенческого Христианского Движения за Рубежом. 1—2

Добротолюбие. 2—5

Прот. С. Четвериков. Христианство, как рождение новой жизни в душе и как трудничество во имя Христово. 5—8

Н. Зернов. Православие и англиканство. (II съезд в St. Albans'e) (25 декабря — 2 января). 8—13

Ф. Пьянов. Финансовая кампания. 13—17

Кирилл Шевич. Кризис безбожия в России. 17—21

Ив. Лаговский. Святая Русь и современная Россия. 21—24

Ив. Гаусман. Больше национального духа. 24—27

К. Россия 27—29

Проф. Г. Федотов. Изучение России. 29—32

1928. № 3. Март.

Николай Арсеньев. Лозанская конференция. 1—5

И. Лаговский. Мир окрадываемый. 5—10

М. Балашева. Святость и страдание. 10—12

Добротолюбие. 13—15

А. Троянов. Движение. 16—21

Наша жизнь

[Наше Движение растет] — Прибалтика и Польша. — Западная Европа. 21—22

Н. З. Статья Троянова. 22—23

Проф. В. В. Зеньковский. Съезд совета Движения 3—6 фев. 23—24

Николай Литвинов. Памяти о. Михаила Бурнашева. 24—25

Православный Французский Приход. 26—27

Православие в далеких краях

Н. Эрн. Парагвай. — *Прихожанин.* Рабат. Марокко. Африка. 27—28

Хроника

А. Чаусов, А. Коровницкий. Жизнь Братиславского кружка с 1 окт. 1927 г. — 1 февраля 1928 г. — Поездка С. М. Зерновой в С. С. Штаты. — Выдержки из протокола заседания совета Р. С. Х. Движения. Париж. 3—6 февраля 1928 г. — Итоги финансовой кампании в Париже. — Съезды. 28—31

1928. №4. Апрель.

Епископ Веньямин. Путь к Святой Пасхе. 1—5

И. Лаговский. Мир окрадываемый. 5—9

Н. Зернов. Земля и вселенная. 9—13

Добротолюбие. IX — Св. Ефрем Сирин; X — Св. Иоанн Лествичник.

Проф. В. Коренчевский. Кризисы в кружках. 15—18

Наша жизнь

К. Перешнева, И. Лаговский. Неделя труда и радости (финансовый отчет). 18—24

С. Зернова. Вблизи России. 25—27

Комсомолец. 27—29

Валерий Вилинский. Путь католической пропаганды. 29—30

[3-го марта скончался в Софии (...) прот. Василий Флоровский] 31

1928. № 5. Май.

Прот. Сергий Четвериков. Задачи Движения. (Доклад от 5 февраля 1928) 1—8

Новый быт духовенства. 8—12

Н. Зернов. Земля и вселенная. (II часть, продолжение следует). 12—17

Добротолюбие. XI — Св. Преподобные отцы Варсануфий и Иоанн; XII — Преп. авва Дорофей). 17—20

Отклики на статью Троянова

Л. Н. Липеровский. Куда же мы движемся. 20—22

Н. Татаринов. Мысли о Движении. 22—23

Валерий Вилинский. О Движении. 23—25

Рядовой член одного из Парижских Кружков. [Ответ на статью Троянова «Движение»] 25

Наша жизнь

Христианство и свободомыслие. 25—26

Хроника

Жизнь Прибалтийских Кружков. — Новый кружок в Ковно. — Работа Кружка в Софии. — Кружок Преподобного Серафима Саровского в Лондоне. — Англо-русский Кружок Содружества имени первомученика Албания и Преподоб. Сергия Радонежского. — [В Загребском Кружке] — Поездка В. В. Зеньковского. — Поездка С. М. Зерновой. — Американская Православная Церковь. — [О кончине В. О. Зелинской]. — [О кончине А. А. Рафалович-Гавришиной]. — [О 70-летии М. М. Федорова]. — 75-летний юбилей графа В. Н. Коковцева. 27—30

Новые журналы. [«Современник» (Издание Национального Русского Студенческого Христианского Союза в Северной Америке). — «За Русь, за веру» (Издание Юношеского отдела Русского Студенческого Христианского Движения во Франции)] 30

1928. №6. Июнь.

Проф. Г. Федотов. Национальное и вселенское. 1—5

Николай Бердяев. Два начала в Христианском движении русской молодежи. 5—8

И. Лаговский. Св. Пентикостия (Пятидесятница). 8—11

Добротолюбие. XIII[5] — Святой Исаак Сирянин; XIV — Блаженный Диадон епископ Фотики; XV — Преподобный отец наш Иоанн Карпафский. 11—14

Зинаида Коренчевская. Православие в стране безбожников. 14—16

Н. Зернов. Верит ли в Бога молодежь в России. 16—18

Глафира Балицкая. На открытом Евангелии. 18—19

Наша жизнь

В. В. Зеньковский. О сотрудничестве с YMCA. 19—22

Д-р Л. Н. Липеровский. Труд на земле. 22—24

[5] В тексте ошибочно: XII.

Ф. Т. Пьянов. Саеп. 24—25

Е. П. Ковалевский. Друг студентов. 25—26

Мих. Федоров. Письмо в Русское Студенческое Христианское Движение. 26

Хроника

Балканская конференция. — Кружок по изучению православной аскетики в Ницце. — Новый журнал. [«Православная Карпатская Русь»] — Лагери для мальчиков и девочек, устраиваемые русским студенческим христианским движением во Франции. — *Редакция.* К читателям. 27—31

1928. №7. Июль.

Георгий В. Флоровский. Оправдание знания. 1—6

Иеромонах Иоанн (Шаховской). Проповеданная тайна. 6—7

Добротолюбие. XVI — Святой Максим Исповедник. 7—8

Б. Старк. Россия и эмиграция. 9—11

Письма из России. 12—17

Н. Зернов. Земля и вселенная. [Окончание] 17—20

Наша жизнь

Движение во Франции. 20—21

Ф. Пьянов. Детско-юношесикй отдел. 21—22

И. К. С. Третий Сааров. 22—24

Н. Федоров. Современная молодежь. 24—25

Хроника

Ф. Т. Пьянов. Бельгия. 25—27

К. Б. Кружок имени преп. Сергия Радонежского в Лондонс. 27

[О съездах в Германии, Чехии, Париже, Загребе, Софии] 27—28

Новые журналы [«Луч России» (Издание Клуба Содружества при Р. С. Х. Дв. в Париже). — «Воскресение» (Православный журнал в Львове). — «Предтеча» (Православный журнал в Белграде)] 28

Страница Юношеского Отдела

Н. Ф. Лагерь. — День Русской культуры. — [Гимнастический сезон.] — Конкурс походов. Курсы для руководителей. — [Делегация в лагерь в Швейцарии] 29—30

Дискуссионный отдел. 30—31

1928. №8. Август.

Николай Арсеньев. О богатстве тайны Божией и о принципе познания ее. 1—4

Диакон Георгий Цебриков. Филантропия. 4—7

И. Лаговский. Мир окрадываемый. «Новый социалистический человек». 7—12

Добротолюбие. XVII — Блаженный авва Зосима Палестинский; XVIII — Блаженный авва Фалассий; XIX — Святой Федор епископ Едесский; XX — Преподобный Федор. 13—15

Призыв митрополита Сергия к церковному единству. 15—19

Валерий Вилинский. Апостолат Свв. Кирилла и Мефодия. 19—20

Н. Ф. Федоров. Современное юношество. 21—24

Письмо из советской тюрьмы. [Из журн. Англо-Русского содружества Преп. Сергия Радонежского и Муч. Албания, London, июнь, 1928] 24—27

Наша жизнь

С. Верховскій. О Лугачовицкой конференции. 27—28

Страница Юношеского Отдела

Г. Бахрушин. [О работе Юношеского Отдела в 27—28 гг.]. — Атлетические состязания. [О лагере «Русь» РСХД.] 29—31

1928. №9. Сентябрь.

Протоиерей Сергий Четвериков. Несколько слов по поводу моего назначения Священником Русского Студенческого Христианского Движения. 1—3

Иеромонах Иоанн. Апокалиптические мелочи. 4—6

Добротолюбие. XXII — Преподобный отец Феогност; XXIII — Преподобный Филофей Синайский; XVIV — Преподобный пресвитер и екдик Илия. 6—8

Кирилл Шевич. Церковь в России. (Сошел ли Митрополит Сергий с Тихоновского церковного пути?) 9—20

Н. Зернов. Комсомольская смена. 20—25

Г. Федотов. Третий Клермон. 25—28

Виктор Эккерсдорф. Наваждение. (По поводу «Митиной любви»). 28—30

Ю. Б. Там... 30—32

Хроника жизни Движения

[Сообщения о съездах] 32

1928. № 10. Октябрь.

От редакции (К началу нового года в жизни Движения). 1—3

А. Чаусов. Забытый путь Богопознания. 3—7

Добротолюбие. XXV — Святой Федор Студит; XXVI — Святой Симеон, Новый Богослов; XXVII — Старец Симеон Благоговейный. 7—11

Прот. Сергий Четвериков. Два юбилея. 11—12

И. Лаговский. Церковь борющаяся. 13—19

Г. Кесарево — кесарю, Божие — Богу. 19—20

Наша жизнь

А. Коровицкий. Съезд в Худобине. 21—24

Н. К. Торжество Православия. 24—25

Хроника

VI Общий съезд Русского Студенческого Христианского Движения за Рубежом — сентябрь 10—16 1928 г. Замок Савез, Франция: Краткие сведения и постановления. 25—27

Рига. 27—28

Л. Л. Анна Эдуардовна Шмук: Некролог. 28

Страница Юношеского Отдела Движения

Резолюции религ. -педагогич. совещания РСХД (4—6 сентября 1928 г.) 29

В. Слепьян. Лагерь Р. С. Х. Д. в Германии. 29—30

Г. Б. Открытие зимних собраний кружков «Витязей». 30—31

1928. №11. Ноябрь.

От редакции. 1

Протоиерей Сергий Четвериков. Работа в Движении, как служение Церкви и России (Доклад на Годичном Съезде Движения). 1—6

Ив. Чаусов. Забытый путь Богопознания. [Окончание] 6—12

Добротолюбие. XXVIII — Преподобный Никита Стифат; XXIX — Феолипт, митр. Филадельфийский; XXX — Святый Григорий Синаит; XXXI — Преподобный Никифор Уединенный. 12—14

Иеромонах Лев (Жилле). Социальное христианство. 14—18

Проф. А. Карташев. Путеводитель по русской богословской науке. 18—20

Ф. Пьянов. Наша молодежь. 20—23

Наша жизнь

А. Виссарионов. Православная Чехия. 23—25

Иван Гаусман. Голос из Италии. 25—26

Ю. Н. А. Голос из провинции. 26—28

Хроника

Париж. — Берлин. — Рига. 28—29

Страница Юношеского Отдела

Священник Георгий Шумкин. Витязи. — Берлин. — Париж. 29—31

Бюллетень Религиозно-Педагогического Кабинета № 1

В. В. Зеньковский, И. А. Лаговский. Предисловие. 1

Отдел I

В. В. З. Итоги религиозно-педагогического совещания при Р. Христ. Студ. Движении. 4—6 сентября 1928 г. 1—2

Протоиерей Сергий Четвериков. Неотложная задача русской зарубежной Церкви. 2—3

А. С. И. О работе приходов с детьми. 3

И. Л. Молодежь в Советской России. 3—5

Отдел II. Хроника

Протокол религиозно-педагогического совещания при Р. С. Х. Д. 4—6 сент. 1928 г. 6—10

Из жизни сов. России. 11

Библиография

А. С. И. The spirit of youth and the city stress. by J. Addams. New York, 1926. 11—12

1928. №12. Декабрь.

От редакции. 1

И. Лаговский. С того берега. (Православный календарь на 1928 год, Уфа). 2—7

Кн. Григорий Трубецкой. О работе молодежи в ограде церкви. 7—11

Добротолюбие. XXXII — Св. Григорий Палама, архиепископ Фессалоникийский; XXXIII — Каллист, патриарх Константинопольский и Игнатий Ксанфопул; XXXIV — Блаженный Симеон, архиеп. Солунский; XXXV — Прп. Максим Капсокаливит. 11—13

Наша жизнь

[К. М. Перешнева]. Годовой финансовый отчет Русского Студенческого Христианского Движения за Рубежом (с 1-го октября 1927 г. по 30 сент. 1928 г.). 14—17

Обзор Движения по 5 ноября 1928 г. 17—21

Изменения на VI Общем Съезде в сентябре 1928 г. 21—23

От Комитета по устройству в Париже часовни во имя введения во храм пресв. Богородицы. 23

Богословский институт. 23

Нападение на Хоповский русский женский монастырь. 23

В. Расторгуев. Отдел помощи русским инвалидам на Шипке (Письмо в редакцию.) 24

Страница Юношеского Отдела

Н. Ф. Федоров. Лагерь «Русь» в Савойе, Франция, в 1928 г. 25—28

Хроника работы «Витязей». — Гимнастический зал. — Собрания руководителей. — Планы на текущий год. — Кружки девочек при Р. С. Х. Д. 26—29

Оглавление журнала за 1928 год. 29—30

Бюллетень Религиозно-Педагогического Кабинета № 2

Отдел I

А. И. О приближении детей к церкви. 1

Прот. С. Ч. Церковно-приходские союзы родителей. 1—2

И. Л. Церковь и дети в России. 2—3

Отдел II. Хроника

Протокол религиозно-педагогического совещания при Р. С. Х. Д. 4—6 сент. 1928 г. [Окончание] 3—11

Конгресс в Мюнхене. 11—12

Международный конгресс в Иерусалиме. 12

1929 № 1/2. Январь — Февраль.

От редакции. 2

Прот. Сергий Булгаков. Творческий лик церкви. 1. Введение. 3—5

Мысли о христианской церкви русских старцев, подвижников и святых. I. О том, что зло мира побеждено Иисусом Христом. II. О служении Богу в простоте сердца (Из поучения русского епископа XIV в.)[6]. 6—8

Проф. А. Карташев. Толкование М. Филаретом церковной молитвы «О соединении всех»: С предисловием и послесловием проф. А. В. Карташева. 8—12

Г. Федотов. Будет ли существовать Россия. 13—21

В. В. Зеньковский. Церковь и реакция. 21—25

К. Шевич. Антирождественская кампания в Советской России. 26—30

Т. Тимашева. Воспоминания. 30—31

Кн. Григ. Трубецкой. Памяти о. Протоиерея Петра Извольского. 31—33

С. Зернова. Америка. 34—37

Проф. В. В. Зеньковский. Настало время. 37—38

[6] В оглавлении: *Прот. Сергий Четвериков.* О жизни русских старцев.

Церковь в России. 38—41
Друг. В далеком Парагвае. 42

Наша жизнь

А. Четверикова. Шестой годичный съезд. 43—44
Ф. Т. Пьянов. Неделя сбора во Франции. 44—48
Л. Зандер. В тихом скиту. (Съезд в Преображенской пустыни). 48—52
Прот. С. Четвериков. Из Болгарских впечатлений. Первая конференция Болгарского Студенческого Движения. 52—54
Ю. Степанов. Из летних впечатлений. 54—55
Прот. Сергий Четвериков. Церковь «Введения во храм Пресвятые Богородицы» на Монпарнассе. 56—57
Ответ Архиепископа Кентерберийского председателю Р. С. Х. Движения за Рубежом в ответ на рождественское поздравление Секретариата Движения. 57

Библиография

Прот. Сергий Четвериков. [Рец. на:] «Православно-миссионерское книгоиздательство» иеромонаха Иоанна, Белая Церковь, в Югославии. 58

Страничка Юношеского Отдела

Митр. Евлогий, Прот. Аметистов. Настоятелю прихода в Шавиле священнику Г. Шумкину. 59
Свящ. Георгий Шумкин. Текст «Обещания» («Витязей»). Комментарии. 59—60
Хроника дружины Витязей. 60—62

Приложение. Бюллетень Религиозно-Педагогического Кабинета № 3

Отдел I

В. З. О современной молодежи. 1—2
Н. Зандер. Детские интересы и их использование в религиозном воспитании. 2—4
Свящ. П. О религиозном воспитании в провинции. 4—6

Отдел II. Хроника

Хроника работы Религиозно-Педагогического Кабинета. 6—8

П. С. Ч. Педагогическая работы с девочками и девушками в Румынии. 8—9

В. В-ий. Забота о детях в католическом мире. 9

Католичество и проблема кинематографа. 9—10

Отдел III. Библиография

В. В. З. [Рец. на:] Dr. A. Busemann. Die Jugend im eignen Urtheil Langensalza. 10—11

[Рец. на:] Monatsbldtter fur d-evangelischen Religion, Sunferricht. 1928 г. № 1—9... 11—12

В. З. [Рец. на:] Henrich Frik. Die religion der Jugend (Jugend und Gemeinde, Heft, 6). 1923. 12

1929. №3. Март.

Прот. С. Булгаков. Страстное Благовещение. (25 марта 1929 года). 2—4

Оптинский старец о. Амвросий и молодежь. 4—7

Иеромонах Иоанн. Послание апостола Павла к Филимону. 8—10

К. Шевич. Церковь в России. Выдержки из писем. 10—12

Ив. Чаусов. О чтении Библии. 12—16

С. Зернова. Америка. 16—19

Наша жизнь

С. Верховской. Программа занятий кружков. 19—22

Хроника Движения

Л. Зандер. Рига. — *Лепнев.* Брно. — *В. Сеземан.* Ковно. — Париж. — Польша. — Бостон. 22—25

Страничка Юношеского Отдела

Г. Бахрушин. «Балилла», фашистская организация мальчиков и юношей в Италии. 26—27

Международный лагерь Христианского Союза Молодых Людей в Вомаркусе, Швейцария. 27—28

Елки. 28

Готовься к жизни. 29—30

Приложение. Бюллетень Религиозно-Педагогического Кабинета №4

Отдел I.

В. В. З. Религиозное воспитание и религиозное образование. 1—2

Свящ. Н. Езерский. Путь обращения к молодежи. 2

З. Церковь и школа в будущей России. 2—3

И. Л. Духовные искания молодежи. (Очерк первый). 3—5

Отдел II. Хроника

Епархиальное религиозно-педагогическое Совещание. 5—6

Отдел III. Библиография

А. И. Милиция Кристи. 6—8

Вопрос о кино в католической педагогике. 8

[Рец. на: Д-р Нуссер. Мировая власть фильма // Штиммен дер Вейт. Февраль 1929] 8

1929. №4. Апрель.

Иеромонах Лев (Жилле). Искушение в пустыне: Размышления к великому Посту. 2—8

П. Калинин. Сокровище неоцененное. 8—12

В. П. Рябушинский. Дух и образ. 12—16

В. Зеньковский. О сектантстве в России. 16—18

С. Зернова. Америка. 19—21

Наша жизнь

Прот. Сергий Четвериков. [Доклад, читанный в общем собрании парижского Движения 3 февраля] 21—24

И. Ч. В кружке. (София. Болгария). 24

Г. Б. Кампания по привлечению новых подписчиков Вестника. 24—26

Видриан. Хроника Движения

София. — Берлин. — *Т. Лепнева.* Брно. — Ницца. — Дрезден. — Фрейберг. — Париж. — Худобин. — Церковь Введения во храм Пресвятой Богородицы 26—28

Страница Юношеского Отдела

Г. Бахрушин. Религиозно-национальная программа для работы с русскими мальчиками. 28—31

Приложение. Бюллетень Религиозно-Педагогического Кабинета № 5

Отдел I

Свящ. Г. Шумкин. Священник среди подростков. 1—2

А. Ч. Из данных анкеты. 2—3

Отдел II. Хроника

«Содружество» во имя иконы Казанской Божьей Матери» и руководимый им юношеский клуб при Р.С.Х.Д. 3—4

А.Ф. Шумкина. Девичьи кружки. 4—5

Из жизни Парижа. — Из Риги. — Из Праги. 6

Отдел III. Библиография

[Рец. на:] P. Engelman. Die Krise b. heutig. Madchenerziehung. Leipzig, 1928. 6—7

А. Ч. [Рец. на:] Die Berliner Jugend und die Kriminalliteratur. W. Mathilde kelgher u. Ernst Lau. Leipzig, 1928. 7—8

1929. № 5. Май.

Прот. С. Четвериков. Христос воскресе! (Из пасхальных воспоминаний). 2—5

Л. Н. Жизнь, смерть и снова жизнь. 6—12

Др. Н. Вл. Христианские побеги. 12—15

С. В чем заключается главная обязанность прихода? 16—18

Г. Федотов. Англо-Русская конференция в Хай-Ли. 18—20

Наша жизнь

В. В. Зеньковский. Очерки идеологии Русского Христианского Студенческого Движения. 20—24

В. Коссинский. О внутренней и внешней жизни Движения. 24—26

Н. Зернов. «Основы христианского Союза Молодых Людей». 27—28

Хроника

Предполагаемые летние съезды и лагеря. 28

Финансовая кампания в Латвии. (Из писем). 28—29

Страница Юношеского Отдела

Гл. Бахрушин. Религиозно-национальное воспитание русских мальчиков. 29—31

Михаил Федоров. К русским гражданам. 31

[Правление Комитета Помощи детям. Попечительского Совета Школы] Воззвание. 31—32

Приложение. Бюллетень Религиозно-Педагогического Кабинета № 6

Отдел I

Священник Георгий Шумкин. О влиянии спорта на молодежь. 1—2

И. Л. Физкультура. 2—5

Отдел II. Библиография

А. Ч. [Рец. на:] Geise. Geist im Sport. Мюнхен. 5—7

Отдел III. Хроника

С. Ш. Воскресно-четверговая школа. 8

1929. № 6. Июнь.

К. Шевич. «Борьба за душу России» (Пасха 1929 года). 2—6

[*Прот. С. Четвериков*]. Из жизни и наставлений русских святых. Св. Димитрий митрополит Ростовский (1651—1709). 6—11

Н. Зернов. Людям братьям. 11—13

Странствующий брат ваш. Воззвание странствующего проповедника. [Из еженедельника «Дни». № 26. 1929]. 13—16

Н. Зернов. Париж и Лондон. 16—20

Наша жизнь

В. В. Зеньковский. Очерки идеологии Р.С.Х.Д. (Очерк II). 20—24

Хроника

Страстные и пасхальные дни в церкви Введения во храм пресвятой Богородицы в Париже. 24—25

Пятилетний юбилей работы Р.С.Х.Движения в Ревеле. 25—26

Бостон. 26—27

Латвия. 27

Церковь Введения во храм пресвятой Богородицы. 27

Страница Юношеского Отдела

Бахрушин. Религиозно-национальное воспитание для русских мальчиков. [Окончание] 27—28

А.Ф. Шумкин. Конференция девичьих Кружков. 29—30

«Русь». Лагерь «Витязей» Р.С.Х.Движения. 30—31

Международные лагеря. 31—32

1929. № 7. Июль.

Кирилл Шевич. «Борьба за душу России» (Пасха 1929 года). [Окончание] 2—9

Николай Бердяев. К вопросу об идеологии Р.С.Х.Д. 9—13

Иеромонах Лев (Жилле). Садху Сундар Синг. 14—16

И. Чаусов. Жизненный литургический вопрос. 17—19

Ал. Чекан. Профессор Глубоковский (К юбилейному — 40 — году научной и церковно-общественной деятельности. 1889 — 7/VII — 1929 г.). 19—22

Др. Л. Липеровский. Христианство и атеизм. 22—23

Наша жизнь

Ф. Пьянов. Итоги финансовой кампании во Франции. 23—26

Г. Бобровский. Юго-Восточная конференция «Всемирной Студенческой Христианской Федерации». 26—27

Хроника

Нарва. — Сан-Франциско. — Бостон. 28

Страница Юношеского Отдела

Н.Ф. Школа для руководителей по работе с мальчиками. (Женева, 1 апреля — 1 мая 1929). 28—31

1929. № 8—9. Август — Сентябрь.

Прот. Сергий Четвериков. Заметки о Движении. 2—4

С. Безобразов. Притча о неправедном домоправителе. 4—14

П. Калинин. Всегда радуйтесь! 14—28

Кн. Кропоткин. Христианство и власть. 28—30

«Из России пишут»

I. — Дела семейные. Письмо из Подмосковья. — Наблюдения странствующего комсомольца. Письмо из Подмосковья. — Воззвание «Общества защиты братолюбия» Всем верующим в Бога. — VI. — Союз Крестьянского братства. 30—39

Л-нко. Отрывки из писем из катакомбной России. 39—41

П. Калинин. Православный ответ. 42—44

Наша жизнь

В. В. Зеньковский. Очерки идеологии Р. С. Х. Д. 44—48

И. Савченко. В Клермоне. 48—50

Берлинец. Россия в Саарове. 50—53

[От редакции] 53—54

1929. № 10. Октябрь.

П. Калинин. Путь православный. 2—9

Русь православная. (Статья доставлена из России). 9—12

Николай Мартынов. Срытие часовни Иверской Божией Матери. 13—15

Н. Зернов. Международные встречи. 15—18

Наша жизнь

И. Лаговский. В Прибалтике. 18—22

А. Коровицкий. Местный съезд в Чехословакии. 22—26

Н. Зернов. Русские в Чехии. 26—27

О. Иосиф Жидек. 28—29

Священник Иосиф Жидек. Задачи Чешского Православного Юношеского Движения. 29—30

Приложение. Бюллетень Религиозно-Педагогического Кабинета №7

В. В. Зеньковский. Vivos vocamus! 12

А. Ч. О религиозной работе с молодежью. 2—3

Л. Зандер. Наши религиозно-педагогические задачи. 3—6

Хроника

Религиозно-Педагогический Кабинет в Париже. — В Латвии. — Лагерь Р.С.Х.Д. для мальчиков во Франции. — Юношеские конференции. — Религиозно-Педагогическое Совещание Р.С.Х.Д. в Париже. — Съезд по педагогической психологии. — Съезд католиков законоучителей в С.-Габриене. 6—8

1929. №11. Ноябрь.

От редакции. 2

Церковь, мир, Движение. (Доклад о. Сергия Булгакова в записи слушателей). 2—5

Д-р Л. Липеровский. Солнце правды. 6—12

Прот. Сергий Четвериков. Содружество в Движении. (Шаг к углублению внутренней жизни Движения). 12—16

А. Карташев. Еще об идеологии. 17—20

Н. Зернов. Изменения в общих положениях Р.С.Х.Д. 20—21

Общие положения Р.С.Х.Д. 22—23

Почтовый ящик

С. Положенский. [Письмо в Редакцию]. 23—24

С. С. Безобразов. Ответ проф. С.С. Безобразова. 24—25

2. [Письмо в Редакцию]. 25

Ответ о. Л. Липеровского. 25—26

Страница Юношеского Отдела

В. Зандер. Летний девичий лагерь Р.С.Х.Д. во Франции. 27—31

Сторонние сообщения

Общестуденческий Русский Хор имени А. А. Архангельского. Друзьям и учителям русской музыки. — Литературный конкурс. 31—32

Приложение. Бюллетень Религиозно-Педагогического Кабинета № 8

И. Л. Неотложное. 1—3

А. И. После совещания. 3

Хроника

Протокол Религиозно-Педагогического совещания в Париже 15 и 16 сентября 1929 г. 4—8

1929. № 12. Декабрь.

1 декабря, 1929 г. 2—3

Иеромонах Лев (Жилле). «Христос — моя жизнь». 3—5

Протоиерей Сергий Четвериков. Путь содружества в движении. 5—9

П. Калинин. Дух смиренномудрия. 9—17

Ф. Т. Пьянов. Финансовый вопрос в РСХ Движении. 18—20

Почтовый ящик

Петербуржец. 21—22

Г. Ф. [Ответ на письмо Петербуржца] 22—23

Г. Ф. 23

Священник о. И. Шорец. Письмо из Поневежа. 23—24

Хроника

Из жизни Движения. — Поездка Л. А. Зандера в Ковно и беседа с митр. Елевферием. — Доклад о Движении на Соборе Православной Церкви в Латвии. — Краткие сообщения. — Письмо из Польши. 24—30

Оглавление «Вестника» за 1929 год. 30—31

Приложение. Бюллетень Религиозно-Педагогического Кабинета № 9[7]

В. В. Зеньковский. О национальном воспитании. 1—2

А. И. О русской молодежи. 2—3

[7] В тексте ошибочно: №8. Исправлено в: Бюллетень Религиозно-Педагогического Кабинета №10. С. 8, прим.

Хроника

Протокол Религиозно-педагогического совещания в Париже 15—16 сент. 1929 г. 4—8

1930. №1. Январь.

Псалом LXXIX. 2

1-го января 1930 г. 2—4

Протоиерей Сергий Четвериков. Новый год и церковь. 4—7

Прот. С. Булгаков. Православие и социализм. Письмо в редакцию. 7—9

Д-р о. Лев Липеровский. Вопросы жизни и смерти в науке и религии. (Эволюция смерти). 9—17

И. Лаговский. «Распни его». 17—26

П. Прозоров. Не мир, но меч. (К вопросу о судьбах православия в Польше). 26—31

Примечание редакции. 31

Из жизни движения

Л. Л. [Рассказ Ф. Т. Пьянова о посещении рабочего поселка Шалетт, Монтанжи, Франция.] — К подписчикам «Вестника». — Кампания «Вестника». 31—32

Приложение. Бюллетень Религиозно-Педагогического Кабинета № 10

В. В. Зеньковский. О национальном воспитании. II. 2—3

Хроника

Протокол Религиозно-педагогического Совещания. — *А. Ч.* Религиозно-педагогический семинар. — Воскресно-четверговая школа. — Хроника девичьей дружины. 3—8

1930. №2. Февраль.

1 февраля 1930 г. 2—3

Прот. С. Булгаков. Памяти кн. Г. Н. Трубецкого. 3—4

Г. Ф. † Кн. Г. Н. Трубецкой. 5—6

Л. Зандер. О планомерном добре. 6—8

Н. А. Клепинин. Социальная работа в Соединенных Штатах. 8—12

Л. Гринченко. Отцы и дети. 12—13

Г. Федотов. Православный нигилизм или православная культура? 14—16

Николай Мартынов. Смердяковщина. 16—19

П. Прозоров. Орел и Крест. 20—21

Русский лондонец. Протест Англиканской общественности против религиозных преследований в СССР. 22—25

Два письма. [Из: «Безбожник у станка». 1929. №3] 25—27

Из России пишут. 27

Проф. В. В. Зеньковский. Мы снова зовем. (Финансовая кампания 2—9 февраля 1930 г.). 28

Почтовый ящик

Свящ. Г. Шорец. [О письмах С. С. Положенского, П. Калинина, ст. о. Льва Жилле. Послесловие *Г. Ф.*] — Из жизни Движения. — Письмо из Лондона. 28—32

Библиография

Пр. С. Ч. [Рец. на:] «Православный Русский календарь» на 1930 год. 32

Приложение. Бюллетень Религиозно-Педагогического Кабинета № 11

В. В. Зеньковский. О национальном воспитании. III. 1—4

В. Зандер. О Движении. 4—6

А. Ч. Проблема искусства в религиозном воспитании 6—8

Хроника

Религиозно-педагогический семинар. — Елки РСХД для детей и молодежи в Париже. — Юношеский клуб РСХД в Париже. 8

1930. №3. Март.

1 марта 1930. 2—3

К началу Святого Великого поста. (О христианском одухотворении ума, воли и сердца. — По книге епископа Феофана-Затворника «Путь его ко спасению»). 3—7

Прот. С. Булгаков. Новый соблазн в христианском мире. 7—9

Professor Archpriest Dr. S. Bulgakoff. A New Temptation in the Christian World. 10—12

Протоиерей Сергий Четвериков. Два мира. 12—17

К. Г. Сережников. Философия или апологетика. 17—22

В. В. Зеньковский. Несколько слов в ответ г-ну Сережникову. 22—25

Н. Клепинин. Социальная работа в Соединенных Штатах. II. 26—29

Влад. Кульман. Дело для нас. 29—30

Из жизни Движения

[Разное] — Движение в Германии. — В Дрездене. — В Праге. — В Тжебовской гимназии. — В Брно. — В Братиславе. — Финансовая кампания в Париже. — Ссудо-сберегательная касса Р. С. Х. Д. за рубежом. — *М. Малиновский.* [Письмо Редактору]. 31—32

Приложение. Бюллетень Религиозно-Педагогического Кабинета № 12

В. В. Зеньковский. Искусство и духовная жизнь в нас. 1—4

А. Ч. Искусство и воспитание. 4—5

Хроника

Религиозно-педагогический съезд Русского Студенческого Христианского Движения в Режице (Латвия). 5—7

Протокол религиозно-педагогического семинара. 7—8

1930. №4. Апрель.

1 апреля 1930 г. 2—3

Протоиерей Александр Калашников. «Чаю воскресения мертвых». 3—6

Д-р о. Лев Липеровский. Вопросы жизни и смерти в науке и религии. 6—14

С. Франк. Христианство и социализм. 15—19

Н. А. Клепинин. Социальная работа в С. Штатах. III. 19—22

Кирилл Шевич. Религия и коллективизация. 22—24

Борьба против Бога. 24—26

Письма из России. — *Н. Зернов.* Письмо из Англии. — *С. Положенский.* В почтовый ящик. — Письмо родителей. 26—29

Новые книги

Д-р о. Л. Липеровский. [Рец. на:] В. Н. Ильин. Загадка жизни и происхождение живых существ. YMCA-Пресс. Париж, 1929. 30

Д-р о. Л. Липеровский. [Рец. на:] У родных святынь. Второй съезд Русского Христианского Студенч. Движения в Прибалтике. Печерский монастырь. 3—11 авг. 1929 г. Под ред. Л. А. Зандера. Изд. Р. С. Х. Д. Ревель. 30

Список пожертвований в Церковь Введения во Храм Пресвятые Богородицы. 30

К подписчикам «Вестника». 31—32

Приложение. Бюллетень Религиозно-Педагогического Кабинета № 13

И. Л. Религиозная культура тела. 1—2

Avus. По поводу статьи «О Движении». 3—4

Хроника

Протокол религиозно-педагогического семинара. 4—7

Библиография

Л. Зандер. К проблеме иллюстрации Закона Божия. [Рец. на: Wie[l]helm Straub. Mahlendses Zeichen im Religionsunterricht. Freiburg in Br. 1929. bei Herder Co.] 7—8

1930. №5. Май.

1 мая 1930. 2—3

Протоиерей Сергий Четвериков. О месте Ветхого Завета в христианстве. 3—6

Н. А. Клепинин. Социальная работа в Соединенных Штатах. IV. 7—10

И. Смолич. Церковная уния 1596 года. 10—18

Н. З. Гонения на веру в России и английские христиане. 18—20

П. Туруханский. Как были убиты епископы: Гермоген Тобольский, Андроник Пермский, Василий Черниговский и иже с ними. 20—22

Письмо из России. 22—23

Там, где с Богом борются. 23—27

Почтовый ящик

Н. Сазиков. 27—28

Иностранные журналы Христианского Студенческого Движения

The Student World. — The Student Movement. 28—29

Mitteilungen. — Лагерь мальчиков «Русь». Организации Витязей Р.С.Х.Д. во Франции. — Читатели «Вестника». 29—31

1930. №6. Июнь.

1 июня 1930 года. 2—3

В. В. Зеньковский. О так наз. «экуменическом вопросе». 3—7

Диакон д-р Л. Липеровский. «Да будут все едино». 7—10

Ф. Т. Пьянов. Совещание в Афинах. 10—16

Перо. Православная Церковь в Литве. 16—17

Н. Ф. Федоров. Наши проблемы. 17—20

Там, где с Богом борются. 20—24

Л. Л. Из жизни Движения. (Международные съезды). 24—27

Почтовый ящик

Г. Ф. [О письме Г. Шореца] — *Н. С.* [Вопрос о притче о самарянине] — *Г. Ф.* [Ответ на письмо Н. С.] — *Г. Ф.* [О стихах на религиозные темы] 27—30

Новые книги

[Г. Ф.] [Рец. на:] Откровенные рассказы странника своему духовному отцу. YMCA-Пресс. Париж. 1930 г. 30

Г. Ф. [Рец. на:] Епископ Вальтер Турский. Жизнь англиканской церкви. YMCA-Press. Париж, 1930. 30—31

Л. Тарановский. Крестники Р.С.Х.Движения. 31—32

1930. №7. Июль.

1 июля 1930 г. 2—3

Протоиерей Сергий Четвериков. Экуменизм и единство церкви. 3—7

[Прот. С. Булгаков]. Догматическое обоснование культуры. (Речь о С. Булгакова на съезде православной культуры). 8—12

Съезд православной культуры. 12—16

Г. Ф. «Место свято» в истории и историческая критика. [По поводу 3-го тома новейшей протестантской энциклопедии Die Religion in Geschichte und Gegenwart Hand-wörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Zweite, völig neubearbeitete Aufgabe, herausgegeben von Hermann Gunkel und Leopold Zscharnak. Dritter band. Tubingen, 1929.] 16—21

Н. А. Клепинин. Социальная работа в Соединенных Штатах. V. 22—25

Прот. С. Булгаков. По поводу двух писем. [Ответ на письма, помещенные в «Почтовом ящике»] 25—27

Диакон Л. Липеровский. Ральф Гарвеевич Холингер. 28

Из России пишут. (От подмосковного жителя). 29

Почтовый ящик

А. бар. Штакельберг. Ответ профессору прот. С. Булгакову [на статью «Православие и социализм»] 29—30

А. Хилков. Открытое письмо в редакцию «Вестника». [О статьях С. Булгакова] 30—32

1930. №8—9. Август — Сентябрь.

1 сентября 1930 г. 2—3

Е. Скобцова. О юродивых. 3—13

С. П. Орлов. Церковная музыка в России. 13—21

К. Сережников. О религиозной науке и о религиозной философии. (Ответ проф. Зеньковскому). 21—26

В. В. Зеньковский. Идея религиозной науки. (Мой ответ г-ну Сережникову). 26—31

В. К. Что же дальше. 32—33

Там, где с Богом борются... 33—39

Жизнь Движения

Движенец. Съезд молодежи в Саарове. — Седьмой Клермонский Съезд Французского Движения. — Годовой съезд в Чехии. — III Съезд Движения в Прибалтике. — *Н. Татаринов.* Конференция Христианской Студенческой федерации в Польше. 39—46

Работа Девичьей Дружины

Конференция Девичьей Дружины. — 2-ая Конференция руководительниц Девичьей Дружины. 46—48

Почтовый ящик. (Из переписки двух движенцев)

С. Запрос. 48

П. Ответ. 48

1930. №10. Октябрь.

1 октября 1930 г. [VIII-ой годичный съезд Движения о «Вестнике».] 2—4

Протоиерей Сергий Четвериков. Что такое содружество и чем оно хочет быть. [Доклад на общем годичном Съезде 1930 г.] 4—13

Г. Федотов. К вопросу о положении русской церкви. 13—17

С. П. Орлов. Церковная музыка в России. [Окончание] 17—18

И. Лаговский. Мировое Безбожие. (Работа среди молодежи). 18—23

И. Лаговский. Почти на родине. [Из отчета о поездке в Прибалтику в январе-феврале с. г.] 23—26

А. Осипов. III Прибалтийский съезд Р. С. Х. Движения. 26—32

1930. №11. Ноябрь.

1 ноября 1930 г. 2—3

Прот. С. Четвериков. Над Евангелием. (Мысли о Богородичном литургийном Евангелии). 3—4

Церковное служение Движения. Доклад о. Сергия Булгакова на годичном съезде. (По записи слушателей). 5—9

Г. Федотов. К вопросу о положении Русской Церкви. [Окончание] 10—14

П. Туруханский. Памяти в бозе почившего архиепископа Иллариона († 15. XII. ст. ст. 1929 г.). 14—15

В. В. Зеньковский. Организм или организация? 15—20

Там, где с Богом борются. 21—26

П. Г. Из Сибири. 26

Жизнь Движения

А. Никитин. VIII годичный съезд Движения. — Юрьев. — Ревель. — К старым членам Движения. 26—32

Почтовый ящик

Г. Пельциг. 32

1930. №12.

Праздник Движения. (Пастырское приветствие Движению к 21. XI. 1930). 2—3

Протоиерей Сергий Четвериков. Над Евангелием. (К неделе 23-й). 3—4

Петр Прозоров. Удивительный хозяин. 4—10

И. Лаговский. «Мне отмщение и Аз воздам». (К статье Г. П. Федотова «Положение Церкви в России»). 10—18

С. В. Соборность и организация в Движении. 18—20

А. Никитин. Упорядочение финансов Движения. 20—22

Братство им. преп. Сергия Радонежского. Краткий обзор деятельности до 1-го июля 1930 г. 22—23

Жизнь Движения

Париж. — Студенческий отдел. — Детско-юношеский отдел. — Девичья Дружина Р. С. Х. Д. — Работа в Провинции. — Прага. — Брно. — Братислава. — София. — Прибалтика. — Коппель. — Печеры. — Германия. 23—27

Общие положения Р. С. Х. Д. 27—29

300 новых подписчиков... [Объявление] 30

Оглавление «Вестника» за 1930 год. 31—32

1931. № 1. Январь

1 января 1931 года. 2

Протоиерей Сергий Четвериков. Над Евангелием. 3—5

Протоиерей С. Булгаков. Храм и град. [Воспроизведено по памяти основное содержание речи, сказанной в день Введения во храм, 1930, на годовом празднике Христ. Студ. Движения] 5—7

В. Н. Ильин. Этюды о русской культуре. Этюд I. — Блок и Россия. (Эсхатология любви). 7—11

В. В. Зеньковский. Пути Движения и Россия 11—16

Кирилл Шевич. Борьба за веру в СССР. (Обзор за 1930 г.). 16—20

Религиозно-Педагогический Кабинет в 1929—30 году. (I.X. 29 — I.X. 30). 20—22

Религиозно-педагогическое совещание. 23—24

Ф. Т. Пьянов. Финансовый отчет Р.С.Х.Д. во Франции за 1930 год. 25—27

Из жизни Движения

[Рига] — *М. П.* «Старому Другу». 27—32

1931. № 2.

1 февраля 1931 года 2—4

Протоиерей Сергий Четвериков. Над Евангелием. Сретение Господне. Ев. Лк. Гл. II, ст. 22—40. 4—5

Радость креста. [Из беседы прот. С. Булгакова на собрании Парижского Содружества по записи слушателей] 5—9

Маргарита Ион. О милосердии Божием. 9—11

П. Калинин. Третий день. (Пути православного активизма). 11—15

И. Лаговский. Мировое безбожие. 15—19

Г. Федотов. Русская церковь или духовное сословие? 19—24

И. Лаговский. Отвлеченно-духовная церковность. 24—30

В. Зеньковский. К членам Р.С.Х.Движения. 31

Из жизни Движения

[Брно. — Ревель] 31—32

1931. № 3. Март.

От Центрального Секретариата Р.С.Х.Движения. 2

Беседа о молитве Господней. (Филарет, митрополит Московский.) 3—8

С. Троицкий. Татьянин День. 8—10

В. Н. Ильин. Этюды о русской культуре. Этюд II. Достоевский и Гоголь. Посвящается о. Александру Ельчанинову. 10—17

Николай Бердяев. Христианство и еврейский вопрос. 18—21

Е. Наумов. Вести из «России» и думы о ней. 21—22

И. Лаговский. Там, где с Богом борются. (Конференция юных безбожников). 22—27

Н. Зернов. Искания протестантской молодежи. 27—29

Церковная хроника

«Журнал Московской Патриархии». — [О переходе митр. Евлогия в юрисдикцию Константинопольского патриарха.] 29—30

Жизнь Движения

[Зимний религиозно-педагогический съезд в Прибалтике.] 30—31

Библиография

[Рец. на:] С. В. Троицкий. «Почему и как закрываются храмы в Советской России». 31

1931. № 4. Апрель.

Слово на Святую Пасху Св. Иоанна Златоуста. 2

Похвала Пасхе. [Из: Пасхальные письма В. С. Соловьева; Н. В. Гоголь. «Светлое Воскресенье»; В. В. Розанов] 2—8

В. Н. Ильин. Этюды о русской культуре. Этюд III. Лесков. 8—10

Михаил Артемьев. Тайная Религиозная Академия в Советской России (1925—1929). 10—15

В. Ф. Бухгольц. Религиозная работа среди детей в Москве. (Воспоминания о 1917 и 1918 годах). 15—17

Из России. [«Дни». №126]. 18

Церковник. Церковный народ и политические партии. 19—21

И. Лаговский. Всеправославное дело. [Всеправославная религиозно-педагогическая конференция в Салониках] 21—28

Церковная хроника

В Сов. России: О порядке занятий Патриаршего Священного Синода. — Состав зимней сессии Патриаршего Священного Синода. — Постановление о падших клириках. 28—30

За рубежом: К вопросу о единении православной и англиканской Церквей. — К созыву Вселенского Собора. — Православие в Чехии. 30—31

Жизнь Движения

Е. Н. [Болгария] 31—32

1931. № 5. Май.

1 Мая 1931. Париж. 2

«Св. Двоица»: Святой Василий Великий; Святой Григорий Богослов. Сокращенное извлечение из книги проф. Г. В. Флоровского «Восточные Отцы IV века». 3—8

В. Ильин. Этюды о русской культуре. Этюд IV. Чайковский, Тургенев и Толстой. 9—11

Апологетические заметки. (К борьбе с соблазнами проповеди безбожия). «Естественнонаучное» направление. 14—19

И. Лаговский. Там, где с Богом борются. 19—24

А. Виссарионов. Чешское юношеское православное движение. 24—25

И. Л. Нужно организовать. (Вопрос о заочном руководстве самообразованием). 27—29

Хроника церковной жизни

За рубежом: Юбилей епископа Сергия. — Закрытие Острожского Кирилло-Мефодиевского Братства и передача Братской Церкви католическому духовенству. 27—28

В России: [«Журнал Московской Патриархии». №№ 2, 3. 1931.] 29

Жизнь Движения

Англо-русский съезд. — Религиозно-Педагогический кабинет. — Рига. — София. — Брно. 30—32

1931. № 6. Июнь.

1 Июня 1931 г. Париж. 2—3

Беседа о кротости (Св. Иоанна Златоуста). 3—5

Церковь и государство. [Запись устной беседы проф. А. В. Карташева, передававшей содержание его особого доклада на эту тему] 6—9

В. В. Зеньковский. Пути движения и Россия. II. 9—13

В. Н. Ильин. Этюды о Русской Культуре. Этюд IV. Чайковский, Тургенев и Толстой. 13—19

Апологетические заметки; Литература для самост. проработки. 19—24

Д. Буковский. Демократизм или соборность (из откликов на статью В. В. Зеньковского «Организм или Организация»). 24—25

Н. Зернов. Христианский Запад на распутье. 25—29

Религиозно-Педагогический съезд в Ревеле. (22—25 февраля 1931 года). 29—31

Жизнь Движения

[Немме (Ревель)] 32

1931. № 7. Июль.

1 июля 1931 года. 2—3

О совершенной любви.(Из беседы св. Иоанна Златоуста). 3—5

Протоиерей Александр Калашников. Православие и инославие. 5—8

В. Н. Ильин. Этюды о русской культуре. Этюд V. Н. Федоров и преп. Серафим Саровский. 8—13

Н. Н. Афанасьев. Большой город... [Извлечение из доклада «Проблема религиозного воспитания в современных больших городах», читанного в Религиозно-Педагогическом Кабинете] 13—17

И. Лаговский. Там, где с Богом борются. 17—22

М. Артемьев. Принципы и программа заочного руководства самообразованием. 22—26

А. Н. Съезд Совета Движения. (27 мая — 2 июня 1931 г.). 26—30

Третья конференция Девичьей Дружины. 30—32

Жизнь Движения

[Кнютанж] 32

1931. № 8/9. Август — Сентябрь.

1 сентября 1931 г. 2

Рождество Богородицы. 3—6

Из стихир праздника Рождества Пресвятые Богородицы. 6—9

Протоиерей Сергий Четвериков. Православный пастырь и современная молодежь. 9—12

Кризис христианства и кризис культуры. (Доклад Н. А. Бердяева на съезде Лиги Православной культуры.) [Сокращенная запись] 12—19

В. Н. Ильин. Этюды о русской культуре. Этюд V. Н. Федоров и преп. Серафим Саровский. 19—26

Храм Христа Спасителя. 26—29

Студенчество в сов. России. 29—32

Т. Бездек. Православный гимназический кружок в Подкарпатской Руси. 32—34

Жизнь Движения

А. Виссарионов. IX-ая годичная конференция Р. С. Х. Д. в Чехословакии. — III-ая конференция чешского движения православной молодежи в Пшерове. — Лига Православной Культуры. — *А. Н.* IV-й Летний Съезд Русского Студенческого Христианского Движения в Прибалтике. — Предстоящая работа Центрального Секретариата. — Письмо из Эстонии. 34—40

1931. № 10. Октябрь.

1 октября 1931 г. 2—3

Паремии общие Богородичных праздников. 3—10

Православие и культура. (Доклад о. Сергия Булгакова на съезде Лиги Православной культуры.) [Сокращенная запись] 11—18

По поводу статьи М. Артемьева (Вестник. Июль). 18—19

И. Лаговский. Студенчество в Сов. России. Что такое советский студент? 19—23

Ю. К. Конференция Всемирной Студенческой Христианской Федерации в Вомаркюсе (Швейцария). (13—19 августа 1931 г.) 23—27

Жизнь Движения

VIII Съезд Р. С. Х. Д. во Франции (11—18 июля 1931 г.) 27—29

Однодневная конференция Р. С. Х. Д. на юге Франции. 29—30

Первый Съезд Р. С. Х. Движения в Болгарии. 30—31

Детский лагерь Р. С. Х. Д. в Болгарии. 31—32

Памяти Н. К. Мясникова. 32

[Что я сделал для Движения, для «Вестника» и что я еще могу и должен сделать.] 3 стр. обл.

1931. №11. Ноябрь.

1 Ноября 1931 г. 3—4

От Редакции. 4

Событие Введения во Храм Пресвятой Девы. 4—8

Диакон, Др. Л. Липеровский. Таинство брака. 8—13

В. Ильин. Этюды о Русской Культуре. Этюд V. Преп. Серафим Саровский и Н. Ф. Федоров. 13—16

Л. Зандер. Америка. 17—19

И. Лаговский. Студенчество в советской России. Что такое советский студент? II. 19—21

Вопросы методики и программ в юношеской работе Движения. 21—22

Киев — Мать городов русских. 15 августа — память Равноап. князя Владимира; 3 мая — память преп. Феодосия, игумена Печерского. 22—24

Кавказ. 14 января — Св. равноап. Нины, просветительницы Грузии. 24

Открытие Русского Высшего Технического Института в Париже. 25—26

Жизнь Движения

Съезд в «Ле Пертюи» 26—27

Н. Ф. У синего моря. В лагере Р. С. Х. Д. 27—30

Светлой памяти бескорыстного друга людей. [О Владимире Саковиче.] 30—36

1931. № 12.

1 Декабря 1931 г. 3—4

Протоиерей Сергий Четвериков. Праздник Движения. (Еще об идеологии Движения). 5—8

Георгий Серов. По поводу статьи Н. А. Бердяева «Христианство и еврейский вопрос». 8—11

Николай Бердяев. Еврейский вопрос. (Ответ Г. Серову). 11—13

В. В. Зеньковский. Необходим религиозный поход. 13—16

Там, где с Богом борются. 16—19

Л. Зандер. В Америке. III. 19—23

Л. Зандер. Всемирные съезды YMCA в Торонто и Кливленде. 23—27

Жизнь Движения

[Лион. — Нарва. — Рига. — Немме] 27—30

Оглавление «Вестника» за 1931 год. 30—31

1932. № 1. Январь.

1-го Января 1932 года. 3—4

Протоиерей Сергий Четвериков. Перед новым годом. 4—6

Иеромонах Иоанн. Учет сердца. 6—8

В. Н. Ильин. Печаль души младой. (М. Ю. Лермонтов). 9—14

R. P. Соединение церквей и политика Рима. 14—18

R. P. Réunion des Eglises et politique dc Rome. 18—21

Кирилл Шевич. Русская Церковь в 1931 году. 21—23

Жизнь студенчества

Х. «Докладец» 23—27

Ф. Т. Пьянов. Финансовый отчет РСХД во Франции за 1931 г. 27—29

Жизнь Движения

[Брно. — София. — Кнютанж. — Рига. — Париж] 29—31

1932. № 2. Февраль.

1 февраля 1932 года. 3—5

Михаил Федоров. Поспешите на помощь. 5—6

Иеромонах Иоанн. Мысль о самоубийстве. (Поваленный Крест). 6—9

А. Дейша. Организация промышленности и православие. [Речь, произнесенная на открытии Русского Политехникума в Париже] 9—12

Кирилл Шевич. Русская церковь в 1931 году. [Окончание] 12—16

Беседа со Вселенским Патриархом. (Отрывки из статьи «Messager d'Athènes»). 16—18

Диспут о Русском Студенческом Христианском Движении. 18—19

Иван Лаговский. Всем подозревающим. 20—21

Жизнь Движения

И. Лаговский. Первый съезд. (София 25 октября — 2 ноября 1931 г.). 25[8]—28

Е. С. Эльзасский съезд. 29—30

С. Ш. Школа трех континентов. 30—31

1932. № 3.

1 Марта 1932 года. 3—5

Богословие в линиях (архитектура)[9]. 7—9

П. Калинин. Пути православного активизма. 7—9

[8] Пропущены страницы 22—24. Так же по оглавлению.

[9] Примечание редакции: «Статья принадлежит перу одного из находящихся сейчас в России профессоров богословия».

В. П. Рябушинский. О Тебе радуется, Обрадованная, всякая тварь. (По поводу разрушения большевиками церкви Похвалы Богородицы в Москве). 9—11

Н. Карножицкий. Жалость, как основа любви к ближнему в русской жизни. 11—15

И. Лаговский. Советские школьники. 15—20

Жизнь Студенчества

Русские студенты в Бельгии. 20—23

Русские студентки в Бельгии. 23—25

М. Православие в Румынии. 25—26

Жизнь Движения

З. Шибалова. II-ой Религиозно-Педагогический Съезд Р. С. Х. Д. в Эстонии. (VI-ой в Прибалтике). 26—28

Нарва. — София. 28—29

Христианский Союз Врачей. [Париж.] 29—31

Иконописный отдел и иконописная мастерская Р. С. Х. Д. 31

1932. №4.

1 Апреля 1932 года. 3—5

М. Скабалланович. Пасхальные песнопения. 5—8

А. Мельников. Притча о трех кормчих. Отклик В. Н. Ильину [на лекцию о мировом кризисе] 9—12

А. Никитин. Вопросы активизма. 12—13

И. Лаговский. «Советские школьники». 14—17

Апологетические заметки. II. Историко-критическое направление. 17—20

Православие у индейцев. (Отрывки из письма). 20—21

О жизни движения. 21—22

Правилен ли путь? 22—26

Жизнь Движения

Читальня-чайная для безработных при Р. С. Х. Движении. 26—28

Н. Ф. Ф. Дружина Витязей. (Хроника). 28—30

Берлин. — Рига. 30—31

1932. № 5.

Христос Воскресе. [Из беседы св. Иоанна Златоустого на Пасху; Из Слова в день Святые Пасхи Митрополита Московского Филарета; А. П. Чехов. «Святою ночью»; Ив. Бунин. «Жизнь Арсеньева»; Филарет, М. Московский] 3—6

В. Н. Ильин. Победа, победившая мир. 6—9

С. А. Нерукотворный образ Иисуса Христа. (Туринская плащаница). 9—12

О Христианском гуманизме. [Запись беседы Г. П. Федотова в «Воскресном собрании»] 12—17

А. Никитин. Отцы и дети в русской эмиграции. 17—20

И. Лаговский. Советские школьники. [Окончание] 20—24

Апологетические заметки. II. 24—28

Жизнь Движения

Валк. — Рига. Девичье Дружество. — «Живоносный Источник» (Кружок Русского Православного Дружества Учащейся Молодежи). 28—31

1932. № 6—7. Июнь — Июль.

Париж, 1 июля. 3—5

Протоиерей Сергий Четвериков. Что такое церковность, и церковно ли Движение? (Доклад, читанный в Парижском Содружестве 2 мая.) 5—11

Николай Арсеньев. О характере религиозного познания. 11—13

О христианском гуманизме. [Запись беседы проф. Г. Федотова.] [Окончание] 13—17

Е. Бергман. Святая Русь. 17—20

«Раскулачивают». (Советская действительность.) [Из романа М. Шолохова «Поднятая целина», «Новый мир», январь 1932] 20—25

Жизнь Движения

А. Никитин. «В Вюнсдорфе» (Съезд Р. С. Х. Д. в Германии). 25—27

А. Краевич. Конференция руководителей «Витязей». 27—30

И. П. Дружина русских мальчиков «Витязь» при Р. С. Х. Движении в Риге. 30—31

Женевский кружок Витязей. 31—32

[Париж] Разговены для безработных. 32—33

Нарва. 34—36

Л. Липеровский. Опровержение. 36

Среди книг и журналов

А. [Рец. на:] А. В. Карташев. — проф. Православного Богословского Института в Париже. «На путях к Вселенскому Собору». YMCA-Пресс. Париж, 1932 г. 36

В. Н. Ильин. [Рец. на:] Проф. Б. П. Вышеславцев. «Этика преображенного Эроса». Париж, YMCA-Пресс. 1932 г. 37—38

А. [Рец. на:] «Новый Град». Под редакцией И. Бунакова, Ф. Степуна и Г. Федотова. Париж. Выпуск 1—3. 38—39

1932. № 8/9.

Париж, 1-го сентября 1932 г. 3

Процесс Митрополита Вениамина. (К 10-летию со дня смерти Владыки). (13. VIII. 22—13. VIII. 32) 4—16

Н. Лосский. О мотивах отчуждения от христианства. 16—19

В. Н. Ильин. Фауст и Пер Гюнт. (К столетней годовщине Гете.) Посвящается кн. Н. Д. Кугушеву. 19—26

В. Куликов. После съезда в Менюле. (Рус. Студ. Христ. Движение во Франции). 26—28

Из писем. 28—29

В Пюхтицком монастыре. (Съезд Р. С. Х. Движения в Прибалтике). 31—33

Прот. С. Четвериков. После съезда. 33—36

«Витязи» и «Дружинницы» в Прибалтике. (Из информации на съезде Р. С. Х. Движения в Прибалтике). 36—37

Съезд детей в Калугине. 37—38

Печеры. 38—39

1932. № 10/11.

Париж. 1 ноября 1932 года. 3—4

Иеромонах Иоанн [Шаховской]. О прямых путях. Неправда о теософии и антропософии. 4—9

[Священнослужитель, живущий в сов. России]. Письма о церковной общественности. 1. Чем живет христианское общество? 9—13

«Возвышенное» и «высокое». (Нравственное состояние современного мира). [Запись по памяти доклада проф. Б. П. Вышеславцева на съезде Р.С.Х. Движения во Франции] 14—19

Студенчество в Советской России. (Обзор). 19—22

«Там, где с Богом борются»: Беседа тов. Ярославского с делегацией американских профессоров. — Кзыл-Орда. (Казахстан). — Письмо из ссылки. 22—25

Конференция православного и лютеранского духовенства. (Нарва). 25—26

О жизни Движения

В. Расторгуев. Движение и Сов. Россия. 26—29

А. Б. «Душа клуба». 29—32

Жизнь Движения

Нарва [Движенцы в деревне]. — Юрьев. — Зал религий. 32—35

1932. № 12.

Прот. С. Четвериков. Наш праздник. (Слово на молебне в день Введения во храм Пресвятые Богородицы). 3—5

Иеромонах Иоанн [Шаховской]. Фундаменты. 5—7

Ин... Ек... Рождество в Вифлееме. 7—10

Письма о церковной общественности. 10—14

И. Лаговский. Конец попытки создать «пролетарскую» школу. 14—18

Б. Христианство или «национальная идея» 18—20

А. И. Кошульский. Новоявленная Икона Богоматери «Взыскание Погибших на Белевских хуторах Ровенского уезда в Волыни. 21—22

О жизни Движения

П. Ковалевский. Начало пути. (К 10-летию РСХ Движения во Франции). 22—26

Постановление Совета Прибалтики. — *Н. Федоров.* Лагерь «Витязей» 1932 г. 27—30

Оглавление «Вестника» за 1932 год. 30—31

1933. №1.

В. Н. Ильин. Преподобный Серафим — Отрада Земли Русской. (К столетней годовщине со дня его представления). 3—5

М. Дьяченко. Столетняя годовщина блаженной кончины Св. Серафима. 6—7

Проблема церковной культуры. (Краткая запись доклада В. В. Зеньковского на съезде «Лиги Православной Культуры», 24—26 сент. 1932 г.) 8—10

Ин ... Ек ... Святая Земля. 11—13

Движенец из Софии. День непримиримости. 13—15

В. Ф. На безбожном фронте. (Впечатления миссионера). 16—18

Сколько действующих церквей в сов. России? 19

Иеромонах Александр. Рим и иренисты. (Письмо в редакцию). 20—22

Жизнь Движения

Протоиерей Сергий Четвериков. Еще несколько слов о месте Русского Студенческого Христианского Движения в Православной Церкви. (Ответ прот. о. Григорию Ломако)[10]. 23—25

Г. Ф. Съезд Православной Культуры (24—26 сен. 1932 года). 25—26

Н. П. Печеры. — Валк. — Нарва. — *Н. Ф. Федоров.* «Витязи». [Париж] — Из жизни движенцев. 26—30

Н. Окунев. Русским художникам за границей. 30—31

1933. № 2. Февраль.

Прот. С. Четвериков. «Пасха» в Сарове. (Из воспоминаний об открытии св. мощей преп. Серафима Саровского). 3—7

[10] См: *Прот. Ломако.* Еще о русском Студ. Христианском Движении // Церковный Вестник Зап. -Европ. Епархии. 1932. № 11.

Ин ... Ек ... Святая Земля. 7—9

Движение и современность. Запись доклада Г. П. Федотова. 9—17

И. Лаговский. Видения ада. (Советская жизнь). 17—20

И. Георгиевский. Памяти проф. Александра Александровича Кизеветтера. († 9. 1. 33. Прага). 20—21

Отклики

Л. Г. Движение и Россия. (К статье В. Расторгуева). 21—24

Жизнь движения

Ф. Т. Пьянов. Съезд Р. С. Х. Д. в Нильванже (Франция). 24—28

А. В. Брно. — София. — *П.* Берлин. — «Витязи» [Париж] 28—31

1933. №3. Март.

О Св. Причастии. (Из творений Св. Иоанна Златоуста). 3—5

Прот. С. Четвериков. Пасха в Сарове. [Окончание] 5—8

Ин... Ек... Святая земля. 9—11

Искусство без религии. (Конспективная запись доклада В. В. Вейдле на съезде «Лиги Православной Культуры» 21—22 января 1933 г.). 11—15

В. Н. Ильин. Трагедия безответной молитвы. 15—20

Т. «Эволюция» и «борьба за существование». 20—22

Апологетические заметки. [Существовал ли Христос? Как бороться с безбожием?] 22—26

Жизнь Движения

Н. Х. Прага. — Братислава. 27—29

От русского Исторического общества в Праге. 29

Книги, полученные Редакцией для отзыва. 29—30

1933. №4. Апрель.

Св. Григорий Богослов. Христос Воскресе! [Слово 45. На Св. Пасху] 3—4

Св. Иоанн Златоуст. [Из толкования на 1 послание к Коринфянам]. Подвиг Свв. Апостолов — достоверное свидетельство истинности Воскресения Христова. 4—6

Всеволод Иванов. Пасхальная ночь. (Из романа «Черное солнце»). 6—7

Священник Г. Флоровский. Христианин в Церкви. (Запись доклада на летнем съезде Р.С.Х.Д.). 7—14

В. Н. Ильин. Радость вечного света. 14—18

И. Лаговский. «Шагай, новый человек» («Пролетарская» высшая школа). 18—24

В России. 24—25

Н. Ф. Ф[едоров]. Витязи, в поход! 25—28

Конкурс на роман о большевизме. (Первая премия 50 тыс. франц. франков). 28—29

Книги, поступившие в Редакцию для отзыва. 29

1933 №5—6. Май — Июнь.

Из творений Св. Иоанна Златоуста. 3—5

Проблема христианского искусства. (Конспективная запись доклада В. В. Вейдле). 5—8

Национализм. [Конспективная запись доклада Г. П. Федотова] 8—16

Николай Федорович Федоров (1828—1903). (Жизнь и учение). 17—23

И. А. Лаговский. «Шагай, новый человек» (Попытка создания «Пролетарской школы») [Окончание] 23—28

Фома. Среди книг и журналов. «Путь» №37-ой. 28—30

Конференция старшего отделения «Витязей» (18—20 апреля 1933 г.). 30—31

Михаил Федоров. Письмо в Редакцию. 31

1933. №7—8. Июль — Август.

Из творений Св. Иоанна Златоуста. 3—4

Митрополит Сергий. Почитание Божией Матери по разуму Св. Православной Церкви. (Журнал Московской Патриархии, 1932 г. №11—12) 5—9

Инокиня Ек-на. Праздник Успения Богоматери в Иерусалиме. 10—11

Николай Федорович Федоров. Учение. Борьба со смертию. 11—15
Проблема любви в свете современной психологии. [Запись по памяти доклада проф. Б. П. Вышеславцева] 15—18
Драшусов. О смертной казни. (Отрывки из разговора). 19—20
В. Расторгуев. В порядке обсуждения. Движение и советская Россия. 20—22
Милость Божия. (Обновление иконы в Двинске). 23—24
О. Алексей Ванек. (К 25-летию служения в священном сане). 24—26
Ф. Т. Пьянов. Посвящение в епископы архидиакона Г. Бакстон. 26—29
Новые книги
Серия брошюр «Христианство на безбожном фронте». 29—31

1933. № 9—10. Сентябрь — Октябрь.

Париж, 1-го октября 1933 г. [О IX Общем съезде Р. С. Х. Д.] 3—5
Михаил Федоров. К Русским за Рубежом. 6
Иеромонах Иоанн [Шаховской]. О последнем доверии. (Второй диалог). 6—9
Смерть Жуковского. (Из книги: Л. Кобылинский-Эллис. В. А. Жуковский, его личность, его жизнь и творчество). 9—12
Проблема любви в свете современной психологии. (Запись доклада проф. Б. П. Вышеславцева). 13—16
Н. Ф. Федоров. Учение. Догматика «Общего Дела». 16—22
Е. Драшусов. О смертной казни. Отрывки из разговора. 22—25
Советская жизнь. 25—29
Николай Бердяев. Об идеологическом кризисе Движения. Задачи Движения и грозящие ему опасности. [Письмо IX[11] общему Съезду Р. С. Х. Движения] 29—33
Об отношении религиозной и социальной работы Движения. Положения, выработанные IX-м[12] съездом Движения. 33—35

[11] В тексте ошибочно: VIII.
[12] То же.

1933 №11/12. Ноябрь — Декабрь.

Париж, Декабрь 1933 года. 3—6
Общерусская радость. 6
Пути христианина и современность. (Из переписки). 7—12
И. Смолич. Блаженный Августин. († 28 авг. 430—1930). 13—15
Н. Ф. Федоров. Учение. (Человеческая активность и последние судьбы мира). 15—21
М. И. Злоба и безумие. (К событиям 10. IX. 33 в Почаевской Лавре). 22—26

Советская жизнь

«Красные купцы» — «Без хозяина» (Совет. школьное хозяйство). — «Колхозы и безбожие». — «Батюшки и колхозы». 27—31

1934. №1. Январь.

Париж. Январь 1934 года. 3—5
Наше знамя. [Конспективная запись слова о. С. Булгакова на празднике Р. С. Х. Движения в Париже (21. XI. 33)] 5—6
Путь веры. 7—10
Автобиография о. Иоанна Кронштадского. 11—12
«Культура сердца» (Основы русской культуры). [Запись по памяти доклада Б. П. Вышеславцева на IX-м[13] общем Съезде Р. С. Х. Движения] 13—21
В. Н. Ильин. К особенностям творчества И. А. Бунина. 21—25
И. Л. «Итоги безбожной пятилетки». [О кн: Ф. Олещук. Борьба против религии на новом этапе. 1933] 26—31
Ф. Пьянов, Г. Федотов, М. Мария. Письмо в редакцию журнала «Вестник». 31

1934. №2.

Февраль, Париж. 3—5
[*Иоанн Кронштадский*] К Великому посту. [Из Дневника] 5—6

[13] В примечании указан VIII-й съезд, что, вероятнее всего, является такой же ошибкой, как и в №9—10 за 1933 г.

Отец Иоанн Кронштадский — как законоучитель. (Из воспоминаний.) [Из книги: А. А. Зыбин. Иоанн Ильич Сергиев, протоиерей. Ключарь Кронштадского Андреевского Собора. Пг., 1892] 7—11

Россия, Евразия, Византия. [Запись по памяти доклада проф. Г. П. Федотова]. 11—20

«Когда это кончится?» (Вопрос на вопрос).
(Ответ Владыке Антонию). 20—21

Протоиерей Сергий Четвериков. Несколько слов по поводу заметки «Когда это кончится?»
Блаженнейшего Митрополита Антония. (Церковная жизнь. 1933. № 12). 22—24

И. Лаговский. Дозволительно ли по учению св. Церкви убийство? (Сводка канонических постановлений). 24—28

Жизнь Движения

Хроника. [Париж. — Религиозно-Педагогический Кабинет. — Съезд. — Рига. — Таллин (Ревель). — Тарту (Юрьев). — Печеры. — Прага. — Берлин] 28—30

Comission de Jeunesse. 2, rue de Montchoisy, Geneve.
Международный литературный конкурс для юношества. 30—31

1934. № 3.

И. Лаговский. Пасха крестная (Последние дни страстной недели). Св. и Великий Четверг. — Святая и Великая Пятница. Утреня (Последование Страстей Господних». — Святая и Великая Пятница. Вечерня. — Святая и Великая Суббота. Утреня. 3—18

Совершенная любовь. [Запись по памяти доклада Б. П. Вышеславцева. Окончание статьи «Проблема любви в свете современной психологии» (Вестник. 1933. №№ 7—8, 9—10)] 19—25

Советская жизнь. Сов. издательство. 25—26

Из речи Ярославского. 26

Жизнь Движения

Хроника. [Париж. — «Витязи». — Чайная столовая. — Религиозно-Педагогический Кабинет. — Р. С. Х. Движение в Эс-

тонии. Таллин (Ревель). — Совет Эстонии. — «Витязи и Дружинницы». — Фин. кампания. — Нарва. — Тарту (Юрьев)] 27—31

1934. №4.

Д-р Оскар Шаберт. Как страдал и умер Высокопреосвященный Антоний Архиепископ Архангельский. [Перепечатано из: Russischer Evangelischer Pressedienst. № 3. 1934.] 3—7

В. В. Зеньковский. Национальный вопрос в свете Христианства. 7—12

Н. Зернов. Возможно ли соединение с православием западных христиан? 12—19

В. Б. Борьба за Веру. (Из заметок миссионера). 19—21

А. Кошульский. «В камере № 16, Кременецкой тюрьмы» (Чудесное обновление иконы Богоматери). 21—22

Советская жизнь. 23—28

Жизнь Движения

Хроника. [Движение в Латвии. — Движение в Чехословакии. — Движение во Франции. — Движение в Эстонии] 28—31

1934. №5/6.

Париж. Июнь. 3—6

Вл. В. «Последний и решительный...» (Раздумия). 6—9

И. Лаговский. Русская молодежь здесь и там. (Очерки). I. Молодежь в эмиграции. (Общая характеристика). 9—16

Л. Перед новыми испытаниями. (Положение Церкви в СССР). 16—21

Судьба Саровской пустыни. <перепечатано из: «Церковная жизнь» № 12.> 21—23

Будни советские. (Письмо из СССР). 23—24

Советская жизнь. 24—29

Жизнь Движения

Хроника. [Движение в Финляндии. — Движение в Латвии. — Движение в Эстонии. — Движение во Франции] 28—31

Б. П. Покровский. На съезде в Клиши. 31—32

Ф. Т. Пьянов. По поводу съезда в Клиши. 33—34

Приглашение православных студентов в Английские колледжи. 34—35

1934. №7/8.

Париж 1 августа. 3—6

Георгий Гребенщиков. Игумен Всея Руси. (Отрывок из лекции о Св. Сергии Радонежском). 6—9

Георгий Гребенщиков. Во имя Св. Сергия. (Обращение ко всем русским людям). 10—12

Ф. Мельников. Безбожие в СССР. 12—18

Т. В. «Страшно впасть в руки Бога Живого». (Беседа с коммунистом-безбожником). 18—22

Определение Архиерейского Синода Русской Православной церкви за границей по делу о восстановлении мира и единства в западно-европейской Епархии. 22—23

И. Л[аговский]. Завершительный шаг. (Первый религиозный Съезд русской крестьянской молодежи). 24—30

II-я Конференция Православного и лютеранского духовенства. 30—33

У Таллинских «Витязей и Дружинниц». 33—35

1934. №9.

Париж, 15 сентября 1934 г. 3—5

Иеромонах Иоанн [Шаховской]. Духовно-этические этюды. Об учительстве. 6—9

Христианин, политика и государство. [Составлено на основании доклада проф. Б. П. Вышеславцева и последовавших за докладом прений] 10—15

Церковь и государство. 15—16

Л. И. Показательный опыт. (К критике социализма). 17—20

П. Пути Движения 20—23

Один из участников Съезда. Англо-Православная встреча. 23—25

По поводу статьи Н. М. Зернова «Возможно ли соединение с православием западных Христиан» («Вестник». №4. 1934 г.). 26—28

Н. Зернов. Пути сближения между Англиканской и Православной церквами. 28—31

1934. №10.

Париж 15 октября 1934 г. 3—5

† Александр I Король Югославии. 5—7

† Высокопреосвященнейший Иоанн, Архиепископ Рижский и всея Латвии. (Злодейски умерщвленный 11—12 октября 1934 года). 7—9

Идея общего дела. [Воспроизведение по памяти некоторых мыслей доклада о. протоиер. професс. С. Булгакова — на съезде по вопросам православной культуры] 9—18

Н. Зернов. Пути сближения между Православной и Англиканской церквами. 19—22

Протоиерей Сергий Четвериков. «Последнее целование». (Сказано у гроба о. Александра Ельчанинова 27. IX. 1934) 22—25

В память усопшего. 25

Жизнь Движения

[Движение в Чехии. — Движение в Финляндии. — Движение в Латвии] 26—30

Новые книги

М. Курдюмова. «Сердце смятенное» (О творчестве Чехова. К 30-летию со дня смерти). Изд. YMCA-Пресс. Париж. 30—31

«Из рассказов странника о благодатном действии молитвы Иисусовой». Часть II. Под редакцией Игумена Серафима. Изд. Миссионерской Обители прп. Иова Почаевского во Владимировой (Чехо-Словакия). 31

1934. №11/12.

15 Декабря 1934 г. Париж. 3—5

Прискорбное недоумение. 5—11

Кн. Е. Н. Трубецкой. Мировоззрение в красках и линиях. («Бюллетень литературы и жизни». № 14. 1916 год). 11—19

Н. Зернов. (Д-р Философии Оксфордского Университета) Пути сближения между Православной и Англиканской церквами. (Окончание). 19—21

И. Лаговский. Советская жизнь. 22—26

Церковное торжество в Москве. 26—30

Оглавление «Вестника» за 1934 год. 31

1935. № 1—2. Январь — Февраль.

Париж, 1-го февраля 1935 г. 3—6

Протоиерей Сергий Четвериков. Религиозно-христианское миросозерцание, как основание человеческой жизни и культуры. (Речь, сказанная на годичном собрании Р.С.Х.Д. в Париже 21. XI/4. XII 1934). 7—12

В. В. Зеньковский. Основы экуменического общения. 13—21

И. Лаговский. «Воинствующее безбожие в СССР в 1934 году». (Обзор за год на основании материалов газеты «Безбожник»). 21—32

Советская жизнь. «Человека потеряли». 32—37

Жизнь Движения

Движение Крестьянской молодежи. I Делегатский съезд Р.Х.Д. Крестьянской молодежи. 37—44

Съезд крестьянской молодежи в Нарве. 44—47

1935. № 3. Март.

И. Лаговский. Первые три дня Страстной недели. 3—14

Свящ. Лев Липеровский. Поток жизни. 14—22

И. Лаговский. Воинствующее безбожие в СССР в 1934 году. 22—27

Съезд Лиги Православной Культуры. 27

Н. А. Бердяев. Вечность и время. [Доклад на Съезде Лиги Православной Культуры] 27—33

Проф. протоиерей С. Булгаков. Эсхатология и прогресс [Доклад на Съезде Лиги Православной Культуры] 33—40

1935. № 4—5. Апрель — Май.

Духовная жизнь в миру. (Запись бесед одного из зарубежных епископов). 3—9

Протоиерей А. Ванек. О церкви. Восстановление падшего. 10—19

При реке Ховаре. Речь, произнесенная прот. С. Булгаковым в день 10-летия Парижского Богословского Института. 19—23

Священник Александр Рубец. Православие и экуменизм. 24—28

Закрытие храмов. 28—29

По росту безбожия Германия следует за СССР. 29—30

Жизнь Движения

Е. Н. «Выход из хаоса». 31—33

Помощь безработным в Париже. (Отрывки из писем). 33—35

1935. № 6—7. Июнь — Июль.

Перед началом. Христос Воскресе! [Слово, сказанное о. С. Булгаковым за литургией на съезде Совета Движения] 3—5

Духовная жизнь в миру. (Запись бесед одного из зарубежных епископов). 5—7

Из «Записей» о. Александра Ельчанинова. 7—11

И. Лаговский. «Да воскреснет Бог». (Религиозная жизнь в СССР в 1934—35 году). 11—22

Жизнь Р. С. Х. Движения

На съезде совета Движения. 22—27

«Движенческие дни». (Съезд в Финляндии). 27—29

Съезд крестьянской молодежи. 29—34

1935. № 8—11. Август — Ноябрь.

Париж. Ноябрь 1935 г. 3—6

Протоиерей Сергий Четвериков. Во дни юности. (Чем я обязан митрополиту Антонию). 7—12

В. В. Зеньковский. Новый этап. 12—18

А. Задача спасения и национальный долг. (Раздумья). 19—22

И. Лаговский. «Оживляемый мертвец». (Итоги всесоюзного совещания СВБ). 23—29

Николай Зернов. Преследование христиан в России и англиканская церковь. 29—31

Жизнь Движения

Съезд Совета Движения. Резолюции, принятые Съездом Совета Р. С. Х. Движения в Буасси (Франция) 1—4 июня 1935 года. 31—36

1935 № 12 \ 1936 № 1—2. Декабрь \ Январь — Февраль.

10 лет (1925 — 1935). 3—5

Профессор Протоиерей С. Булгаков. Слово об Утешителе. 5—7

В. В. Зеньковский. Л. Н. Толстой, как религиозный тип. (К 25-летию со дня смерти). 7—11

К. Мочульский. Борьба с адом. (К вопросу о вечности мучений). (Окончание следует). 12—19

Г. Федотов. К современным богословским спорам. 19—24

И. Лаговский. Догматический опыт и догматические схемы. (К «осуждению» учения о. С. Булгакова). 25—37

Н. Зернов. Посещение Англиканами Русского Церковного Парижа. 37—40

Жизнь Движения

Франция. — Англия. — Чехословакия. — Болгария. — Финляндия. — Эстония. 40—44

Содержание «Вестника» за 10 лет. 44—55

1936. Выпуск II.

Париж. Декабрь 1936 года. 3—10

В. В. Зеньковский. Новый этап в жизни Движения. (Начало в «Вестнике» № VIII—XI за 1935 год) 11—16

К. Мочульский. Борьба с адом. (К вопросу о вечности мучений). 16—22

И. Лаговский. Религиозная жизнь в сов. России. 22—31

Жизнь Движения

Франция. — Болгария. — Финляндия. — Русское Студенческое Христианское Движение Эстонии. — Латвия. 31 — 4 стр. обл.

1937. №1—2. Январь — Февраль.

Наши задачи. [1-го февраля 1937 г.] 1—2

Прот. Булгаков. Сила Церкви. 3—8

Протоиерей Сергий Четвериков. Об индивидуальном и социальном христианстве. 8—11

Монахиня Мария. Испытание свободой. 11—15

И. Лаговский. Интеллигенция и созидание Церкви. 15—18

В. В. Зеньковский. Памяти А. С. Пушкина. 18—22

Хроника

I. Православные страны

Русское Студенческое Христианское Движение за рубежом. — Объединение «Православное дело». Центр помощи русским в эмиграции. — Сергиевское Братство. — Англо-Русское Содружество им. преп. Сергия и св. муч. Албания. — *В. З.* Православная работа с молодежью в Чехии. (Корреспонденция из Чехии). — Работа среди Православной Молодежи в Подкарпатской Руси. — *В. П.* Из работы Православных приходов (Юрисдикции Митр. Евлогия). 22—30

Б. С. Религиозная жизнь в Советской России. 30—32

II. Инославная хроника

Католическая. — Протестантская. — Работа Международных христианских организаций. — Из деятельности Всемирной Студенческой Христианской Федерации. — Из деятельности Y. M. C. A. — Из деятельности Y. W. C. A. 32—36

Обзор печати

А. Православной

Голос Литовской Православной Епархии. (№ 12, 1936 г.) 36

Гласник. (Орган Сербской Православной Церкви, 1936 г., последний номер). 36

Церковный Вестник. (Орган Болгарской Церкви, № 3, 1937 г.). 37

Ecclesia. (Орган Греческой Православной Церкви, декабрь 1937). 37

«Путь» № 51 (Май-Октябрь 1936 г.). 37

«Бюллетень Религиозно-Педагогической Работы в Православных странах». (№ 2—4 Декабрь 1936 г.). 37

В. Инославной

«Kyrios». (Орган, посвященный церковной и культурной истории Восточной Европы). 38

Christendom. Journal of Christian Sociology. Oxford. 1936 38

Christendom. (Американский журнал, посвященный вопросам социального христианства). 1936. (Winter). 38—39

The Student World. 1937. 39

Новые книги

К. В. Мочульский. Владимир Соловьев. Жизнь и учение. YMCA ПРЕСС, Париж, 1936 г. 2 стр. обл.

«Живое предание». Сборник статей о Православии в современности. Статьи Н. Н. Афанасьева, прот. С. Булгакова, Л. А. Зандера, В. В. Зеньковского, В. Н. Ильина, А. В. Карташева, архим. Кассиана, архим. Киприана, И. А. Лаговского, Г. П. Федотова, Б. И. Сове. YMCA ПРЕСС, Париж, 1937. 2 стр. обл. — 40

Прот. С. Булгаков. Утешитель. YMCA ПРЕСС, 1936. 40

Christ the Hope of the World. (Христос — надежда мира). (Официальный отчет о 12-м мировом съезде Обществ Воскресных Школ в Осло, летом 1936 г.). Нью-Йорк — Глазго, 1936 г. 40

Essai d'une somme catholique contre les sans-dieu. Париж, 1936 г. 40—3 стр. обл.

Manifeste au service du personalisme. Par E. Mounier. (Esprit N 49). Париж, 1936. 3 стр. обл.

Unter Intercollegiam. (Ноябрь 1936 г.). 3 стр. обл.

Le Christianisme social. (Декабрь 1936 г.). 3—4 стр. обл.

Christian Century. (Ноябрь-Декабрь 1936 г.). 4 стр. обл.

1937. №3/4. Март — Апрель.

От редакции. Христос Воскресе. [20-го апреля 1937 г.] 1—2

Протоиерей С. Четвериков. «Воскресения день!» 2—4

Ал. Анцыферов. Христианство и кооперация. 4—9

И. Лаговский. Интеллигенция и созидание Церкви. [Окончание] 9—16

И. Лаговский. † Заслуженный профессор Д-р Богословия Н. Н. Глубоковский. 17—21

Письма в Редакцию

Протоиерей Сергий Четвериков. По поводу статьи монахини Марии «Испытание свободой». 21—23

И. К. Юрьева. В редакцию «Вестника». 23—24

Монахиня Мария. [Письмо редактору] 24—26

В. В. Зеньковский. От редактора. 26—27

Хроника

Русское Студенческое Христианское Движение во Франции. 27—29

П. К. Церковно-Общественная работа в Западно-Европейском Митрополичьем Округе. 29—30

Церковная жизнь в Советской России. 30—32

Новые книги

Прот. Г. Флоровский. Пути русского богословия. Париж, 1937. 2 стр. обл.

С. Л. Франк. Пушкин как политический мыслитель. С предисловием и дополнениями П. Б. Струве. Белград, 1937. 3 стр. обл.

Youth in the World. Genève, 1937 3 стр. обл.

Prof. D. Lallemont. Principes catholiques d'action. 3—4 стр. обл.

T. Kagawa. Brotherhood Economics. 1936 4 стр. обл.

1937. №5—6. Май — Июнь.

От Редакции. Нужна не утопия, а реальный план. [25 июня 1937 г.] 1—2

В. В. Зеньковский. Точка опоры. 2—3

Г. Федотов. Встреча с англичанами. [Речь на Парижском заседании собрания Содружества св. Албания и преп. Сергия. 7-го марта 1937 г.] 4—9

В. В. Прокопович. О социальном христианстве. (По поводу статьи прот. С. Четверикова в Вестнике №1—2). 9—12

Хроника.

I. Православные страны

Русское Студенческое Христианское Движение за рубежом. — Съезд Р. С. Х. Д. во Франции. — Объединение «Православное Дело». — Совещание церковно-общественных организаций Парижа. (Буасси д'Айери, 16—19 июня) — О русских Православных Церквах Нью-Йорка. (Корреспонденция из Нью-Йорка). — Из жизни других православных стран. — Религиозная жизнь в Советской России. 12—19

II. Инославная хроника

Католическая. — Протестантская. — Из деятельности мировых христианских организаций. Всемирная Студенческая Христианская Федерация. — Y. M. C. A. — Экуменический Центр в Женеве. 20—22

Обзор печати

A. Православной

«Гласник» (Сербия). 22—23

«Церк. Вестник» (Болгария). 23

Russian Orthodox Journal (Америка; 1937, январь). 23

«Путь» №52 (Ноябрь 1936 — Март 1937). 23

«Народен страж» (Болгария; апрель). 23—24

«Православный Карпаторусский Вестник» [8, Май 1927] 24

«Хлеб Небесный» (Март 1936 г., [Харбин]). 24

[B]. Инославной

Student World. 1937 №2. 24

Stimmen d. Zeit (Mai 1937). 24—25

Les dossiers de l'acton sociale catholique (Mai 1937). 25

Russie et Christienté. Nouvelle serie. 1937. №1. Janvier — Mars. 25

Kyrios. 1936. №4. 25

Die Heilige Kirche. 1937. №1—3. 25
WorldYouth. January 1937. 26
Christian Century. (Февраль и Март). 26
[La terre nouvelle] 26
[Sobornost] 26—27
Living Church (1937. №3). 27
Stimmen der Zeit (1937. №3). 27

Новые книги

W. Weidlé. Les abeilles d'Aristée. Editions Desclée De Brouwer. Paris. 2 стр. обл. —28
Летопись. Орган Православной Культуры. Под ред. Игум. Иоанна. Книга I. Берлин, 1937. 28
Nicolas Zernov. Moskow. The Third Rome. London 1937. 28
G. Friedmann. La crise du progrès. Paris 1936. 28 — 3 стр. обл.
Н. А. Бердяев. Дух и реальность. Основы Богочеловеческой духовности. Paris. YMCA-Press. 3 стр. обл.
Митрополит Елевферий. Об искуплении. Письма Митр. Антонию. Париж 1937.
Mgr. Luigi Civardi. Manuel d'action catholique. Paris 1936. 4 стр. обл.

1937. №7—8. Июль — Август.

От редакции. [10-го сентября 1937 г.] 1. Борьба за Православную Церковь в Сербии. 2. Конференция «Практического Христианства» в Оксфорде. 1—2
Декларация конференции в Оксфорде. 2—8
В. В. Зеньковский. Памяти патриарха Варнавы. 8—10
Е. Карпушко. Три книги о России. 10—14
Лев Филатов. Письмо в редакцию. 14—15
В. В. Зеньковский. Ответ редактора «Вестника». 15—16

Хроника

[1.] Православная

Русское Студенческое Христианское Движение. — Обращение Епископа Дмитрия (Харбин) к народам мира. —

Югославия. — Греция. — Болгария. — Эстония. — Финляндия. — Румыния. — Америка. — Русская Церковь в Манджуко. — Съезд православной молодежи в 1938 г. — [Антирелигиозное издательство в Москве] 17—19

2. Католическая 20—21

3. Протестантская 21

В Советской России 21—25

Обзор печати

Православной

«Православный миссионер». Июль 1937. 25

«Духовная культура» (Болгария) 25

«Христианское Дело. №1—3. 1937 25

«Церковен Вестник». 16 июля (Болгария) 26

«Гласник». Июнь 1937. (Официальный орган Сербской Церкви) 26

Инославной

Kyrios (№1. 1937). 26

Student World. (№3. 1937). 26

Stimmen d. Zeit (Aug. 1937).> 26

Seelsorge (Июнь-Июль [1937]). 26

Living Church (12 июня, 19 июня). 26—27

Bulletin Rural (Женева, 1 июля). 27

Living Church (17 июля). 27

Новые книги

Новый Град. №12. 1937. 2 стр. обл.

Н. А. Цуриков. Заветы Пушкина. С предисловием П. Б. Струве / Серия изданий «Правда и свобода». №2. Белград, 1937. 2 стр. обл.

Kirche und Welt. Studien und Dokumente. B. I. The Church and its functions in Society. London, 1937. 28

Kirche und Welt. B. VII. Totaler Staat und christliche Freiheit. Genf. 1937. 28

Kirche und Welt. B. VIII. Totaler Staat und Mensch. Genf. 1937. 28—3 стр. обл.

Christian Unity. A Bibliography by A. Senaud. Introduction by Dr. A. Keller. Genève. 1937. 3 стр. обл.

Henri Massis. L'honneur de servir. Paris, 1937. 3 стр. обл.

1937. №9—12. Сентябрь — Декабрь.

От редакции. [Декабрь 1937 года. 1. Ненужная жестокость. 2. Похищение ген. Е. К. Миллера] 1—3

Прот. Сергий Четвериков. Из праздничного приветствия Русскому Студенческому Христианскому Движению ко дню его четырнадцатой годовщины и Престольного Праздника Движенской Церкви. 3—6

Л. Зандер. Христианские съезды этого лета. 6—15

Свящ. Л. Липеровский. Живые камни. 15—18

В. В. Зеньковский. Политика и мораль. 18—22

В. В. З. Памяти А. Ф. Карпова. 22—23

Хроника

1. Православная

Русское Студенческое Христианское Движение: [Разное]. — Франция. — Финляндия. — Болгария. 23—26

Хроника православных стран

[В. Б-ц]. Эстония. Хиротония во епископа о. протоиерея П. Дмитровского (Нарва 3. X. 37 года). — Юбилей высокопреосвященнейшего архиепископа петсерского Николая. — Жизнь Р. С. Х. Д. в Эстонии — *В. З.* Объединение православной молодежи Латвии. — Греция. — Венгрия. — Сербская Церковь. — Болгария. — Финляндия. — Польша. — Америка. — Съезды 1938-го года. 26—33

2. Католическая

А. О.: Католичество в Англии. — Католический Временник (№9—10). — Конгресс «Pax Romana». 34—37

3. Протестантская

В Германии. — Женева. — Всемирная Христианская Студенческая Федерация. 37

Религиозная жизнь в Сов. России

[Обзор печати]. — Применение статьи о «свободе совести» в современной сов. действительности. 37—41

Обзор печати

I. Православной

«Воскресное Чтение» (№36) 41

«Слово» 41

«Церковен Вестник» (№35, Болгария) 41—42

«Подкарпатская Православная Русь» 42

II. Инославной

Student World. (1937, последний номер за этот год) 42

Irenikon (№4—5. 1937. Июль-Октябрь) 42

Living Church (орган Американской епископальной церкви. №20. Ноябрь) 42—43

Esprit (№62. Ноябрь) 43

Christendom. Journal of Christian Sociology. 1937 Sept. 43

Библиография

В. П. Рябушинский. «Старообрядчество и русское религиозное чувство». Париж 1936 г. 2 стр. обл.

Ф. И. Мельников. Опровержение безбожия. Вып. VIII. Отвергает ли наука веру в Бога?; Вып. IX. О безбожнических христианских догматах, таинствах и обрядах; Нужна ли вера в Бога? Кишинев, 1937 г. 2 стр. обл. — 44

Иван Бунин. Освобождение Толстого. ИМКА-Пресс. Париж, 1937 г. 44

Свящ. Л. Липеровский. Таинство христианского Брака. 44

Igor Smolitsh. Leben und Lehren der Starzen. Wien. 1936. 44

E. Magnin. Un demi-Siecle de pensée catholique. / Cahiers de la Nouvelle Journée. №37. Paris, 1937. 44—45

Dr. Alexis Carrel. L'homme cet inconnu. Paris, 1936. 3 стр. обл.

Denis de Rougemont. Journal d'un intellectuel en chômage. Paris, 1937. 3 стр. обл.

1938. №1. Январь — февраль.

От редакции. Юбилей Митрополита Евлогия. 1—3

Прот. С. Булгаков. Сила Церкви. [См. Вестник, 1937 г. №1—2] 3—8

И. Лаговский. К положению «религиозных объединений» в Сов. России. 8—15

Н. Афанасьев. Памяти А. П. Доброклонского. 16—17

Впечатления от католического павильона на выставке 1937 г. в Париже. 18—20

Хроника

1. Православные страны

Р. С. Х. Д.: *Протоиерей Сергий Четвериков.* [Адрес к юбилею Митрополита Евлогия]. — *Секретариат Р. С. Х. Д.* [Адрес к юбилею Митрополита Евлогия]. — [Основные тезисы доклада, прочитанного на «литургических» собраниях Св. Троицкого Братства] 21—24

Юбилей Митрополита Феофила. 24

Из жизни Р. С. Х. Д. 24—25

Дело еп. Серафима. 24—26

Югославия. — Константинопольский патриархат. — Греция. — Александрия. — Болгария. — Съезд православной молодежи. 26—27

[2]. Инославная хроника 28—29

Обзор печати

1. Православной

Еп. Кирилл // Церков. Вестник; кн. М. П. Волконский. О тайных причинах тяготения русской аристократии к католичеству // Путь. № 54 (Авг. -Декабрь). 1937; Н. О. Лосский. О творении мира Богом // Там же. 29—30

2. Инославной

Spectator // Католич. Вестник. Январь [1938]; Нибур. The Catholic Heresy // Christian Century. 8 Дек. [1937]; Tucker. // Living Church; Келлер // Там же. 30

Библиография

Сергий Митрополит Японский. Двоенадесятница святых Апостолов. К вопросу о примате Ап. Петра. Имка Пресс, Париж, 1938 г. 31

Михаил Янсон. Валаамские старцы. Издательство «За Церковь». 1938. 31

Преп. Макарий. Духовные беседы о совершенстве. Издательство «За Церковь», 1937. 31

S. Dark and R. S. Essex. The war against God. London, 1937. 31—32

B. Amondru. La vie posthum des Pensées / Cahiers de la Nouvelle Journée № 33. Paris, 1936. 32

о. Георгий Спасский. Издание Комитета по увековечении памяти о. Г. Спасского. Париж, 1938. 32

1938. №2. Март — апрель.

От редакции: 1. Сила св. Пасхи. 2. Год св. Владимира. 1—2

Протоиерей Сергий Четвериков. Христос Воскресе! Христос Воскресе! Христос Воскресе! 2—4

Б. Сове. Евхаристия в древней Церкви и современная практика. [Из статьи в сб.: Живое предание. Париж, 1937] 4—11

Н. Афанасьев. Католическая церковь и социальный вопрос. 12—15

Архимандрит Кассиан [Безобразов]. Памяти о. А. Нелюбова. 15—17

И. Лаговский. К положению «религиозных объединений» в Сов. России. 17—22

В. В. З. Памяти С. А. Белоцветова. 23

Хроника

I. Православная. 24—27

II. Инославная. 27—28

Обзор печати

Путь. № 55. 29

Сергиевские листки. (Новая серия). № 1. 29

Инославные

[Журнал, издаваемый Мировым Комитетом ИМКА.] 29

The Student Movement. (Март 1938). 29—30
Irenikon. 1938 г. №1. 30
«Living Church». 2 Марта. 30

Библиография

Прот. С. Булгаков. Радость церковная. Слова и поучения. Париж, 1938. 30
Свящ. А. Ельчанинов. Записи. Изд. 2-е, доп. Париж, 1938. 30—31
Архим. Иоанн. Размышления о религиозности Пушкина. Берлин, 1938. 31
Арх. Иоанн. Путь на Север. Берлин, 1938. 31
Mgr. De Solages, Abbé Ch. Mauriès. Le Christianisme dans la vie publique. Paris, 1937. 32
Roger E. Lacombe. Declin de l'individualisme. Paris, 1937. 32
Les grandes Conférences Oecumeniques (Oxford, Edinburgh). Edition du Christianisme social. 1938. Lyon. 32
Les Eglises en face de leur tâche actuelle. Rapport de la conférence d'Oxford. Paris, 1938. 32

1938. №3. Июнь — июль.

Ко всем читателям. 2 стр. обл.
От редакции. Свет и тени. 1—2
Протоиерей Сергий Четвериков. Святой завет родного прошлого. К 950-летию Просвещения св. Крещением Русской Земли. (Общее письмо Русск. Ст. Хр. Движению). 2—5
Б. Сове. Евхаристия в древней Церкви и современная практика. [Окончание] 5—9
Архимандрит Киприан [Керн]. Левитство и пророчество как типы пастырствования. 10—24

Хроника

I. Православные страны

1. Из жизни Р.С.Х.Д. [Съезд Р.С.Х.Д. во Франции. — Съезд Р.С.Х.Д. в Болгарии. — Франко-Русский Съезд. — Англо-русский съезд во Франции. — Англорусский съезд в Англии] 24—25

2. 950-ый Юбилей Крещения Руси. 25
[3. — 13] 25—26
[II.] Инославная хроника 27—28
Обзор печати
Православная
«Новый Град» №13 (Париж, 1938 г.) 28
«Путь» № 56. > 28
Renovation Russe. № 1. Avril 1938. Geneve. Publication periodique du Mouvement Chretien National Russ. 28—29
«Православный Собеседник». №2, Эстония. 29
«Духовная культура» (Болгария, №4). 29
Инославная
News Sheet (Июнь 1938 г., издается Всем. Студ. Христ. Федерацией). 29
Christian Century (№22 от 1-го Июня). 30
Living Church (№18). 30
Irknikon (№2). 30
Библиография
Проф. А. В. Карташев. Св. Великий Князь Владимир — отец русской культуры. Париж 1938 г. 30
Д. Мережковский. Франциск Ассизский. Петрополис, 1938. 31
Барон М. А. Таубе. Аграфа. О незаписанных в Евангелии изречениях Иисуса Христа. Варшава, 1937. 31
В. Вейдле. Умирание искусства. Размышления о судьбе литературного и художественного творчества. Париж, 1937. Издание журнала «Путь жизни». 31
И. А. Ильин. Путь духовного обновления. Белград (Русская Библиотека №43). 1937. 32
Jacques Chevalier. La vie morale et l'au dela. Paris, 1938. 32
Dominique Auverque. Regards catholique par le monde. aris, 1938. 32

1938. №4. Сентябрь — октябрь.

От редакции. 1. Три принципа. 2. Гонение на православную церковь. 1—2

В. Зеньковский. Солидарность или единство? 2—7

О подвиге общения. (Из бесед православного епископа). 7—16

И. Лаговский. Церковные течения и группировки в Русской Православной Церкви за границей. 16—21

Хроника

Православная

Р.С.Х.Д. — Съезд союза Православной молодежи Подкарпатской Руси. — Общеправославный съезд молодежи. — Преследование Православия в Польше. — Собор в Сремских Карловцах (15—29 августа). — Греция. — Румыния. — Болгария. — Южная Америка. 22—28

Инославная 28—29

Обзор печати

1. Православной

«Церковный Вестник Западно-Европейской Епархии» (август). 29

«Церковная жизнь» (№7; [Орган Карловацкой Епархии]). 29

«Пастырское дело» (№30—31). 30

Сборник «День русской культуры» (Харбин). 30

[2.] Инославной

«Oekumenica» (№2, июль 1938). 30—31

«Stimmen d. Zeit». 31

«Le Christianisme social» (июль-август). 31

«The Student World» (летний номер). 31

«Christian Century» (№ от 31 авг). 31

Библиография

Митр. Елевферий. Соборность Церкви. Божие и Кесарево. Париж, 1938. 2 стр. обл.

Проф. И. А. Ильин. Основы христианской культуры. Женева, 1937. (Издание Русск. Труд. Хр. Движения). 2 стр. обл.

Проф. В. И. Синайский. Жизнь и человек. Рига, 1938. 2 стр. обл. — 32

L'Homme et le Péché. (Сб. ст. ряда авторов). «Présences», Paris, 1938. 32

Walter Lippman. La sité Libre. Préface d. André Maurois. Paris, 1938. 32—3 стр. обл.

1938. №5. Ноябрь — декабрь.

От редакции. 1. Европа в наши дни. 2. Две даты. 1—3

Протоиерей Сергий Четвериков. Общее письмо Русскому Студенческому Христианскому Движению ко дню десятилетия движенского храма и пятнадцатилетия Движения. 4—7

Владимир Ильин. Аскеза и творчество. 7—11

В. В. З. Переписка с читателями. 11—15

По поводу преследований православия в Польше. 15—17

И. Лаговский. Церковные течения и группировки в Русской Православной Церкви за границей. Карловацкое течение. 17—26

Хроника

[Р. С. Х. Д. — Общеправославный съезд молодежи. — Религиозно-Педагогический Кабинет. — Франко-русское торжество по случаю 950-летия крещения Руси. — Польша. — Болгария. — Югославия. — Прибалтийские страны. — Греция] 26—31

Библиография

Беседы о молитве Иисусовой. Издание Валаамского монастыря, 1938 г. [Сост. о. С. Четвериков] 31—32

Прот. С. Четвериков. Молдавский Старец схиархим. Паисий Величковский (из истории православного старчества). Вып. I. 1938 г. Издание журнала «Путь Жизни». 32

Н. О. Лосский. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. Париж, 1938 г. 32 — 3 стр. обл.

С. А. Белоцветов. Всенощное бдение. Петербург, 1938 г. Издание журнала «Путь Жизни». 3 стр. обл.

G. Madinier. Conscience et amour. Essai sur le «Nous». Paris, 1938. 3 стр. обл.

1939. № 1. Январь — Февраль.

От редакции. 1—6

В. В. Зеньковский. Письмо в редакцию. 6

[Комментарий редакции к письму В. В. Зеньковского] 6—8

В. В. Зеньковский. Памяти Л. И. Шестова. 8—14

Церковные течения и группировки в русской Православной Церкви за границей. Карловацкое течение. 15—23

В. В. Зеньковский. Недобросовестному читателю (заметка). 23—25

Православная Церковь в Сов. России в 1937—38 году (общий обзор). 25—32

1939. № 2.

От редакции. 1—4

Еп. Сергий. Значение и сила слова. 4—8

В. Н. Ильин. Демонология и юмор Достоевского. (Краткое извлечение из книги о Достоевском) 8—13

Б. Плюханов. Мир обыденности и мир чудес. 13—16

И. Лаговский. Православная Церковь в сов. России [в] 1937—1938 году. (Общий обзор) [Окончание] 16—24

Правление Православного Богословского Института. Письмо в редакцию. 24—25

Хроника

Греция. — Румыния. — Болгария. — Литва. — Чехия. — Русская Православная Церковь за рубежом. 25—31

Жизнь Движения

Франция. — Эстония. 31—35

Библиография

Свет истинный: Опровержение безбожия. Православный сборник. Издание Рус. Трудового Христианского Движения. Женева, 1938. 35—36

Кн. А. Н. Шаховской. Что нужно знать каждому в русском зарубежье. Берлин, 1939. 36

В. Ф. Ходасевич. Некрополь. Воспоминания. Bruxelles, 1939. 36

Владимирский сборник. Белград, 1938. 36—3 стр. обл.

М. Курдюмов. Рим и Православная Церковь. Париж, 1939. 3 стр. обл.

Приложение. «Экуменический листок»

От редакции. 1—2

Н. Зернов. Экуменическое Движение. 3—5

Т. Дезен. Единство Церкви. 5—8

Дмитрий Белкин

Немецкая библиография В. С. Соловьева: 1978—2001

Библиография концентрируется на немецких или немецкоязычных публикациях произведений В. С. Соловьева (1853—1900), или работ, посвященных его жизни и творчеству. Можно сказать, что в первую очередь немецкими учеными, писателями и публицистами был заполнен 70-летний «зазор», лакуна в изучении Вл. Соловьева, образовавшаяся в России (СССР) после Октябрьской революции. Венцом интенсивной и разносторонней немецкой рецепции Соловьева стало восьмитомное (9-й том вышел в качестве дополнительного) Собрание сочинений философа на немецком языке, издававшееся с 1953 по 1980 гг.: Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solowjew. Herausgegeben von W. Szylkarski, W. Lettenbauer, L. Müller. Bd. 1—8. Ergänzungsband. — Freiburg-München: Wewel 1953—1980.

Задействованы в Библиографии и тексты на других языках (главным образом, на русском), касающиеся немецкой рецепции Соловьева. Настоящая библиография задумана как продолжение большой работы, проделанной Людвигом Венцлером в его «Новой Библиографии Соловьева» (Neue Solov'ev-Bibliographie), помещенной в качестве приложения к книге Венцлера «Свобода и зло по Владимиру Соловьеву» (Wenzler, Ludwig: Die Freiheit und das Böse nach Vladimir Solov'ev. — Freiburg i. Br., München: Alber 1978, с. 393—463)

(см. настоящую Библиографию, 1978). «Новая Библиография» Людвига Венцлера доведена до 1978 г., что предоставляет возможность продолжить и актуализировать ее: за последние 20 лет, как явствует из нижеследующего, в Германии появились многочисленные публикации как произведений Соловьева, так и работ о нем, или книг и статей, важных в контексте немецкой соловьевианы. Венцлер, подготовивший более или менее всеобъемлющую библиографию, сосредотачивался не только на немецких соловьевских публикациях, но эти последние сыграли в его работе значительную роль и были подробны как ни у кого до сих пор. Поэтому я считаю возможным говорить о продолжении немецкой библиографии. Важные данные о рецепции Соловьева в немецкоязычном пространстве содержатся, кроме того, в «Библиографии», помещенной в 12-м томе Брюссельского Собрания сочинений философа (1970. С. 641—672), которой, несмотря на все ее слабости и недочеты, «тем не менее, в общем, достаточно для того, чтобы, по крайней мере, суметь обнаружить конкретную работу» (Венцлер, Свобода и зло..., с. 393).

В конце 2000 г. в США вышла библиография В.С.Соловьева, составленная Кристи Гроберг (Groberg, Kristi: Vladimir Sergeevich Solov'ev: A Bibliography // Offprint, Modern Greek Studies Yearbook: A Publication of Mediterranean, Slavic, and Eastern Orthodox Studies 14/15 (1998/1999), P. 299—398). Работа Гроберг — смелая и достойная попытка создания актуальной интернациональной библиографии Соловьева. Библиография Кристи Гроберг хотя и содержит указания на важнейшие немецкоязычные публикации, может быть, по-моему, хорошо дополнена настоящей работой.

Эта библиография была подготовлена мною как приложение к работе «Рецепция В.С.Соловьева в Германии» (Die Rezeption V. S. Solov'evs in Deutschland), защищенной в 2000 г. в качестве докторской диссертации в Тюбингенском Университете и опубликованной в интернете (см. настоящую библиографию, 2000). Для публикации в «Исследованиях по истории русской мысли» первая версия «Немецкой биб-

лиографии» была пересмотрена, дополнена и несколько видоизменена. Кроме того, в настоящей публикации отсутствуют данные до 1978 г., которые есть в диссертационной версии и являются своего рода дополнением к предыдущим Библиографиям: помещенные здесь, эти данные могли бы ввести в заблуждение читателя, не знакомого с «Новой Библиографией» Людвига Венцлера, и с «Библиографией» из 12-го тома брюссельского издания, а значит — и с библиографией основных, более ранних, немецких публикаций.

Я сознательно включил в библиографию книги и статьи, в которых В. С. Соловьев упоминается всего один или несколько раз. Особенно это касается публикаций в немецких журналах, посвященных различным аспектам восточноевропейской истории или славистики: само упоминание В.С. Соловьева в том или ином контексте представляется мне важным для понимания рецепции его идей в Германии, особенно в 1980—1990-е гг. — время наибольшего интереса к России и ее религиозной философии. Написание (Соловьев: S. 56) означает, что в данной публикации В. С. Соловьев упоминается на стр. 56; написание же (S. 64—78: V. Solov'ev und S. Bulgakov) является указанием на то, что данная книга содержит главу, название которой дается в оригинале. В некоторых случаях в скобках дается краткая аннотация содержания статьи, рецензии и т.д.: (Соловьев и Федоров).

Как и всякая другая, эта библиография — «открыта» во всех направлениях: она должна и будет дополняться и продолжаться. Я был бы очень признателен за указание на каждую новую библиографическую позицию.

1978

Solowjew, Wladimir: Deutsche Gesamtausgabe der Werke. <... > Erster Band, hrsg. von Wilhelm Lettenbauer: Kritik der abstrakten Prinzipien. Vorlesungen über das Gottmenschentum. München: Wewel 1978. (775 S.) (Упоминается в Библиографии Венцлера, S. 456).

Рецензия:

Dietzsch, St. // Referateblatt Philosophie. Reihe C. Berlin. 16 (1980) 1, Bl. 85 (204).

Filosofskie Tecenija Russkoj Poezii. Izbrannye stichotvorenija i kriticeskie stat'i S.A.Andreevskogo, D.S.Merezkovskogo, B.V.Nikol'skogo, P.P.Percova i Vl.S.Solov'eva. Hildesheim, New York: Georg Olms Verlag 1978. (Перепечатано с издания: Петербург 1896 г.). (394 S.)

(S. 179—196: F.I.Tjutcev. Charakteristika Vlad. S. Solov'eva).

Hansen-Löve, Aage A.: Der russische Formalismus. Methodologische Rekonstruktion seiner Entwicklung aus dem Prinzip der Verfremdung. Wien: Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften 1978. (= Sitzungsberichte, 336. Veröffentlichungen der Kommission für Literaturwissenschaft, Bd. 5). (636 S.)

(Соловьев: S. 57).

Holthusen, Johannes: Russische Literatur im 20. Jahrhundert. Tübingen: A. Francke Verlag GmbH 1978. (2., unveränderte Auflage 1992). (330 S.)

(Соловьев: S. 18, 29, 32f., 43f., 49).

Potthoff, Wilfried: Russische Rom-Dichtung im 19. Jahrhundert // Harder, Hans-Bernd., Rothe, Hans (Hrsg.): Studien zu Literatur und Aufklärung in Osteuropa. Aus Anlaß des VIII. Internationalen Slavistenkongresses in Zagreb. Giessen: Wilhelm Schmitz Verlag 1978, S. 357—413. (= Bausteine zur Geschichte und Literatur bei den Slawen; 13). (VIII + 443 S.).

(Соловьев: S. 403—404).

Szylkarski, Wladimir. Die Bedeutung der Deutschen Gesamtausgabe Solowjews // Ostkirchliche Studien (1978) 6, S. 1—14. (Впервые напечатано в 1957 г.).

Wenzler, Ludwig: Die Freiheit und das Böse nach Vladimir Solov'ev. Freiburg i. Br., München: Alber 1978. (= Symposion; 59). (463 S.) (Одновременно: Augsburg, Univ., Kath. -Theol. Fachbereich, Diss., 1977.) (Neue Solov'ev-Bibliographie. S. 393—463).

Рецензии:

Deppermann, M.: Vom Nutzen der Philosophie für die Slavistik. Bemerkungen zu L. Wenzler: «Die Freiheit und das Böse nach Vladimir

Solov'ev» (1978) // Zeitschrift für Slavische Philologie. 47 (1987) 2, S. 414—421.
Gulyga, A., Kormin, N. // Voprosy filosofii. (1981) 4, S. 146—148.
Homann, U. // Philosophischer Literaturanzeiger. 33 (1980), S. 181—183.
Perego, A. // Divus Thomas. 83 (1980) S. 100—102.
Rupp, J. // Erasmus. 31 (1979), S. 584—587.
Scharpe, J. // Ephemerides theologicae Lovanienses. 55 (1979), S. 417—421.

1979

Gut, Bernardo J.: Inhaltliches Denken und formale Systeme. Der platonische Standpunkt in Logik, Mathematik und Erkenntnistheorie. Oberwil b. Zug: Verlag Rolf Kugler 1979. (247 S.)
(Соловьев: S. 149, 157—163, 167—170, 233—235).

Russische Gedichte über Gott und Welt, Leben und Tod, Liebe und Dichtertum. Ins Deutsche übertragen von Ludolf Müller. München: Fink 1979. (= Forum Slavicum, Bd. 51). (160 S.)
(Соловьев: S. 85—89).

Рецензия:
Boeckh, Jürgen // Quatember. 44 (1980) 3, S. 184—186.
(Соловьев: S. 184).

Schubart, Walter: Europa und die Seele des Ostens. Pfullingen: Verlag Günther Neske 1979. (Первое издание: 1951). (XII + 361 S.)
(Соловьев: S. 34, 36, 58, 74, 75, 83, 87 f., 114, 121, 126, 152, 198 f., 207, 223, 312, 351).

1980

Solowjew, Wladimir: Deutsche Gesamtausgabe der Werke. Hrsg. v. Wladimir Szylkarski †, Wilhelm Lettenbauer, Ludolf Müller, unter Mitwirkung von Nikolai Lossky †, Wsewolod Setschkareff, Johannes Strauch und Erwin Wedel. Achter Band, hrsg. v. Ludolf Müller: Sonntags- und Osterbriefe. Drei Gespräche über Krieg, Fortschritt und das Ende der Weltgeschichte mit Einschluss einer kurzen Erzählung vom Antichrist. Kleine Schriften der letzten Jahre. — München: Wewel 1980. (664 S.)

Рецензии или краткие аннотации:
Kaltenbrunner, Gerd-Klaus: Glut unter der Asche. Zum Abschluß der deutschen Gesamtausgabe von Wladimir Solowjew // Rheinischer Merkur/ Christ und Welt Nr. 40. (2. Okt. 1981).

Rheinische Post. Nr. 284. (6. Dez. 1980).

Slenczka, Reinhard: (Achter Band und Ergänzungsband: Solowjew, Wladimir: Deutsche Gesamtausgabe. Ergänzungsband: Solowjews Leben in Briefen und Gedichten. Hrsg. von Ludolf Müller und Irmgard Wille. — München: Wewel 1977. (368 S.) (Erwähnt in der Bibliographie von L.Wenzler, S. 455)) // Ökumenische Rundschau (1981) 3, S. 360—362.

Kasack, Wolfgang: Russische Gegenwartsliteratur in Übersetzungen des Jahres 1979 // Osteuropa. Zeitschrift für Gegenwartsfragen des Ostens. 30 (1980) 12, S. 1322—1343.

(Соловьев: S. 1322—1323).

Müller, Ludolf: Die deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solowjew, erschienen im Erich-Wewel—Verlag, München, 1953—1980 // G.J.Manz AG 1830—1930. Festschrift zum 150-jährigen Bestehen. — Herausgegeben von G.J.Manz Aktiengesellschaft, München-Dillingen / Do, Verfasser: Wilhelm Eggerer. München-Dillingen a. d. Donau: MANZ AG 1980, S. 93—95. (111 S.)

Przyszmont, Jan: Russische Religionsphilosophie: zu einigen neuen Untersuchungen //Ostkirchliche Studien. 29 (1980), S. 306—310.

1981

Solowjew, Wladimir: Kurze Erzählung vom Antichrist. Übers. und erl. von Ludolf Müller. 4., verb. und erw. Aufl. München: Wewel 1981. (123 S.)

Solov'ev, Vladimir: Ob obscestvennom ideale Dostoevskogo // Posev. Frankfurt/M. XXXVII. (1981) 6, S. 46—51.

Gulyga, Arsenij: Trudit'sja i sotrudnicat'. Rasskaz o dvuch poezdkach v FRG // Nas sovremennik. (1981) 4, S. 178—191. (Соловьев: S. 188 f.) (Об изучении Людольфом Мюллером жизни и творчества Соловьева).

Kaltenbrunner, Gerd-Klaus: Der Feuergeist russischen Denkens. Wladimir Solowjew — ein tiefsinniger Grübler und Visionär // Neue Zeitung am Wochenende. Nr. 61 (14. März 1981).

Kaltenbrunner, Gerd-Klaus: Wladimir Sergeewitsch Solowjew // Criticon. 65 (Mai/Juni 1981), S. 108—111. (Избранная библиография).

Levickij, S. A.: Ocerki po istorii russkoj filosofskoj i obscestvennoj mysli. Tom 2. Dvadcatyj vek. Frankfurt am Main: Posev 1981. (231 S.)

(Многочисленные упоминания Соловьева).

Müller, Ludolf: Dostojewskij und Tübingen. Mit einer Beilage: Ein Briefwechsel über Dostojewskij mit der «Zeit». Tübingen 1981. (= Skripten des

Slavischen Seminars der Universität Tübingen Nr. 22). (39 S.)
(Соловьев и Тюбинген: S. 15—16).

Murdoch, Paul Champbell: Der sakramentalphilosophische Aspekt im Denken Nikolaj Aleksandrovitsch Berdjaevs. Erlangen: Lehrstuhl für Geschichte und Theologie des christlichen Ostens 1981. (= Oikonomia; Bd. 14). (IX + 273 S.)
(Многочисленные упоминания Соловьева).

Russische Lyrik. Gedichte aus drei Jahrhunderten. Ausgewählt und eingeleitet von Efim Etkind. München, Zürich: Piper 1981. (575 S.).
(Соловьев: S. 195—196)
(Стихотворения в переводе Людольфа Мюллера).

1982

Averincev, Sergej: Eine römische Sophia—Inschrift aus dem 12. Jahrhundert. (Ins Deutsche übersetzt von Anne Hartmann) // Hauptmann, Peter (Hrsg.): Unser ganzes Leben Christus unserm Gott überantworten. Studien zur ostkirchlichen Spiritualität. Fairy von Lilienfeld zum 65. Geburtstag. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1982, S. 240—244. (= Kirche im Osten, Monographienreie, Band 17). (501 S.)
(Соловьев: S. 240).

Beermann, Rene: Die Suche nach dem Menschen im Menschen. Neuere sowjetrussische Gedanken zu Kierkegaard und Dostojewskij // Osteuropa. Zeitschrift für Gegenwartsfragen des Ostens. 32 (1982) 8, S. 651—659.
(Соловьев: S. 657, 659).

Kaltenbrunner, Gerd-Klaus: Mystiker, Ketzer, Philosoph und Prophet. Wladimir Solowjews Werke in einer deutschen Gesamtausgabe // Frankfurter Allgemeine Zeitung, Nr. 93. (22. 4. 1982).

Kaltenbrunner, Gerd-Klaus: Wladimir Solowjews Wiederkehr. Zum Abschluß der deutschen Gesamtausgabe // Die Presse. Wien. (12. /13. Juni 1982).

Kaltenbrunner, Gerd-Klaus: Wladimir Solowjews Wiederkehr // Stimmen der Zeit. 200 (Juni1982) 6, S. 424—427.
То же в: Deutsche Studien. Vierteljahreshefte. 74 (1982), S. 212—217.; Reformatio. 31. (Febr. 1982) 2, S. 110—116.
(O Deutsche Gesamtausgabe der Werke Solowjews).

Kunert, Ilse., Wörn, Dietrich: Liebe zur russischen Kultur. Prof. Ludolf Müller wurde zum Semesterende emeritiert // Schwäbisches Tagblatt. (15. Juli 1982).
(Среди прочего: изучение Мюллером жизни и творчества Соловьева).

Müller, Ludolf: Dostojewskij. Sein Leben — sein Werk — sein Vermächtnis. München: Wewel 1982. (= Quellen und Studien zur russischen Geistesgeschichte, Band 2.). (128 S.)

(Соловьев: S. 50, 56, 90, 92, 108, 114, 118).

Tolstaja, Sofja A.: Tagebücher 1862—1897, 1898—1910. Bd. 1, 2. Aus dem Russischen übersetzt v. J. R. Döring-Smirnov und R. Tietze. Dt. Erstausgabe. Königstein/Ts: Athenäum 1982. (Bd. 1.: 468 S.; Bd. 2.: 512 S.)

(Соловьев: Bd. 1.: S. 167, 255).

1983

Berdjaev, Nikolaj: Die russische Idee. Grundprobleme des russischen Denkens im 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Eingeleitet und übersetzt von Dietrich Kegler. St. Augustin: Verlag Hans Richarz 1983. (= Texte zur Philosophie, Band 5). (252 S.)

(Соловьев: S. 161—171. Кроме того, многочисленные упоминания).

Borowsky, Kay., Müller, Ludolf (Hrsg.): Russische Lyrik. Von den Anfängen bis zur Gegenwart. Stuttgart: Reclam 1983. (Russisch — Deutsch). (731 S.)

(Соловьев: S. 226—229).

(1991: Durchgesehene Ausgabe; 1998: 5., erweiterte Ausgabe. Соловьев: S. 232—235).

Cheaure, Elisabeth: Bemerkungen Vladimir Solov'evs zur phantastischen Literatur // Anzeiger für Slavische Philologie. Graz. 14 (1983), S. 109—116.

Hagemeister, Michael: Rezension. (Koehler, Ludmila: N. F. Fedorov: The Philosophy of Action. Pittsburgh 1979) // Zeitschrift für Slavische Philologie. Band XLIII. (1983), S. 203—210.

(Соловьев: S. 206). (Федоров и Соловьев).

Kaltenbrunner, Gerd-Klaus: Die Gegenwart Wladimir Solowjows. Über Werk und Leben des russischen Philosophen // Kontinent. Ost-West-Forum. Jahrgang 9. (1983) 3, S. 48—54.

Levickij, S. A.: Očerki po istorii russkoj filosofskoj i obscestvennoj mysli. Tom 1. (Zweite Auflage; Erste Auflage 1968). Frankfurt am Main: Posev 1983. (216 S.)

(S. 189—204: Владимир Сергеевич Соловьев).

Pollach, Rudolf: Vers- und Reimtechnik in den Gedichten V. S. Solov'evs. — Tübingen 1983. (= Universität Tübingen. Slavisches Seminar: Skripten des Slavischen Seminars der Universität Tübingen; 23.). (245 S.)

Waage, Peter Normann: Rußlands Denker und Dichter Wladimir Solowjew — Vorbote einer neuen Geistigkeit // Kaspar Hauser. (1983) 3, S. 75—83. (Aus dem Norwegischen übersetzt von Taja Gut).

1984

Solowjew, Wladimir: Kurze Erzählung vom Antichrist. Übersetzt und erläutert von Ludolf Müller. 5., verb. und erw. Aufl. München: Erich Wewel Verlag 1984. (123 S.)

Deppermann, Maria: Rußland um 1900: Reichtum und Krise einer Epoche im Umbruch // Musik-Konzepte. Die Reihe über Komponisten. Herausgegeben von Heinz-Klaus Metzger und Rainer Riehn. (Juli 1984) 37/38 (Alexandr Skrjabin und die Skrjabinisten II), S. 61—106.
(Соловьев: S. 81—85).

Goerdt, Wilhelm: Russische Philosophie. Grundlagen. Freiburg/München: Verlag Karl Alber 1984. (2., unveränderte Auflage: 1995). (768 S.)
(Соловьев: S. 471—516).

Günther, Hans: Der Moskauer Maler Eduard Stejnberg und das Problem der «inoffiziellen» Kunst // Osteuropa. Zeitschrift für Gegenwartsfragen des Ostens. 34 (1984) 10, S. 790—795.
(Соловьев: S. 794).

Hagemeister, Michael: Rezension. (Young, George M.: Nikolai Fedorov: An Introduktion. — Belmont 1979) // Zeitschrift für Slavische Philologie. Band XLIV. (1984), S. 440—449.
(Соловьев: S. 444). (Соловьев и Федоров).

Kasack, Wolfgang: Russische Gegenwartsliteratur in Übersetzungen des Jahres 1983 // Osteuropa. Zeitschrift für Gegenwartsfragen des Ostens. 34 (1984) 11/12, S. 878—899.
(Соловьев: S. 894).

Laughlin, Sigrid Mc: Schopenhauer in Rußland. Zur literarischen Rezeption bei Turgenev. Wiesbaden: Otto Harrassowitz 1984. (= Opera Slavica. Neue Folge, Band 3). (VII + 209 S.)
(Соловьев: S. 3, 23, 24, 25, 26—28, 33, 40, 161, 170, 173, 175, 176, 186, 188).

Levickij, Sergej: Russisches Denken. Gestalten und Strömungen. Bd. 1. Von den Anfängen bis zu Vladimir Solov'ev. (Hrsg. und übersetzt von D. Kegler). Frankfurt a. M., Bern 1984. (= Europäische Hochschulschriften: Reihe 20, Philosophie; Bd. 142). (234 S.)

Levickij, Sergej: Russisches Denken. Gestalten und Strömungen. Bd. 2. Die russische Philosophie nach Vladimir Solov'ev. (Hrsg. und übersetzt von

D. Kegler). — Frankfurt a. M., Bern 1984. (= Europäische Hochschulschriften: Reihe 20, Philosophie; Bd. 143). (269 S.)

Lilienfeld, Fairy von: Sophia — die Weisheit Gottes. Über die Visionen des Wladimir Solowjew als Grundlage seiner «Sophiologie» // Una Sancta. 39 (1984), S. 113—129.

Mosmann, Heinz: Wladimir Solowjoff und «die werdende Vernunft der Wahrheit»: Keime zu einer Philosophie des Geistselbst. Stuttgart: Verlag Freies Geistesleben 1984. (= Studien und Versuche; 23) (119 S.)

Рецензии:

Goerdt, Wilhelm // Theologische Revue. Münster. 82 (1986) 3, S. 239—241.

Köpcke-Duttler, Arnold // Ostkirchliche Studien. Würzburg. 36 (1987) 1, S. 56—58.

Lerch, Erhard // Quatember. Vierteljahresschrift für Erneuerung und Einheit der Kirche. Hannover. 49 (1985) 4, S. 248.

Madey, Johannes // Theologie und Glaube. Paderborn. 75 (1985) 1, S. 108.

Müller, Ludolf: Wladimir Ssolowjow // Mayr, Hans u. a. (Hrsg.): Glaubenszeugen der Einen Kirche. Siebenundfünfzig Lebensbilder für die Wochen des Kirchenjahres. — Kassel: Johannes Stauda Verlag 1984. (= Kirche zwischen Planen und Hoffen. Eine Schriftenreihe, herausgegeben von der Evangelischen Michaelsbruderschaft. Neue Folge. Band 30), S. 18—19. (129 S.)

Oslic, Josip: Philosophische Grundlegung der Ethik bei Wladimir Solowjew (Diss. Abstr.; Innsbruck) // Zeitschrift für Katholische Theologie. 106 (1984) 4, S. 503. (Краткая презентация диссертации, поданной в 1983 г. Философскому факультету Университета Инсбрук. Книга вышла в Загребе: Oslic, Josip: Utemeljenje etike kod Vladdimira Solovjeva. Zagreb: Hrvatsko Filozofsko Drustvo 1994. (160 S.)).

Pongs, Hermann: Solovjov // Pongs, Hermann: Lexikon der Weltliteratur. Handwörterbuch der Literatur von A — Z. Wiesbaden: Englisch 1984, S. 853. (993 S.)

Seide, Gernot: Religiöse Renaissance in der Sowjetunion — Mythos oder Wirklichkeit? // Osteuropa. Zeitschrift für Gegenwartsfragen des Ostens. 34 (1984) 11/12, S. 910—920.

(Соловьев: S. 911).

Stammler, Heinrich A.: Vasilij Vasil'evic Rozanov als Philosoph. Giessen: Wilhelm Schmitz Verlag 1984. (= Vorträge und Abhandlungen zur Slavistik, Band 5). (90 S.)

(Соловьев: S. 11, 15, 22, 32).

Wedel, Erwin: Wilhelm Lettenbauer zum Gedenken // Die Welt der Slaven. XXIX (1984) 2, S. 422–425.
(Соловьев: S. 424). (О занятиях Леттенбауера творчеством Соловьева).

1985

Solov'ev, Vladimir: Der Sinn der Liebe. Übers. von Elke Kirsten in Zusammenarbeit mit Ludolf Müller. Mit e. Einl. von Ludwig Wenzler und e. Nachw. von Arsenij Gulyga. Hamburg: Meiner 1985. (= Philosophische Bibliothek; Bd. 373). (L + 109 S.) (Bibliogr. u. Literaturverz. S. XLV – XLVIII).

Отсюда:
Wenzler, L.: Leidenschaft, die Glaube wird. Vladimir Solov'evs Philosophie der Liebe. S. VII–XXXVIII.
Gulyga, A.: Die ewige Sonne der Liebe. S. 87–104.

Аннотации в:
Forum philosophicum. Neue Bücher Felix Meiner Verlag. Hamburg. (1985) 2, S. 8.
Frühjahr 1984. Neuerscheinungen Philosophie. Felix Meiner Verlag. Hamburg. S. 9.
Frühjahr 1985. Neuerscheinungen Philosophie. Felix Meiner Verlag. Hamburg. S. 6.

Beiträge zur Rudolf Steiner Gesamtausgabe. Veröffentlichungen aus dem Archiv der Rudolf Steiner-Nachlassverwaltung, Dornach. Andrej Belyj und Rudolf Steiner. Briefe und Dokumente. – Michaeli 1985. (80 S.)
(Многочисленные упоминания Соловьева).

Dostojewskij, Fjodor M.: Der Grossinquisitor. Übersetzt von Marliese Ackermann. Herausgegeben und erläutert von Ludolf Müller. München: Erich Wewel 1985. (= Quellen und Studien zur russischen Geistesgeschichte, Band 4). (126 S.)
(Многочисленные упоминания Соловьева в «Примечаниях» Людольфа Мюллера)

Рецензия:
Schultze, Bernard SJ // Orientalia Christiana Periodica. 52 (1986) 1, S. 242–243.
(Соловьев: S. 243).

George, Martin: Das Erbe der mystischen Theologie der griechischen Kirchenväter im Werk Vladimir Solov'evs // Macha, Karel (Hrsg.): Geist und Erkenntnis. Zu spirituellen Grundlagen Europas. Festschrift zum 65. Geburtstag von Prof. Th. Dr. Tomas Spidlik SJ. Mit Beiträgen von Antonio

Quacquarelli, Guido—Innocenzo Gargano, Basile Psephtogas, Fairy von Lilienfeld, Martin George, Piet Schoonenberg, Louis Moolaveetil, Karel Vrana, Walerian Slomka, Gustav Wetter, Antonin Mestan, Roland Pietsch, Heinz Kimmerle, Francesco Michalcik. München: Minerva Publikation 1985. (= Integrale Anthropologie, 5), S. 149–173. (II + 350 S.)

Müller, Ludolf: Wege zum Studium der russischen Literatur. — München: Erich Wewel Verlag 1985. (= Quellen und Studien zur russischen Geistesgeschichte. Herausgeber: Ludolf Müller, Band 5). (135 S.)

(Соловьев: S. 5, 13, 39, 42—44, 48, 51, 86, 99).

Paramonov, Boris: Slavjanofil'stvo // Grani. Frankfurt/M. XL (1985) 135, S. 190—259.

(Многочисленные упоминания Соловьева).

Pöllinger, Sigrid: Die Ethik Wladimir Solowjews. Wien: Universitätszentrum für Friedensforschung 1985. (= Wiener Blätter für Friedensforschung / Sondernummer; 9.) (175 S.)

Steiner, Rudolf: Von Jesus zu Christus. Ein Zyklus von zehn Vorträgen mit einem vorangehenden öffentlichen Vortrag gehalten in Karlsruhe vom 4 bis 14. Oktober 1911. Dornach: Rudolf Steiner Verlag 1985. (251 S.)

(Соловьев: Dritter Vortrag, Karlsruhe, 7. Oktober 1911, S. 93—97).

1986

Solowjew, Wladimir: Kurze Erzählung vom Antichrist. Übers. und erl. von Ludolf Müller. — 6., verb. und erw. Aufl. München: Wewel 1986. (= Quellen und Studien zur russischen Geistesgeschichte; 1). (123 S.)

Düwel, Wolf., Umlauft, Wolfram: Symbolismus // Düwel, Wolf (Hrsg.): Geschichte der russischen Literatur von den Anfängen bis 1917. Band 2.: Von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis 1917. Berlin, Weimar: Aufbau—Verlag 1986, S. 464—490. (716 S.)

(Соловьев: S. 480 f.).

Gleixner, Hans: Die ethische und religiöse Sozialismuskritik des Vladimir Solov'ev: Texte und Interpretationen. Sankt Ottilien: EOS — Verlag 1986. (= Dissertationen: Theologische Reihe; Bd. 17). (X + 436 S.) (Zugl.: Passau, Univ., Habil. — Schr. 1985).

Рецензия:

Beer, Rainer // Theologische Revue. Münster. 84 (1988) 3, S. 236—240.

Gourvith, Eugenia: Wladimir Solowjow: der Mensch. (Deutsche Übersetzung A. Gourvitch, J.W. Ernst). Muttenz / Schweiz: Verlag für Art und Kunst 1985. (VIII + 143 S.). Ill.

(Russ. Titel: Владимир Соловьев ЧЕЛОВЕК).

Lauth, Reinhard: Dostojewski und sein Jahrhundert. Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann 1986. (= Aachener Abhandlungen zur Philosophie, Band 10). (XXII + 159 S.).
(Соловьев: S. 7, 26, 44, 52 ff, 74—76).

Redlich, Roman: Rossija, Evropa i real'nyj socializm. K stoletiju konciny N. Ja. Danilevskogo i vychoda v svet knigi K. N. Leont'eva «Vostok, Rossija i slavjanstvo» // Grani. Frankfurt/M. XLI (1986) 139, S. 265—289.
(Соловьев: S. 269).

Schmidt, Evelies: Ägypten und ägyptische Mythologie — Bilder der Transition im Werk Andrej Belyjs. München: Otto Sagner 1986. (= Slavistische Beiträge, Band 195). (439 S.) (Zugl. Diss. angenommen von der philos. Fak-t der Ludwig-Maximilian-Universität München, 1986).
(S. 85 — 94: V. S. Solov'ev).

Totok, Wilhelm: Handbuch der Geschichte der Philosophie. Band V. Bibliographie 18. und 19. Jahrhundert. Unter Mitarbeit von Horst-Dieter Finke, Hans-Henner Hackstein, Helmut Schröer und Ingrid Dietsch. — Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1986. (XXXVIII + 760 S.)
(Vladimir Solovjev: S. 648—651). (Избранная библиография).

1987

Bryner, Erich: Das «Leben Jesu» Ernest Renans und seine Bedeutung für die russische Theologie- und Geistesgeschichte // Zeitschrift für Slavische Philologie. Band XLVII. (1987), S. 6—38.
(Соловьев: S. 18).

Dieckmann, Eberhard: Polemik um einen Klassiker. Lew Tolstoi im Urteil seiner russischen Zeitgenossen 1855—1910. Berlin und Weimar: Aufbau—Verlag 1987. (= Dokumentation, Essayistik, Literaturwissenschaft). (335 S.)
(Соловьев: S. 127, 167—170, 174, 223, 225 f., 324).

Hansen-Löve, Aage A.: Zur Mythopoetik des russischen Symbolismus // Schmid, Wolf (Hrsg.): Mythos in der slawischen Moderne. Wien: Gesellschaft zur Förderung slawistischer Studien 1987, S. 61—104. (= Wiener Slawistischer Almanach, Sonderband 20). (421 S.)
(Соловьев: S. 63, 81, 92).

Müller, Ludolf: Materialien zu einem russisch-deutschen Wörterbuch der philosophischen Terminologie Vladimir Solov'evs: zusammengestellt vor allem aufgrund der «Rechtfertigung des Guten». Tübingen 1987. (= Slavisches Seminar: Skripten des Slavischen Seminars der Universität Tübingen; 27). (93 S.)

1988

Solowjoff, Wladimir: Die Erzählung vom Antichrist. Rendsburg: Lohengrin—Verlag 1988. (63 S.)

Solowjoff, Wladimir: Rußlands geistige Bestimmung und Mickiewicz: eine Rede. (Nachdr. der Ausgabe 1922). Rendsburg: Lohengrin—Verl. 1988. (60 S.)

Solowjow, Wladimir: Über den Verfall der mittelalterlichen Weltanschauung // Individualität. Europäische Vierteljahresschrift. Jahrgang 7 (Juni 1988) 18, S. 5—14. (Aus dem Russischen von Elke Kirsten).

Adler, Gerhard: Die erste Gabe, die vornehmste und kostbare Gabe der russischen Christenheit // Börsenblatt für den deutschen Buchhandel, 23. (22. März 1988), S. 1043—1048.

(Среди прочего: значение Deutsche Gesamtausgabe).

Ammer, Vera: Gottmenschentum und Menschgottum. Zur Auseinandersetzung von Christentum und Atheismus im russischen Denken. München: Verlag Otto Sagner 1988. (= Slavistische Beiträge, Band 228). (X + 245 S.). (Zugl. Diss. Vorgelegt der Philos. Fak-t der Universität zu Münster (Westf). 1988).

(S. 158—180: V.S.Solov'ev).

Fedjuschin, Victor B.: Russlands Sehnsucht nach Spiritualität. Theosophie, Anthroposophie, Rudolf Steiner und die Russen. Eine geistige Wanderschaft. Schaffhausen: Novalis Verlag 1988. (338 S.)

(Соловьев: S. 23—26).

Freeman, Judi., Tuchman, Maurice. Unter Mitarbeit von Carel Blotkamp u.a. (Hrsg.): Das Geistige in der Kunst: abstrakte Malerei 1890—1985. (Übers. aus dem Amerikan. durch e. Arbeitsgruppe am Kunsthist. Seminar der Univ. Stuttgart: Michael Ladwein u. a.). Stuttgart: Urachhaus 1988. (429 S.) (Оригинальное название: The spiritual in art. 1986).

Отсюда:

Bowlt, John E.: Esoterische Kultur und russische Gesellschaft. S. 165—184. (Соловьев: S. 168).

Kasinec, Edward., Kerdimun, Boris: Okkulte Literatur in Rußland. S. 361—366. (Соловьев: S. 363)

Fuchs, Ina: «Homo apostata». Die Entfremdung des Menschen. Philosophische Analysen zur Gesamtmetaphysik F.M.Dostojevskijs. München: Otto Sagner 1988. (= Slavistische Beiträge, Band 222). (802 S.) (Zugl. Philos. Diss., München 1987).

(Соловьев: S. 266).

George, Martin: Mystische und religiöse Erfahrung im Denken Vladimir Solov'evs. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1988. (= Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie; 54). (384 S.)
(Teilw. zugl.: Erlangen-Nürnberg, Univ., Diss., 1983).

Рецензии:
Gleixner, Hans. // Ostkirchliche Studien. 37 (1988) 4, S. 342—343.
Müller, Eberhard // Jahrbücher für Geschichte Osteuropas. 38 (1990) 4, S. 587—589.
Onasch, Konrad // Theologische Literaturzeitung. 115 (1990) Nr. 8, S. 622—624.
Pyman, Avril // Slavonic and East European Review. 67 (1989) 2, P. 273—274.
Spidlik, T. SJ // Orientalia Christiana Periodica. 54 (1988) 2, P. 492—493.

Herrmann, Dagmar., Peters, Johannes (Hrsg.): Deutsche und Deutschland in der russischen Lyrik des frühen 20. Jahrhunderts. München: Fink 1988. (= West-Östliche Spiegelungen. Reihe B. Sonderband). (359 S.)

Отсюда:
Beyer, Thomas R.: Zwischen Moskau und Goetheanum. Andrej Belyj. S. 41—43.
(Соловьев: S. 42)
Peters, Johannes: Loreley und Germania — Aleksandr Blok. S. 95—98.
(Соловьев: S. 95, 96).

Kasack, Wolfgang: Russische Gegenwartsliteratur in Übersetzungen des Jahres 1987 // Osteuropa. Zeitschrift für Gegenwartsfragen des Ostens. 38 (1989) 12, S. 1107—1132.
(Соловьев: S. 1119).

Koslowski, Peter (Hrsg.): Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie. Zürich, München: Artemis Verlag 1988. (408 S.)

Отсюда:
Wenzler, Ludwig: Mystik und Gnosis bei Wladimir Sergeewitsch Solowjew. S. 296—314.
Groys, Boris: Elemente des Gnostizismus im Dialektischen Materialismus (sowjetischen Marxismus). S. 352—367.
(Соловьев: S. 362—364, 367).

Meyendorff, John: Visionen von der Kirche. Russisches theologisches Denken in der neueren Zeit // Ökumenische Rundschau 37. (Apr. 1988), S. 154—163.
(S. 159—161: «Sophiologie» — W. S. Solowjew und seine Nachfolger).

Müller, Ludolf: Die Begegnung und Auseinandersetzung von östlichem und westlichem Christentum im Leben und Werk Dostojevskijs, Tolstojs und

Solov'evs // Felmy, Karl Christian., Kreschmar, Georg., Lilienfeld, Fairy von., Roepke, Klaus-Jürgen (Hrsg.), Heller, Wolfgang (Redaktor): Tausend Jahre Christentum in Rußland: zum Millennium der Taufe der Kiever Rus'. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1988, S. 201—214. (1107 S.)

Müller, Ludolf: Russische Eschatologie // Zeitwende. Wissenschaft, Spiritualität, Literatur. Jahrgang 59. (1988) Oktober, S. 207—227.
(Соловьев: S. 211—223)

Müller, Ludolf: Solowjow // Drehsen, Volker u. a. (Hrsg.): Wörterbuch des Christentums. Düsseldorf: Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh und Benziger Verlag 1988, S. 1156—1157. (1439 S.)

Przebinda, Grzegorz: L'accueil fait a la pensee de Vladimir Solov'ev en Allemagne et days les pays germanophones 1889—1953 // Cahiers du Monde russe et sovietique. XXIX (juillet — decembre 1988) 3—4, S. 427—446.

Silnizki, Michael: Aktuelle Emanzipationsversuche der sowjetischen Philosophie. II. Vl. Solov'ev und die Gegenwart // Berichte des Bundesinstituts für ostwissenschaftliche und internationale Studien. Köln. (1988) 39, S. 1—37.

Solowjow // Habicht, Werner., Lange, Wolf-Dieter (Hrsg.): Der Literatur Brockhaus. Dritter Band. Mannheim: Brockhaus 1988, S. 402. (728 S.)

Waage, Peter Normann: Der unsichtbare Kontinent: Wladimir Solowjow, der Denker Europas. (Aus dem Norweg. übers. von Taja Gut). Stuttgart: Verl. Freies Geistesleben 1988. (340 S.). Ill.

Wanner, Adrian: «Panmongolismus». Eine russische Endzeitvision // Neue Zürcher Zeitung. (19. 8. 1988).
(Соловьев).

1989

Austeba, Franz: Lexikon der Philosophie. 6., völlig neubearb. Aufl. — Wien: Hollinek 1989. (X + 409 S.)
(Соловьев: S. 342).

Betsch, Michael: Tausend Jahre Christentum in Rußland. Ansichten eines sowjetischen Wissenschaftlers // Osteuropa-Archiv, April 1989, S. A. 160-A. 167.
(Сокращенный перевод интервью ак. Д.С.Лихачева, помещенного в: «Огонек» (Март 1988) 10, С. 9—12.)
(Соловьев: S. A. 163).

Eyckmans, Karinne: Osteuropaforschung in Belgien // Osteuropa. Zeitschrift für Gegenwartsfragen des Ostens. 39 (1989) 1, S. 68—73.
(Соловьев: S. 73).

Geyer, Dietrich: Den toten Gott im Herzen tragen. Das Wiederaufleben der idealistischen russischen Philosophie // Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 24. 05. 1989.

Goerdt, Wilhelm: Russische Philosophie. Texte. Freiburg, München: Verlag Karl Alber 1989. (836 S.)
(Многочисленные упоминания Соловьева. Но фрагменты из его произведений отсутствуют).

Goerdt, Wilhelm: Russische und sowjetische Philosophie // Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 7. Basel 1989, Sp. 775—786.

Gulyga, Arsenij: Schelling: Leben und Werk. Aus dem Russ. übertr. von Elke Kirsten. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt 1989. (408 S.) (Russische Originalausgabe unter dem Titel «Schelling». Moskva: Molodaja gvardija 1982).
(Соловьев: S. 250f.)

Hagemeister, Michael: Nikolaj Fedorov. Studien zu Leben, Werk und Wirkung. München: Otto Sagner 1989. (= Osteuropastudien der Hochschulen des Landes Hessen. Reihe II. Marburger Abhandlungen zur Geschichte und Kultur Osteuropas, Band 28.). (V + 550 S.)
(Многочисленные упоминания Соловьева).

Hansen-Löve, Aage A.: Der russische Symbolismus. System und Entfaltung der poetischen Motive. I. Band: Diabolischer Symbolismus. — Wien: Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften 1989. (= Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Sitzungsberichte, 544 Band. Veröffentlichungen der Kommission für Literaturwissenschaft, Nr. 7). (561 S.).
(Многочисленные упоминания Соловьева).

Lilienfeld, Fairy von: Russische Religionsphilosophie zu Beginn des 20. Jahrhunderts // Kluge, Rolf-Dieter., Setzer, Heinz (Hrsg.): Tausend Jahre Russische Kirche 988—1988. Geschichte, Wirkungen, Perspektiven. Mit Beiträgen von Ludolf Müller, Immo Eberl, Jochen Raecke, Heinz Setzer, Oskar Obracaj, Dietrich Wörn, Eberhard Maria Zumbroich, Siegfried Raeder, Fairy von Lilienfeld, Rolf-Dieter Kluge, Eberhard Müller, Anne Jensen, Hans Küng, Johannes Bücheler. Tübingen: Attempto Verlag 1989, S. 155—175. (XI + 287 S.)
(Соловьев и рецепция его произведений в Германии: S. 156).

Müller, Andreas: Untersuchungen zum Phänomen des Selbstmords in der Sowjetunion // Osteuropa-Archiv, Februar/März 1989, S. A. 126-A. 136. (Die zusammengefasste und ins Deutsche übersetzte Fassung des Artikels von A. Ambrumova und L. Postovalova: Motivy samoubijstv, aus: Sociologiceskie issledovanija (1987) 6, S. 52—60).
(Соловьев: S. A. 128).

Müller, Ludolf: Wladimir Solowjow. Sein Leben und sein Werk. Ein Vortrag bei der Südwestfunk. 2 Programm. Sendung 14. 03. 1989, 20. 30 — 21. 30. Redaktion: Gerhard Adler.

Nazarov, Michail: Diskussija o russkoj filosofii // Grani. Frankfurt/M. XLIII (1989) 151, S. 276—285.

(Реферат материалов «круглого стола», посвященного русской философии рубежа веков, напечатанных в «Вопросах философии» (1988) 9).

Prokofieff, Sergej: Die geistigen Quellen Osteuropas und die künftigen Mysterien des Heiligen Gral. (Aus dem Russischen von Ursula Preuß). Dornach: Verlag am Goetheanum 1989. (583 S.)

(Соловьев: S. 147, 226 f., 508 f.).

Reißner, Eberhard: Solowjow // Harenbergs Lexikon der Weltliteratur. Autoren — Werke — Begriffe. Band 5. Kuratorium: F. Bondy, I. Frenzel, J. Kaiser, L. Kopelew, H. Spiel. Dortmund: Harenberg Lexikon—Verlag 1989, S. 2692. (Band 5.: S. 2549—3183).

Schelting, Alexander von: Rußland und der Westen im russischen Geschichtsdenken der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Aus dem Nachlaß herausgegeben und bearbeitet von Hans-Joachim Torke. Berlin: In Kommission bei Otto Harrassowitz. Wiesbaden 1989. (= Forschungen zur osteuropäischen Geschichte, Band 43.). (IX + 240 S.)

(О Соловьеве в особенности: Wl. S. Solowiews Theorie von der gesamtmenschheitlichen Entwicklung und von Rußlands Weltmission: S. 141—182).

Sowjetunion 1988/89. Perestrojka in der Krise? Herausgegeben vom Bundesinstitut für ostwissenschaftliche und internationale Studien. München, Wien: Carl Hanser 1989. (359 S.)

(Соловьев: S. 102).

Weber, Max: Zur Lage der bürgerlichen Demokratie in Rußland // Max Weber: Zur Russischen Revolution von 1905. Schriften und Reden 1905—1912. Herausgegeben von Wolfgang J. Mommsen in Zusammenarbeit mit Dittmar Dahlmann. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 1989, S. 71—280. (= Max Weber: Gesamtausgabe. Abteilung I: Schriften und Reden, Band 10). (XV + 855 S.).

(Соловьев: S. 95, 124, 144. В других статьях Вебера или в примечаниях к тому: S. 283, 710, 731, 733, 735 f., 750).

1990

Solowjew, Wladimir: Kurze Erzählung vom Antichrist. Übers. und erl. von Ludolf Müller. 7., verb. und erw. Aufl. München: Wewel 1990. (= Quellen und Studien zur russischen Geistesgeschichte; 1.). (127 S.)

Adler, Gerhard: Das Ende der bloßen Fiktion // Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt. Nr. 40, 5. Oktober 1990, S. 40.

(Обозрение русской литературы на немецком языке. Среди прочего: о Deutsche Gesamtausgabe).

Adler, Gerhard: ... Namen, die künftig in unseren Bildungskanon aufgenommen werden müssen // Börsenblatt für den Deutschen Buchhandel. Theologie. Nr. 19., 6. März 1990, S. 708—712.

(Среди прочего: О Соловьеве и рецепции его произведений в Германии).

Baske, Siegfried (Hrsg.): Perestrojka. Multidisziplinäre Beiträge zum Stand der Realisierung in der Sowjetunion. Wiesbaden: Otto Harrassowitz 1990. (= Osteuropa—Institut der Freien Universität Berlin. Multidisziplinäre Veröffentlichungen, Band 1). (306 S.)

(Соловьев: S. 181).

Belenčikov, Valentin.: Vladimir Sergeevič Solov'ev i nemeckie ekspressionisty. K probleme V. S. Solov'ev v Germanii v načale nasego veka // Zeitschrift für Slawistik. Berlin. 35. (1990) 6, S. 857 — 864.

Berberova, Nina: Ich komme aus St. Petersburg. Deutsch von Christiane Süß. Düsseldorf: Claassen 1990. (607 S.)

(Соловьев: S. 108, 208, 216, 315).

Buchholz, Arnold: Schriftsteller, Literatur und Literaturbetrieb in der Sowjetunion. Zu einem Kolloquium der Klaus-Mehnert-Gedächtnis-Stiftung in Aachen // Osteuropa. Zeitschrift für Gegenwartsfragen des Ostens. 40 (1990) 7, S. 635—646.

(Соловьев: S. 642).

Dieckmann, Eberhard (Hrsg.): Russische Zeitgenossen über Tolstoi. Kritiken, Aufsätze, Essays 1855—1910. Berlin und Weimar: Aufbau—Verlag 1990. (= Dokumentation, Essayistik, Literaturwissenschaft). (424 S.)

(Соловьев: S. 18, 218, 225).

Felmy, Karl Christian: Die orthodoxe Theologie der Gegenwart. Eine Einführung. — Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1990. (XXIII + 260 S.)

(Соловьев: S. 3f.) (Соловьев в свете «теологии опыта» («Theologie der Erfahrung»)).

Gemba, Holger: Untersuchungen der Raumsprache im lyrischen Werk A.A. Bloks. München: Verlag Otto Sagner 1990. (= Slavistische Beiträge, Band 257). (XVI + 421 S.)

(Соловьев: S. 4 f.).

Goerdt, Wilhelm: Renaissance der russischen Philosophie // Information Philosophie 18. (1990) 3, S. 16—24.

(Соловьев: S. 22).

Kappeler, Andreas (Hrsg.): Die Russen. Ihr Nationalbewusstsein in Geschichte und Gegenwart. Köln: Markus Verlag 1990. (222 S.)

Отсюда:

Kappeler, Andreas: Einleitung. S. 7—15.

(Соловьев: S. 8).

Zimbajew, Nikolaj: Zur Entwicklung des russischen Nationalbewußtseins vom Aufstand der Dekabristen bis zur Bauernbefreiung. S. 37—54.

(Соловьев: S. 52—53).

Keil, Horst: Das Konzil des Antichrist // Gemeindeblatt für Württemberg. Jahrgang 85. (1990) Nr. 22., 3. 6. 1990., S. 9.

(О «Трех разговорах»).

Kretschmar, Dirk: Die Diktatur des Staatsverlags. Wie man in der Sowjetunion in den 1970-er Jahren zum auflagestärksten Schriftsteller wurde. In: Osteuropa-Archiv, Juli 1990, S. A. 403-A. 409. (Отобранные Дирком Кретшмаром и переведенные на немецкий язык отрывки из статьи Вл. Вигилянского: «Гражданская война в литературе», напечатанной в: «Огонек» Nr. 43, 1990).

(Соловьев: S. A. 409).

Langer, Gudrun: Kunst — Wissenschaft — Utopie. Die «Überwindung der Kulturkrise» bei V. Ivanov, A. Blok, A. Belyj und V. Chlebnikov. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1990. (= Frankfurter wissenschaftliche Beiträge: Kulturwissenschaftliche Reihe; Bd. 19). (608 S.) (Zugl. Habilitationsschrift, eingereicht am Fachbereich Ost — und Außereurop. Sprach- und Kulturwissenschaften der Goethe-Univ. Frankfurt, 1988).

(Многочисленные упоминания Соловьева).

Lilienfeld, Fairy von: Schätze aus dem «Silbernen Zeitalter» der russischen Kultur. Russische Religionsphilosophie zu Beginn des 20. Jahrhunderts // Stimme der Orthodoxie. (1990) 11, S. 26—33.

(Несколько сокращенная версия статьи из сборника «Tausend Jahre Russische Kirche... « (1989).

(Соловьев: S. 26).

Müller, Ludolf: Die Dreifaltigkeitsikone des Andrej Rubljow. München: Wewel 1990. (= Quellen und Studien zur russischen Geistesgeschichte, Band 10.). (134 S.) (Ill.)
(Соловьев: S. 118).

Venzel, Sergej: Razmyslenija o teokratii v Rossii // Grani. Frankfurt/M. XLIV (1990) 156, S. 232—255.; (1990)157, S. 229—257.
(Соловьев: Nr. 156, S. 254).

Wegzeichen. Zur Krise der russischen Intelligenz (1990); eingeleitet und übersetzt von Karl Schlögel. Frankfurt am Main 1990. (= Die Andre Bibliothek). (345 S.)
(Немецкий перевод «Вех» (1909)). (Многочисленные упоминания Соловьева).

1991

Solowjew, Wladimir: Schriften zur Philosophie, Theologie und Politik. Werkausgabe. Mit einer biographischen Einleitung und Erläuterungen von Ludolf Müller. München: Wewel 1991. (283 S.)

Рецензии:

Adler, Gerhard: Solowjew für jedermann // Börsenblatt. 20 (10. 3. 1992), S. 191.

Adler, Gerhard: Stachel der Vision. Wladimir Solowjew — neu gelesen // Börsenblatt. 4 (26. 01. 1992), S. 30.; То же в: Christ in der Gegenwart. 44. Jahrgang (1992) 4, S. 30.

Banseljuk, Nikolaj: Russische Literatur als Vorbereitung zur Geisteswissenschaft // Banseljuk, N.: Rußland, erhebe dich auf deine Schwingen. Aufsätze und Betrachtungen zum Wandel in der Sowjetunion 1989—1991. Aus dem Russischen und herausgegeben von Mathias Riepe. Frankfurt a. M.: Info—3—Verl. 1991, S. 125—142. (144 S.)
(Соловьев: S. 132—138).

George, Martin: Die Fälschung der Wahrheit und des Guten: Gestalt und Wesen des Antichrist im 19. Jahrhundert // Zeitschrift für Kirchengeschichte. 102 (1991) 1, S. 76—103.
(Соловьев: S. 89.; S. 96—100: Solov'evs «Kurze Erzählung vom Antichrist»).

Glybowski, Juri., Winkel, Jörg: Rückwärts marsch! Zum Konservatismusphänomen in der UdSSR // Osteuropa. Zeitschrift für Gegenwartsfragen des Ostens. 41 (1991) 8, S. 791—801.
(Соловьев: S. 797).

Göpfert, Frank: Sowjetische Schriftstellerinnen im Aufbruch // Osteuropa. Zeitschrift für Gegenwartsfragen des Ostens. 41 (1991) 3, S. 270—274. (Соловьев: S. 271).

Gras-Racic, Marion., Knigge, Armin., Müller, Ludolf., Schlippe, Georg von: Solov'ev // Jens, Walter (Hrsg.): Kindlers Neues Literatur Lexikon. Bd. 15. Chefredaktion Rudolf Radler. München: Kindler 1991, S. 711—718. (XXXIV + 1033 S.)

Kiritschenko, Jewgenia: Zwischen Byzanz und Moskau. Der Nationalstil in der russischen Kunst. (Ins Deutsche aus dem Engl. übertr. von Christian Hornig). München: Klinkhardt und Biermann 1991. (288 S.) (Zahlr. Ill.) (Соловьев: S. 200).

Lilienfeld, Fairy von: Die Weisheit Gottes — Die Schau der Sophia bei Wladimir Solowjew // Wodtke, Verena (Hrsg.): Auf den Spuren der Weisheit: Sophia — Wegweiserin für ein neues Gottesbild. Freiburg: Herder 1991, S. 118—137, 186—191. (= Reihe Frauenforum). (199 S.)

Müller, Ludolf: Ssolowjow und das Judentum // Quatember. Vierteljahreshefte für Erneuerung und Einheit der Kirche. 55 (Oktober — Dezember 1991) 4, S. 198—203.

Potthoff, Wilfried: Dante in Rußland. Zur Italienrezeption der russischen Literatur von der Romantik zum Symbolismus. Heidelberg: Carl Winter. Universitätsverlag 1991. (= Beiträge zur Slavischen Philologie, Band 1). (682 S.) (Многочисленные упоминания Соловьева).

Solowjew // Schischkoff, Georgi (Hrsg.): Philosophisches Wörterbuch. Begründet von Heinrich Schmidt. Neu bearbeitet von Prof. Dr. Georgi Schischkoff. Zweiundzwanzigste, neu bearbeitete Auflage. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag 1991, S. 673. (817 S.)

1992

Solowjew, Wladimir: Die Erzählung vom Antichrist. Möttingen (Bad Liebenzell): Patmos—Verl. (1992). (32 S.) (Печатается по изданию: Tübingen: Vita-Nuova—Verl. 1946.)

Solowjew, Wladimir: Reden über Dostojewskij. Übersetzt von Ute Konovalenko und Ludolf Müller. Mit einem Nachwort «Dostojewskij und Solowjew» und Erläuterungen herausgegeben von Ludolf Müller. (= Quellen und Studien zur russischen Geistesgeschichte, Band 12). (Wewelbuch; 110). München: Wewel 1992. (132 S.).

Belyj, Andrej: Geheime Aufzeichnungen. Erinnerungen an das Leben im Umkreis Rudolf Steiners. Aus dem Russischen übersetzt und heraus-

gegeben von Christoph Hellmuth. (o. O.): Rudolf Geering Verlag 1992. (309 S.)

(Многочисленные упоминания Соловьева).

Bezrodnyj, Michail: Zur Geschichte des russischen Neukantianismus. Die Zeitschrift «Logos» und ihre Redakteure // Zeitschrift für Slawistik. Berlin. 37 (1992) 4, S. 489—511.

(Упоминания Соловьева или «Religionsphilosophische V. Solov'ev-Gesellschaft»).

Bryner, Erich: Die Moskauer Freimaurer // Hermann, Dagmar, unter Mitarbeit von Karl-Heinz Korn (Hrsg.): Deutsche und Deutschland aus russischer Sicht. 18. Jahrhundert: Aufklärung. München: Fink 1992, S. 378—392. (= West-Östliche Spiegelungen, Wuppertaler Projekt unter der Leitung von Lew Kopelew, Reihe B., Band 2). (648 S.)

(Соловьев: S. 384).

Deppermann, Maria: Nietzsche in Russland // Behler, Ernst., Heftrich, Eckhard., Müller-Lauter, Wolfgang., Wenzel, Heinz (Hrsg.): Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung. Bd. 21. Berlin, New York: W. de Gruyter 1992, S. 211—252. (VIII + 430 S.)

(Соловьев: S. 213, 222, 227 f., 235 — 238, 241).

Göpfert, Frank: Dichterinnen und Schriftstellerinnen in Russland von der Mitte des 18. bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts. Eine Problemskizze. München: Otto Sagner 1992. (233 S.) (= Slavistische Beiträge, Band 289).

(Соловьев: S. 195. (Упоминается в главе, посвященной поэзии его сестры, Поликсены Соловьевой (1867—1924)).

Gulyga, Arsenij: Wir leben im Zeitalter des Kosmismus. Ein Interview mit Fragen von Mischka Dammaschke und Wladislaw Hedeler // Deutsche Zeitschrift für Philosophie. 40 (1992) 8, S. 870—881.

(Многочисленные упоминания Соловьева).

Haardt, Alexander: Husserl in Rußland. Phänomenologie der Sprache und Kunst bei Gustav Spet und Alexej Losev. München: Fink 1992. (= Übergänge. Texte und Studien zu Handlung, Sprache und Lebenswelt, Band 25). (263 S.)

(Соловьев: S. 28, 29, 30, 32, 54, 67, 77, 79, 82, 117, 118, 188, 193, 196, 197).

Hochholzer, Andreas: Evasionen — Wege der Kunst: Kunst und Leben bei Wl. Solowjew und J. Beuys: eine Studie zum erweiterten Kunstbegriff in der Moderne. Würzburg: Königshausen & Neumann 1992. (= Epistemata: Reihe Philosophie; 118.) (203 S.) (Zugl.: Eichstätt, Kath. Univ., Diss. 1991).

Karpunin, A.: Besprechung. (Schirinskaja, N.: W. S. Solowjow über die gesellschaftliche Bestimmung der Kunst. Westnik MGU, Serija filosofija. (1990) 5) // Der russische Gedanke. Moskau. (1992) 1, S. 119 f.

Kluge, Rolf-Dieter: Ivan S. Turgenev. Dichtung zwischen Hoffnung und Entsagung. München: Wewel 1992. (= Quellen und Studien zur russischen Geistesgeschichte, Bd. 11). (159 S.)
(Соловьев: S. 53).

Koslowski, Peter (Hrsg.): Russische Philosophie und Gnosis. Philosophie nach dem Marxismus. Hildesheim: Bernward Verlag 1992. (= Philosophie und Religion, Bd. 6). (144 S.).

Отсюда:
Koslowski, Peter: Einleitung. Philosophie nach dem Marxismus. S. 9—14.
(Соловьев: S. 10).
Rodnjanskaja, Irina: S.N. Bulgakov im Streit mit der marxistischen Philosophie. S. 15—42.
(Соловьев: S. 16, 18, 21, 29).
Gal'ceva, Renata: Marxismus und Rußland: Auf den Spuren von N.A. Berdjaevs Gedanken und über sie hinaus. S. 43—64.
(Соловьев: 56, 61 f.)
Boneckaja, Natal'ja: Christus im Werk Florenskijs. S. 65—86.
(Соловьев: S. 76).
Koslowski, Peter: Christliche Gnosis als andere Aufklärung. Überlegungen zur christlichen Philosophie. S. 87—130.
(Соловьев: S. 94, 111).
Brief von Natal'ja Boneckaja. S. 131—137.
(Соловьев: S. 133).

Masaryk, Thomas Garrigue: Russische Geistes- und Religionsgeschichte. Bd. 1, 2. Frankfurt am Main: Eichborn 1992. (Reprint der Ausgabe: Jena: Diederichs 1913). (388 S.; 533 S.)

Maslin, Michael: Im Umkreis der Russischen Idee // Der russische Gedanke. Moskau. (1992) 1, S. 7—20.
(Соловьев: S. 11 f.).
Müller, Eberhard., Klehr, Franz Josef (Hrsg.): Russische religiöse Philosophie. Das wiedergewonnene Erbe: Aneignung und Distanz. Stuttgart: Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart 1992 (= Hohenheimer Protokolle; Bd. 41). (186 S.)
(Materialien der Weingartener Tagung vom 15. bis 17. November 1991).

Отсюда:
Müller, Eberhard: Fragen zur Rezeption. S. 15—32.
(Соловьев: S. 15, 17, 25, 26, 29, 30).

Pazuchin, Evgenij: Studium und Entwicklung der russischen religiösen Philosophie vom Anfang des 20. Jahrhunderts im Milieu der religiösen Leningrader Intelligenz von den 70er Jahren bis heute. S. 33—50.
(Соловьев: S. 41).
Saburov, Nikolaj: Das Erbe der russischen religiösen Philosophie und die Ideologie des Totalitarismus. S. 51—70.
(Соловьев: S. 51, 53, 54, 58, 60 f., 67 f.).
Barabanov, Evgenij: Der «Erste philosophische Brief» von P.J. Caadaev und die Wege der russischen religiösen Philosophie. S. 103—120.
(Соловьев: S. 107, 119).
Malachov, Vladimir: Nationale Imagination und nationale Philosophie. S. 121—128.
(Соловьев: S. 121, 124 f.).
Hagemeister, Michael: Nikolaj Fedorov und der «Russische Kosmismus». S. 159—170.
(Соловьев: S. 161).
Maydell, Renata von: Die Anthroposophische Gesellschaft in Russland. Entstehung (1913), Auflösung (1923) und Neugründung (1991). S. 171—183.
(Соловьев: S. 174).

Nazarov, Michail: Russkaja ideja i sovremennost' // Posev. Frankfurt/M. XLVIII (1992) 4, S. 94—105.
(Соловьев: S. 98, 105).

Platonowa, M.: Besprechung. (Solowjow, W.: Der Lebenssinn des Christentums) // Filosofskie nauki (1991) 3 // Der russische Gedanke. Moskau. (1992) 2, S. 110.

Platonowa, M.: Besprechung. (Chorushi, S.: Der philosophische Prozeß in Rußland als Begegnung der Philosophie und der kirchlichen Orthodoxie // Voprosy filosofii (1991) 6) // Der russische Gedanke. Moskau. (1992) 4, S. 92.

Sokolowa, N.: Besprechung. (Nossow, S.: Die Idee der Übermenschheit und die Philosophie W. Solowjows // Filosofskie nauki (1991) 7) // Der russische Gedanke. Moskau. (1992) 4, S. 97.

1993

Solov'ev, Vladimir: Gedichte. Übersetzt und erläutert von Ludolf Müller. Bilder zu den Gedichten von Evi Fersterer. Vorwort von Don Adolfo Asnaghi. Saalbach: Art-Print—Verlag 1993. (Ohne Seitenangaben (61 S.)). Ill.

Отсюда:

Asnaghi, Adolfo: Die Gedankenwelt und die Botschaft Vladimir Solov'evs. S. 1—2.

Müller, Ludolf: Zu den Gedichten Solov'evs und zu ihrer Übersetzung ins Deutsche. S. 54.

o. V.: Vladimir Solov'ev. Biographische Notiz. S. 55—57.

Beilage: Berichtigungen und Ergänzungen zu dem Band. (U. a. die russischen Originale der Gedichte).

(Стихотворения взяты из следующего издания: Solowjews Leben in Briefen und Gedichten. — München: Wewel 1977).

Absage an die Europäisierung. Eine «eurasistische» Stimme aus Rußland // Osteuropa-Archiv, Juni 1993, S. A. 291-A. 303. (Статья Е. Позднякова: «Россия и национально-государственная идея», напечатанная в: «Военная мысль». (1992) 4/5, S. 50—59. Übersetzt und eingeleitet von Franz Walter).

(Соловьев: S. A. 302).

Belentschikow, Valentin: Rußland und die deutschen Expressionisten 1910—1925. Zur Geschichte der deutsch-russischen Literaturbeziehungen. Erster Teil. Frankfurt am Main, Berlin, Bern, New York, Paris, Wien: Peter Lang 1993. (= Europäische Hochschulschriften, Reihe XVIII, Bd. 73). (284 S.)

(Соловьев: S. 7, 8, 10, 11, 14—16, 42, 49—51, 55—60, 63—67, 69—74, 76—80, 84, 117, 206, 207, 235).

Gehrke, Helmut (Hrsg.): Dokumentation aus den Tagungen: Russische Religionsphilosophie I. Solowjow — Dostojewskij 14. —16. Juni 1991.; «Löscht den Geist nicht aus!» Die Philosophie von Nikolai A. Berdjajew (1874—1948). Russische Philosophie II. 18.—20. September 1992. Hofgeismar: Evangelische Akademie 1993. (= Hofgeismarer Protokolle, 303). (185 S.)

Отсюда:

Goerdt, Wilhelm: Gottmenschtum und Menschgottum bei Wladimir Solowjow und Fjodor M. Dostojewski. S. 31—53.

Deppermann, Maria: Protest und Verheissung. Zur Bedeutung Friedrich Nietzsches für die Kultur des Fin de siecle in Rußland. S. 54—80. (S. 65—68: Nietzsche und V. S. Solov'ev).

Dietrich, Wolfgang: Wandlung der Welt. Profile russischer Religionsphilosophie in der Sicht Nikolai Berdjajews. S. 141—168.

(S. 148—153: Wladimir Solowjow oder Gottmenschentum).

Gleixner, Hans: Vladimir Solov'ev redivivus. Begegnung mit dem religiös-ethischen Erbe Rußlands unter neuen Vorzeichen // Theologie und Glaube. Jahrgang 83. (1993) 3, S. 357—363.

(О двух публикациях: Solowjew, W.: Reden über Dostojewskij. Übersetzt von Ute Konovalenko und Ludolf Müller. München: Wewel 1992.; Solowjew, W.: Schriften zur Philosophie, Theologie und Politik. Werkausgabe. München: Wewel 1991.)

Grübel, Rainer (Hrsg.): Russische Literatur an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert. Oldenburger Symposium. Amsterdam, Atlanta: Rodopi 1993. (= Studies in Slavic literature and poetics. Vol 21). (IX + 440 S.)

Отсюда:

Janßen-Beelen, Ursula: Tolstoj als Zensor. Die Rezeption Cechovs beim späten Tolstoj. S. 23—40.
(Соловьев: S. 35).

Grübel, Rainer-Georg: Die Wiege als Grab, das Grab als Wiege. Axiologische Fragen der Zeitdarstellung zur Jahrhundertwende (vornehmlich am Beispiel von Vernadskij und Rozanov). S. 163—230.
(Соловьев: S. 185, 201).

Hansen-Löve, Aage A.: Apokalyptik und Adventismus im russischen Symbolismus der Jahrhundertwende. S. 231—326.
(Соловьев: S. 237, 243, 246, 251 f., 256, 261f., 264f., 268, 270, 272, 278, 282, 284 f., 288, 289—291, 293—295, 297—305, 307, 311—313, 319 f.).

Ebert, Christa: Utopie und Antiutopie in Valerij Brjusovs Sceny buduscich vremen. S. 327—346.
(Соловьев: S. 327).

Halder, Alois., Müller, Max: Philosophisches Wörterbuch. Erweiterte Neuausgabe. Neubearbeitung des unter Mitarbeit von Hans Brockard, Severin Müller und Wolfgang Welsch herausgegebenen Kleinen Philosophischen Wörterbuchs. Freiburg, Basel, Wien: Herder 1993. (401 S.)
(Соловьев: S. 285.; S. 386: краткая библиография).

Ignatow, Assen: Das postkommunistische Vakuum und die neuen Ideologien. Zur gegenwärtigen geistigen Situation in Rußland // Osteuropa. Zeitschrift für Gegenwartsfragen des Ostens. 43 (1993) 4, S. 311—327.
(Соловьев: S. 317).

Malachov, Vladimir: Gibt es Philosophie in Rußland? // Osteuropa. Zeitschrift für Gegenwartsfragen des Ostens. 43 (1993) 11, S. 1030—1038.
(Соловьев: S. 1034).

Müller, Eberhard: Fragen zur Rezeption der russischen religiösen Philosophie heute // Studies in East European Thought. 45 (1993), S. 235—253.
(Соловьев: S. 235, 237, 246 f., 251 f.).

Perssonow, W.: Besprechung. (Kononenko, T.: Wladimir Solowjow und die Tradition der russischen Platonforschung // Filosofskaja i sociolog-

itscheskaja mysl. (1992) 7.) // Der russische Gedanke. Moskau. (1993) 3/4, S. 57—58.

Perssonow, W.: Besprechung. (Pugatschow, O.: W. S. Solowjow — Die ethischen Absolutismen und die Linie des Lebensverhaltens // Westnik MGU, Serija filosofija. (1992) 6.) // Der russische Gedanke. Moskau. (1993) 3/4, S. 52.

Platonowa, M.: Besprechung. (Raschkowski, J.: Lossew und Solowjow // Voprosy filosofii. (1992) 1.) // Der russische Gedanke. Moskau. (1993) 1/2, S. 90.

Potthoff, Wilfried: Schelling in der russischen Religionsphilosophie der Jahrhundertwende. Ein Vorbericht // Die Welt der Slaven. XXXVIII (1993) 2, S. 320 — 330.
(Соловьев: S. 320—323, 330).

Potthoff, Wilfried (Hrsg.): Vjačeslav Ivanov. Russischer Denker — europäischer Kulturphilosoph. Beiträge des IV. Internationalen Vjačeslav-Ivanov-Symposions. Heidelberg, 4—10 Sep. 1989. Heidelberg: Universitätsverlag G. Winter 1993. (= Beiträge zur slavischen Philologie, Bd. 3). (IX + 384 S.)

Отсюда:
Anschuetz, Carol: Ivanov, Critic of Modern Culture. S. 14—34.
(Соловьев: S. 16, 20, 26).
Fotiev, Kirill: Sakral'nyj jazyk v poezii Vjačeslava Ivanova. S. 106—112.
(Соловьев: S. 109).
Gidini, Kandida: Literaturnaja kritika i germenevtika v rabotach Vjačeslava Ivanova o Dostoevskom: nekotorye obscie zamečanija. S. 190—203. (Соловьев: S. 197).
Jovanovic, Milivoje: Vjačeslav Ivanov i Bachtin. S. 223—239.
(Соловьев: S. 232, 237).
Kluge, Rolf-Dieter: Vjačeslav Ivanovs Beitrag zu einer symbolistischen Theorie der Literatur und Kunst als Schlüssel zum Verständnis seiner Aufsätze über Alexandr Skrjabin. S. 240—249.
(Соловьев: S. 245).
Mestan, Antonin: Vjačeslav Ivanovs Slavophilentum. S. 266—276.
(Соловьев: S. 268).
Pyman, Avril: Vjačeslav Ivanov and Novyj put'. Lico ili maska? A disagreement between Merezkovskij and Ivanov as to how to put across the attitudes of the «returning intelligencija» without shocking people of the Church. S. 289—306.
(Соловьев: S. 293, 301).
Sigetchi, Andras: Krizis gumanizma i popytka ego preodolenija u Vjačeslava Ivanova. S. 307—313.
(Соловьев: S. 313).

Rood, Wim: Rom und Moskau. der heilige Stuhl und Rußland bzw. die Sowjetunion von der Oktoberrevolution 1917 bis zum 1. Dezember 1989. Altenberge: Oros Verlag 1993. (= Münsteraner Theologische Abhandlungen, 23). (418 S.)

(Соловьев: S. 75, 131, 345).

Sarov, A. Ja. (Redaktor-sostavitel'). Pod obscej redakciej V. A. Lektorskogo: Rossija i Germanija. Opyt filosofskogo dialoga. Moskva: Nemeckij kul'turnyj centr im. Goethe, Medium 1993. (352 S.)

Отсюда:

Malachov, Vladimir: Russkaja duchovnost' i nemeckaja učenost'. O nemeckich issledovanijach istorii russkoj mysli. S. 95—105. (Der Artikel veröffentlicht auch in: Voprosy filosofii (1993) 5, S. 111—114).

(Соловьев: S. 96, 99—105).

Laut, Rajnhard: K voprosu o genezise «legendy o velikom inkvizitore». (Zametki k probleme vzaimootnosenij Dostoevskogo i Solov'eva). S. 307—321.

Daam, Gel'mut: Svet estestvennogo razuma v myslenii Vl. Solov'eva. S. 322—351.

Schulz, Günther: Vom Leiden und Reformwillen der Orthodoxen Kirche in Rußland im 19. und 20. Jahrhundert // Kirche im Osten. Studien zur osteuropäischen Kirchengeschichte und Kirchenkunde, herausgegeben von Günther Schulz. Band 36. (1993), S. 59—83. (Wesentlich erweiterte Fassung der Antrittsvorlesung vor der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Westf. Wilhelms-Universität Münster am 19. 11. 1992.).

(Соловьев: S. 66 f.)

Senderov, Valerij: Dmitrij Galkovskij i Vladimir Solov'ev // Grani. Frankfurt/M. XLVIII (1993) 167, S. 277—282. (Критическое обсуждение отрывка из книги Д. Галковского «Бесконечный тупик», напечатанного в: «Логос», Вып. 1., М. 1991.)

Sokolowa, M.: Besprechung. (Makarow, M.: Die Begründung des sittlichen Ideals in der Philosophie der frühen Slawophilen und bei Wl. Solowjow // Filosofskie nauki (1992) 2.) // Der russische Gedanke. Moskau. (1993) 1/2, S. 95—96.

Sotkin, A.: Besprechung. (Makarow, M.: Begründung des sittlichen Ideals in der Philosophie der Frühslawophilen und bei Wl. Solowjow // Filosofskie nauki (1992) 2.) // Der russische Gedanke. Moskau. (1993) 1/2, S. 53—154.

Ustjuschkin, J.: Besprechung. (Konstantinow, W.: Zur Geschichte einer Polemik. (K. N. Leontjew und W. S. Solowjow über Probleme der

christlichen Eschatologie // Natschala. (1992) 2.) // Der russische Gedanke. Moskau. (1993) 1/2, S. 55.

Ustjuschkin, J.: Besprechung. (Kosyrew, A.: Wladimir Solowjow und Konstantin Leontjew: ein Dialog auf der Suche nach dem «Russischen Stern» // Natschala. (1992) 2.) // Der russische Gedanke. Moskau. (1993) 1/2, S. 54—55.

1994

Solowjew, Wladimir: Kurze Erzählung vom Antichrist. Übers. und erl. v. Ludolf Müller. 8., verb. Aufl.. München: Wewel 1994. (127 S.)

Andrej Bely — Pawel Florenski: «... nicht anders als über die Seele des anderen». Der Briefwechsel. Texte. Herausgegeben von Fritz und Sieglinde Mierau. Ostfildern: Ed. Tertium 1994. (197 S.)

(Многочисленные упоминания Соловьева).

Beyer, Thomas R. Jr.: New York: Russen in der Neuen Welt // Schlögel, Karl (Hrsg.): Der große Exodus. Die russische Emigration und ihre Zentren 1917 bis 1941. München: C.H.Beck 1994, S. 346—372. (448 S.)

(Соловьев: S. 365).

Burchardi, Kristiane: Die Vortragstätigkeit der Moskauer Religionsphilosophischen Vladimir-Solovev-Gesellschaft // Jahrbücher für Geschichte Osteuropas. Neue Folge, Band 42. (1994) 3. (Band 60 der ganzen Reihe), S. 376—395.

Dietrich, Wolfgang (Hrsg.): Russische Religionsdenker. Tolstoi, Dostojewski, Solowjew, Berdjaew. — Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1994. (160 S.)

(S. 57—80: Wladimir Solowjew oder Intuition der All-Einheit). (Фрагменты произведений).

Donskich, O., Kotschergin, A.: Über die Voraussetzungen einer kulturologischen Behandlungsweise der Geschichte der russischen Philosophie // Der russische Gedanke. Moskau. (1994) 3, S. 27—35.

(Многочисленные упоминания Соловьева).

Heck, Thomas Leon: Ausgewählte Zitate zum Egoismus // Heck, Thomas Leon (Hrsg.): Das Prinzip Egoismus. Tübingen: NOUS Verlag 1994, S. 602—610. (632 S.) (Ill.)

(Соловьев: S. 609). (Цитата из «Смысла любви»).

Kasack, Wolfgang: Rezension. (Reihe: Quellen und Studien zur russischen Geistesgeschichte, Bde. 7—12. München: Wewel) // Osteuropa. Zeitschrift für Gegenwartsfragen des Ostens. 44 (1994) 1, S. 283—284.

(Соловьев: S. 283).

Kasper, Karlheinz: Das literarische Leben in Rußland 1993 // Osteuropa. Zeitschrift für Gegenwartsfragen des Ostens. 44 (1994) 12, S. 1132—1145.
(Соловьев: S. 1141).

Levickij, S. A.: Po tu storonu slavjanofil'stva i zapadničestva // Posev. Frankfurt / M., Moskau. 50. (1994) 6, S. 68—74.
(Отрывок из книги Левицкого «Очерки по истории русской философской и общественной мысли». T. 2. Frankfurt a. M. 1981).
(Соловьев: S. 69, 74).

Maidanski, A.: Grundriß der Geschichte des russischen Spinozismus // Der russische Gedanke. Moskau. (1994)1/2, S. 7—23.
(Соловьев: S. 8 f.).

Seidel-Dreffke, Birgit: Probleme des russischen Denkens in russischen Literaturzeitschriften der letzten Jahre (Voprosy literatury, Novyj mir, Russkaja literatura) // Zeitschrift für Slawistik. Berlin. 39 (1994) 2, S. 270—279.
(Соловьев: S. 270 — 271).

Sergl, Anton: Literarisches Ethos. Implikationen von Literarizität am Beispiel des konservativen Publizisten V. V. Rozanov. Mit einem abschliessenden Exkurs zu A. P. Čechov. München: Otto Sagner 1994. (= Slavistische Beiträge, Band 322). (471 S.)
(Соловьев: 155 f., 228 ff., 282 ff. Кроме того, многочисленные упоминания).

Smolinsky, Heribert: Das katholische Rußlandbild in Deutschland nach dem Ersten Weltkrieg und im «Dritten Reich» // Volkmann, Hans-Erich (Hrsg.): Das Russlandbild im Dritten Reich. Köln, Weimar, Wien: Böhlau 1994, S. 323 — 356. (VI + 466 S.)
(Соловьев: S. 324 f.).

Špidlik, Tomaš: Russische Spiritualität. Mit einem Geleitwort von Abt Emmanuel Jungslaussen. (Übertr. ins Deutsche: G. J. Maurer) — Regensburg: Pustet Verlag 1994. (139 S.)
(S. 62 — 82: Wladimir Sergejewitsch Solowjow)

Рецензия:
Seide, G. // Orthodoxes Forum. Zeitschrift des Instituts für Orthodoxe Theologie der Universität München. 10 (1996) 2, S. 275—276.
(Соловьев: S. 276).

Sytenko, Leonid und Tat'jana und Wagner, B., Rappl, U.: Rezension: Societe Vladimir Soloviev (ed.): Oecumenisme et Eschatologie selon Soloviev. 1994 // Orthodoxes Forum. Zeitschrift des Instituts für Orthodoxe Theologie. 8 (1994) 2, S. 257—260.

Uffelmann, Dirk: Halbherzige Heterogenität: Der Freiheitsbegriff in der politischen Philosophie von G. P. Fedotov // Die Welt der Slaven. XXXIX. (1994) 2, S. 322—343.
(Соловьев: S. 327).

Voigt, Gerd: Rußland in der deutschen Geschichtsschreibung 1843—1945. Berlin: Akademie Verlag 1994. (= Quellen und Studien zur Geschichte Osteuropas. Neue Folge, Band XXX.) (492 S.)
(Соловьев: S. 217, 304, 401).

Wenzler, Ludwig: Das Unendliche im Endlichen: Geschichtlichkeit und Absolutes // Peter Ehlen (Hrsg.): Der Mensch und seine Frage nach dem Absoluten. Ein deutsch-russisches Symposion. München: Kindt 1994, S. 185—208. (= Fragen einer neuen Weltkultur; Bd. 11). (223 S.)
(Соловьев: S. 189 f.).

1995

Solov'ev, Vladimir: Nacionalizm. Patriotizm. (Iz Enciklopedičeskogo slovarja Brokgauza i Efrona) // Posev. Frankfurt/M., Moskau. 51. (1995) 4, S. 81—85.

Ackermann, Arne., Raiser, Harry., Uffelmann, Dirk (Hrsg.): Orte des Denkens. Neue russische Philosophie. Mit einem Gespräch mit Jacques Derrida und einem Nachwort von Rainer Grübel. Wien: Passagen—Verlag 1995. (271 S.)

Отсюда:
Brodskij, Alexandr: Geschichte und Moral. (Deutsch von Arne Ackermann). S. 17—32.
(Соловьев: S. 18f., 23f.).
Grübel, Rainer: Ortsbestimmungen am Rande. Zur russischen Kulturphilosophie der Gegenwart. S. 227—249. (Соловьев: S. 230f.)

Banseljuk, Nikolaj: Rußland zwischen Dostojevskij und Solov'ev. Von der Sehnsucht nach geistiger Erfahrung // Die Drei. Zeitschrift für Anthroposophie in Wissenschaft, Kunst und sozialem Leben. Stuttgart. 65 (1995) 5, S. 372—382.

S. B. (Blasche, Siegfried): Solowjew // Mittelstraß, Jürgen (Hrsg.): Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie. Band 3. Stuttgart, Weimar: Verlag J. B. Metzler 1995, S. 842—843.

Gleixner, Hans: Vladimir Solov'evs Verständnis und Kritik des Sozialismus // Zeitschrift für katholische Theologie. 117 (1995) 1, S. 41—58.

Iwanow, Wladimir: Russland und das Christentum. Frankfurt am Main:

IKO—Verl. für Interkulturelle Kommunikation 1995. (= Theologie interkulturell, Bd. 8) (296 S.)

(Die Sophiologie Wladimir Solowjews: S. 225—255.)

Kasper, Karlheinz: Russische Literatur des 20. Jahrhunderts in deutschen Übersetzungen von 1993 // Osteuropa. Zeitschrift für Gegenwartsfragen des Ostens. 45 (1995) 1, S. 3—21.

(Соловьев: S. 3).

Kopelew, Lew: Wehe den Siegern! // Osteuropa. Zeitschrift für Gegenwartsfragen des Ostens. 45 (1995) 5, S. 423—426.

(Соловьев: S. 426).

Malachov, Vladimir: Ist Philosophie auf Russisch möglich? // Deutsche Zeitschrift für Philosophie 43. (1995) 1, S. 63—73.

(Соловьев: S. 63).

Masaryk, Tomaš G.: Polemiken und Essays zur russischen und europäischen Literatur- und Geistesgeschichte. Dostojevskij. Von Puskin zu Gorkij. Musset, Byron, Goethe, Lenau. Herausgegeben von Peter Demetz. Wien, Köln, Weimar: Böhlau Verlag 1995. (= Literatur und Leben, Band 47). (402 S.)

Отсюда:

Feuerbach contra Mönch. S. 38—45.

(Соловьев: S. 38)

Der Großinquisitor. S. 46—58.

(Соловьев: S. 50)

Tolstoj. S. 293—331.

(Соловьев: S. 321, 328).

Motroschilow, Nelli: Die philosophischen Grundprinzipien Vladimir Solov'evs und die Lehre des Spinoza // Studia Spinozana. Spinoza's philosophy of religion. Würzburg. Vol. 11. (1995), P. 319—345.

Müller, Ludolf: Kak ja poljubil russkuju kul'turu. Zametki slavista (predislovie i perevod A. B. Grigor'eva) // Put'. Mezdunarodnyj filosofskij zurnal. (1995) 7, S. 200—226.

(Соловьев: S. 209 f., 212—214).

Raab-Straube, Albrecht v.: Weltkultur und Patriotismus bei alten und neuen Kirchenvätern // Grothues, Dirk (Hrsg.): Versöhnung der Völker. — Altenberge: Oros Verlag 1995, S. 121—143. (= Beiträge zu Medjugorje. Herausgeber: Medjugorje-Zentrum). (144 S.)

(Соловьев: S. 135—140. («Grundbegriffe. Lexikon-Artikel von Wladimir Solowjew»)).

Schahadat, Schamma: Intertextualität und Epochenpoetik in den Dramen Alexandr Bloks. Frankfurt am Main, Berlin, Bern, New York, Paris, Wien:

Peter Lang. Europäischer Verlag der Wissenschaften 1995. (= Slavische Literaturen, Band 8). (437 S.) (Zugl.: Konstanz, Univ., Diss. 1994).
(Многочисленные упоминания Соловьева. Соловьев и Блок).

Schlögel, Karl (Hrsg.): Russische Emigration in Deutschland 1918 bis 1941. Leben im europäischen Bürgerkrieg. Berlin: Akademie Verlag 1995. (550 S.)

Отсюда:

Hagemeister, Michael: Das Leben des Gregor Schwartz-Bostunitsch (Grigorij V. Svarc-Bostunič) Teil 2. S. 209—218.
(Соловьев: S. 210).

Poole, Brian: Nicolai von Bubnoff: Sein kulturphilosophischer Blick auf die russische Emigration. S. 279—294.
(Соловьев: S. 290).

Maydell, Renata von: Dornach als Pilgerstätte der russischen Anthroposophen. S. 295—303.
(Соловьев: S. 296, 298, 301).

Rejtblat, Abram I.: Julij Ajchenwal'd in Berlin. S. 357—366.
(Соловьев: S. 360).

Schmid, Ulrich: Fedor Sologub. Werk und Kontext. Bern, Berlin, Fr. a. M., N. Y., Paris, Wien: Peter Lang 1995. (= Slavica Helvetica, Band 49). (371 S.)
(S. 66—70: Vladimir Solov'ev).

Seidel-Dreffke, Birgit: Rezension. (A. Losev., Vladimir Solov'ev i ego vremja. M.: Progress 1990) // Zeitschrift für Slawistik. 40 (1995) 3, S. 352—355.

Uhlig, Christiane: Die unendliche Suche Rußlands nach seiner historischen Bestimmung // Osteuropa. Zeitschrift für Gegenwartsfragen des Ostens. 45 (1995) 9, S. 812—816.
(Соловьев: S. 814).

1996

Breckner, Katharina Anna: Die Sozialismusidee als Konstante der neueren russischen Ideengeschichte. Eine Analyse der den Sozialismusideen A.I.Gercens, N.G.Černysevskijs, N.K.Michailovskijs, S.N.Trubeckojs, S.N.Bulgakovs und N.A.Berdjaevs zugrunde liegenden Ontologie und die «Russische Wahrheit» P.I.Pestel's als Vorbote eines an den Sozialismusbegriff späterhin gebundenen mythischen Denkens. Die postmarxistisch/leninistische Neuauffassung von Sozialismus unter dem Schlagwort der «russischen Idee». Dissertation zur Erlangung des Grades des Doktors der Philosophie im Fachbereich Philosophie und Sozialwissenschaften der Universität Hamburg. Hamburg 1996. (Maschinenschrift). (244 S.) (Zugl.: Mikrofiche-Ausg. 1997).
(Многочисленные упоминания Соловьева).

Bryner, Erich: Die Ostkirchen vom 18. bis zum 20. Jahrhundert. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 1996. (= Kirchengeschichte in einzelnen Darstellungen: 3. (Neuzeit). Bd. 10). (144 S.)
(Соловьев: S. 43, 45 f.).

Dahm, Helmut., Ignatow, Assen (Hrsg.): Geschichte der philosophischen Traditionen Osteuropas. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1996. (XIX + 695 S.).
(S. 58—108: H. Dahm: Vladimir Sergeevič Solov'ev (1853—1900): Begründer der systematischen Philosophie in Rußland).

Eichler, Klaus-Dieter., Schneider, Ulrich Johannes (Hrsg.): Russische Philosophie im 20. Jahrhundert. Mit einem Anhang: Die Philosophie in der DDR zwischen Bolschewisierung und deutscher Tradition. Leipzig: Universitätsverlag 1996. (= Leipziger Schriften zur Philosophie; 4). (259 S.)
Отсюда:
Diskussion. S. 34—39.
(Соловьев: S. 34—35).
Scherrer, Jutta: Auf der Suche nach der Tradition. Russisches Denken der Jahrhundertwende und seine Rezeption im heutigen Rußland. S. 40—50.
(Соловьев: 40, 45, 46).
Diskussion. S. 50—58.
(Соловьев: S. 56).
Diskussion. S. 70—79.
(Соловьев: S. 75).
Molčanov, Viktor: Die Bedeutung der phänomenologischen Philosophie für die heutige Philosophie in Rußland. S. 79—84.
(Соловьев: S. 75, 81, 82).
Malachov, Vladimir: Nochmals zum Problem der Diskontinuität. Antwort auf Viktor Molčanov. S. 92—95.
(Соловьев: S. 92).
Alešin, Al'bert: Der russische Kosmismus. S. 168—171.
(Соловьев: S. 168).
Diskussion. S. 175—178.
(Соловьев: S. 175, 177).
Eichler, Klaus-Dieter: Philosophieren unter Hammer und Sichel. S. 209—226.
(Соловьев: S. 225).

Fiedler, Friedrich: Aus der Literatenwelt. Charakterzüge und Urteile. Herausgegeben von Konstantin Asadowski. Göttingen: Wallstein Verlag 1996. (= Veröffentlichungen der Deutschen Akademie für Sprache und Dichtung. 71 Veröffentlichung).

(Соловьев: S. 25, 55 f., 124, 191, 248, 250, 270, 280, 283, 293, 337, 362, 364 f., 374 f.).

Haumann, Heiko: Geschichte Russlands. München, Zürich: Piper 1996. (736 S.)

(Соловьев: S. 436 f.) (Упоминается в главе «Religiöse Philosophie, Volksfrömmigkeit, Orthodoxe Kirche» (S. 436—440)).

Müller, Ludolf: Religiöse Erfahrung im Denken und im Leben Solov'evs // Communio. Internationale katholische Zeitschrift. 25 (1996) 3, S. 233—239.

Scherrer, Jutta: Requiem für den Roten Oktober. Rußlands Intelligenzija im Umbruch 1986—1996. Leipzig: Leipziger Univ. —Verl. 1996. (262 S.).

Отсюда:

Vorwärts in die Vergangenheit. Die Wiederentdeckung des heiligen Rußland. S. 52—59.

(Соловьев: S. 54—55).

Tote Seelen — Der 19. Weltkongreß für Philosophie in Moskau. S. 147—152.

(Соловьев: S. 149).

Tcholakova, Mariana: Die Wahrheitsauffassung Vladimir Solov'evs im Kontext seiner geistesgeschichtlichen Rekonstruktion. Leipzig 1996. (Dissertation, eingereicht an der Fakultät für Sozialwissenschaften und Philosophie der Universität Leipzig). (199 S.).

Willich, Heide: Lev L. Kobylinskij-Ellis: Vom Symbolismus zur ars sacra. Eine Studie über sein Leben und Werk. München: Sagner 1996. (= Slavistische Beiträge, Band 341). (299 S.)

(Эллис о Соловьеве: S. 191—203).

1997

Grübel, Rainer., Smirnov, Igor: Die Geschichte der russischen Kulturosophie im 19. und frühen 20. Jahrhundert // «Mein Russland». Literarische Konzeptualisierungen und kulturelle Projektionen. Beiträge der gleichnamigen Tagung vom 4. — 6. März 1996 in München. München 1997, S. 5—18. (= Wiener slawistischer Almanach. Sonderband 44). (526 S.)

(Соловьев: S. 11 f.).

Gut, Taja (Hrsg.): Andrej Belyj. Symbolismus. Anthroposophie. Ein Weg. Texte — Bilder — Daten. Herausgegeben, eingeleitet, mit Anmerkungen und einer Bibliographie versehen von Taja Gut. Dornach: Rudolf Steiner Verlag 1997. (= Rudolf Steiner Studien, Band IV). (363 S.) (Ill.)

(Многочисленные упоминания Соловьева).

Herkelrath, Rolf: Rußland: Kultur in der Krise? Bericht von einer Slavistik-Fachtagung in Berlin // Osteuropa. Zeitschrift für Gegenwartsfragen des Ostens. 47 (1997) 4, S. 398—401.
(Соловьев: S. 399 f.).

Ignatow, Assen: Solowjow und Berdjaew als Geschichtsphilosophen. Ideen und aktueller Einfluß. Köln: Bundesinst. für Ostwiss. und Internationale Studien 1997. (= Berichte des Bundesinstituts für Ostwissenschaftliche und Internationale Studien. Köln. (1997) 3.). (36 S.)

Kasack, Wolfgang: «Literatura» — eine neue russische Literaturzeitung // Osteuropa. Zeitschrift für Gegenwartsfragen des Ostens. 47 (1997) 9, S. 864—875.
(Соловьев: S. 875.).

Kasack, Wolfgang: Russische Literaturgeschichten und Lexika der russischen Literatur. Die Handbücher des 20. Jahrhunderts. Überblick – Einführung — Wegführer. Konstanz: UVK Universitätsverlag 1997. (278 S.)
(Соловьев: S. 17, 22, 32, 39, 73, 79, 87, 199, 245, 262).

Kasper, Karlheinz: Das literarische Leben in Rußland 1996 (I) // Osteuropa. Zeitschrift für Gegenwartsfragen des Ostens. 47 (1997) 10/11, S. 987—1009.
(Соловьев: S. 993).

Lilienfeld, Fairy v.: Sophia — Die Weisheit Gottes. Gesammelte Aufsätze 1983—1995. Herausgegeben von Carl Christian Felmy, Heinz Ohme, Karin Wildt. Erlangen: Druckerei & Verlag K. Urlaub GmbH 1997. (VIII + 568 S.)

Отсюда:

- : Sophia — die Weisheit Gottes. Über die Visionen des Wladimir Solowjew als Grundlage seiner Sophiologie. S. 151—174.
- : Russische Religionsphilosophie zu Beginn des 20. Jahrhunderts. S. 175—191.

(В т.ч. рецепция идей Соловьева русскими мыслителями рубежа веков и на Западе в нач. 20 в.)

- : Die Weisheit Gottes — die Schau der Sophia bei Wladimir Solowjew. S. 192—211.

Löwy, Michael: Erlösung und Utopie: Jüdischer Messianismus und libertäres Denken. Eine Wahlverwandtschaft. (Aus d. Französischen übersetzt v. D. Kurz und H. Töpfer). Berlin: Kramer Verlag 1997. (303 S.)
(Соловьев: S. 237).

Messmer, Matthias: Sowjetischer und postkommunistischer Antisemitismus. Entwicklungen in Russland, der Ukraine und Litauen. Konstanz: Hartung-Gorre Verlag 1997. (= Konstanzer Schriften zur Schoah und Judaica). (VIII + 533 S.)

(Соловьев: S. 173 f., 176 f., 310, 395. Соловьев и наследие славянофилов в контексте национализма и антисемитизма).

Rußland: Eine «nationale Idee» per Preisausschreiben // Osteuropa-Archiv, Dezember 1997, S. A. 483 — A. 498.
(Соловьев: A. 496). (Перевод на немецкий фрагмента статьи М. Рацца: «Политика формирования открытого общества», напечатанной в: «Независимая газета», 12.2.1997).

Sokolski, Michail: Die tausendjährige Spaltung. Rußland: Geschichte, Geist, Gefahren. Fünfzehn streitbare Essays. Marburg: Blaue Hörner Verlag 1997. (308 S.) Ill.

Отсюда:
- : Der weise Oleg und die Chasaren. S. 34—51.
(Соловьев: S. 39 f.).
- : Volkstaufe, Fürstentaufe, Staatstaufe. S. 52—73.
(Соловьев: S. 66).
- : Moskau — Stadt, Begriff, Prinzip, Mythos. S. 118—157.
(Соловьев: S. 154).
- : Die Wurzeln der Revolution. S. 244—261.
(Соловьев: S. 258).
- : Stalin und die imperiale Idee. S. 262—271.
(Соловьев: S. 263).
- : Der russische Geist und Europas Zukunft. S. 272—295.
(Соловьев: S. 276).

Sytenko, Leonid und Tatjana: Wladimir Solowjow in der Kontinuität philosophischen Denkens: zum 100. Todestag des grossen russischen Geistes am 13. August 2000.; Aufzeichnungen einer Kehrbrigade Kiev — Tallinn — München. Schaffhausen: Novalis—Verlag 1997. (680 S.) (Zahlr. Ill., Noten).

Torke, Hans-Joachim: Einführung in die Geschichte Rußlands. München: Beck 1997. (330 S.)
(Соловьев: S. 255).

Uhlig, Christiane: Nationale Identitätskonstruktionen für ein postsowjetisches Rußland // Osteuropa. Zeitschrift für Gegenwartsfragen des Ostens. 47 (1997) 12, S. 1191—1207.
(Соловьев: S. 1204).

1998

Akkermann, Arne: Filosofskoe vosprijatie «Brat'ev Karamazovych» v russkom simvolizme // Die Welt der Slaven. XLIII (1998) 1, S. 109—136.
(Соловьев: S. 125).

Bohn, Thomas M.: Russische Geschichtswissenschaft von 1880 bis 1905. Pavel N. Miljukov und die Moskauer Schule. Köln, Weimar, Wien: Böhlau 1998. (= Beiträge zur Geschichte Osteuropas, Band 25). (XVIII + 473 S.)
(Соловьев: 105, 118—119, 149, 207, 227).

Burchardi, Kristiane: Die Moskauer «Religiös-Philosophische Vladimir-Solov'ev-Gesellschaft» (1905 — 1918). Wiesbaden: Harrassowitz 1998. (= Forschungen zur osteuropäischen Geschichte, Band 53). (460 S.)

Deppermann, Maria (Hrsg.): Russisches Denken im europäischen Dialog. Innsbruck; Wien: Studien—Verl. 1998. (XXIX + 329 S.).

Отсюда:
Deppermann, Maria: Einleitung. S. I — XXIX. (Kurze Notiz zu V. Solov'ev: S. III—VI).
Müller, Ludolf: Vladimir Solov'ev nach hundert Jahren. S. 38—47.
Groys, Boris: Spet und die Entsubjektivierung des Bewußtseins in der russischen Philosophie (Solov'ev, Askol'dov, Bachtin). S. 122—159.
Gleixner, Hans: Vladimir Solov'evs Verständnis und Kritik des Sozialismus. S. 246—265.
Solov'ev, Erich: Ethische Begründung des Rechts bei Vladimir Solov'ev. S. 311—318.

Dietrich, Wolfgang: Solowjows Idee der Gott-Menschheit: Nikolai Berdjajews Blick auf die russische Religionsphilosophie (4) // Die Zeichen der Zeit — Lutherische Monatshefte. 1 (1998) 8, S. 42—44.

Figes, Orlando: Die Tragödie eines Volkes. Die Epoche der russischen Revolution 1891 bis 1924. (Aus dem Englischen von Barbara Conrad unter Mitarbeit von Brigitte Flickinger und Vera Stutz-Bischitzky). Berlin: Berlin Verlag 1998. (975 S.) (Оригинальное издание вышло в 1996 г. под названием: A People's Tragedy. The Russian Revolution 1891—1924).
(Соловьев: S. 194, 226).

Filka, Pavel: Die Einheitsbestrebung Wladimir Solowjews und seine Wurzeln in der alten Kirche. Innsbruck: Univ., Dipl. -Arb. 1998. (101 Bl.) (Машинопись).

Golczewski, Frank., Pickhan, Gerdtrud. Unter Mitwirkung von Nermina Halac: Russischer Nationalismus. Die russische Idee im 19. und 20. Jahrhundert. Darstellung und Texte. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1998. (= Sammlung Vandenhoeck). (308 S.)
(Соловьев: S. 43 f., 283, 293).

Hansen-Löve, Aage A.: Der russische Symbolismus. System und Entfaltung der poetischen Motive. II. Band: Mythopoetischer Symbolismus. Wien: Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften 1998. (= Öster-

reichische Akademie der Wissenschaften. Sitzungsberichte; 663. Veröffentlichungen der Komission für Literaturwissenschaft, Nr. 19). (788 S.)
(Многочисленные упоминания Соловьева).

Herrmann, Dagmar., Ospovat, Alexander L. (Hrsg.): Deutsche und Deutschland aus russischer Sicht: 19. Jahrhundert: Von der Jahrhundertwende bis zu den Reformen Alexanders II. München: Fink 1998. (= West-Östliche Spiegelungen. Reihe B. Band 3.) (1071 S.)

Отсюда:
Kopelew, Lew: Deutsch-russische Wahlverwandtschaft. S. 13—110.
(Соловьев: S. 41—43, 105).
Flickinger, Brigitte: Michail Bakunins Abenteuer mit dem deutschen Idealismus. S. 691—730.
(Соловьев: S. 727).
Asadowski, Konstantin: Schellings russische Gesprächspartner. S. 750—774.
(Соловьев: S. 753).
Peskov, Alexej: Der deutsche Komplex der Slavophilen. S. 844—872.
(Соловьев: S. 871).

Irsara, Agnes: Theologische Ästhetik bei Solov'ev und Balthasar. Eine Auseinandersetzung mit dem Symbol des «Schönen» in Philosophie und Theologie. Innsbruck: Univ., Dipl. Arb. 1998. (82 Bl.) (Машинопись).

Koenen, Gerd., Kopelew, Lew (Hrsg.): Deutschland und die Russische Revolution 1917 — 1924. München: Fink 1998. (West-östliche Spiegelungen (Wuppertaler Projekt unter der Leitung von Lew Kopelew), Reihe A., Band 6.). (952 S.)

Отсюда:
Lew Kopelew und Gerd Koenen: Verlorene Kriege, gewonnene Einsichten. Rückblick vom Ende eines Zeitalters. Ein Gespräch. S. 15—46.
(Соловьев: S. 28, 32).
Mierau, Fritz: Wind vom Kaukasus. Die Russen in Berlin. Begegnungen und Entfremdungen. S. 646—675.
(Соловьев: S. 663).
Schlögel, Karl: Archäologie totaler Herrschaft. Rußland im Horizont Hannah Arendts. S. 790—804.
(Соловьев: S. 794).

Müller, Derek: Der Topos des Neuen Menschen in der russischen und sowjetrussischen Geistesgeschichte. Bern: Peter Lang 1998. (= Geist und Werk der Zeiten. Arbeiten aus dem Historischen Seminar der Universität Zürich, Nr. 90). (325 S.)
(Соловьев: S. 62, 68—69, 83, 98—100).

Rieber, Arnulf: Wladimir Solowjews Schöpfungsbegriff und Ganzheitsgedanke // Zeitschrift für Ganzheitsforschung. Philosophie — Gesellschaft — Wirtschaft. Wien. 42 (1998) 3, S. 115—134.

Sieber, Bettina: «Russische Idee» und Identität. «Philosophisches Erbe» und Selbstthematisierung der Russen in der öffentlichen Diskussion 1985—1995. Bochum: Projekt—Verlag 1998. (= Studien zum russischen Konservatismus, Teil I). (= Dokumente und Analysen zur russischen und sowjetischen Kultur, Band 12/1). (396 S.)

(S. 21—32: Zusammenfassung und Vergleich der philosophischen Quellen von Solov'ev bis Il'in).

Waegemans, Emmanuel: Geschichte der russischen Literatur von Peter dem Großen bis zur Gegenwart (1700—1995). Aus dem Niederländischen von Thomas Hauth. Konstanz: UVK Universitätsverlag 1998. (Голландское оригинальное издание: 1993). (489 S.)

(Соловьев: S. 112, 191f., 215, 218, 224, 226, 300).

Zink, Andrea: Andrej Belyjs Rezeption der Philosophie Kants, Nietzsches und der Neukantianer. München: Otto Sagner 1998. (= Slavistische Beiträge, Band 368). (386 S.)

(Упоминания Соловьева).

1999

Belkin, Dmitrij: Die Rezeption V. S. Solov'evs in Deutschland 1900—1922. Magisterarbeit. (Verfertigt am Tübinger Institut für Osteuropäische Geschichte und Landeskunde). Tübingen 1999. (97 S.)

Ignatov, Assen: Russkaja filosofija istorii: romanticeskij konservatizm // Voprosy filosofii. (1999) 11, S. 102—121. Per. s nem. V. Kantora i J. Podvjaznikovoj, pod red. V. Kantora).

(Соловьев: S. 114 f.) (Полемика с Данилевским).

Kasack, Wolfgang: Christus in der russischen Literatur: ein Gang durch die Literaturgeschichte von ihren Anfängen bis zum Ende des 20. Jahrhunderts. Wiss. Ausgabe mit Anthologie in russischer Sprache. — München: Sagner 1999. (= Arbeiten und Texte zur Slavistik; 67). (295 S.)

(Соловьев: S. 5, 9, 75—80, 84, 90, 91, 95, 105, 233, 289).

Kochanek, Hildegard: Die russisch-nationale Rechte von 1968 bis zum Ende der Sowjetunion. Eine Diskursanalyse. Stuttgart: Franz Steiner Verlag 1999. (= Quellen und Studien zur Geschichte des östlichen Europa. Band 54). (Zugl.: Bonn, Univ., Diss., 1999). (314 S.)

(S. 148—167: Die sozialpolitischen Konzeptionen von Vladimir S. Solov'ev und Sergej N. Bulgakov.; Кроме того, многочисленные упоминания).

Kruse, Jens-Martin., Uffelmann, Dirk: Tolstoj und Luther. Eine apotropäische Rezeption // Die Welt der Slaven. XLIV (1999) 1, S. 155—172.
(Соловьев: S. 156 – 157).

Müller, Ludolf: Der deutsche Idealismus und die russische philosophische und religiöse Dichtung des 19. Jahrhunderts // Opitz, Roland und Lackner, Ellen unter Mitarbeit von Bukowski, Peter (Hrsg.): Deutsche Dostojewskij-Gesellschaft. Jahrbuch 1999. Band 6., S. 7—26. (175 S.)
(Соловьев: S. 22—25).

Potthoff, Wilfried (Ïrsg.): Osip Mandel'stam und Europa. Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter 1999. (= Beiträge zur slavischen Philologie; Bd. 5). (IX + 366 S.).

Omсюда:
Bonola, Anna: Puti evropejskoj kul'tury posle revoljucii: dialog Mandel'stama s russkimi simvolistami o *Krusenii gumanizma*. S. 39—60.
(Соловьев: S. 47).
Dupaigre, Anne Faivre: Mandelstam lecteur de Tchaadaiev a la veille de la prmiere guerre mondiale. S. 83—108.
(Соловьев: S. 103).

Pomeranc, Grigorij: Osjazaniem slepogo. S. 281—300.
(Соловьев: S. 285, 292).

Rauch, Al'bert., Rovner, Arkadij (Hrsg.) (В русской версии Rauch — «составитель» и «редактор», а Rovner — «ответственный редактор»): Na puti k tret'emu tysjačeletiju: Materialy Pervogo meždunarodnogo simpoziuma, posvjaščennogo tret'emu tysjačeletiju christianstva. Novgorod 20—25 Maja 1998 g. Auf dem Weg ins dritte Jahrtausend. Beiträge des Ersten internationalen Symposions zum dritten christlichen Jahrtausend. Novgorod, 20—25 Mai 1998. (o. O.) [Regensburg]: Ekklesija Press, Regensburger Ostkirchliches Institut 1999. (Russisch und Deutsch). (302 S.)

Omсюда:
Andrianov, Igor': Gedanken Vladimir Solov'evs über die Dogmenentwicklung in der Kirche und ihre Entwicklung in der russischen Theologie. S. 43—50.
Ivanov, Vladimir: Der sophiologische Aspekt in der Ekklesiologie Wladimir Solowjews. S. 104—130.
Bytschkov, Viktor: Philosophie der Kunst bei Vladimir Solov'ev. S. 242—256.

Andreyeva, Viktoria: Sophia — Weisheit Gottes — die Schöne Dame des russischen Symbolismus. (Ein neues christliches Paradigma bei den Jungsymbolisten). S. 203—209.

Reichelt, Stefan G.: Nikolaj A. Berdjaev in Deutschland 1920—1950. Eine rezeptionshistorische Studie. (Dissertation zur Erlangung des akademischen Grades Dr. theol. der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig). Leipzig: Leipziger Univ. Verl. 1999. 276 S.
(Соловьев: S. 39, 49, 64, 72, 136, 147, 151, 165, 205, 208, 211, 215.)

Uffelmann, Dirk: Die russische Kulturosophie: Logik und Axiologie der Argumentation. — Frankfurt am Main, Berlin, Bern, Wien: Lang 1999. (= Slavische Literaturen; Bd. 18). (465 S.) (Zugl.: Konstanz, Univ. Diss. 1999).
(Соловьев: S. 301—374).

2000

Belkin, Dmitrij: Die Rezeption V.S. Solov'evs in Deutschland. (Dissertation zur Erlangung des akademischen Grades Doktor der Philosophie in der Geschichtswissenschaftlichen Fakultät der Eberhard-Karls-Universität zu Tübingen). Tübingen 2000. (Публикация в интернете: http://w210.ub.uni-tuebingen.de/dbt/volltexte/2000/126). (384 S.)

Bercken, Wil van der, Courten, Manon de, Zweerde, Evert van der (eds.): Vladimir Solov'ev: Reconciler and Polemicist; Selected Papers of the International Vladimir Solov'ev Conference held at the University of Nijmegen, the Netherlands, in September 1998. Leuven, Paris, Sterling, Virginia: Peeters 2000. (= Eastern Christian Studies. Vol.. 2). (490 S.)

Отсюда:

Haney, Frank: Religious Thought and Natural Science in Vladimir Solov'ev and Pavel Florenskij. A Comparative Study of their Conceptions of Rationality. (S. 267—286)

Hagemeister, Michael: Vladimir Solov'ev and Sergej Nilus: Apocalypticism and Judeophobia. (S. 287—296)

Belkin, Dmitrij: Ludolf Müller über Vladimir Solov'ev. (S. 393—410)

Gleixner, Hans: Zum 100. Todestag des russischen Denkers und Dichters Vladimir Solov'ev // Theologie und Glaube. 90 (2000), S. 505—511.

Haardt, Alexander: Michail Bachtin — ein Phänomenologe der intersubjektivität? // Orth, E. W. und Lembeck, K.-H. (Hrsg.): Phänomenologische Forschungen. Neue Folge 5. 2 Halbband 2000, S. 217 — 230. (Соловьев: S. 226.)

Ingold, Felix Philipp: Der Philosoph als Maske. Zum 100. Todestag von Vladimir Solowjow // Neue Zürcher Zeitung. Nr. 176 (31. 7. 2000).

Ivanov, Vladimir (Erzpriester): Mystik und Schöpferkraft in der Ästhetik Vladimir Solov'evs // Stimme der Orthodoxie. (2000) 3, S. 33—37.

Keller, Mechthild (unter Mitarbeit von Karl-Heinz Horn) (Hrsg.): Russen und Russland aus deutscher Sicht. 19. und 20. Jahrhundert: Von der Bismarckzeit bis zum Ersten Weltkrieg. München: Fink 2000. (= West-östliche Spiegelungen (Wuppertaler Projekt unter der Leitung von Lew Kopelew), Reihe A., Band 4.). (1160 S.)

Отсюда:

Uhrig, Max-Rainer: Im Bann des Russenschrecks — Heinrich Rückerts byzantinisch-asiatische Slawenlegende. S. 275—297.
(Соловьев: S. 292 f.)

Etkind, Alexandr: Sigmund Freud und sein Kreis. S. 1057—1075.
(Соловьев: S. 1062 f.)

Losskij, N.O.: Unverstandener Visionär und Prophet. Zum 100. Todestag von Vladimir Solov'ev // Stimme der Orthodoxie. (2000) 2, S. 41 — 48.
(Вновь опубликованное сочинение Н.Лосского, написанное около 50 лет назад).

Maas, Wilhelm: Glauben an den Gottmenschen. Erste Reflexionen zum Solowjew-Jubiläumsjahr // Novalis. (2000) 3, S. 15—17.

Müller, Ludolf: Ponjat' Rossiju: istoriko-kul'turnye issledovanija. Sostavitel' L.I.Sazonova. Avtorizovannye perevody s nemeckogo jazyka. Pod obščej redakciej A.B.Grigor'eva i L.I.Sazonovoj. Moskva: Progress-Tradicija 2000. (431 S.)

Отсюда:

Kak ja stal slavistom i čem ja zanimalsja v slavistike. S. 15—42. (Соловьев: S. 22, 25 — 27, 29, 36, 38 — 40).

Kievskij mitropolit Illarion: žizn' i tvorčestvo. S. 88—124. (Соловьев: S. 111)

K voprosu o dogmatičeskom soderžanii «Troicy» svjatogo Andreja Rubleva. S. 231—258. (Соловьев: S. 254).

Vlijanie liberal'nogo protestantizma na russkoe svetskoe bogoslovie XIX veka. S. 259—271. (Соловьев: S. 261, 266—269, 271).

Političeskoe zavesčanie Dostoevskogo. Dostoevskij o naznačenii Rossii. Po reči o Puskine 8 ijunja 1880 goda. S. 272—284. (Соловьев: S. 283).

Religija Dostoevskogo. S. 285—320. (Соловьев: S. 291, 319).

Vladimir Solov'ev i katolicizm. S. 321—330.

Russkaja eschatologija meždu apokaliptizmom i utopizmom. S. 331—353. (Соловьев: S. 333, 336 — 353).

Vera u Čechova — čechovskaja vera. S. 354 — 365. (Соловьев: S. 361, 365).

Obraz Christa v novoj russkoj literature. Bulgakov: vina i prosčenie. S. 366—375. (Соловьев: S. 370, 375).

Izbrannaja bibliografija trudov L. Müllera. S. 399 — 419. (Соловьев: S. 399—410, 412—414, 416—419).

Tabak, Yuri: Die russisch-orthodoxe Kirche und das Judentum: Vergangenheit und Gegenwart. (Aus dem Englischen übersetzt von S. Schreiner) // Judaica. Beiträge zum Verstehen des Judentums. 56 (Juni 2000) 2, S. 90—109.

(Соловьев: S. 109).

Tamcke, Martin: Solovev, Vladimir Sergeevič // Vinzent, M. (Hrsg.): Metzler Lexikon christlicher Denker. 700 Autorinen und Autoren von den Anfängen des Christentums bis zur Gegenwart. Stuttgart, Weimar: Verlag J. B. Metzler 2000, S. 637—639. (X + 821 S.)

2001

Ehlen, Peter: Anzeige. (Sergei Bulgakov: Philosophy of Economy. The World as Household. Translated, edited, an with an Introduction by Catherine Evtuhov. New Haven, London: Yale University Press 2000). In: Jahrbücher für Geschichte Osteuropas. 49 (2001) 2, S. 311.

(Среди прочего: Соловьев и Булгаков).

Kasper, Walter: Situation und Zukunft der Ökumene // Frankfurter Allgemeine Zeitung. Nr. 20 (24. 01. 2001).

(Среди прочего: Соловьев и идея единой Вселенской Церкви)

Köhler-Baur, Maria: Anzeige. (Fairy von Lilienfeld: Sophia — Die Weisheit Gottes. Gesammelte Aufsätze 1983—1995. <...> Erlangen: Lehrstuhl für Geschichte und Theologie des christlichen Ostens 1995) // Jahrbücher für Geschichte Osteuropas. 49 (2001) 2, S. 310—311.

(Соловьев: S. 311).

Марксистское «Новое Слово» (1897). Роспись содержания[1]

Кн. 6. Март

[I. 1-я пагинация]

О. Н. Попова. [К подписчикам].	[I—II]
М. Горький. Коновалов. (Очерк).	1—49
А. И. Герцен и Н. А. Захарьина (Их переписка).	50—65
Ф. Кочеров. Стихотворение.	66
М. Ферворн. Витализм. (Перевод с рукописи).	67—85

[1] Кн. 6—12, 1—3. Ежемесячный научно-литературный и политический журнал. Основан в 1894 г. Подписной год и годовая нумерация начинались с 1 октября. Выходил в марксистской редакции во главе с П. Б. Струве и М. И. Туган-Барановским с марта по декабрь 1897 (Книги 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 1, 2, 3; официальные редактор А. Н. Попов, издатель М. Н. Семенов). Объявленный состав сотрудников (кроме названных руководителей редакции): К. С. Баранцевич, И. И. Боргман, С. Н. Булгаков, В. П. Быстренин, Ю. Н. Вагнер, В. Вересаев, П. Г. Виноградов, В. В. Водовозов, Н. Гарин (Михайловский), М. О. Гершензон, М. Горький, И. А. Гурвич, К. Ельцова, А. М. Калмыкова, Л. Ф. Кржвицкий, П. Ф. Лесгафт, Г. А. Мачтет, П. Н. Милюков, В. Г. Михайловский, В. И. Немирович-Данченко, А. А. Никонов, Д. Н. Овсянико-Куликовский, А. В. Погожев, В. А. Поссе, И. Н. Потапенко, Д. Д. Протопопов, В. Я. Светлов, В. Л. Серошевский, В. А. Фаусек, Макс Ферворн, Н. А. Холодковский, Е. Н. Чириков, Т. Циген (Th. Ziehen), А. С. Шабельская, О. А. Шапир, Ф. Ф. Эрисман, А. И. Эртель, В. Я. Яковлев (Богучарский).

К. Ельцова. В чужом гнезде. (Роман. XXIII—XXIX). 86—133

М. Кроль. По кочевьям забайкальских бурят. (II—III). 134—158

Э. Вильдэ. Задаток жениха. (Повесть. Пер. с эстонского). 159—205

Г. Понтопидан. Обетованная земля. (Роман. III. Пер. с датского). 206—238

[II. 2-я пагинация]

Novus [П. Б. Струве]. На разные темы. I. Наши утописты. 1—20

Р-нъ. Финляндский сейм. Письмо из Гельсингфорса. 21—35

Е. Деген. Иван Франко. (Галицкий писатель). 36—55

Новые книги:

Беллетристика и поэзия:

А. Коринфский. Тени жизни. Стихотворения 1895—1896 гг. СПб., 1897; А. Коринфский. Вольная птица и другие рассказы. СПб., 1897. 56—58

М. Зинин (С. Шарапов). Кружным путем. СПб., 1897. 58—61

И. Шмелев. На скалах Валаама. (Путевые очерки). М., 1897. 61—63

География и этнография:

В. Птицын. Селенгинская Даурия. Очерки Забайкальского края. СПб., 1896. 63—65

Политическая экономия:

Промышленность. Статьи из Handwörterbuch der Staatswissenschaften. (Пер. с нем. М. и Н. Водовозовых). М., 1896. 65—67

С. Сергеев. Вопросы русской промышленности. Одесса, 1897. 67—69

Народные книги:

«Новая серия изданий» т<оварищест>ва И. Д. Сытина. М., 1897. 69—72

М. И. Туган-Барановский: К вопросу о влиянии низких хлебных цен. По поводу книги «Влияние урожаев и хлебных цен на некоторые стороны русского народного хозяйства». СПб., 1897. 73—83

Обозрение внутренней жизни:

Г. Дубовенко. Школы и библиотеки в тюрьмах. 84—98

Д. Д. [Протопопов?] Съезд представителей обществ взаимопомощи. 98—116

Провинциальная печать:

Периодическая печать на Кавказе. 116—123

Письма из провинции:

А. К<а>лм<ыкова>. Из г. Кириллова Новгородской губ. 124—130

Икс. Жизнь современного казачества. (Из Новочеркасска). 130—136

С. А. Ч-ый. Страничка настоящего. (Тверь). 136—139

Из Тульской губернии. Зимний наем на полевые работы. 139—141

В. П<оссе>. Обзор заграничной жизни. 142—156

П. Б. [Струве]. Текущие вопросы внутренней жизни. 157—173

От Имп<ераторской> военно-медицинской академии. Пересмотр законодательства о крестьянах. 174

Приложение [3-я пагинация]:

Ж. Жюссеран. История английского народа в его литературе. 225—256

Кн. 7. Апрель

[I. 1-я пагинация]

В. Светлов. В вратах Эдема. (I—IV). 1—24

К. Т<ули>нъ [В. И. Ульянов]. К характеристике экономического романтизма. Сисмонди и наши отечественные сисмондисты. 25—50

К. Ельцова. В чужом гнезде. (XXX—XXXIV). 51—82

С. Т. Р. [П. Б. Струве]. Очерки из истории общественных идей и отношений в Германии в XIX в. (I). 83—96

Е. Чириков. «Хлеб везут». (В летопись голодного года). (Очерк I). 97—111

М. Кроль. По кочевьям забайкальских бурят. (Окончание). 112—141

И. Франко. Цыгане. (Рассказ. Пер. с галицкого). 142—156

К. Юнош. Крокодил. (Рассказ. Пер. с польского В. Кемница). 152—156

Г. Понтопидан. Обетованная земля. (IV—V. Пер. с датского). 157—188

[II. 2-я пагинация]

М. Туган-Барановский. Историческая роль капитала в развитии нашей кустарной промышленности. 1—33

Novus [П. Б. Струве]. На разные темы. II. Г. Чичерин и его обращение к прошлому. 34—62

Н. Каменский [Г. В. Плеханов]. Судьбы русской критики. (А. Л. Волынский. Русские критики. Литературные очерки. СПб., 1896). (Статья первая). 63—92

Новые книги:

Беллетристика:

Гюи де Мопассан. Чудный друг и другие рассказы. (Пер. с фр. Л. Н. Никифорова, с пред. Л. Н. Толстого). М., 1897. 93—96

И. А. Бунин. На край света и другие рассказы. 97—100

Политическая экономия. Социология. Антропология:

Г. фон Шульце-Геверниц. Крупное производство, его значение для экономического и социального прогресса. (Пер. с нем. Л. Б. Красина, под ред. и с пред. П. Б. Струве). 100—104

А. Мензис. История религий. Очерк первобытных верований и характер великих религиозных систем. (Пер. с англ. М. Чепинской). СПб., 1897. 104—109

Л. Кржвицкий. Антропология. (Пер. с пол. С. Д. Романовского-Романько. Под ред. Р. И. Сементковского). СПб., 1897. 109—115

Обозрение внутренней жизни:

И. Дружинин. Личные и общественные права крестьян. 116—143

С. Г-инъ. Провинциальные картинки. (Из наблюдений счетчиков). 143—168

Письма из провинции:

П. Череванин. К характеристике экономической деятельности черниговского земства. (Из Чернигова). 169—178

Отставной учитель. На земском собрании. (Из Ряжска, Рязанской губернии). 179—188

Б-въ. Вопрос о народном образовании в псковском губернском земстве. (Псков). 189—194

В. П<оссе>. Обзор заграничной жизни. 195—216

В. Водовозов. Политические выборы в Галиции. (Впечатления туриста). 217—228

П. Б. [Струве]. Текущие вопросы внутренней жизни. 229—243

А. Н. Майков. (Некролог). 244

И. А. Кейсслер (Johannes von Keussler). (Некролог). 245

От Комитета Общества воспомоществования студентам Императорского С. -Петербургского Университета. [246]

Приложение [3-я пагинация]:

Ж. Жюссеран. История английского народа в его литературе. 257—288

Кн. 8. Май

[I].

В. Серошевский. В горах. (Эскиз). 1—24

К. Т<ули>н [В. И. Ульянов]. К характеристике экономического романтизма. Сисмонди и наши отечественные сисмондисты. (Продолжение). 25—60

В. Светлов. В вратах Эдема. (V—X). 61—94

Э. Перье. Принцип эволюции. (Пер. с фр.). 95—102

А. И. Герцен и Н. А. Захарьина (Их переписка). 103—118

К. Ельцова. В чужом гнезде. (XXXV—XXXIX). 119—153

С. Т. Р. [П. Б. Струве]. Очерки из истории общественных идей и отношений в Германии в XIX в. (II—III). 154—167

Мариан. Избавление. (Набросок). 168—180

М. Г<ершензон>. Из Платена [и другие стихотворения]. 181—182

С. Булгаков. Закон причинности и свобода человеческих действий. (По поводу статьи П. Б. Струве «Свобода и историческая необходимость». Вопросы философии и психологии. 1897. Январь-февраль). 183—199

П. Струве. Еще о свободе и необходимости. (Ответ на предыдущую статью С. Н. Булгакова). 200—208

[П. Струве] От редакции «Нового Слова». 209—211

П. К. Розеггер. Яков Последний. (Роман из быта австрийских крестьян. Ч. 1. Пер. с нем.). 211—240

[II].

И. Гурвич. Развивается ли капитализм в русском землевладении? (Ответ моим критикам). 1—20

Н. К. Н. И. Наумов. [Рец. на:] Собрание сочинений Н. И. Наумова. СПб., 1897. 21—41

Novus. На разные темы. III. «Мужики» г. Чехова. 42—51

Новые книги:

Беллетристика:

В. Быстренин. Житейские были. Очерки и рассказы. М., 1895. 52—56

Публицистика:

В. С. Драгомирецкий. Галицкая Русь и русско-польские отношения. Петроград, 1897. 56—57

История и история культуры:

Ю. Белох. История Греции. (Пер. с нем. М. Гершензона). Т. 1. М., 1897. 57—60

И. Гонеггер. История человеческой культуры. (Пер. с нем. М. Чепинской). СПб., 1897. 60—61

География:

В. Бартенев. На крайнем северо-западе Сибири. (Очерк Обдорского края). СПб., 1897. 61—62

V. Политическая экономия:

Н. Бржеский. Недоимочность и круговая порука сельских обществ. СПб., 1897. 62—67

А. А. Кауфман. Сельская община в Сибири. СПб., 1897. 67—70

VI. Естествознание и медицина:

Крафт-Эбинг. Учебник психиатрии. (Пер. А. Черемшанского). СПб., 1897. 70—72

П. Флексиг. Мозг и душа. (Пер. Н. Березина). СПб., 1897; P. Flechsig. Пределы душевного равновесия. (Пер. С. Штейнгауза). Одесса, 1897. 72—74

Лягушка. Введение в анатомию, гистологию и эмбриологию. (Сост. А. М. Маршаль. Пер. с англ. Н. Зографа). М., 1894. 74—75

Л. Р. К вопросу о движении земельной собственности. 76—82

С-кий. Грамотность в связи с дифференциацией деревни. 83—90

Письма из провинции:

С. А. Ч-ий. Земские дела. (Тверь). 91—114

С. Б. Введение в губерниях края земских учреждений; Из деятельности Киевского общества грамотности. (Из Юго-Западного края). 115—120

В. Богучарский. Из жизни провинции. 121—138

В. П<оссе>. Иностранное обозрение. 139—161

Письма из-за границы:

И. Г. Перемена администрации. (Из Соединенных Штатов Северной Америки). 162—170

Л. Василевский. Ещё о выборах в Галиции. (Письма из Австрии). 170—179

П. Т. Избирательная борьба в Вене. Письма из Австрии). 179—206

П. Б. [Струве] Текущие вопросы внутренней жизни. 207—229

Кн. 9. Июнь

[I. 1-я пагинация]

Высочайший манифест. [I]

К. Ельцова. В чужом гнезде. (XL—XLII). 1—25

К. Т<ули>н [В. И. Ульянов]. К характеристике экономического романтизма. Сисмонди и наши отечественные сисмондисты. (Продолжение). 26—53

В. Светлов. В вратах Эдема. (XI—XVI). 54—83

В. Бельше. Дюбуа-Реймон. Характеристика. (Пер. с нем.). 84—93

В. Быстренин. Ищущий правды. (Рассказ). 94—107

М. Туган-Барановский. Генри Джордж и национализация земли. 108—129

М. Любимов. Нужда. (Рассказ). 130—166

П. К. Розеггер. Яков Последний. [Продолжение]. 167—206

[II. 2-я пагинация]

К. Качоровский. Разложение общины под влиянием малоземелья. 1—25

В. Иванов. Крепостная подкладка «прогрессивных речей». (Критический этюд). 26—46

Nemo [С. Н. Булгаков]. Простая речь о мудреных вещах. ([Рец. на:] А. А. Исаев. Настоящее и будущее русского общественного хозяйства. СПб., 1896). 47—57

Новые книги:

Беллетристика, поэзия и история литературы:

Фауст. Трагедия Гете. Первая часть. (Пер. А. И. Мамонтова). М., 1897. 58—60

Н. Пружанский. Новый Моисей. СПб., 1897. 60—62

Г. Лансон. История французской литературы. XIX век. (Пер. с фр. под ред. П. О. Морозова). СПб., 1897. 62—67

История:

Е. Трубецкой. Религиозно-общественный идеал западного христианства в XI веке. Киев, 1897. 67—69

Правоведение:

Л. Д. Ляховецкий. Характеристика известных русских судебных ораторов с приложением избранной речи каждого из них. СПб., 1897; Б. Б. Глинский. Русское судебное красноречие. СПб., 1897. 69—71

Политическая экономия:

Н. Карышев. Труд, его роль и условия приложения в производстве. СПб., 1897. 71—74

Г. Шенберг. Положение труда в промышленности. (Пер. М. Соболева под ред. А. И. Чупрова). М., 1896. 74—76

Т. И. Осадчий. Крестьянское товарищеское землевладение в Херсонской губернии. Одесса, 1897. 76—77

Педагогика:

Д. И. Тихомиров. Записки о губернских краткосрочных педагогических курсах в Твери 1896 г. 77—79

С. Б. Земледельческие артели Херсонской губернии. (Посвящается российским Шульце-Деличам). 80—96

В. Михайловский. Факты и цифры русской действительности. I. Население России по всеобщей переписи. 97—117

Письма из провинции:

Султан Вали Хан. Вакуфный вопрос и нужды мусульманского населения. (Из Крыма). 118—132

П. И. Череванин. К характеристике экономической деятельности земств Черниговской губ. 132—143

С. А. Г. Странные экзамены. (Из Новоторжского уезда). 143—146

М. Положение почтальонов. (Из Уфы). 147—149

Интеллигентный пролетарий в Италии. 150—157

Л. Р. Портняжный и конфекционный промыслы в Париже. 158—169

В. П<оссе>. Иностранное обозрение. 170—189

П. Б. [Струве]. Текущие вопросы внутренней жизни. 190—214

М. М. Памяти Н. В. Водовозова. 215—224

Приложение [3-я пагинация]:

Ж. Жюссеран. История английского народа в его литературе. 289—320

Кн. 10. Июль

[I. 1-я пагинация]

К. Баранцевич. В приюте. (Очерк). 1—17

К. Т<ули>н [В. И. Ульянов]. К характеристике экономического романтизма. Сисмонди и наши отечественные сисмондисты. (Окончание). 18—32

К. Ельцова. В чужом гнезде. (XLII—XLIII). 33—58

К. Бюхнер. Неоламаркизм. (Пер. с нем.). 59—64

В. Светлов. В вратах Эдема. (XVI—XXI). 65—91

П. Струве. К вопросу о безработице. 92—106

В. Фаусек. Около древней Помпеи. 107—133

В. Викторов. В неволе. (Стихотворения). 134

П. К. Розеггер. Яков Последний. [Продолжение]. 135—173

А. Г. Стихотворение. («Что-то глубоко певучее слышится...»). 174

[II. 2-я пагинация]

Н. Каменский [Г. В. Плеханов]. Судьбы русской критики. Белинский и разумная действительность. (I—V). 1—28

К. Качоровский. Разложение общины под влиянием малоземелья. (Окончание). 29—55

П. Струве. «Экономические этюды» Н. В. Водовозова. (Заметка). 56—62

Новые книги:

Беллетристика:

В. Серошевский. На краю лесов. СПб., 1897. 63

Л. Я. Гуревич. Плоскогорье. 64—68

История:

Д. Петрушевский. Восстание У. Тайлера. Очерки из истории разложения феодального строя в Англии. Ч. I. СПб., 1897. 68—72

Правоведение:

А. Менгер. Социальные задачи юриспруденции. (Пер. Н. А. Гредескула). Харьков, 1897. 73—75

П. Новгородцев. Историческая школа юристов, ее происхождение и судьба. Опыт характеристики основ школы Савиньи в их последовательном развитии. М., 1896. 75—78

Политическая экономия:

П. Фомин. Очерк истории гвоздарной промышленности в России. Харьков, 1897. 78—79

М. Шиппель. Денежное обращение и его общественное значение. (Пер. с нем. под ред. и с пред. П. Струве). СПб., 1897. 79—81

С. В. Курнин, С. С. Григорьев. Распространение образования среди торговых служащих. М., 1897. 81—83

Народное образование:

И. П. Белоконский. Народное начальное образование в Курской губернии. Курск, 1897. 83—86

Народные книги:

Ф. Ф. Пуцыкович. Из народоведения. Чтения для народа. СПб., 1897. 86—89

И. Боргман. Новый курс физики. ([Рец. на:] О. Д. Хвольсон. Курс физики. Т. 1. СПб., 1897). 90—93

Н. Дружинин. Может ли земский начальник присутствовать на крестьянских сходах? 94—104

В. Богучарский. Из жизни провинции. (II). 105—136

Письма из провинции:

Наши аграрии. (Из Тамбова). 137—144

П. П-в. Капитал идет! (Из Сибири). 144—149

С. Г. К. Урегулирование промысла. (С. Тума Рязанской губернии). 149—151

Б. Кистяковский. Аграрии в Германии. (I—II). 152—179

Письма из-за границы:

Из Соединенных Штатов Северной Америки. *И. Г<урвич>.* II. Страничка из истории промышленных синдикатов. 180—195

В. П<оссе>. Иностранное обозрение. 196—215

П. Б. [Струве] Текущие вопросы внутренней жизни. Закон 2-го июня о продолжительности рабочего времени и распространение фабричного надзора на всю Европейскую Россию. 216—243

Приложение [3-я пагинация]:

Ж. Жюссеран. История английского народа в его литературе. 321—352

Кн. 11. Август

Е. Чириков. «Инвалиды». (Из жизни нашей интеллигенции). (Повесть. I—IX). 1—48

М. Туган-Барановский. «Народники» крепостной эпохи. (Из истории русского общественного сознания). (I—II). 49—85

В. Быстренин. Сын народа. (Этюд. I—V). 86—100

П. Лафарг. Карл Маркс. По личным воспоминаниям. 101—113

Е. Бартенева. В отеле средней руки. 114—134

В. Брусянин. Обыкновенное деревенское. (Очерк с натуры). 135—152

П. К. Розеггер. Яков Последний. [Продолжение]. 153—188

И. Каменский. [Г. В. Плеханов]. Судьбы русской критики. Белинский и разумная действительность. (VI—VIII). 1—22

Nemo [С. Н. Булгаков]. Манифест «народной партии». (Несколько слов по поводу книги К. Ф. Одарченко «Нравственные и правовые основы русского народного хозяйства». М., 1897). 23—34

С. Г-ин. Тенденциозное издательство. 35—50

Новые книги:

Беллетристика:

А. Литвин. Среди евреев. СПб., 1897. 51—53

Социология и политическая экономия:

В. Кидд. Социальное развитие. (Пер. с англ. М. Чепинской). СПб., 1897. 53—57

Ф. Поллок. История политических учений. (Пер. с англ. А. М. Герд). СПб., 1897. 57—58

В. Штальберг. Гуманность в истории человечества. (Пер. с нем. Н. Леонтьевой). СПб., 1897. 58—60

Московские колбасные заведения в 1896 году. М., 1897. 60—61

Правоведение:

В. Ф. Залесский. Власть и право. Философы объективного права. Казань, 1897. 61—65

В. В. Быховский. Обвинение и защита при законе 18 марта 1896 года. М., 1897. 65—66

Обычное право крестьян Харьковской губернии. Вып. I. (Под ред. В. В. Иванова). Харьков, 1896. 66—67

Естествознание:

В. В. Лункевич. Популярная биология. СПб., 1897. 67—69

Этнография и география:

П. А. Риттих. Политико-статистический очерк Персии. СПб., 1896. 69—71

Т. Бент. Путешествие по Абиссинии. СПб., 1897. 71—72

Народное образование:

И. Фудель. Народное образование и школа. М., 1897. 72—74

Справочные книги:

Указатель сельскохозяйственных учебных заведений, подведомственных Департаменту земледелия. СПб., 1897. 74—75

Д. Д. Ахшарумов. Бытовые вопросы на последнем съезде сифилидологов. 76—95

Письма из провинции:

В. Чернов. По поводу дела А. Н. Слетовой. (Из Тамбова). 76—95

Наблюдатель. Экстренное губернское земское собрание. (Из Курска). 121—130

Ар. Смоленский. «Дворянский вопрос». (Из Рязани). 130—139

Эль. I. Городские выборы и армяно-грузинская распря. II. Вопрос о введении земства на Кавказе. (Из Тифлиса). 139—149

Б. Кистяковский. Аграрии в Германии. (Окончание). 150—180

Письма из-за границы:

Е. Смирнов. Крестьянский вопрос во французской палате депутатов. (Из Франции). 181—207

Вл. К-н. Политические партии и закон о собраниях и сообществах. (Из Германии). 207—219

В. П<оссе>. Иностранное обозрение. 220—241

Несколько слов к женщинам. 242—244

Кн. 12. Сентябрь

[I. 1-я пагинация]

Е. Чириков. «Инвалиды». (Из жизни нашей интеллигенции). (Окончание). 1—30

Д. Овсянико-Куликовский. К вопросу о приемах и задачах художественной критики. 31—55

А. Федоров. Курайщик. (Рассказ). 56—69

Н. Каменский. О материалистическом понимании истории. ([Рец. на:] Antonio Labriola. Essais sur la conception materialiste de l'histoire. Paris, 1897). 70—98

Ф. Лангман. Цель достигнута. (Рассказ. Пер. с нем.). 99—110

Ф. Энгельс. Закон ценности и уровень прибыли. (Послесловие к III т. «Капитала». Пер. с нем.). 11—129

Д. По северу Финляндии. 130—149

П. К. Родеггер. Яков Последний. (Окончание). 150—186

[II. 2-я пагинация]

В. Иванов. Плохая выдумка. (По поводу романа г. Боборыкина «По другому»). 1—19

В. Вановский. Потонувший колокол. (Эскиз. [Рец. на:] Gerhart Hauptmann. Die Versungenkene Glocke. Ein deutschcs Märchendrama. Berlin, 1897). 20—29

Новые книги:

История литературы:

Г. Лансон. История французской литературы. (Пер. с фр.) Т. 1. М., 1897. 30—36

История:

Ф. Дыдынский. Император Адриан. Историко-юридическое исследование. Варшава, 1896. 36—38

Правоведение:

С. Н. Никонов. Усадебные земли крестьян-общинников с точки зрения гражданского права. Ярославль, 1896. 38—39

П. Казанский. Международный союз для охраны литературно-артистической собственности. Одесса, 1897; Его же. Международный противоневольничий союз. Одесса, 1987; Его же. Всемирный почтовый союз. 1897; Его же. Международный союз для измерения земли; Его же. Международный союз для печатания таможенных тарифов. Одесса, 1897; Его же. Всемирный телеграфный союз. Одесса, 1897. 39—41

Политическая экономия:

Е. Е. Уилльямс. Торжество германской промышленности. Made in Germany. (Пер. с англ. В. Ляпидевской, пред. Георгиевского). СПб., 1897; H. Cox. Are we ruined by the Germans? London, 1896. 41—45

Народное образование:

Д. Н. Жбанков. Некоторые данные о народном образовании и санитарном состоянии начальных школ в Смоленской губернии. Смоленск, 1897. 45—50

В. Лазаревский. Странная «ученая» работа. ([Рец. на:] В. М. Грибовский. Народ и власть в византийском государстве. Опыт историко-догматического исследования. СПб., 1897). 51—58

Бывший учитель. К вопросу об экономическом положении учащих в народных школах. 59—95

Из жизни провинции:

В. Богучарский. III. 96—117

Письма из провинции:

А. С. Изгоев. Администрация и выборные люди. (Письмо из Зауралья). 118—126

Маленький Жеденев. (Из Моршанска). 126—133

М. Шоур. Деревня о низких ценах на хлеб. (Из Уфы). 133—138

М. Блан. Из Саратова. 138—144

П. Струве. Международный конгресс по вопросам законодательной охраны рабочих. 145—181

Письма из-за границы:

Л. А. Балахнин. Мелкая пресса Лондона. (Из Англии). 182—196

П. Т. III. «Новый курс» и железнодорожники. (Из Австрии). 196—216

И. Г. III. Американская социальная демократия. (Из Северо-Американских Соединенных Штатов). 216—232

В. П<оссе>. Иностранное обозрение. 233—242

Текущие вопросы внутренней жизни:

В. Михайловский. Неурожай и продовольственная нужда. 243—268

С. Б<улгаков>. Еще несколько слов по поводу неурожая. 268—272

Кн. 1. Октябрь

[I. 1-я пагинация]

И. Потапенко. Светлый луч. (Повесть. I—IV). 1—38

С. Булгаков. Классическая школа и историко-этическое направление в политической экономии. (Вступительная лекция). 33—53

М. Горький. Бывшие люди. (Очерки). 54—80

Ф. Эрисман. Два вопроса из области фабричной гигиены. 81—103

А. Немоевский. Листопад. Эскизы и стихотворения в прозе. (Пер. с польского Н. Арабажиной и Э. Липинского). 104—112

В. Зомбарт. Социальное движение в 19-м столетии. (Публичные лекции). 113—142

Г. Драхман. Тысяча одна ночь. (Драма-сказка. Пер. с дат. А. Ганзен). 143—200

[II. 2-я пагинация]

Н. Каменский. Судьбы русской критики. Литературные взгляды Белинского. 1—24

М. Туган-Барановский. Борьба фабрики с кустарем. 25—54

Novus [П. Б. Струве]. На разные темы. IV. «Мужики» Чехова и г. Михайловский. V. Замечательная книга. 55—84

Новые книги:

Изящная литература и история литературы:

С. А. Г.: С. Верещагин. В часы раздумья. Стихотворения. СПб., 1897. 86—87

И. Ветринский: Вс. Миллер. Очерки русской народной словесности. Былины. I—XVI. М., 1897. 87—89

История и история культуры:

П. Струве: П. Милюков. Очерки по истории русской культуры. Ч. I. Население, экономический, государственный и сословный строй. СПб., 1897; Ч. II. Церковь и школа (вера, творчество, образование). СПб., 1897. 89—94

Д. Кудрявский: И. Тейлор. Происхождение арийцев и доисторический человек. Исследование

по исторической этнологии и цивилизации в Европе. М., 1897. 94—95

Политическая экономия:

С. Булгаков: Г. Шмоллер. Наука о народном хозяйстве, ее предмет и метод. (Пер. Е. Котляревской). М., 1897. 96—97

С. Булгаков: Дж. К. Ингрем. История политической экономии. (Пер. с англ. А. Миклашевского). М., 1897. 97—101

Естествознание и медицина:

Вл. Герд: А. Гегар. Половое влечение. (Пер. с нем. Л. Лейненберга). СПб., 1897. 101—105

Народное образование:

С.-шин: В. В. Петров. Вопросы народного образования в Московской губернии. М., 1897. 105—110

А. Яроцкий. Впечатления от международного съезда врачей в Москве. 111—116

С. В. К вопросу о нашей средней школе. 117—125

К. Т<ули>нъ [В. И. Ульянов]. По поводу одной газетной заметки. 126—131

Письма из провинции:

Из Мариуполя. *А. Сераф<имови>ч*. Хлебная торговля на юге. 132—141

Из Москвы. *Сторонний слушатель*. О педагогических курсах для земских учителей и учительниц Московского уезда. 141—150

С Кавказа. *Эль*. По поводу убийства феодала. 150—152

Из Новоторжского уезда. *Благонамеренный*. Вредные собрания. 153—158

Из Торжка. *П. Бобров*. Страничка из жизни сельского учителя. 158—165

Письма из-за границы:

Л. Василевский. Политическая эволюция современной Чехии. (Из Австрии). 166—190

Скептик. Письмо из Англии. 190—215

И. Г. IV. К вопросу о положении рабочих. (Из Соединенных Штатов Северной Америки). 215—224

В. П<оссе>. Иностранное обозрение. 225—245

П. Б. [Струве]. Текущие вопросы внутренней жизни. 246—266

Л. Толстой. [Письмо в редакцию «Санкт-Петербургских ведомостей»]. 266

М. Б. Памяти Н. А. Варгунина. 267—273

Кн. 2. Ноябрь

[I.]

М. Горький. Бывшие люди. (Очерки. II. Окончание). 1—36

Ф. Эрисман. Два вопроса из области фабричной гигиены. II. Работа в опасных для здоровья производствах. 36—61

В. Вересаев. В одиночку. (Из летних встреч). 62—78

Б. Кистяковский. Юбилейная выставка Беклина в Базеле. (Письмо с дороги). 79—95

А. Г. <Стихотворение>. («Неужели та речь, что звучала»). 95

И. Потапенко. Светлый луч. V—VII. [Не окончено]. 96—131

В. Зомбарт. Социальное движение в 19-м столетии. (Публичные лекции. IV—V). 132—163

А. Немоевский. Листопад. (Пер. с польского Н. Арабажиной). 164—170

Эмиль Золя. Париж. (Роман. Ч. I. I—II. Пер. с фр. А. Коморской). 171—192

[II. 2-я пагинация]

Н. Каменский [Г. В. Плеханов]. Судьбы русской критики. Литературные взгляды Белинского. (VI—X). 1—23

А. П<от>р<есов>ъ. Артельная эпопея. (Из истории «артельных начинаний»). 24

А. Егоров [Ю. О. Мартов]. Народничество прежде и теперь. (I—III). 52—78

Новые книги:

История и история литературы:

Н. Каменский: А. М. Скабичевский. История новейшей русской литературы. 1848—1892 гг. СПб., 1897. 79—86

Философия:

С. Булгаков: Зиммель. Проблемы философии истории. (Пер. под ред. В. Н. Линда). М., 1898. 86—88

История:

Е. Тарле: Е. Карнович. Русские чиновники в былое и настоящее время. СПб., 1897. 88—90

Социология:

П. Ш<еголе>в: Ш. Летурно. Социология по данным этнографии. (Пер. под ред. и с пред. А. Трачевского); его же. Социология, основанная на этнографии. Вып. I. СПб., 1895; Вып. II. СПб., 1897. 90—91

С. Булгаков: Ф. Г. Гиддингс. Основания социологии. Анализ явлений ассоциации и социальной организации. (Пер. с англ. Н. Н. Спиридонова). М., 1898. 91—95

Правоведение:

А. Никонов: А. Г. Тимофеев. Речи сторон в уголовном процессе. Практическое руководство. СПб., 1897. 95—96

Политическая экономия:

В. Ден: А. Эспинас. История политико-экономических доктрин. (Пер. с фр). СПб., 1896. 96—98

Медицина:

З. Френкель: Н. М. Любимов. Способы распространения заразных болезней; его же. О борьбе с заразными болезнями. Публичная лекция. Казань, 1897. 98

А. Никонов. Новый проект изменений в устройстве адвокатуры. 100—114

В. Богучарский. Из жизни провинции. IV. 115—138

Письма из провинции:

I. Из Нижнего Новгорода. *Ив. Е-въ.* Всероссийское торжище. 139—146

II. Из Торжка. *С. Ан. Г-ин.* Среди камней и мелей. 147—168

III. Из Елисаветграда. *Малаев, Хижняков, Урняж.* Артели г. Левицкого. 169—172

Письма из-за границы:

Из Болгарии. *Радев [Х. Раковский].* Политические партии в Болгарии. 173—187

Из Франции. *Е. Смирнов.* Вопросы труда в парижском муниципальном совете. 187—208

В. П<оссе>. Иностранное обозрение. 209—226

П. Б. [Струве]. Текущие вопросы внутренней жизни. Правила и Инструкции 20-го сентября о продолжительности и распределении рабочего времени. 227—245

Кн. 3. Декабрь

[I.]

Г. Мачтет. Два типа. (Повесть миллионера). 1—35

Л. Кржевицкий. Фантазия и действительность. (По поводу книги Кареева «Старые и новые этюды об экономическом материализме»). 36—49

И. Потапенко. Светлый луч. (VIII—XI). 50—84

Пл. Буглима. Под знаком Сатурна. (Роман. I—VI). 85—113

В. Зомбарт. Социальное движение в 19-м столетии. (Публичные лекции. VI—VIII. Окончание. С приложением синхронистической таблицы социального движения (1750—1896)). 115—151

Э. Золя. Париж. (Ч. 1. II—III. Продолжение. Пер. с фр. А. Коморской). 152—184

С. Булгаков. О некоторых основных понятиях политической экономии. I. Ценность. 185—208

[II. 2-я пагинация]

Е. Лозинский. Кризис семейного воспитания. 1—18

Н. Каменский [Г. В. Плеханов]. Судьбы русской критики. Эстетические взгляды Чернышевского. I—IV. 19—35

М. Туган-Барановский. Русский капитализм при свете статистики. (С приложением диаграммы). 36—77

А. Егоров [Ю. О. Мартов]. Народничество прежде и теперь. (IV—VI. Продолжение). 78—92

А. П<от>р<есов>ъ. Артельная эпопея. (Из истории «артельных исканий»). (III. Продолжение). 93—108

Новые книги:

Философия:

Д. Кудрявский: Н. Я. Грот. Очерк философии Платона. М., 1897. 109—110

История и история культуры:

Э. Лямбек: Л. Гейтер. Значения языка в истории развития человечества. (Пер. с нем. Л. С. Зака). Одесса, 1897. 110—112

А. Пресняков: Историческое обозрение. Сборник исторического Общества при Имп. С.-Пб. университете. (Под ред. Н. И. Кареева). Т. 9. СПб., 1897. 112—114

Н. Каменский: Гастон Могра. Последние дни одного общества. Герцог Лозэн и внутренняя жизнь двора Людовика XV и Марии Антуанетты. (Пер. с фр.) СПб., 1897. 116—119

Е. Тарле: Всеобщая история с IV столетия до нашего времени. (Сост. под ред. Э. Лависса и А. Рембо). Т. 3. Образование больших городов.(Пер. В. Неведомского). М., 1897. 120—121

Политическая экономия:

А. П.: Обзор деятельности земств по кустарной промышленности (1865—1897 гг.) СПб., 1897. 121—127

С. Булгаков: Lujo Brentano. Agrarpolitik. Ein Lehrbuch 1-er Theil: Theoretische Ein leitung in die Agrarpolitik. Stuttgart, 1897. 127—129

Медицина:

З. Френкель: Н. И. Тезяков. Земская медицина, заболеваемость и смертность населения в Елисаветградском уезде (Херсонской губ.) в 1896 году. (Год VIII). [Елисаветград,] 1897. 130—133

Народное образование :

В. Л.: Отчет комиссии по организации домашнего

чтения за 1896 год и статистические материалы о ее деятельности за 1895 и 1896 гг. М., 1897. 134—136

В. Михайловский. Факты и цифры из русской действительности. II. Развитие русской железнодорожной сети. 137—162

Письма из провинции:

В. Чернов. Судьбы земской школы в Тамбовском уезде. (Из Тамбова). 163—178

С. Середа. Положение калужских рогожников. (Из Калуги). 178—184

Бывший. Одно из многих. (Из Касимова, Ряз<анской> губ.) 184—192

К. Рождественский. Опровержение. 192—197

Novus. [П. Б. Струве]. На разные темы. VI. 198—210

Письма из-за границы:

Е. Смирнов. Из Франции. 211—229

В. П<оссе>. Иностранное обозрение. 230—243

П. Б. [Струве]. Текущие вопросы внутренней жизни. 244—260

Общественные науки в журнале «Народное Хозяйство» (1900—1904)[1]. Указатель

1900

№ 1

А. Фортунатов. Количественный анализ в обществоведении.

В. С<вятловский 2-й>: С. Прокопович. Рабочее движение на Западе: Т. 1. СПб., 1899.

В. С.: Л. Штейн. Социальный вопрос с философской точки зрения. СПб., 1899.

[В. В. Святловский 2-й:] Th. G. Masaryk. Die philosophischen und sociologischen Grundlagen des Marxismus. 1899.

№ 2

А. Миклашевский. Трудовая ценность и теория дифференциальной прибыли.

В. Соломин. Джон Рёскин и его идеи гуманизма в сфере экономических отношений.

[1] Санкт-Петербург, научно-общественный журнал без предварительной цензуры. Программа журнала: политическая экономия, финансы, городское и земское хозяйство (редактор рубрики — В. С. Голубев), статистика. Редактор-издатель — профессор политической экономии, в 1904—1905 гг. редактор близкой к «Союзу Освобождения» газеты «Сын Отечества» Л. В. Ходский. Из объявленного списка авторов: П. Берлин, И. Белокон-ский, К. Воблый, В. Водовозов, В. В. [Воронцов], П. Засодимский, А. Кауфман, Л. Клейнборт, А. Миклашевский, С. Прокопович, А. Рафалович, А. Рыкачев, В. Святловский, П. Струве, А. Стахович, В. Тотомианц, А. Фортунатов, В. Хижняков, Л. Ясиопольский. (*М. К.*).

В. Левитский. [Рец.] O. F. Hertz. Die Agrarischen Fragen im Verhältnis zum Socialismus / Vorrede von E. Bernstein. Wien, 1899.

[Рец.] А. Эспинас. История политико-экономических доктрин / Пер. с франц. СПб., 1899.

[Рец.] J. Rembaud. Histoire des doctrines économiques. P., 1899.

[Рец.] P. Weisengrün. Das Ende des Marxismus. Leipz., 1899.

В. С. [Рец.] Г. Гиггс. Физиократы: Французские экономисты XVII в. СПб., 1899.

В. —кий. [Рец.] С. и Б. Уэбб. История рабочего движения в Англии. СПб., 1899.

В. Ф. [Рец.] Н. Рейхесберг. Рабочий вопрос в прошлое и настоящее время. СПб., 1899.

С. [Рец.] М. Ганнушкин. Народонаселение как самостоятельный фактор в экономической эволюции. М., 1899.

[Рец.] Л. Гумплович. Очерк истории социологии. СПб., 1899.

С. [Рец.] Г. Тард. Социальные законы: Личное творчество среди законов природы и общества. СПб., 1900.

№ 3

С. Грабский. К учению о познании экономических явлений / Пер. с нем.

В. В. Святловский, 2-й. [Рец.] Г. Ф. Симоненко. Политическая экономия в ее новейших направлениях. Варшава, 1900.

А. Одарченко. [Рец.] К. Р. Качоровский. Русская община. Т. 1. СПб., 1900.

[Рец.] K. Apelt. Die Konsumtion der wichtigsten Kulturländer in den letzten Jahrhunderten. Berlin, 1899.

С.-ский. [Рец.] Д. Гобсон. Проблемы бедности и безработицы. СПб., 1900.

№ 4

Геркнер. Участие женщины в экономической науке / Пер. с нем.

Н. Цытович. [Рец.] E. Bernstein Die Voraussetzungen des Sozialismus una die Aufgaben der Sozialdemokratie. Stuttgart, 1899.

№ 5

Ф. А. Щербина. Потребности как предмет научного изучения и бюджеты рабочих семей.

№ 7

П. Берлин. [Рец.] A. Kostanecki. Der wirtschaftliche Werth vom Standpunkte der geschichtlichen Forshung: Versuch einer Morphologie des wirtschaftlichen Werthes. Berlin, 1900.

№ 9

Э. Бернштейн. Жилищный вопрос в Англии / Пер. с нем.

Ф. И. Эджворт. [Рец.] Letters of David Ricardo to Hutches Trower and others, 1811—1823. Oxford, 1899.

№ 10

С. Прокопович. Некоторые стороны рабочего вопроса в учении К. Маркса.

П. Б. [Рец.] W. Sombart. Dennoch! Aus Theorie und Geschichte der gewerkschaftlichen Arbeiterbewegung. Jena, 1900.

1901

№ 2

Константин —ов. Теоретические итоги русского марксизма к 1 января 1901 года.

В. В. [Рец.] А. Скворцов. Основы экономики земледелия. Ч. 1. Учение о факторах земледельческого хозяйства. СПб., 1901.

К. Ю. [Рец.] М. И. Туган-Барановский. Промышленные кризисы: Очерк из социальной истории Англии. СПб., 1900.

К. Ю. К. Указатель экономической литературы (журнальных статей и книг, отмеченных критикой в русских журналах) за 1900 год.

№ 3

В. Соломин. [Рец.] С. Л. Франк. Теория ценности Маркса и ее значение. СПб., 1900.

№ 4

К. Форлендер. Кантианизм и его отражение в новейшей социально-экономической литературе / Пер. с нем. В. Т. [Рец.] Л. Штейн. К аграрному вопросу: Пер. с нем. М., 1901.

В. Т. [Рец.] Словарь юридических и государственных наук: Т. 1. Вып. 1. СПб.

№ 5

В. В. Святловский, 2-й. Развитие воззрений на метод политической экономии.

Е. Булгакова. Из общественно-экономических течений в современной Англии: (Фабианцы и их воззрения на общественное хозяйство).

В. С. [Рец.] А. Мануилов. Понятие ценности по учению экономистов классической школы. М., 1901.

С. Прокопович. [Рец.] В. Ф. Тотомианц. Потребительные общества на Западе. СПб., 1901.

№ 6

С. Прокопович. Ссудо-сберегательные товарищества.

П. Берлин. [Рец.] R. E. May. Die Wirtschaft in Vergangenheit, Gegenwart and Zukunft. Berlin; Bern, 1901.

[Рец.] А. Гаусрат. Средневековые реформаторы. Т. 2. СПб., 1900.

В. С. [Рец.] Э. Бернштейн. Исторический материализм. СПб., 1901; Э. Бернштейн. Социальные проблемы. М., 1901

В. С. [Рец.] В. Зомбарт. Организация труда и трудящихся. СПб., 1901.

[Рец.] Ф. О. Герц. Аграрные вопросы / Предисл. Э. Бернштейна. СПб., 1900.

[Рец.] К. Каутский. Очерки и этюды. Общественные инстинкты в мире животных. Общественные инстинкты в мире людей. Развитие форм законодательства. Национальность нашего времени. Век гуманизма и реформации. СПб., 1901.

[*В. Соломин*] [Рец.] Е. Тарле. Общественные воззрения Томаса Мора в связи с экономическим состоянием Англии его времени. СПб., 1901.

№ 7

Э. Бернштейн. Английское законодательство о вознаграждении рабочих, пострадавших от несчастных случаев / Пер. с нем.

Г. Буэ. Вилльям Петти и его экономические труды / Пер. с франц.

В. Туторский. Л. Вольгман. Система морального сознания в связи с отношением критической философии к дарвинизму и социализму. СПб., 1901.

В. С. [Рец.]: С. Н. Прокопович. К критике Маркса. СПб., 1901.

№ 8

К. Кон. [Рец.] А. А. Исаев. Пять вопросов обществоведения. Berlin, 1901.

№ 9

В. Святловский. [Рец.] К. Старке. Первобытная семья, ее возникновение и развитие. СПб., 1901.

№ 10

А. де Фовилль. Статистика перед судом общественного мнения / Пер. с франц.

В. Водовозов. Новое исследование по социальной истории Англии г. Тарле. [Рец. на: Е. В. Тарле. Общественные воззрения Томаса Мора в связи с экономическим состоянием Англии его времени. СПб., 1901].

1902

№ 1

С. Прокопович. Русские потребительские товарищества.

В. Хижняков. О земском представительстве.

№ 2

В. Зомбарт. Общий характер современной экономической жизни / Пер. с нем.

Указатель экономической литературы: Журнальные статьи и книги, отмеченные критикой в русских журналах за 1901 год.

№ 3

П. С<труве>. К характеристике нашего фабричного законодательства.

П. Берлин: Фон дер Гольц. Аграрный вопрос. СПб., 1901.

П. Б. [Рец.] F. Gottl. Die Herrschaft des Wortes. Untersuchungen zur Kritik des nationalökonomischen Denken. Iena, 1901.

№ 4

А. Кауфман. [Рец.] A. A. Tschuprow. Die Feldgemeinschaft. Eine morphologische Untersuchung. Strassburg, 1902.

№ 5

А. Котельников. [Рец.] E. D. Jones. Economic Crises. New York, 1900.

П. Б. [Рец.] L. Brentano. Ethik und Volkswirtschaft in der Geschichte. München, 1902.

№ 6

Л. М. [Рец.] А. Никольский. Земля, община и труд: Особенности крестьянского правопорядка, их происхождение и значение. СПб., 1902.

1903

№ 1

А. Рыкачев. [Рец.] С. Н. Прокопович. Кооперативное движение в России. СПб., 1903; В. И. Анофриев. Основные вопросы деятельности потребительных обществ. М., 1902.

№ 2

А. Шор. Критика теории предельной полезности.

А. Шеффле. Новая попытка решения вопроса о проценте на капитал.

В. Святловский. Последние новости экономической литературы.

Н. Валицкий. [Рец.] Б. Ф. Брандт. Торгово-промышленный кризис в Западной Европе и в России (1900—1901 гг.). Ч. 1. СПб., 1902.

№ 3

Указатель экономической литературы: Журнальные статьи и книги, отмеченные критикой в русских журналах за 1902 год.

Р. де ла Грассри. Роль и место статистики среди общественных наук / Пер. с франц.

П. Б<ерл>ин. [Рец.] A. Bechaux. L'école économique française. Paris, 1902.

№ 4

Л. Брентано. Профессиональные организации рабочих / Пер. с нем.

№ 5

Поле. Исследование Зомбарта о современном капитализме.

№ 6

В. Ф. Залесский. Психологическая теория ценности: (По поводу книги Р. Орженецкого: «Учение об экономическом явлении: Введение в теорию ценности» Одесса, 1903).

А. Котельников [Рец.] H. Gibbins. Economic and industrial progress of the century. London, 1903.

1904

№ 1

Г. Шмоллер. Современная техника и народное благосостояние / Пер. с нем.

К. Г. Воблый. [Рец.] М. И. Туган-Барановский. Очерки из новейшей истории политической экономии. СПб., 1903.

№ 2

В. В. Святловский. Столетие появления Адама Смита в России: (Историко-библиографическая справка).

С. Прокопович. Кооперативное движение в Бельгии.

А. Финн. Класс и общество.

Г. Тиктин. К вопросу о значении суждения в оценке.

№ 3

В. В. Святловский. К истории русской идеологии: Развитие взглядов на сущность экономической эволюции России.

А. Рыкачев. Из иностранных экономических журналов: Последняя работа Шеффле: критика аграрного протекционизма; пересмотр социологии. — Шеффле о гаагской конференции и о разоружении. — Новая редакция «Архива» Брауна. — Объективизм и субъективизм в социальных науках.

А. Рыкачев. [Рец.] В. Зомбарт. Современный капитализм. Т. 1. Вып. 1—2. Генезис капитализма. М., 1903.

А. Буковецкий. [Рец.] Очерки реалистического мировоззрения: Сб. ст. по философии, общественной науке и жизни. СПб., 1904.

№ 4

А. Шор. Хозяйство и хозяйственная ценность.

В. Хижняков. Рабочий вопрос в сельском хозяйстве (По трудам комитетов о нуждах в с. х. промышленности).

А. Рыкачев. [Рец.] С. Н. Булгаков. От марксизма к идеализму: Сб. ст. (1896—1903). СПб., 1904.

Иностранные журналы о новых книгах [Ф. Оппенгеймера «Основной закон Марксова учения об обществе», Д. Койгена «Социалистическое понимание культуры», др.]

№ 5

В. В. [Рец.] P. Vialles. La Consommation et les crises économiques. Paris, 1903.

Иностранные журналы о новых книгах [Н. Пирсона «Начала политической экономии», Э. Риньяно «Социализм согласный с либеральной экономической доктриной», др.]

№ 6

В. В. Святловский. Русская дореформенная статистическая литература.

В. М. [Рец.] Указатель русской экономической литературы. Вып. 1. СПб., 1903.

Иностранные журналы о новых книгах [А. Онкена «История политической экономии», др.]

1905

№ 1

С. С. [Рец.] И. Шмёле. Социал-демократические профессиональные союзы в Германии со времени издания закона против социалистов. СПб., 1904.

№ 2

В. В. Экономические основания крестьянского вопроса.

Л. Личков. Вопрос об общине в «Записке» С. Ю. Витте.

В. Грехов. [Рец.] Очерки по крестьянскому вопросу: Вып. 2 / Под ред. А. А. Мануилова. М., 1904.

С. С. [Рец.] Г. де Грееф. Социальная экономия, предмет ее, метод, история. М., 1904.

В. М. [Рец.] Н. А. Гредескул. Марксизм и идеализм. СПб., 1905.

№ 3

С. С. [Рец.] А. Лориа. Рабочее движение: Происхождение — формы — развитие. СПб., 1905.

С. С. [Рец.] М. И. Туган-Барановский. Очерки из новейшей истории политической экономии и социализма. СПб., 1905; М. И. Туган-Барановский. Теоретические основы марксизма. М., 1905.

№ 4

Н. М. [Рец.] Б. Уэбб. Кооперативное движение в Англии. СПб., 1905.

И. Кулишер. [Рец.] K. Marx. Theorien über den Mehrwert. Erster Teil. Die Anfänge der Theorie vom Mehrwert bis Adam Smith / Hrsg. von K. Kautsky. Berlin, 1905.

№ 5

С. С. [Рец.] М. М. Ковалевский. Современные социологи. СПб., 1905.

№ 6

С. С. [Рец.] О. Цвидинек-Зюденгорст. Теория и политика заработной платы, в особенности исследование вопроса об установлении minimum'а заработной платы. Варшава, 1905

С. С. [Рец.] В. Зомбарт. Рабочий вопрос. СПб., 1905.

S. [Рец.] A. E. Schäffle. La Quintessence du socialisme. Paris, 1905.

«Мысль» (1922). Роспись содержания

№ 1. Январь — февраль

От редакции. 3

Н. О. Лосский. Конкретный и отвлеченный идеал-реализм. 4

Н. В. Болдырев. Бытие и сознание, созерцание и разум. Онтологические мотивы критицизма. 13

С. А. Аскольдов. Аналогия, как основной метод познания. 34

Л. П. Карсавин. О свободе. 55

О. М. Котельникова. Учение о непосредственном знании в философии Фр. Г. Якоби. 89

В. Э. Сеземан. Эстетическая оценка в истории искусства (К вопросу о связи истории искусства с эстетикой). 117

Некрологи:

Э. Л. Радлов. Николай Григорьевич Дебольский. 148

С. Аскольдов. Памяти Л. М. Лопатина. 150

Н. В. Болдырев. А. С. Лаппо-Данилевский. 152

Э. Л. Радлов. Николай Николаевич Ланге. 154

Н. О. Лосский. Д. В. Болдырев. 156

С. Ф. Ольденбург. Памяти О. О. Розенберга. 157

Критика и библиография:

Э. Л. Радлов: К. Сатонин. Темпераменты. Казань, 1921. 159

Н. О. Лосский: А. Ф. Лазурский. Классификация личностей // Журнал Министерства народного просвещения. 1915. №№ 5—6, 1916. №№ 7—8. 161

М. Н. Маржецкий: С. Аскольдов. Сознание как целое. 1918. 166

Вл. С. Иоф: Кн. Е. Трубецкой. Метафизические предположения познания. М.,1917. 167

Проблемы философии истории:

К.: Теодор Лессинг. История как осмысление неосмысленного. 173

И.: Макс Шелер. О вечном в человеке. 174

К.: Ф. Розенцвейг. Звезда искупления. 176

Хроника:

Новости немецкой философской литературы. 180

Философский конгресс в Оксфорде. 183

Философское Общество при Петроградском университете. 187

№2. Март — апрель

А. И. Введенский. Судьба веры в Бога в борьбе с атеизмом. 3

Э. Л. Радлов. Очерк русской философской литературы XVIII в. 21

Н. О. Лосский. Конкретный и отвлеченный идеал-реализм. 51

К. М. Милорадович. Роль метафизики в философии. 58

Ф. Ф. Зелинский. Ритмика и психология художественной речи. 68

Н. Н. Яковлев. Вымирание и его причины, как основной вопрос биологии. 87

Некрологи:

В. С. Иоф. Георгий Валентинович Плеханов. 97

Э. Л. Радлов. Федор Дмитриевич Батюшков. 103

Л. Л. Спасский. Яков Фридрихович Озе. 107

Критика и библиография:

Э. Л. Радлов: В. М. Бехтерев. Коллективная рефлексология. Пг., 1922. 108

Э. Л. Радлов: Мысль и слово. Философский ежегодник. Т. II. Ч. I. М., 1918—1921. 110

Л. П. Карсавин: С. Л. Франк. Очерк методологии общественных наук. М., 1922. 112

Б. В. Казанский: Ф. Ф. Зелинский. Древнегреческая религия. Пг., 1918; Ф. Ф. Зелинский. Религия эллинизма. Пг., 1922. 117

О. М. Котельникова: В. Шкловский. Розанов. Из книги «Сюжет, как явление стиля». Пг., 1921. 20

Мих. Альтшуллер: П. Маслов. Мировая социальная проблема. Чита, 1921. 122

И. Я. Колубовский: Weul. Raum — Zeit — Materie. 1920. 130

Еф. С. Берлович: Ernst Cassirer. Zur Einsteinschen Relativitatstheorie B., 1921. 132

А. А. Франковский. Обзор немецкой философской литературы 1914—1921. 135

Хроника:

[С. А. Жебелев]. Новый перевод Платона. 153

А. М. Белецкий. Новый перевод Новалиса. 156

Петербургское Философское Общество. 157

Костромское Философское Общество. 158

№ 3. Май — июнь

Л. П. Карсавин. О добре и зле. 3

С. Л. Франк. О задачах обобщающей социальной науки. 36

Э. Л. Радлов. Очерк русской философской литературы XVIII века.

С. А. Аскольдов. Время и его преодоление [не оконч.]. 80

П. С. Попов. Теория восприятия Аристотеля. 98

В. М. Жирмунский. Мелодика стиха (По поводу книги Б. М. Эйхенбаума «Мелодика стиха». Пб., 1922). 109

Критика и библиография:

И. И. Лапшин: Мистический рационализм проф. С. Л. Франка. 140

Э. Л. Радлов: В. И. Вернадский. Начало и вечность жизни. Пг., 1922. 153

Б. В. Казанский: И. И. Лапшин. Философия изобретения и изобретение в философии. Тт. I—II. СПб., 1922. 156

И. Я. Колубовский: С. П. Костычев. Натурфилософия и точные науки. Пг., 1922. 159

Н. Аникиева: Введение в науку. Философия / Под ред. Л. П. Карсавина, Н. О. Лосского и Э. Л. Радлова: Вып. I. Э. Л. Радлов. Введение в философию. Пб., 1919; Вып. V. С. А. Алексеев. Гносеология. М., 1919; С. И. Поварнин. Введение в логику. Пб., 1921. 160

В. Хольцев: Э. Л. Радлов. Этика, Пб., 1921. 163

А. А. Франковский. Обзор немецкой философской литературы 1914—1921. 166

Хроника:

Книга об «американском гении» и об американской философии. 173

Новейшие успехи экспериментальной психологии. 178

Философия индивидуализма в современной Германии. 179

Парижский философский конгресс. 181

Новости философской литературы. 183

Деятельность психологического Общества при Московском университете за последние 4 года (1918—1922). 186

А. М. Ладыженский. Философское общество при Донском университете. 187

Философский кружок при Петроградском университете. 189

Труды Петербургского Философского Общества. Готовится к печати. 190

М. К.

Русские «идейные» сборники: дополнения, 1930—1936*

Что делать русской эмиграции: Статьи З. Н. Гиппиус и К. Р. Качоровского. Париж, 1930

[*И. И. Бунаков.* Предисловие]. 3
З. Н. Гиппиус. Наше прямое дело. 10
Письмо *С. И. Четверикова.* 19
З. Н. Гиппиус. Памяти ушедшего. 20
К. Р. Качоровский. Что может зарубежная Россия? 22

25 лет «Материализма и эмпириокритицизма». Сборник статей. М., 1934

Предисловие. 3
В. Адоратский. Материализм и эмпириокритицизм. 5
Э. Кольман. Гениальное произведение большевистской философии. 11
П. Досев. Вопросы теории отражения в «Материализме и эмпириокритицизме» 29

* См.: *М. Колеров.* Индустрия идей. Русские общественно-политические и религиозно-философские сборники 1887/1947. М., 2000; *М. К.* Русские «идейные» сборники: дополнения, 1888—1938 // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник 2001/2002 [5]. М., 2002.

И. Луппол. Материализм и эмпириокритицизм и вопросы истории философии. 71
Е. Ситковский. Ленин и Плеханов как критики махизма. 91
Г. Адамян. Материалистическое понимание истории в «Материализме и эмпириокритицизме». 121
В. Егоршин. Ленин и современное естествознание. 142
В. Познер. Буржуазная философия о «Материализме и эмпириокритицизме». 168
Я. Розанов и В. Брушлинский. Библиография. 189

Против фашистского мракобесия и демагогии. Сборник статей / Под ред. И. Дворкина, А. Деборина, М. Каммари, М. Митина, М. Савельева. М., 1936

[Вместо послесловия. I-IV]
От редакции. 3
И. Дворкин. Противоречия фашистской диктатуры в Германии. 5
А. Деборин. Идеология фашизма. 47
Л. Кайт. Внешнеполитическая концепция германского фашизма. 113
С. Вольфсон. Расовые «теории» германского фашизма. 143
М. Каммари. Зверство и мракобесие под маской героизма. 179
Г. Баммель. О фашизации истории философии в Германии. 216
Б. М. Бернардинер. Ницшеанство в идеологии фашизма. 265
Г. Лукач. Фашизм и теория литературы в Германии. 294

Критика

Борис Межуев

«Проблемы идеализма» в новом историческом контексте[1]

Проблемы идеализма. М., 2002 (Исследования по истории русской мысли. Т. 8); М. А. Колеров. Сборник «Проблемы идеализма» [1902]. История и контекст. М., 2002

Серия «Исследования по истории русской мысли» пополнилась в 2002 году двумя новинками. Прежде всего, речь идет о переиздании сборника «Проблемы идеализма» (1902) — первого в череде коллективных предприятий русского религиозно-философского движения[2] — с большой вступительной статьей издателя серии М. А. Колерова «Idealismus militans: история и общественный смысл сборника "Проблемы идеализма"». Затем Колеров выпустил свою статью отдельной книгой, исправив и дополнив ее, а также снабдив новым названием «Сборник "Проблемы идеализма" [1902]. История и контекст». Именно о последней работе мне бы и хотелось поговорить в данной рецензии.

Книга, посвященная «Проблемам идеализма», очевидно, является продолжением более ранней монографии Колеро-

[1] Впервые опубликовано в: Полис. М., 2002. № 6.

[2] Наиболее известным из них был сборник «Вехи» (1909), который вызвал огромную критику со стороны представителей всех направлений российской интеллигенции, от кадетов до большевиков.

ва «Не мир, но меч»[3], в которой анализировалась публицистическая деятельность основного авторского ядра этого сборника (П. Б. Струве, Н. А. Бердяева, С. Н. Булгакова, С. Л. Франка), а также ряда христианских социалистов в период первой русской революции. Обе работы объединяет не только материал, но и авторская установка, энергично отстаиваемая в противовес почти всей эмигрантской (да и перестроечно-постсоветской) историографии русского религиозно-философского движения, склонной усматривать уже в первых его шагах мотив борьбы с грядущим коммунистическим тоталитаризмом. Вопреки давней традиции, представленной такими мэтрами русской эмиграции, как о. В. Зеньковский, Н. Зернов и Н. Полторацкий, Колеров доказывает, что этический пафос бывших русских марксистов, объявивших себя в 1901—1902 гг. «идеалистами», еще долгое время после их отхода от марксистской «ортодоксии» оставался крайне революционным и даже социалистическим.

Исследование Колерова намеренно антигерменевтично (если понимать герменевтику в духе «Истины и метода» Гадамера) — ученый отказывает не только нам, современным читателям, не только философам русской эмиграции — прямым продолжателям авторов сборника, но и им самим в более поздние годы в праве на адекватное понимание идейного смысла этого труда. Все позднейшие читатели «Проблем идеализма», уже знакомые с тем, что стремились сказать и сказали русскому обществу «Вехи», оказываются в плену легко объяснимых «предрассудков» — сборник 1902 года видится им лишь своеобразным прологом к сборнику 1909-го. По словам самого Колерова, «следы того, что на самом деле хотели и делали "Проблемы идеализма", затмлены антиинтеллигентской сенсацией, которую произвели "Вехи"», и в еще большей степени — «телеологической схемотворческой чисткой, которой подверглась история русской мысли начала 1900-х годов как со стороны торжествующего коммуниз-

[3] *М. А. Колеров.* Не мир, но меч. Русская религиозно-философская печать от «Проблем идеализма» до «Вех», 1902—1909. СПб., 1996.

ма, так и со стороны отодвинутой в эмиграцию и исторические катакомбы русской независимой философии» (С. 14). Исследователь пытается осуществить тончайшую археологическую работу по удалению «мифологических» наслоений в восприятии определенного события духовной жизни, с тем чтобы установить его конкретный исторический смысл.

Сама по себе методология исторического исследования, задающая основу рецензируемой книги и других работ Колерова, требует серьезного размышления. Возникает естественный вопрос: способны ли мы пробиться к первозданной сути события, абстрагировавшись от традиции его интерпретаций и толкований? Но мне, откровенно говоря, представляется интересным и привлекательным стремление ученого постигнуть и описать тот смысловой «контекст», который по ряду причин оказался не вплетен в «текст» большой русской истории, обнаружить вытоптанные следы на ее столбовой дороге.

Результат «археологических изысканий» Колерова впечатляет своей нетривиальностью. Известное обращение группы русских марксистов, возглавляемой П. Б. Струве, к Канту и пересмотр ими материалистических философских оснований марксизма объяснялись, по мнению исследователя, вовсе не оппортунистическим стремлением обнаружить «правду капитализма», отказавшись от попыток установления в ближайшем будущем социалистического строя. Согласно его заключению, «неокантианство» Струве и его коллег не имело ничего общего с «неокантианством» Э. Бернштейна, как мы привыкли думать, читая не только труды советских, но и западных историков. Все обстояло ровным счетом наоборот: «критические марксисты» стали «воинствующими идеалистами» именно для того, чтобы противостоять буржуазному оппортунизму сторонников Бернштейна, уводящих трудящихся от возвышенных целей и задач в русло борьбы за материальные интересы. «Жесткая правда о марксизме, проговоренная до конца, — пишет Колеров, — до приземленного реформизма и оппортунизма Бернштейном, утешением которому служила фраза "движение — все, цель — ни-

что", не на шутку испугала русских "критических марксистов" перспективой практического уничтожения идеала, буржуазности, мещанства, филистерства, идейной гибели» (С. 43). Иными словами, участие группы Струве в сборнике «Проблемы идеализма», ее союз со старыми русскими философами-идеалистами — Л. М. Лопатиным, С. Н. и Е. Н. Трубецкими, П. И. Новгородцевым — были вызваны желанием найти противовес оппортунизму Бернштейна, чья философия разлагала, выхолащивала социал-демократическое движение. Марксистская ортодоксия, таким образом, осуждалась не за то, что она оправдывала радикализм, а за то, что бессознательно вела к сдаче высоких идеалов и целей. То, что в сборнике об этом не говорилось во всеуслышание, было связано, с точки зрения Колерова, с невозможностью откровенно высказывать свои мысли в подцензурной печати. Тем не менее, сборник был адекватно понят почти всеми читателями, продолжавшими видеть в Струве и его единомышленниках мыслителей крайне левой ориентации. «Проблемы идеализма», как показывает автор, не только не выпадали из мейнстрима революционной общественной мысли, но в какой-то момент определяли этот мейнстрим.

Сделав данный вывод, Колеров неожиданно (похоже, даже для себя самого) подводит нас к очень интересному заключению (которое, правда, требует гораздо более обстоятельного подкрепления фактами), что в начале XX столетия русская революция имела серьезный шанс осуществиться как революция религиозная. Во всяком случае, ее атеистическо-материалистическая надстройка отнюдь не была неизбежной. А поэтому у русских философов, совершивших, по словам С. Н. Булгакова, переход «от марксизма к идеализму», были основания надеяться на то, что революционное освобождение народа возглавят именно они. Точно такое же основание верить в свой успех имелось и у Мережковских, с 1906 проповедовавших в среде русской радикальной интеллигенции идею союза революции и религии. Более того, автор обращает внимание на тот факт, что русская революция, завершившаяся установлением атеистического строя,

начиналась в 1905 как революция религиозного обновления. Важнейшим и наиболее сильным аргументом в пользу этого тезиса (кроме лидерства в русском освободительном движении того периода Струве и бывших «идеалистов», превратившихся со временем в православных философов) является незаурядный успех такой организации, как «Собрание фабрично-заводских рабочих С.-Петербурга», сумевшей вывести в январские дни 1905 года на петербургские улицы свыше 100 тысяч человек. Руководителем этой организации и фактически первым вождем русской революции, как известно, был священник, оправдывавший социалистические требования ссылками на Священное Писание, и это обстоятельство придавало акции 9-го января, как пишет Колеров, особый «прецендентный смысл» (С. 195)[4].

Со времен «Самопознания» Бердяева о религиозно-философском движении принято говорить как о духовном явлении, оторванном от подлинной жизни и реальной истории. «Внизу бушевала революция, а наверху обсуждались сложнейшие вопросы культуры», — я цитирую по памяти знаменитое бердяевское описание разрыва между культурной элитой и массами в эпоху первой русской революции. Книга Колерова заставляет если не полностью пересмотреть характеристику Бердяева, то осознать ее относительность. Революция совершалась и наверху, и внизу — низы и верхи были не только оторваны друг от друга, но и таинственным образом переплетены множеством нитей. Исследование Колерова позволяет некоторые из этих нитей идентифицировать и осмыслить.

[4] В своем рассказе о Гапоне и гапоновском движении Колеров отталкивается от исследования И. Н. Ксенофонтова (*И. Н. Ксенофонтов.* Георгий Гапон: правда и вымысел. М., 1996), где, по его мнению, убедительно доказывается «искусственность обвинений» Гапона в провокаторстве (Ксенофонтов. С. 195). Однако такая оценка аргументированности выводов Ксенофонтова представляется не вполне оправданной. То, что Колеров называет «убедительными доказательствами» является не более чем «смутными предположениями» ученого о возможной роли охранки в уничтожении пошедшего с нею на контакт Гапона (этого факта Ксенофонтов не отрицает) с целью прикрыть Азефа.

Могла ли русская революция стать русской религиозной реформацией? В некотором отношении она и состоялась именно в таком качестве — марксистский фасад русского коммунизма скрывал за собой очень сложный комплекс квазирелигиозных чаяний и представлений. В своем рассуждении о феномене «городских революций» в истории цивилизаций В. Л. Цымбурский справедливо указывает на своеобразную изоморфность русского большевизма западному протестантизму[5]. И все же цивилизационные плоды атеистической теологии большевизма были чересчур горьки. Так почему бы нам не предположить, что если бы городская революция в России осуществлялась не под секулярными или откровенно атеистическими, а под религиозно-обновленческими лозунгами, результаты двух масштабных трансформаций — 1905—1917 и 1989—1991 годов — оказались бы значительно более воодушевляющими?

Но история, как известно, не знает сослагательного наклонения. И то, что произошло в действительности, требует своего объяснения. Колеров завершает свой рассказ 1905 годом, и нам остается только гадать, почему же и Струве, и Новгородцев утратили в конечном счете свое лидирующее положение в среде русских либералов; почему социал-демократия пошла не за «идеалистами», а за «ортодоксами»; почему после того, как в марте 1906 судьба Гапона трагически завершилась, у христианской демократии в России не нашлось нового, столь же популярного, вождя; почему спустя семь лет после успеха «Проблем идеализма» русские религиозные философы были оттеснены на обочину политического процесса. Однако поиск ответов на эти вопросы, разумеется, не входил в задачу рассматриваемой книги.

Вероятно, главное уязвимое место концепции Колерова — недостаточная аргументированность двух ее ключевых тезисов: о коренной (теоретической и практической) проти-

[5] *В. Л. Цымбурский.* «Городская революция» и будущее идеологий в России. Цивилизационный смысл большевизма // Русский журнал. 4 июля 2002.

воположности ревизионизма Бернштейна ревизионизму возглавляемой Струве группы «критических марксистов» и о том, что последние, разорвав с социал-демократической «ортодоксией», не смогли превратиться в либералов, преодолеть свою враждебность к «буржуазному» строю. Что касается первого тезиса, то здесь бросается в глаза полное игнорирование автором известной двухтомной биографии П. Струве, написанной Р. Пайпсом и год назад опубликованной в переводе на русский язык. В отличие от Колерова, Пайпс фактически сближает Струве с Бернштейном, подтверждая сходство их воззрений на социальную революцию письмом Струве Бернштейну от 28 мая / 9 июня 1899, в которой лидер «критических марксистов» прямо заявлял своему немецкому коллеге: «Несмотря на все атаки [на Вас], я убежден, что в главном Вы окажетесь правы»[6]. Возможно, данное высказывание Струве не носило принципиального характера, а было вызвано лишь стремлением поддержать товарища, подвергшегося травле со стороны своих бывших сдиномышленников, но, как бы то ни было, его нельзя оставлять без внимания при описании контекста возникновения этического идеализма в русском освободительном движении.

Не менее спорно, на мой взгляд, отождествление идеологии либерализма с пресловутой «буржуазностью». В этом пункте Колеров выступает уже не как отстраненный историк, а как ангажированный теоретик определенного — а именно право-либерального — течения современной российской политики. Понятно, что на заре прошлого столетия Струве был «либералом» совсем не в том смысле, в каком им является на заре столетия нынешнего автор рецензируемого исследования. Для Струве (и в еще большей мере для Булгакова и Бердяева) либерализм отнюдь не ассоциировался с безоглядной апологией «волчьих законов капитализма», мещанства и тому подобных феноменов, так что в период создания «Проблем идеализма» эта идеология ни в коей мере не была

[6] *Р. Пайпс.* Струве: левый либерал. 1870—1905. М., 2001. С. 306.

для него антиподом социализма. Более того, либерализм в тот момент вполне естественно мог сочетаться с радикальным и даже революционным отношением к российской действительности, ибо в России тогда просто отсутствовали возможности для легальной политической деятельности, альтернативной правительственному курсу. И я не вижу, честно говоря, серьезных теоретических оснований для того, чтобы причислять к либералам только твердокаменных сторонников А. Смита или, если угодно, М. Фридмана, ведь «дистиллированный» либерализм, очищенный от любых социалистических и консервативно-националистических примесей, едва ли когда-либо и где-либо обладал серьезным политическим влиянием.

Вообще, исследование Колерова представляется началом большого и несомненно плодотворного исследовательского проекта. В ходе его осуществления нужно будет попытаться собрать все значительные отклики на сборник — а соответствующей библиографии в книге, к сожалению, нет и это существенно обедняет наше представление о его «контексте». Более того, приводимые Колеровым отклики на издание исходят фактически из одного круга — русских революционеров. Между тем, «Проблемы идеализма» читали и высоко оценивали люди разных взглядов — далеко не только либералы и социалисты. Весьма сочувственно сборник был встречен в консервативных кругах, где в 1903 году еще было принято связывать философский идеализм с верностью традиционным устоям российского общества. В частности, один из лидеров националистического движения, впоследствии названного «черносотенным», председатель Харьковского отделения «Русского Собрания» А. С. Вязигин так отзывался о реакции русской интеллигенции на выход в свет «Проблем идеализма»: «Всякие попытки серьезных мыслителей перевоспитать эту толпу, хотя бы несколько цивилизовать ее ум и сердце, познакомить с серьезной наукой и философией, показать ей более широкие области мысли и познания становятся бесплодными, не удостаиваясь рекомендации от "учителей". Так, например, недавно вышел сборник

"Проблемы идеализма", составленный при участии выдающихся русских профессоров: Л. Лопатина, кн. С. Трубецкого, Новгородцева, Булгакова, кн. Е. Трубецкого, Ольденбурга и др. Эти образованные и научно мыслящие люди высказали ряд мыслей, противных фанатической догме либерализма, и вот, известный в своем муравейнике вождь А. Пешехонов из "Русского Богатства" обрушился на эту замечательную книгу со всею свойственною этому типу людей невежественною заносчивостью»[7].

Подобных отзывов на сборник из правого (как и из либерального и умеренно-консервативного) лагеря, скорее всего, найдется немало, и вряд ли и они будут излишними для воссоздания образа эпохи, духовную ситуацию которой нам действительно нужно понять и переосмыслить заново.

[7] *А. С. Вязигин.* В тумане смутных дней. Сборник статей, докладов и речей. Харьков, 1908. С. 64.

Николай Плотников

Привет из Сиракуз или русская практическая философия

Заметки по поводу книги М. А. Колерова «Сборник "Проблемы идеализма" [1902]: История и контекст» (М., 2002)

> «Вы следите за спорами о Канте в социал-демократии? (...) Похоже, что философы ныне, если и не становятся правителями, то все же являются в современных условиях их приблизительным аналогом».
>
> *Paul Natorp an Albert Görland. 27. 11. 1898*

> «Брату подали пиво в стеклянной пивной кружке. Он пишет о "русской душе". Этой душе присущ идеализм в высшей степени. Пусть западник не верит в чудо, сверхъестественное, но он не должен дерзать разрушать веру в русской душе, так как это идеализм, которому предопределено спасти Европу.
> — Но тут ты не пишешь, отчего надо спасать ее.
> — Понятно само собой».
>
> *А. П. Чехов. Из записной книжки*

Сегодняшнее обращение к истории русской мысли XX в. всё еще пребывает в состоянии смешения мифов и фактов, идеологических предпочтений и научного анализа, агиографического интереса и герменевтической техники. Спутанное и непроясненное историческое сознание, возникающее

из такого состояния, порождает характерную интеллектуальную безответственность в отношении к традиции русской философии: ее то подают в виде некоей глобальной альтернативы (прежде — советскому идеологическому официозу, а ныне — западной формальной процедурности), то изображают как набор тривиальных постулатов культурного сепаратизма, возведенных к тому же на общих местах западной мысли, но почти не задаются вопросом об историко-критической состоятельности того образа традиции, что без тени сомнения был заимствован из эмигрантской историографии середины прошлого века и продолжает воспроизводиться современным сознанием в качестве единственно адекватного.

Книга Колерова предлагает первый серьёзный опыт *критической истории русской мысли* начала XX века (С. 5). Опыт, требующий, ввиду его основательности и методологической продуманности, пристального к себе внимания. А поскольку и рецензент сознает себя солидарным в утверждении этой исследовательской программы, постольку нижеследующие заметки будут попыткой прояснить и уточнить ее центральные пункты.

Когда речь идет о программе «критической истории», то таковая может пониматься двояко, в зависимости от направления критики. *Во-первых*, — это критика *интерпретаций* исторического предмета, вносящих в образ предмета элемент искажения и даже мифологизации. Задача критики заключается здесь в «археологической» реконструкции предмета, освобождающей его от интерпретационных искажений и мифологических наслоений, возникших в последующей истории. Точнее всего такой «археологический» мотив критики можно выразить, если прочесть подзаголовок книги Колерова «История и контекст» как противоположность: история толкования и перетолкования контекста противопоставляется самому контексту начала века, который реконструируется в его основных составляющих. В случае со сборником «Проблемы идеализма» и идеалистическом «повороте» в целом задача реконструкции как раз и заключается,

по замыслу автора, в том, чтобы в противовес автоматизму толкования, вписывающего сборник в «веховскую» линию либерального консерватизма (С. 14 сл.), показать, что: а) не существует *идейной* линии преемственности между этим ранним опытом коллективного сборника и последующими коллективными действиями авторов веховского круга, б) ограничение (опять-таки в силу традиционного толкования) интереса лишь самим фактом сборника скрывает от интерпретаторов целый «контекст» идейного движения, вершиной которого, но не единственным проявлением были «Проблемы идеализма».

Между тем, основания для столь жесткого противопоставления контекста и истории интерпретаций представятся не столь очевидными, если задаться вопросом: каков образ «идеализма», возникающий в результате реконструкции и преодоления традиционных предрассудков. Радикальный социализм вместо традиционного представления о социализме умеренном? Апология террора вместо традиционного образа идеологии «эволюции»? Стремление к овладению массами вместо традиционного образа движения «либеральной профессуры»?

Автор подробно обсуждает дистанцию между языком интерпретации и языком предмета, построенного на системе умолчаний, непроговариваемых очевидностей и подцензурных намеков, царивших в оппозиционной среде начала XX века (С. 15 сл.), и, тем не менее, вводит главную формулу собственного понимания «идеалистического движения», а именно, «философское обоснование революционного социализма», ссылаясь на «Самопознание» Бердяева, т.е. произведение, в котором, по констатации автора, следы подлинного контекста «истреблены теологической схемотворческой чисткой» (С. 14). Кроме того, автор, вопреки тезису об инородности контекста, постоянно прослеживает на уровне жанров, формул, заголовков (*от... к...; имярек как ... тип; литературные параллели...* и проч.) преемственности, выходящие за рамки изначального контекста и протягивающиеся в период между двух революций, для которого уже не харак-

терна жесткая семантическая регламентация и система умолчаний. А ведь такое обнаружение жанровых и литературных связей имеет какой-либо смысл лишь на основе признания однородности разных контекстов или, по крайней мере, отсутствия жесткой предопределенности языка контекстом.

Можно также указать и на другие преемственности, в том числе и мифического характера, берущие начало в идеалистическом движении и становящиеся впоследствии ключевыми идеологемами философских и общественных дискуссий. Это, в частности, миф о «самобытной» русской философии, который рождался из осуждения идеалистами (впрочем, не до конца еще сложившимися) «мещанства» и «филистерства» теории Бернштейна и попыток противопоставления ей собственного радикального идеала освободительного движения. Критика «морально-духовного омертвения» Бернштейна, первоначально возможно и мотивированная интересами революционного движения, могла, однако, без труда конвертироваться в формулу «специфически русского» этического философствования с поиском параллелей у Достоевского, Толстого и Вл. Соловьева, так что и в этом случае генетическая связь «истории» и «контекста» прослеживается, вопреки инородности последнего.

«Критическая история», *во-вторых*, означает также *критику* исследуемого *предмета*. По своему статусу такая критика близка «критике идеологии», смысл которой — раскрыть вовлеченность структур сознания и языка в социальные отношения и тем самым показать их зависимость от социального интереса. В сущности, основная стратегия книги Колерова и состоит в такой «критике идеологии», с тем лишь отличием, что предметом такой критики становится дискурс левых интеллектуалов.

Автор рассматривает «идеализм» не как идейное движение, несущее в себе самостоятельный когнитивный смысл, а как функцию политического (освободительного) движения, в контексте которого только и оказывается возможным установить его действительный смысл, как вопреки последующей историографии, так и вопреки собственным

(«идеологическим») толкованиям участников. Именно для этого-то и требуется археологически реконструировать контекст, чтобы доказать зависимость «идеализма» от политического движения.

Соответственно и метод, явно или неявно, используется такой, что исключает иную оптику, кроме социально-политической. Этот метод можно назвать «исследованием идеологем», т.е. понятий, вся семантика которых исчерпывается их функцией в качестве фактора политического контекста. «Идеологемы» призваны мобилизовывать, будить чувство, не оставлять сомнений в своей правоте, устанавливать ясные отношения друга и врага, обобщать (и огрублять), рождать надежду и проч. Поэтому, при их изучении просто необходимо обнаруживать связку языка и социального опыта, которая конституирует саму идеологему как «слово-лозунг», в отличие от нейтрального «слова-термина» профессиональных языков.

Особенно в описываемой автором ситуации «эзопова языка» связка эта может быть не столь очевидной, но иметь при этом не меньшую публичную влиятельность («идеологемы» ведь и живут только публичным воздействием, в силу чего очень короток срок их функционального износа). Здесь порой даже неважно, какая формулировка «идеологемы» всплывает на поверхности подцензурного языка[1], достаточно лишь того, чтобы она хоть каким-то оттенком своего смысла отозвалась в общественном мнении. Таким оттенком стали в рассматриваемом случае «практический идеа-

[1] Пример «прозрачной» формулировки, которая отсылает к основному слову-лозунгу ср. у Плеханова: «Некоторые приняли у нас всерьез замечание Штаммлера насчет будто бы неразрешимого противоречия, якобы свойственного *одному из западно-европейских социально-политических учений*» (*Г. В. Плеханов.* К вопросу о личности в истории. М., 1938. С. 8—9 — курсив мой). Пример менее прозрачной, но также узнаваемой формулировки ср. у Ленина: в позднейшем примечании к работе «К характеристике экономического романтизма» (1897) он отмечает, что понятия «романтик» и «реалист» использовались как эвфемизмы для «народник» и «марксист» (*В. И. Ленин.* Полное собрание сочинений. 5 изд. Т. 2. С. 181, прим.).

лизм», «идеалистические помыслы» освободительного движения, каковые инициаторам «Проблем идеализма» нетрудно было представить как общую рамку борьбы с самодержавием и на этой почве пытаться найти формулу идейного объединения оппозиции.

Такова в общих чертах стратегия автора, в которой на первый план помещается анализ языка в качестве фактора политического объединения и во всех деталях исследования (вплоть до анализа отдельных идеологических формул: «лассальянства», «религиозного национализма» Мадзини и проч.) сохраняется предпосылка, согласно которой прояснение семантики ключевых идейных формул возможно лишь путем замыкания ее на контекст политического движения, функцией которого они только и являются.

При этом собственно семантика «слов», несущих идеологемы, попадает в поле зрения автора лишь частично. Иначе бы он обратил внимание, что первое использование слова «социальный идеализм», с которого он начинает отсчет хождения «идеологемы» (С. 68), появляется у Струве в 1897 вовсе не в позитивном, а в сугубо полемическом контексте, а именно в контексте еще почти что ортодоксальной полемики со Штаммлером. Собственно «идеалистическое» использование термина «идеализм» как характеристика собственной позиции появляется у Струве несколько лет спустя, и даже после проберштейнианской статьи о «Марксовой теории социального развития» (1899). Но поскольку в рамках социального контекста словоупотребление Струве заставило всполошиться социал-демократов и начать об этом полемику (С. 68 сл.), постольку история идеологемы начинается именно с этого первого словоупотребления, хотя автор, писавший бы *историю понятия* «идеализм», начал бы эту историю много позже.

Повторимся, здесь речь идет не о деталях реконструкции самого предмета, а о выборе оптики: «история идеологем» прослеживает изменение функции данного слова в социальном контексте и описывает его семантику лишь в качестве фактора социального опыта; «история понятий», на-

против, концентрирует свое внимание на трансформации значения понятий, каковые трансформации могут быть вызваны внутренней логикой концепции, не будучи связаны непосредственно с динамикой социального опыта.

Автор сознательно выбирает первый метод и целенаправленно строит свою реконструкцию «идеалистического движения» начала XX века вокруг единого центра: «поставить философию на службу политическому и социальному освобождению, вновь обосновать идеальную цель, не терпящую оппортунизма, укрепить движение нормативным пафосом, — вот что было главным в мотивах "идеалистов"» (С. 12). Вокруг этого утилитарно-прагматического мотива строится вся аргументация автора, долженствующая показать вторичность, подчиненность собственно теоретических построений «идеалистов» по сравнению с их стремлением «оседлать общественное настроение» (С. 124), с их претензией на идейное лидерство в политике (С. 119) и прочее. И ссылка на «систему умолчаний», заставляющую даже общетеоретические утверждения прочитывать как скрытые намеки на революционную борьбу, приходится весьма кстати.

Здесь, однако, вырисовывается исследовательская дилемма, касающаяся не столько идейного контекста идеалистического направления, сколько познавательной ситуации, изнутри которой предпринимает исследование автор. Либо мы изучаем «идеализм» как идейное движение, возникшее в недрах определенной социальной ситуации как ответ на ее внутренние противоречия и формирующее затем автономное пространство рефлексии, в котором допустимо поставить под сомнение основные понятия и предпосылки предыдущих и собственных размышлений и поступков, — и тогда философские аргументы «идеалистов» против материалистических и позитивистских оппонентов не только оправданы, но и даже представляются с критической точки зрения более основательными в силу слабости позитивистских позиций в вопросах знания, права и этики. Либо же мы изучаем «идеализм» в указанном выше смысле как попытку утилизации философских идей для целей идеологического

оформления политической практики, но тогда всякая полемика с «практическими союзниками» выглядит не только бессмысленной, но и «контрпродуктивной», в особенности если учитывать поголовные материалистические и позитивистские настроения в рядах освободительного движения. Опыт дальнейшей политической карьеры Бернштейна после спора с ним в социал-демократии показывает, что при наличии сугубо партийно-практического интереса (единства партии и пр.) теоретические разногласия легко отодвигаются в сторону.

Между тем в реконструкции «идеалистического движения» у автора постоянно проскальзывает двусмысленность, свидетельствующая о нерешенности названной дилеммы. Он на протяжении всей книги систематически депотенцирует собственно философское ядро идеалистических дискуссий, сводя каждую отдельную его формулу к функции политической практики, и порой даже прибегая к помощи политико-психологических ad-hoc-гипотез (в гл. 9). С этой же целью он активно подчеркивает и роль революционного социализма в формировании идеалистических концепций, как будто эта роль априори подтверждает сугубо политическое значение идеализма[2]. Под конец же автор делает буквально противоположный вывод — о полной неудаче «идеалистического движения» в силу отсутствия у него именно политического ядра и в силу чрезмерной «философичности» его идей (см. напр.: С. 86 сл. об отсутствии политического успеха

[2] Сама оценка социализма на протяжении второй главы тоже меняется. В первой ее фразе говорится, что социализм был доминирующей тенденцией европейского развития рубежа веков, а в конце главы этот же социализм делается ответственным за беззащитность интеллигенции перед большевизмом (причем в несколько набатном тоне — «Лениным и Сталиным» — С. 25), как будто не было социалистической критики большевизма. К тому же, будучи полностью сосредоточен на критике социализма (в его тоталитарно-коллективистском понимании!), автор как будто не замечает, что приводимые им страницами цитаты из писаний социалистов (Струве, Булгакова и др.) полнятся тезисами о защите личных прав и свобод. Видимо, для автора *не*-социализмом является лишь классическое манчестерство.

центральных тезисов «идеализма» или С. 185 об отсутствии его политического значения в целом). Автор ищет, отчасти под влиянием своих героев, синтеза «философского миросозерцания и политической практики» (С. 108), ищет «общего языка у политиков и философов» (С. 213), но находит лишь непрактичную философию и философски неотрефлектированную политику.

Здесь уместно остановиться и задать вопрос, а не иллюзия ли это — «общий язык» у философов и политиков? Со времен путешествий Платона к тирану Сиракуз мы не встретим успешных примеров создания такового, если, конечно, речь идет об ответственной критической рефлексии, а не о производстве идей по социальному заказу. И даже если мы приблизимся к исследуемому в книге периоду и вспомним на порядок более обширные и долговременные попытки философов-неокантианцев найти «общий язык» с немецкой социал-демократией, то ведь и здесь результаты «диалога» в политическом отношении оказываются ничтожными, притом что эти попытки заложили философский фундамент социальных наук в XX столетии.

Ведь и в термине «практическая философия», который активно используется автором в качестве формулы успеха подобного языка, лежит характерная двусмысленность, позволяющая видеть его с разных сторон: как утилизацию философии для практических целей, но и напротив, как автономную критическую рефлексию этих целей, независимо от практических выводов из такой рефлексии. Практической *философией* называется со времен Аристотеля лишь последняя, тогда как первая может быть названа разве что *философствованием на политической службе*. А раз вступает в свои права критическая рефлексия, то дистанция ее языка к языку политиков оказывается структурно непреодолимой, даже если она возникает внутри отдельного человека. Возникает *другой* язык — в котором можно обсуждать проблемы в их внутреннем существе, а не в политических проекциях.

Именно поэтому «идеалистическое движение» — действительно «новый период в истории русской общественной

мысли», как правильно цитирует автор Иванова-Разумника. И в первую очередь его новизна на фоне прежней русской мысли, подавленной «прагматизмом» и «утилитарностью» — в признании самостоятельной ценности философской рефлексии, не подчиненной интересам партийной политики, национальной идентичности или религиозного самоусовершенствования. «Пафос» преодоления утилитарности как раз и является основным в «Проблемах идеализма», да и не только в них, но и, к примеру, в столь часто цитируемом на страницах книги Колерова сборнике Струве «На разные темы».

Из «идеалистического поворота» родилось целое поколение мыслителей, осознавших «общественное» значение философии вне политической или религиозной утилитарности и отчетливо увидевших в «Проблемах идеализма» начало развития такой философии на русской почве[3]. И этот взгляд, и эта позиция — тоже неотъемлемая часть контекста идеалистического движения, и часть его истории.

[3] Ср. напр.: *М. М. Рубинштейн*. Философия и общественная жизнь в России. Набросок // Русская Мысль. 1909. № 3. С. 180—190 (2-я пат.) (об идеализме: С. 189), из более поздних работ на эту тему: *Г. Г. Шпет*. Очерк истории русской философии.

Анна Резниченко

Проблемы идеализма. Сборник статей [1902] М.: Модест Колеров и «Три квадрата», 2002. 893 с. Тираж 1000 экз. (Серия «Исследования по истории русской мысли»)[1]

«Это было в большом провинциальном городе, давным-давно, в эпоху появления «Проблем идеализма». Толстая, написанная наполовину варварски-схоластическим языком, книга читалась нарасхват в широких кругах образованного общества. О ней говорили повсюду, ей посвящали хвалебные фельетоны, по поводу нее читались реферат за рефератом». Этой цитатой из мемуаров П. Юшкевича, в нарушение всех традиционных законов жанра, ибо для жанра научной статьи начать текст с цитаты есть примерно то же самое, что для театра XIX в. актеру повернуться к зрителям спиной, открывается второе (первое принадлежит перу Н. С. Плотникова) фундаментальное предисловие к переизданию сборника «Проблемы идеализма», осуществленному самим автором предисловия, М. А. Колеровым совместно с издательством «Три квадрата». Сразу же оговорюсь, что переиздание это, с точки зрения книжного дела, образцовое: изящный дизайн и формат, твердый переплет, бумага двух цветов — белого и желтого — для различения текста самих «Проблем», т.е. «сборника статей С. Н. Булгакова, кн. Е. Н. Трубецкого, П. Г. [П. Б. Струве], Н. А. Бердяева, С. Л. Франка,

[1] Впервые: Критическая масса. М., 2002. № 1.

С. А. Аскольдова, кн. С. Н. Трубецкого, П. И. Новгородцева, Б. А. Кистяковского, А. С. Лаппо-Данилевского, С. Ф. Ольденбурга, Д. Е. Жуковского под редакцией П. И. Новгородцева» («желтые страницы») — и текста предисловий, комментария и именного указателя («белые страницы»). Огромной редкостью является фактически полное отсутствие опечаток[2]. Однако и полиграфические достоинства нынешней книги, и несомненная содержательная ценность вряд ли сделают ее в 2002 году тем интеллектуальным бестселлером, каковым, без сомнения, эта книга являлась в 1902 году; книга, гораздо хуже изданная. Более того: «первые» «Проблемы идеализма», обозначив поворот к «идеализму» в общественном сознании 1900-х, явились вместе с тем и манифестацией кредо авторов, ставших в недолгом последствии признанной гордостью и славой русской мысли. Вторичное рождение сборника через сто лет, возможно, станет их братскою могилой.

Идейный замысел переиздания «Проблем идеализма» достаточно отчетливо артикулирован и в открывающей переиздание статье Н. С. Плотникова «Философия "Проблем идеализма"»[3], и в полнометражном и самостоятельном историческом исследовании М. А. Колерова «Idealismus mili-

[2] Автору этих строк при всей пристрастности удалось обнаружить только некоторый сбой кавычек во вступительных статьях.

[3] «...стереотип "переходного периода", зафиксированный в большинстве историй русской философии эмигрантского периода (а оттуда перенимаемый, за неимением других обобщающих схем, в сегодняшний контекст исследования) вовсе не является результатом какого-то исторического анализа, а воспроизводит лишь самоинтерпретацию участников философского движения первой половины XX века. (...) историография становится своеобразным продолжением той дискуссии, которая теперь становится предметом повествования. Она все еще обнаруживает стремление самоутвердиться и самоопределиться по отношению к прошедшему контексту» (С. 6—7) и, отсюда, «нельзя считать эти истории, как и всякую мемуарную литературу, *историческим исследованием*. В них еще слишком сильны живые связи с контекстом, они неизбежно переносят фрагментарные автохарактеристики на образ целого и делают невозможной критическую рефлексию исторического контекста» (С. 7).

tans: история и общественный смысл сборника "Проблемы идеализма"»[4], и по объему, и по стилю выходящему далеко за рамки обычных повествовательных предисловий. Суть его в следующем: вся предыдущая «история философии» периода начала XX века основана на смешении двух языков: языка предмета и метаязыка описания предмета. Именно поэтому она не является строго-научной и представляет собой не «историю» как научную дисциплину (в данном случае, понятно, не историю фактов, а историю идей), а скорее вариант мифологии, где апелляция к самоинтерпретации подменяет реконструкцию оснований дискурса. Эмпирическим базисом такой реконструкции должны выступать не мемуары и не позднейшие опыты самоописания, а самоописания участников «Проблем идеализма» непосредственно в период подготовки сборника, их переписка того периода, различного рода программные заявления и публичная печатная полемика, которая, однако, должна быть анализируема с учетом неизбежных умолчаний, связанных с цензурой[5]. Эпоха же позднейших самоописаний начинается практически сразу

[4] «...в истории русской мысли следы того, что хотели и делали "Проблемы идеализма", затмлены антиинтеллигентской сенсацией, которую произвели "Вехи" (1909), генетически наследующие «Проблемам идеализма». В еще большей степени эти следы истреблены телеологической схемотворческой чисткой, которой подверглась история русской мысли начала 1900-х годов, так и со стороны отодвинутой в эмиграцию и исторические катакомбы русской независимой философии. (...) значение "Проблем идеализма" (...) требует описания и нового осмысления всего исторического контекста, в фокусе которого стоял сборник. Происшедшее в русской мысли после и из-за "Проблем идеализма", действительно, во многом закрывает от нас картину тех обстоятельств, в которых он родился» (С. 65).

[5] *М. Колеров.* Idealismus militans: «Умолчания — об общей любви к террору как героическому противостоянию подавляющей силе, о презумпции "учительства", о внутренней партийной и идейной самоцензуре, — конечно, были результатом внешней, политической цензуры. Она же заставляла превращать узкие тезисы прикладной политики в общие теоретические конструкции, которые оставляли простор для широкого спектра самоинтерпретаций, "обременений", "вчитываний" и "вменений"» (С. 66).

же после провала революции 1905—1907 годов, и знаменитые «Вехи» — лишь первая ступень на этом пути. Все последующие тексты, описывающие этот период, включая и бердяевское «Самопознание», и «Историю русской философии» В. В. Зеньковского, взятые сами по себе, следует рассматривать не как исторический источник, и не как самодостаточные философские и историко-философские тексты, а всего лишь как исторический источник с ограниченной степенью достоверности, что-то вроде опыта публичного покаяния или, напротив, публичной самореабилитации (в случае с Бердяевым), или род мемуара.

Иными словами, переиздание «Проблем идеализма» через сто лет после первого выхода книги есть не что иное, как попытка воплотить утопическую мечту любого позитивного историка — восстановить историю такой, какой она была «на самом деле», примерно так, как восстанавливает объект материальной культуры археолог-реставратор, но не «археолог знания» в духе Фуко (чистое «знание» вторично по отношению к такой археологической реконструкции), а «археолог реального прошлого», дешифратор «обременений», «вчитываний» и «вменений», пытающийся, в силу исторических обстоятельств, не анализировать то, *что сказано*, а реконструировать *то, что хотели сказать*. Именно этим объясняется, скажем, особое отношение к текстологии. В отличие от большинства переизданий работ начала XX века, переиздание «Проблем...» учитывает неизбежность *перевода* текста на язык века XXI-го[6], тогда как непосредственным воспроизведением «того, что было сказано» является все-таки репринт. Тщательное сличение различных версий текстов, вошедших в сборник и выявление разночтений, на-

[6] «Главной текстологической задачей публикатора при подготовке издания было, следуя правилам перевода текста на новую орфографию, максимально сохранить авторский стиль и исторический язык участников сборника. В подавляющем большинстве случаев без изменений оставлена оригинальная пунктуация. Было решено отказаться от модернизации библиографических описаний в подстрочных примечаниях (...); в оформлении ссылок сохранена авторская стилистика» (С. 833).

конец, самый стиль повествования «белых страниц» и обилие цитируемых источников в объемнейших подстрочных примечаниях призваны убедить читателя в «подлинности», «фактичности» и «достоверности» такой реконструкции.

Именно: призваны убедить. Дело в том, что эта модель, при всей своей кажущейся простоте и прелести, таит в себе немало неожиданностей, скрытых, кажется, и для самих публикаторов. Прежде всего, проблема соотношения языка предмета и языка описания предмета с неизбежностью влечет за собой проблему позиции *описывающего* по отношению к *предмету*. Иными словами, установка на антигерменевтичность исследования не освобождает самого исследователя от того, что феноменологи называют «встроенной интерпретацией». Исследователь — неизбежно и неосознанно — встраивает свою собственную позицию в тот набор квазиэмпирических фактов, которые призван описать, замечая и описывая в «реальном прошлом» лишь то, что он сам может и хочет увидеть. Ничем иным, кроме этого естественного обстоятельства нельзя объяснить тот факт, что из всего многообразия тем и сюжетов, неизбежно связанных с появлением в свет и кругом проблем «Проблем идеализма», авторы «белых страниц» выбирают лишь те сюжеты и линии развития, которые открыты для *их* интерпретации, а именно логику генетической связи религиозного подъема начала века с революционным подъемом, фундирующейся в эклектическом соединении кантианской этики с ее различением сущего и должного (отсюда «idealismus») с пафосом практики политического переворота (и именно поэтому он «militans»). Всех прочих сюжетных линий для них как бы не существует — поэтому и тексты тех авторов «Проблем идеализма», которые не укладываются непосредственно в жесткую методологическую модель их публикаторов (кн. С. Н. Трубецкой, «Чему учит история философии»; А. С. Лаппо-Данилевский, «Основные принципы социологической доктрины О. Конта»; С. Ф. Ольденбург, «Ренан, как поборник свободы мысли»), а также сопровождавший их появление контекст фактически выпадают из поля исследования.

Удивительно, сколь мало в статье под названием «Философия "Проблем идеализма"» собственно философии (кроме неокантианской в ее социальной интерпретации). Я не говорю о таких темах, как, скажем, влияние консервативной политической философии в России или, скажем, Владимира Соловьева на авторов «Проблем идеализма»[7] — это вещи в достаточной степени сложные, спорные и требующие в свою очередь отдельной аналитической реконструкции. Я говорю о темах, легко и без особого нажима вычитывающихся из самого текста «Проблем»: скажем, о границах влияния Ницше на молодого Франка (статья «Фридрих Ницше и этика "любви к дальнему"»[8]) или о границах же влияния классической французской социологии на позитивистского социолога и историка Лаппо-Данилевского (уже упомянутая выше статья Лаппо-Данилевского). Позиции и Плотникова, и Колерова — позиции людей критически мыслящих, заинтересованных и пристрастных, и именно потому они очень

[7] Интересно проследить, как относится к Вл. Соловьеву Плотников, фактически редуцируя все влияние его наследия до влияния статьи «Национальный вопрос в России» и полностью исключая, скажем, проблематику «Трех разговоров» (С. 27—28).

[8] *Н. С. Плотников.* Философия «Проблем идеализма»: «Мемуарное свидетельство Франка о том, что он самостоятельно открыл для себя Ницше (*С. Л. Франк.* Биография П. Б. Струве, Нью-Йорк, 1956. С. 28), не должно затмевать того признанного факта, что основные формулы понимания Ницше в его статье в "Проблемах идеализма", как и у Бердяева, инспирированы чтением Зиммеля и Струве» (и далее — ссылка на переписку Франка с Н. А. и П. Б. Струве) (С. 50). Проблема здесь заключается вот в чем: что мы должны считать событием большей степени достоверности: мемуарное свидетельство Франка — или то, что сам исследователь считает «признанным фактом»? Как говаривал математик Фихтенгольц, очевидно лишь то, что очевидно доказать; этот тезис, думается, одинаков и для математики, и для истории мысли. И если мы докажем, путем текстологических сличений реально докажем границы зиммелевских и струвеанских опосредований на несомненное, поскольку подтверждающееся текстологически, влияние Ницше на Франка (см. статью последнего в «Проблемах идеализма»), то этот факт действительно можно будет считать признанным. Вся беда в том, что исследователь этого как раз и не делает, ограничившись ссылкой на переписку как на основание *своей* достоверности.

уязвимы с точки зрения достоверности. (Наиболее чистой в методологическом отношении является позиция человека, на чью долю выпала самая кропотливая работа — подготовка текста к публикации и, отчасти, составление текстологического комментария — Натальи Самовер: у нее вообще нет никакой артикулированной позиции.)

Внимательно вчитавшись даже в те тексты, которые, собственно, и служат предметом рассуждения — статьи Булгакова («Основные проблемы теории прогресса»), Бердяева («Этическая проблема в свете философского идеализма»), Франка («Фр. Ницше и этика "любви к дальнему"»), Новгородцева («Нравственный идеализм в философии права»), Кистяковского («"Русская социологическая школа" и категория возможности при решении социально-политических проблем») — и в текстологический комментарий, мы с удивлением *не обнаружим в нем сюжета о генетической связи между религиозным подъемом, этикой долга и революцией, во всяком случае, выраженного с той очевидностью, о которой нам говорят авторы предисловий* (по-видимому, это обстоятельство и вынудило Колерова сделать оговорку о «цензурной несвободе повествования»). Апелляция же к фактической достоверности, о которой, как о методологически необходимой, говорят авторы обоих предисловий, в результате сама не выдерживает последовательной критической проверки. Приведу только один пример. В конце статьи о воинствующем идеализме, в качестве ее конечной и трагической развязки, присутствует коллизия между Булгаковым — несостоявшимся лидером революции 1905 года и Гапоном, реальным вождем и трибуном, вдохновителем «кровавого воскресенья». Практически все сведения о Гапоне, вплоть до описания внешности, если судить по существующим в тексте предисловия ссылкам, почерпнуты Колеровым из монографии И.Н.Ксенофонтова «Георгий Гапон: вымысел и правда» (М., 1996). Ксенофонтов, в свою очередь, опирается, в качестве своего базового источника, на автобиографию самого Гапона, написанную уже после событий «кровавого воскресенья», и на исторические исследования

и подборки документов, осуществленные и опубликованные уже после 1918 года, т.е. на источники, которые самими же авторами «белых страниц» определены как источники сомнительно-достоверные, и в отношении Гапона это действительно так.

Итак, с чем мы имеем дело — с чаемой деконструкцией исследовательского мифа — или всего лишь с новым этапом его диалектики? Этот же вопрос можно поставить иначе: что же в конце концов обеспечивает достоверность исторического исследования — апелляция к достоверности факта или же апелляция к какой-то иной очевидности и достоверности — и что же на самом деле придает смысл, ценность и цельность этой бесспорно умной, ученой и талантливой книге? Как мне кажется, выход из методологического тупика, обнаружившегося в результате проведенного выше анализа, заключается как раз в отказе от методологии, декларируемой авторами «белых страниц», который может быть осуществим несколькими путями.

Первый путь — это путь, по которому идет сам автор «Воинствующего идеализма» Модест Колеров, когда вычленяет в контексте процесса рождения «Проблем идеализма» не *совокупность эмпирических фактов*, а реальные *интригу и сюжет*, сущность которых не редуцируется только к общему участию интеллигентов-«идеалистов» в интеллектуальной проработке оснований и политической практике русской революции 1905 года, но имеет самостоятельное значение именно сюжета и интриги. То, что это, по всей видимости, так, позволяет судить сравнение с «Idealismus militans» предыдущего фундаментального сочинения Колерова на ту же тему — монографии «Не мир, но меч» (СПб., 1996), которая, производя на читателя изрядное впечатление безупречной проработкой источниковой базы исследования, оставляет по прочтении устойчивое ощущение «плохо пережевываемого сухого картона» (выражение Бориса Межуева), поскольку обширные цитаты из редких источников буквально тонут в ползучем эмпиризме межцитатных соединений. Чтение же «Воинствующего идеализма» позволительно сравнить с чте-

нием увлекательного романа, где читателю представляется уникальная возможность самому проследить за развитием интриги, и где завязка (замысел сборника), кульминация (появление сборника в свет) и развязка (трагические события «кровавого воскресенья») не навязаны и не инспирированы извне, а вытекают из самого хода событий. Особое значение в этом случае имеет сам способ построения текста, где мысль автора движется подобно тому, как дерево растет — примечания уже не носят характера обычной отсылки к источнику, а представляют собой род автокомментария, в котором наибольшей ценностью обладают попытки проследить за тем, как меняются — от текста к тексту — смыслы воспринимающихся как привычные терминов и понятий[9]. Основная методологическая интенция этого повествования — это не позитивистская реконструкция истории «как она есть», а, скорее, дильтеевское «перенесение-себя-на-место-другого», метод, для которого особое значение имеют как раз дневники, мемуары и переписка, которая помогает «вжиться» в исторический контекст и личный образ протагониста. Симпатии автора «Воинствующего идеализма» очевидны — и именно поэтому фигура молодого Булгакова занимает такое большое место в повествовании. Для Колерова оказываются важны вещи, не имеющие к реконструкции истории идей прямого отношения — цвет глаз, особенности внешнего облика, проблемы артикуляции[10]. Отношение исследователя к объекту исследования — это не отношение бесстрастного ученого-интеллектуала, а, скорее, отношение любви и понимания, «вживания» и «вчувствования», и, видимо, поэтому высмотренный Колеровым сюжет о генетической связи между религиозным подъемом, этикой долга и

[9] См., например, прояснение семантического сходства/различия слов «буржуазность/мещанство» (С. 117—118) и там же — истоки употребления выражения «sursum corda» («горе имеем сердца») в русском контексте, и многое другое. Правда, центральное понятие исследования — понятие «идеализм» — так и осталось не проясненным до конца.

[10] Idealismus militans. С. 217, прим. 2.

революцией оказывается на деле не инициированным и не навязанным извне.

Доказательство истинности этого сюжета мы находим во множестве свидетельств современников (к примеру, В. В. Розанова[11]), чья позиция изначально была позицией сторонних наблюдателей по отношению к описываемым событиям, так и в дальнейшей логике развития самого сюжета. В этом смысле показательно свидетельство Булгакова, которое, бесспорно, автобиографично, но вряд ли его можно упрекнуть в самостилизации или «Эзоповом языке» — это фрагмент дневника 1923 года, не предназначавшегося для чьего-то прочтения, под названием «Агония», опубликованный Л. Зандером в 1946 году, т. е. уже после смерти Булгакова, в «Автобиографических записках». О революции 1905 года: «В Киеве, — пишет Булгаков, — где я профессорствовал в эти годы (1901—6), я занимал вполне определенную политическую позицию». Какую же? То, что именно ту, которая и описывается Колеровым, поясняет последующее: «И так шло до 17 октября 1905 года. Этот день я встретил с энтузиазмом почти обморочным, я сказал студентам совершенно безумную по экзальтации речь (из которой помню только первые слова "века сходятся с веками") и из аудитории Киевского Политехникума мы отправились на площадь ("освобождать заключенных борцов"). Все украсились красными лоскутками в петлицах, и я тогда надел на себя красную розетку, причем, делая это, я чувствовал, что совершаю какой-то *мистический акт, что-то вроде посвящения* (курсив мой. — *А. Р.*). На площади я почувствовал совершенно явственно веяние антихристова духа: речи ораторов, революционная наглость (...), словом что-то чужое, холодное и смертоносное так оледенило мне сердце, что, придя домой, я бросил свою красную розетку в ватер-клозет (выделено С. Булгаковым. — *А. Р.*). А в Евангелии (...) прочел: сей род изгоняется молитвой и постом» (С. 76 по парижскому изданию 1946 года). Последующие хождения Булгакова

[11] Указано Алексеем Козыревым.

«по мытарствам» (от «христианского социализма» и участия в думском движении — через участие в сомнительном проекте «Союза христианской политики»[12] — к обретению, наконец, какой-то устойчивости уже в поздний, эмигрантский период творчества[13]) — т. е. фактически то, от чего авторы «белых страниц» предлагают отказаться, — оказываются весомым аргументом в пользу их же интерпретации.

Здесь нет ничего удивительного. Когда мы говорим о Булгакове, Бердяеве и Франке, не следует забывать, что мы имеем дело с гениями, а это совершенно особая категория живых существ, — во всяком случае, категория лиц, заслуживающих хотя бы доверия. Единственная верная методологическая установка в этом случае (разумеется, на мой, заведомо пристрастный, взгляд) — это установка на презумпцию невиновности гения перед лицом толпы исследователей, почитателей и критиков. Забвение этого обстоятельства, представляющегося мне достаточно очевидным и не нуждающегося в дополнительной аргументации, может привести к значительным искажениям реальности. И исторические ретроспекции являют немало примеров тому.

[12] «Позднее, — пишет Булгаков, — в 1917 году меня хотели вернуть к ней [политике], аки "пса на блевотину", но у меня не было на это ни малейшего желания» (Там же. С. 79).

[13] В этом смысле удивительным текстом является работа Булгакова «Иуда Искариот, Апостол-предатель», в котором Иуда прежде всего — не только «экономический материалист», но прежде всего «религиозный революционер», «воинствующий идеалист», а старая проблема «Проблем идеализма» — проблема этической дистинкции между сущим и должным — убедительно решается уже на совершенно иных основаниях.

М. К.

Б. В. Емельянов, А. А. Ермичев. Журнал «Логос» (Москва — Петербург, 1910—1914 — Прага, 1925) и его редакторы: Биографический указатель. Екатеринбург, 2002. 168 с. Тираж 100 экз.

Пономерные росписи содержания журнала «Логос» в научном обороте существуют давно[1]. Перед нами — еще одна: именно *пономерная роспись*, а не «указатель». Такое внимание к журналу и побеждающий в нашей науке (с самого начала принятый в Ежегодниках «Исследований по истории русской мысли») метод описания русской интеллектуальной периодики следует только приветствовать. Давно ли содержание журналов гибло в «братских могилах» именных и тематических указателей, из которых было практически невозможно вычленить творческую историю журнала, его место в полемическом контексте, редакторскую волю и правила композиции. При существующей глубине описания, ничего не давали и не дают такие указатели даже для выяснения тематических приоритетов, содержательных связей и авторских историй. Целостность и диахрония издания, уникальность каждого его номера — теперь находят свое спа-

[1] Логос: Литературно-философский журнал. М., 1991. № 2 (сост. И. М. Чубаров); *М. В. Безродный.* Из истории русского неокантианства. Журнал «Логос» и его редакторы // Лица. Биографический альманах. 1. М.; СПб., 1992.

сение для будущего во все большем числе библиографий. Переход известного исследователя и плодовитого библиографа русской мысли А. А. Ермичева[2] к такому методу — большое приобретение.

Б. В. Емельянов и А. А. Ермичев законно именуют росписи, сделанные их предшественниками, слишком «краткими» (С. 4): их собственный труд последовательно описывает все разделы журнала, без изъятий. Но и это не все: составители предпосылают росписи ёмкое предисловие Ермичева «"Логос". Русское издание» (С. 6—23) и дополняют роспись персональными биобиблиографическими указателями по каждому из редакторов — С. И. Гессену, В. Э. Сеземану, Ф. А. Степуну, Б. В. Яковенко (за исключением Э. К. Метнера); указателем литературы о журнале, статьей Ф. А. Степуна «Два Гейдельберга» (из берлинской газеты «Дни», 6 и 10 января 1924), наконец, именным указателем. В персональных указателях Степуну посвящены 215 позиций, Гессену — 196 позиций, Яковенко — 130, Сеземану — 25. В литературе о журнале (171 позиция) особенно ценны указания на газетные отклики, охватывающие «Русские Ведомости», «Киевскую Мысль», «Русское Слово», «Речь», «Утро России», «Русскую Молву», «День», «Церковные Ведомости», «Колокол», послереволюционные «Дни».

В своем предисловии Ермичев выделяет три периода в истории журнала: гейдельбергский, 1908—1910 (собственно — его предыстория со сборником «Von Messias»); московско-петербургский, 1910—1914; пражский, 1923—1925. Кроме того, он вводит в постисторию журнала издание Б. В. Яковенко «Der Russische Gedanke» (1929—1938)[3].

[2] О результатах противоположного метода описания, реализованном им, см.: *И. Борисова.* [Рец.:] Философское содержание русских журналов начала XX в. Библиографический указатель / Отв. ред. А. А. Ермичев // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 2001/2002 годы [5]. М., 2002.

[3] Роспись и историю его см.: *Н. Плотников.* Европейская трибуна русской философии: Der russische Gedanke (1929—1938) // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1999 год [3]. М., 1999. В своей пре-

Говоря о технике росписи, стоит сразу заметить, что нормативы ее, несомненно, остаются предметом авторской воли, которая самостоятельно вырабатывает наиболее адекватные стандарты. И мне менее всего хотелось, чтобы результатом такого поиска стал единый и принудительный «государственный стандарт» (ГОСТ). Нельзя подчинять свободное развитие науки воле составляющих ГОСТы, как правило, далеких от нее работников, равно как и нельзя посредством таких «стандартов» отрицать многодесятилетнее существование независимых научных традиций: именно так произошло, например, с произвольным ГОСТом на библиографическое описание, который вступил в конфликт с правилами «Литературного наследства» и тех изданий, что на них ориентируются — в результате качественная русская наука часто живет отдельно от ГОСТа.

Емельянов и Ермичев в своем описании решили отойти от оригинала и отказаться от жесткого следования оригинальным написаниям авторских имен в «Логосе». Всюду составители, в нарушение практики «Логоса», немотивированно сократили полные имена авторов до инициала, модернизировали написание некоторых имен (Микельанджело — вместо *Микель Анджело*: С. 28; Вайцзеккер — вместо *Вайцсеккер*: С. 35) и даже историческую фамилию редактора (Степун — вместо журнального *Степпун*). Произвольно добавили к именам инициалы отчеств[4].

дыдущей работе Ермичев не вводил этот журнал в постисторию «Логоса», да и именовал его только в переводе — «Русская Мысль» (*А. А. Ермичев.* О неокантианце Б. В. Яковенко и его месте в русской философии // *В. Б. Яковенко.* Мощь философии. СПб., 2000. С. 19).

[4] Кстати, об именах-отчествах. Совершенно варварской следует признать практику, реализованную в полезном многотомнике РГБ «Книга Русского Зарубежья в собрании Российской государственной библиотеки: 1918—1919» под общей редакцией В. И. Харламова: здесь *каждое* написание имени автора в *каждой* росписи содержания *каждой* книги хирургически исправлено на полное: фамилия-имя-отчество. Вместо того чтобы сообщить читателю действительно часто уникальные сведения об имени-отчестве автора в указателе, составители этой книги дошли до

Неприемлемой и ничем не обоснованной представляется вновь повторяемая в этом издании и распространенная в годы малокультурного «возвращения к ренессансу» ошибка в написании имени *Н. И. Бубнова*. Тогда (и, к сожалению, теперь в книге о «Логосе»: С. 6, 7, 21) обратный, автоматический, калькированный перевод его имени с немецкого *von Bubnoff* (где von было призвано подчеркнуть в иноязычной среде дворянское происхождение русского автора: так это в *некоторых* своих немецких работах делали и П. Б. Струве (von Struve), и Е. Л. Радлов (von Radloff), и Н. С. Арсеньев (von Arseniew), и С. С. Ольденбург (von Oldenburg)) превратился в дикое Н. И. фон Бубнов (почему не Бубнофф?). Однако «фон Бубнова» в России никогда не было и «фон Бубнов» из России в Германию никогда не выезжал. Авторы вправе настаивать на von Bubnoff в аутентичных библиографических описаниях, но превращать его в общих текстах в русское подобие «фон Струве», «Лео Толстого» или «Теодора Достоевского» — смешно. Впрочем, сам Ермичев в другом своем сочинении пишет имя философа вполне по-русски: Н. Бубнов[5]; значит, прискорбная заслуга «фон Бубнова» должна быть целиком отнесена на счет его соавтора Емельянова.

Следует исправить и повторенную и в росписи, и в именном указателе опечатку: правильно — *С. С. Кечекьян*, а не Кочекьян.

Часты в росписи пропуски названий рубрик, номеров внутренних разделов, опечатки (особенно в иноязычных сло-

абсурда, порой заполняя страницу за страницей основного текста: *Цветаева Марина Ивановна, Цветаева Марина Ивановна, Цветаева Марина Ивановна*...Читатель, таким образом, в каждом описании автора — независимо от его воли, контекста, правил, реальности — получает бессмысленное полное ФИО (хорошо известное и без постраничного повторения). И не только: скажем, С. Н. Булгакову библиотека просто отказывает в праве подписаться в соответствии со временем и положением: *проф. С. Булгаков, о. С. Булгаков, прот. С. Булгаков* и т. п. — и представляет его грядущим поколениям только так: *Булгаков Сергей Николаевич, протоиерей*.

[5] *А. А. Ермичев*. О неокантианце Б. В. Яковенко и его месте в русской философии. С 30.

вах), прискорбны ошибки внимания и набора в названиях статей: «Об отношении изобразительных качеств к природе» (С. 27) вместо «Об отношении изобразительных *искусств* к природе» Л. Циглера; «Объективные мотивы философских построений» (С. 40) вместо «*Объектные* мотивы философских построений» Г. Ландау; «О понятии живописи» (С. 40) вместо «О понятии *живописности*» Г. Вельфлина; «Метод философии и непосредственно данное» (С. 45) вместо «Метод философии и непосредственно данное. *Опыт постановки проблемы*» Г. Риккерта и др.

Совершенно неприемлема практика произвольного и, самое главное, *никак не обозначенного* в росписи *в качестве составительского* называния составителями текстов, оставленных без названия редакторами самого «Логоса» — в рубрике «Заметки». Так в содержании журнала появились *десятки* новых и фактически фальшивых заголовков. По воле составителей внутри «Логоса» появились сочинения, названия которых резко выпадают из стиля журнала и скорее принадлежат сталинской эпохе: «О расширении деятельности книгоиздательства "Мусагет" по линии "Логоса"», «О защите магистерской диссертации Н. Н. Алексеевым», «О тридцатой годовщине со дня кончины К. Маркса», «О тридцатилетии ученой и педагогической деятельности А. И. Введенского» (С. 34, 39, 42, др.). Дело, конечно, не в стиле названий, а в том, что составители, сочинив их самостоятельно, не обозначили их приличествующими делу конъектурами и, таким образом, приписали их авторство редакторам «Логоса»: Гессену, Яковенко и Степуну.

Впрочем, как бы ни были велики и досадны недочеты издания, надо пожалеть, что тираж книги, вышедшей под громкой эгидой Научно-исследовательского института русской культуры Уральского университета, столь незначителен, что, пожалуй, сделает ее еще большей редкостью в библиотеках, нежели таковой является сам журнал «Логос».

Модест Колеров

С. Н. Булгаков: Религиозно-философский путь. Международная научная конференция, посвященная 130-летию со дня рождения 5—7 марта 2001 г. / Сост. М. А. Васильева, А. П. Козырев. М., 2003. 524 с. 1000 экз. (Библиотека-фонд «Русское Зарубежье»: Материалы и исследования. Вып. 4)

Сергей Николаевич Булгаков был яркий и властный человек, сильный оратор, страстный публицист, усидчивый социальный исследователь, радикальный социальный мыслитель. Его жизнь была полна тяжелейших личных страданий и творчества.

Вся его светская интеллектуальная страсть из первой половины (до 1918 года) влилась во вторую, священническую, половину его жизни. В среде исследователей Булгакова, однако, существует разделение, опирающееся на другую грань в его биографии: до и после «Философии хозяйства» (1912). Не так важны мотивы тех, кто предпочитает одну половину и прохладно относится к другой. Важно другое: сегодня нет сомнений, что один смысл и контекст в жизни Булгакова не существует без другого. И это — не умозаключение, а продемонстрированное на источниках завоевание нашей науки последних лет. Завоевание, которое резко повысило планку качества, выставляемую исследователями друг другу, их книгам и публикациям. Не все могут взять этот предел, но все теперь его видят.

Этот сборник, инициированный российскими идейными наследниками парижского издательства YMCA-Press, гене-

тически связанного с деятельностью С. Н. Булгакова в эмиграции, *составляет эпоху в исследовании творчества Булгакова и подводит жесткий итог целому ряду исследовательских традиций*, в результате которых издатели[1] побеждают как деятели науки, но проигрывают как носители определенной традиции. Проигрывает и та линия, которой полтора десятилетия придерживался автор этих строк, исследуя жизнь и труды Булгакова.

Наука о Булгакове ведет свое начало от двухтомного исследования Л. Зандера[2], но само это исследование трудно назвать научным — настолько *догматическим* в позитивном смысле этого слова был метод его автора, близкий методам самоисследования русской мысли в эмиграции, когда на первый план выходили задачи не критической истории, а систематической консервации наследия[3]. Все последующие годы, если не считать библиографических работ[4], Булгаков как

[1] Из этого издательского круга, ориентированного на традиции YMCA-Press, вышли современные собрания Булгакова и о нем: *С. Н. Булгаков.* Моя Родина. Избранное: К 125-летию со дня рождения / Отв. ред. А. П. Олейникова. Орел, 1996; *Протоиерей Сергий Булгаков.* Автобиографические заметки. Дневники. Статьи / Предисл. Н. Струве; примеч. А. П. Олейниковой, Н. А. Струве. Орел, 1998; Братство Святой Софии. Материалы и документы. 1923—1939 / Сост. и публ. Н. А. Струве и Т. В. Емельяновой. М.; Париж, 2000; *Сергий Булгаков.* Из памяти сердца: Сб. / Сост. А. Ю. Максимов, А. П. Олейникова. Орел, 2001. К архивной и мемориальной литературе о Булгакове принадлежит и следующее издание, но очевидно, что представляет оно совершенно иную традицию исследования — и не Булгакова: Переписка свящ. П. А. Флоренского со свящ. С. Н. Булгаковым / Сост. игумен Андроник (Трубачев). Томск, 2001 (Архив свящ. Павла Флоренского. Вып. 4).

[2] *Л. Зандер.* Бог и мир: (Миросозерцание отца Сергия Булгакова). В 2-х тт. Париж, 1948. Тогда же появились первые эпистолярные публикации: *О. С. Булгаков.* Из предсмертных писем // Православная мысль. № 5. Париж, 1947; *С. Булгаков.* Письма Н. А. Бердяеву и Л. И. Шестову // Мосты. № 8. Мюнхен, 1961.

[3] Наиболее ярким примером такого метода служит книга: *Н. П. Полторацкий.* Бердяев и Россия: (Философия истории России у Н. А. Бердяева). Нью-Йорк, 1967.

[4] *К. Nautov.* Bibliographie des oeuvres de Serge Boulgakov. Paris, 1984; *Т. Осоргина.* Библиография трудов о. Сергия (Булгакова). Париж, 1987.

предмет исследования и источниковедения был представлен почти исключительно в журнале «Вестник РСХД (РХД)» возглавляемом доныне Н. А. Струве. При всех хорошо известных и признанных заслугах «Вестника»[5] надо сказать, что и жанр, и аудитория его были мало совместимы с наукой. Имея в своем хранении и распоряжении книжное и архивное собрание Сергиевского подворья в Париже[6], эта традиция, представленная учениками и последователями Булгакова (в последние десятилетия — все более доступная для авторов и читателей из метрополии), не имела достаточной среды и воли, чтобы стать дисциплинарной наукой[7].

Дисциплинарная наука о Булгакове — то есть свободное исследование во всеоружии историко-философских методов, на основе критически изученных архивных источников, в полном знании текстологии и идейно-исторического контекста — стала возможна лишь в конце 1980-х годов по мере освобождения России от коммунизма и власти партийных историков русской философии. В те годы главными фигурами науки о Булгакове в ее еще зачаточном и во многом — сугубо просветительском и публицистическом состоянии — выступали монахиня Елена[8], И. Б. Роднянская, С. С. Хоружий, Р. А. Гальцева и отчасти С. М. Половинкин и Ю. Н. Давыдов.

[5] См. в настоящем Ежегоднике первую часть росписи журнала — за 1925—1939 гг.

[6] Свято-Сергиевское Подворье в Париже. К 75-летию со дня основания / Сост Н. М. Осоргин, А. П. Козырев. СПб., 1999.

[7] Что, конечно, не исключает «встроенности» «Вестника» в общий исследовательский контекст, все более явственной с годами. См.: *О. С. Булгаков.* Из переписки с Л. А. и В. А. Зандер // Вестник РСХД. 1971. № 101/102; *О. С. Булгаков.* Письма П. Б. Струве // Вестник РСХД. 1971. № 101/102; *О. С. Булгаков.* Письма В. В. Розанову (Семь писем 1914—1915 года) // Вестник РСХД. 1979. № 130; *с. Иоанна Рейтлингер.* Отрывки воспоминаний об о. Сергии Булгакове // Вестник РХД. 1990. № 159; Неизвестная крымская статья о. Сергия Булгакова // Вестник РХД. 1994. № 170; *О. С. Булгаков.* Ялтинский дневник // Вестник РХД. 1994. № 170.

[8] *Монахиня Елена.* Профессор протоиерей Сергий (Булгаков) // Богословские труды. Сб. 27. М., 1986.

Публицистический крен знания о Булгакове, подобно знаниям о других «возвращенных именах», интенсивно использовался не только свободными исследователями, сделавшими свой выбор не по телевизионной команде, а по внутреннему убеждению, но и многочисленные бывшие деятели «научного атеизма», «научного коммунизма», партийные «критики русской религиозной философии», экономисты и историки КПСС, оставшиеся без методологического поводыря, чьи все более догматические (в дурном смысле слова) сочинения до сих пор определяют общий тон, например, подавляющего большинства диссертационных работ о Булгакове[9]. Возникли даже организованные экономическим факультетом МГУ обширные «научные» конференции, попытавшиеся привязать наследие Булгакова и особенно его «философию хозяйства» к нуждам постсоветской социалистической политической экономии[10]. С другой стороны наступала церковная традиция: многократно были переизданы богословские труды Булгакова — настолько, что с некоторых пор написание его имени *о. С. Булгаков* — стало вытеснять светское *С. Н. Булгаков*[11].

[9] Дурная догматика другого свойства, то есть некритическое изложение авторских самоописаний, приведенное исследователем во внешне непротиворечивый, «систематический» вид, проявилась и в таком редком исследовании о Булгакове: *И. П. Смирнов.* «От марксизма к идеализму»: М. И. Туган-Барановский, С. Н. Булгаков, Н. А. Бердяев. М., 1995.

[10] Вот их плоды: С. Н. Булгаков: экономика и культура: Материалы международной научной конференции (Москва, 11—13 октября 1994) / Отв. ред. И. Е. Дискин, Н. А. Макашева. М., 1995; Творческое наследие С. Н. Булгакова и современное социально-экономическое знание: По материалам международной научной конференции (июнь 1996 г.): К 125-летию со дня рождения С. Н. Булгакова / Под ред. Ю. М. Осипова, Е. С. Зотовой. М., 1996; Преодоление времени: По материалам международной научной конференции, посвященной творческому наследию С. Н. Булгакова / Под ред. Ю. М. Осипова и др. М., 1998. Противоположный пример — богословского «присвоения» см.: Богослов, философ, мыслитель: Юбилейные чтения, посвященные 125-летию со дня рождения о. Сергия Булгакова (сент. 1996 г., Москва) / Сост. Н. И. Катаева-Лыткина. М., 1999.

[11] Считаю важным здесь же оговориться: как бы ни была важна вторая половина жизни собственно о. С. Булгакова (1918—1944), именно имя первой, светской (1871—1918) — С. Н. Булгакова — позволяет компро-

В. В. Сапов[12], В. Н. Акулинин и И. Б. Роднянская — С. С. Хоружий[13] первыми в новой России подготовили к публикации ставшие классическими комментированные сочинения Булгакова. Появившиеся вслед за этим многочисленные перепечатки текстов Булгакова (в том числе важные — «Философии имени» (СПб., 1998; СПб., 1999)) учету не поддаются. Без такой подготовки предмета сами критические исследования не имеют перспектив, но верно и то, что такой уровень предварительной подготовки достигается весьма не просто, что академическая текстология категорически чужда любительству и требует от текстолога широкого дисциплинарного фундамента. Лишь В. Н. Акулинин в первой половине 1990-х годов смог предъявить читающей публике одновременно и представительный свод текстов Булгакова под названием «Христианский социализм» с обширным предисловием и комментарием составителя[14], и собственный очерк философского контекста[15], и библиографические штудии[16].

Последующие годы принесли важные изменения в описанное положение дел: редкие полноценные исследования Булгакова и его текстов[17], противостоявшие простой «рели-

миссно объять всю жизнь мыслителя без неизбежного насилия над его личной историей, подчиняющей священническому сану его марксистские и революционные сочинения конца 1890-х — начала 1900-х.

[12] *С. Н. Булгаков.* Философия хозяйства / Подг. текста В. В. Сапова. М., 1990. Трудами Сапова подготовлены к печати и другие сочинения Булгакова: *С. Н. Булгаков.* Тихие думы. Сб. М., 1996; *Сергей Булгаков.* Два града: Исследования о природе общественных идеалов. СПб., 1997; *С. Н. Булгаков.* Труды по социологии и теологии. Т. 1: От марксизма к идеализму. М., 1997; *С. Н. Булгаков.* Труды по социологии и теологии. Т. 2: Статьи и работы разных лет. 1902—1942. М., 1997. (См. также переиздание этого двухтомника: М., 1999).

[13] *С. Н. Булгаков.* Сочинения в двух томах. М., 1993.

[14] *С. Н. Булгаков.* Христианский социализм. Сб. / Вст. ст., сост, подготовка текста В. Н. Акулинина. Новосибирск, 1991.

[15] *В. Н. Акулинин.* Философия всеединства: От В. С. Соловьева к П. А. Флоренскому. Новосибирск, 1990.

[16] *В. Н. Акулинин.* С. Н. Булгаков: Библиография. Новосибирск, 1996.

[17] Примеры исследования и реконструкции текстов см.: *А. Козырев, Н. Голубкова.* Прот. С. Булгаков. Из памяти сердца. Прага [1923—1924] //

гиозной догматике» его переизданий и перетолкований, получили мощную научную поддержку со стороны интенсивных текстологических, исторических и биографических (особенно эпистолярных) штудий[18], а также фундаменталь-

Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1998 год [2]. М., 1998; *А. Козырев.* Прот. Сергий Булгаков. О Вл. Соловьеве (1924) // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1999 год [3]. М., 1999; *С. Н. Булгаков.* Труды о троичности / Сост., подгот. текста и примечания А. Резниченко. М., 2001 (Исследования по истории русской мысли Т. 6); *А. Резниченко.* «Свет Невечерний» С. Н. Булгакова: правописание и его смысл // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 2001/2002 годы [5]. М., 2002.

[18] *В. М. Лысак.* Воспитанник Елецкой гимназии Сергей Булгаков // Советские архивы. 1990. № 3. *С. Н. Булгаков.* Письма // Новый мир. 1989. № 10; *С. Н. Булгаков.* Письма [к В. В. Розанову и Р. М. Плехановой] // Логос. № 2. М., 1991; Из архива А. Достоевской. Письма Д. С. Мережковского и С. Н. Булгакова. Переписка с В. В. Розановым / Публикация Э. Гаретто // Минувшее. Исторический альманах. 9. М., 1992; *С. Н. Булгаков.* Письма к В. В. Розанову // Вопросы философии. 1992. № 10; В ожидании Палестины: 17 писем С. Н. Булгакова к М. О. Гершензону и его жене (1897—1925) // Неизвестная Россия: XX век. Вып. 2. М., 1992; Письма С. Н. Булгакова о. П. А. Флоренскому (1918) // Начала. 1993. № 4; *С. Н. Булгаков.* Письма к П. Б. Струве (1901—1903) // Новый Круг. № 3. Киев, 1993; «Смерть первая и воскресение первое...» Письма С. Н. Булгакова 1917—1923 // Новый мир. 1994. № 11; *О. К. Локтева.* Неизвестная статья С. Н. Булгакова (1904) // Россия и реформы. Вып. 2. М., 1993; *С. Н. Булгаков.* Из записной книжки. 11 апреля 1906 г. // Вопросы философии. 1994. № 6; *О. Локтева.* С. Н. Булгаков в Киеве осенью 1918 года // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1997 год [1]. СПб., 1997; *М. Колеров.* С. Н. Булгаков в Крыму осенью 1919 года // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1997 год [1]. СПб., 1997; О еженедельнике «Накануне». II // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1998 год [2]. М., 1998; *М. Колеров.* Неизвестные рецензии Булгакова и Бердяева в журнале «Книга» (1906—1907) // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1998 год [2]. М., 1998; *М. Колеров.* Гершензон и марксисты [С. Н. Булгаков]: к вопросу об идейной свободе писателя // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1999 год [3]. М., 1999; А. А. Блок. Письмо к С. Н. Булгакову (1906) // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1999 год [3]. М., 1999; Булгаков-марксист и Булгаков-ревизионист. Новые тексты // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1999 год [3]. М., 1999; С. Н. Булгаков. Автобиографическое письмо С. А. Венгерову (1913) // Исследования по истории русской мысли. Еже-

ных исследований среды Булгакова и его собственной жизни в связи с издательскими и идейными проектами[19], в которых автору этих строк довелось принять активное участие. Можно без преувеличения сказать: с учетом многочисленных изданий трудов Булгакова, такое внимание к его личности и архивным источникам исследования его жизни было беспрецедентным, просто невозможным ранее. Полагаю, что такой интенсивности источниковедческого «возвращения Булгакова» уже и не будет. (В скобках — перечислю наиболее острые сегодня задачи источниковедческого исследования Булгакова: срочное переиздание его газетных статей[20]; кор-

годник за 2000 год [4]. М., 2000; Сергей Булгаков. Пора! (1904) // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 2000 год [4]. М., 2000; *Р. Берд.* С. Н. Булгаков, Религиозное состояние русского общества (1912) // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 2000 год [4]. М., 2000; *В. Янцен.* Письма русских мыслителей в базельском архиве Фрица Либа: Н. А. Бердяев, Лев Шестов, С. Л. Франк, С. Н. Булгаков // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 2001/2002 годы [5]. М., 2002.

[19] *М. А. Колеров.* С. Н. Булгаков и религиозно-философская печать (1903—1905) // Вопросы философии. М., 1993. № 11; *М. А. Колеров, О. К. Локтева.* С. Н. Булгаков и религиозно-философская печать (1906—1907) // Лица. Биографический альманах. 5. М.; СПб., 1994; *Е. А. Голлербах.* Религиозно-философское книгоиздательство «Путь» (1910—1919) // Вопросы философии. 1994. №№ 2, 4 (отдельное издание: *Евгений Голлербах.* К незримому граду: Религиозно-философская группа «Путь» (1910—1919) в поисках новой русской идентичности. СПб., 2000); *М. А. Колеров.* Братство св. Софии: «веховцы» и евразийцы (1921—1925) // Вопросы философии. 1994. № 10; *М. А. Колеров.* Не мир, но меч. Русская религиозно-философская печать от «Проблем идеализма» до «Вех». 1902—1909. СПб., 1996; *М. Колеров.* Братство Святой Софии: документы (1918—1927) // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1997 год [1]. СПб., 1997; *Р. Берд.* YMCA и судьба русской религиозной мысли (1906—1947) // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 2000 год [4]. М., 2000; *Е. Евтухова.* С. Н. Булгаков. Письма к Г. В. Флоровскому (1923—1938) // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 2001/2002 годы [5]. М., 2002. *М. А. Колеров.* Сборник «Проблемы идеализма» (1902): история и контекст. М., 2002.

[20] Вот только лишь некоторые непереизданные статьи за 1896—1907 гг.: К вопросу о биметализме // Русские Ведомости. 1896. № 280; Работа и ритм // Русские Ведомости. 19 августа 1897. № 228; Интересы хозяйства Германии и России в русско-германских торговых договорах //

пусные публикации документов из зарубежных коллекций, особенно киевских; розыск и сохранение эпистолярия Булгакова в российских областных и малых собраниях).

Все это решительно развело тогда дисциплинарные исследования с церковно-догматическими. Несмотря на то, что голый архивно-биографический позитивизм источниковедения исчерпал себя вне «истории понятий», вне философской школы, последние годы продемонстрировали, что и догматические исследования, без преувеличения сказать, «задыхаются» без текстологической критики и в качественном смысле становятся невозможными без нее. Знаком того, что некоторые итоги уже подведены и состояние науки требует уточнения экстенсивного развития поля исследований, дидактизации, антологизации круга источников, служит предпринятое недавно издание двухтомника в известной серии «Pro et contra», посвященного Булгакову. На настоящий момент вышел первый том, составленный И. И. Евлампиевым[21], по моим сведениям, второй том составляет А. П. Козырев.

Русские Ведомости. 6 февраля 1901. № 37; [Без названия] // Киевские Отклики. № 179. 1 июля 1905; В дни скорби и позора // Киевские Отклики. 25 октября 1905; Пасхальные думы // Народ. № 1. 2 апреля 1906; [С. Булгаков?] Кто победил? // Народ. № 1. 2 апреля 1906; Воскресение Христа и современное сознание // Народ. № 1. 2 апреля 1906; Моим корреспондентам // Народ. № 1. 2 апреля 1906; О задачах народного представительства в России // Народ. № 2. 5 апреля 1906; О задачах народного представительства в России // Народ. № 3. 6 апреля 1906; Народные представители и государственная дума // Народ. № 4. 7 апреля 1906; На грозном распутьи // Народ. № 5. 8 апреля 1906; Кто убил Абрамова? // Народ. № 5. 8 апреля 1906; Социальные обязанности церкви. 1. // Народ. № 5. 8 апреля 1906; К выборам по Киевскому уезду. Картинки с натуры // Народ. № 5. 8 апреля 1906; Рабочие и государственная дума // Народ. № 6. 9 апреля 1906; Индивидуализм или соборность? // Народ. № 6. 9 апреля 1906; Из записной книжки: 10 апреля // Народ. № 7. 10 апреля 1906; Кабинет министров и обер-прокурор Св. Синода // Дума. 25 мая 1906. № 24; Духовенство и политика // Товарищ. 6 декабря 1906; Письмо в редакцию // Речь. 24 января 1907.

[21] С. Н. Булгаков: pro et contra. Личность и творчество Булгакова в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология. Т. 1 / Сост., вст. ст. и коммент И. И. Евлампиева. СПб., 2003.

Что же представляет из себя в описанном контексте сборник «С. Н. Булгаков: Религиозно-философский путь»? Принадлежит ли он публицистической, догматической или дисциплинарной традициям? Повторюсь: он убедительно демонстрирует непреодолимую слабость догматической традиции исследования и ее нежизнеспособность вне контекста критической науки, принципиальную исчерпанность прикладных источниковедческих и исторических исследований. *Сборник демонстрирует полную и безусловную победу синтетического, дисциплинарного (я бы сказал: «критического») направления в булгаковедении.*

Составители рецензируемого издания М. А. Васильева и А. П. Козырев, в названии сборника компромиссно назвавшие своего героя светским именем, тоже чувствуют себя вынужденными подвести итог булгаковедению последнего времени. Вот как звучит он в их устах: «За последнее время в России и во Франции вышел ряд текстов, которые позволили представить творческий путь мыслителя гораздо полнее и объемнее, чем это было возможно сделать в прежние годы в эмиграции. Это, прежде всего, тексты "крымского периода" — трактат "Трагедия философии", диалоги "У стен Херсониса", последовавший за ними пражский дневник "Из памяти сердца"... Появился и ряд исследователей, посвятивших о. Сергию Булгакову свои публикации, основанные на архивных разысканиях... Булгаков — плоть от плоти русского религиозно-философского ренессанса начала XX в., поставившего во всей остроте вопрос о религиозном оправдании человеческого творчества, мысли и культуры. Судьба его наследия тесно увязана с судьбой русской религиозной философии, не находящей приюта "средь двух враждебных станов" — светской лаицизированной культуры и традиционалистской религиозности (подчас воинственной и по-неофитски полукультурной)» (С. 5—6).

По замыслу составителей, сборник состоит из двух разделов: исследований и публикаций. В весьма обширную публикационную часть вошли малоизвестные протоколы одного из семинариев Булгакова 1923 года (А. И. Резниченко) и две

впервые публикуемые статьи 1921 года: «Мужское и Женское» и «Мужское и Женское в Божестве» (А. П. Козырев).

В исследовательской части — полная картина традиций: (*1: штудии*) детальное и небанальное биографическое исследование *С. М. Половинкина* «Семья свящ. Сергия Булгакова», биографическая статья *Е. В. Ивановой* «Пол Андерсон и о. Сергий Булгаков. К истории взаимоотношений», очерк *Т. В. Викторовой* «Мать Мария (Скобцова) и прот. Сергий (Булгаков)»; содержательная штудия *А. Е. Климова* «Г. В. Флоровский и С. Н. Булгаков: История взаимоотношений в свете споров о софиологии»; статья *Е. Евтуховой* «О сносках Булгакова: (Идейный контекст "Философии хозяйства")» (здесь примечателен вовсе не позитивизм, а богатое следствиями усилие «представить себе тот интеллектуальный мир, в котором [упоминание того или иного автора — *М. К.*] могло являться очевидной ссылкой»); очерк *А. И. Резниченко* «"Я". К метафизике субъекта С. Н. Булгакова в работах 20-х гг.»; работа *Р. Берда*, стремящегося подняться над взаимоисключающими толкованиями и, наконец, описать «Богословие о. Сергия Булгакова: ересь или ересеология»; внимательное, но чрезмерно общо поименованное исследование *Б. Маршадье* «Сергей Булгаков и "римское искушение"»; *А. П. Козырева* «Андрогин "на пиру богов"» — к публикации «мужского и женского»;

(*2: анекдоты*) остроумный, полезный, но во многом поверхностный развернутый комментарий С. С. Аверинцева «"Две встречи" о. Сергия Булгакова в историко-культурном контексте» (здесь небезосновательно указываются важные аллюзии с Соловьевым и Достоевским, но игнорируются иные — с Герценом и пр.);

(*3: эссе*) И. Б. Роднянской «С. Н. Булгаков — отец Сергий: стиль мысли и формы мысли» — полезное обдумывание мышления Булгакова *до* и *после*, но настолько литературное, что не рождает вывода; свящ. Г. Кочеткова «О границах Церкви (в связи с экклезиологией о. Сергия Булгакова)»; В. В. Бибихина — отчего-то названное «Софиология о. Сергия Булгакова»;

(*4: догматика и компиляции*) статьи: С.С.Хоружий «Имяславие и культура Серебряного века: феномен Московской школы христианского неоплатонизма»; Н.А.Струве «Об евхаристическом богословии о. Сергия Булгакова»; А.Делл'Аста «Проблема церковного единства у Булгакова», М.Грабар «Церковно-мистический опыт о. Сергия Булгакова как возможный корень его религиозной философии», М.Денн «Вклад Сергея Булгакова в дело оправдания и исследования имяславия», свящ. Д.Лескин «С.Н.Булгаков — участник афонских споров об имени Божием», игумен Вениамин (Новик) «Христианский социализм прот. Сергия Булгакова»; А.Аржаковский «Софиология о. Сергия Булгакова и современное западное богословие»; М.Н.Громов «Горняя премудрость в дольнем мире: к интерпретации софиологии о. Сергия Булгакова».

Что же остается на поверхности науки, преодолевает планку профессионального, текстуального и точного знания, оставаясь внутренне свободным даже от самой искренней любви к предмету? Ясно, что ни компиляции, ни догматика, ни эссе не имеют здесь шансов. Только штудии, исследования, прошедшие либо западную архивную и славистскую выучку, либо выучку последних лет в России, когда Булгаков стал предметом науки и перестал быть иконой.

Но это не все — очевидно, что только обеспеченное личным прикладным штудийным опытом исследование становится референтным, и что сама по себе, некогда благородная, штудийная школа теряет свой самодостаточный смысл — там и тогда, где и когда зрелый исследователь ценит и знает самые последние «исходники» штудий, где критическая масса прикладного буквоедства давно уже стала достаточной для свободных и широких задач.

Кажется, в случае с Булгаковым прошло уже время, когда было самоценно накопление данных и благородно — самоограничение в источниковедении. Теперь всем этим владеет взрослая и свободная наука. Доказательством этому — тот живой и самодостаточный корпус исследователей и исследований, что смогли собрать в рецензируемом сборнике А.П.Козырев и М.А.Васильева.

Владас Повилайтис

Новые книги о Карсавине

Ю. Б. Мелих. Симфонический персонализм Л. П. Карсавина. М., 2001. 224 с.

Книга Юлии Мелих стала первой монографией, посвященной учению о *симфонической личности* Л. П. Карсавина. Талантливый и своеобразный философ, он зачастую воспринимается как мыслитель, тяготеющий к философской традиции XIX века, несмотря на то, что в своих произведениях размышлял над вопросами и проблемами, которые именно для философии XX века должны быть признаны характернейшими. Концепция Карсавина оригинальна: понятия *всеединства* и *личности* в его философии тождественны и характеризуются жесткой структурированностью. В основе карсавинского представления о всеединстве как иерархической структуре лежит понятие *момента*, который потенциально есть само *всеединство*. Всякий момент — это актуализация высшего единства и одновременно единство низших моментов. Изложенная выше статическая картина (всеединство — иерархия моментов) дополняется динамической, обоснование которой Карсавин находит в представлении о *триединстве*. Карсавин строит свои представления о нем на основе принципа: *Бог есть Личность*.

В современной литературе достаточно долго идет дискуссия о характере карсавинской системы: под сомнение ставится сама возможность выстроить персоналистскую философскую систему на основе принципа всеединства. Работа Ю. Мелих — попытка избавиться от предубеждений, попытка доказать, что «философия Карсавина в полной мере вобрала в себя философскую традицию персонализма». Эта идея становится лейтмотивом всего исследования: карсавинский персонализм характеризуется как *абсолютистский*, т.е. трактующий личность как *абсолютное начало*, «в основе которого лежит разрабатывавшееся в христианстве представление о троичности и «"преображении" личности». Раскрытию этой идеи подчинена и вся структура работы, которая состоит из четырех разделов (I. Философские предпосылки персонализма Л. П. Карсавина; II. Онтология всеединства и индивидуальная личность; III. Тема любви в антропологии Карсавина; IV. Симфоническая личность).

Работа открывается анализом историко-философской ситуации в России на рубеже XIX-XX веков. Эта эпоха нашла свое наиболее полное воплощение в русском символизме, который в своем интересе к проблемам свободы и ценности человеческой личности, по мнению автора, «наиболее влияет на формирование взглядов Карсавина». Следующим шагом стал развернутый историко-философский экскурс, раскрывающий историю слова-понятия «персона», его определение у бл. Августина, Боэция и основателя философской традиции персонализма Ф. Шлейермахера. Все это позволило автору емко охарактеризовать ту философско-богословскую версию персонализма, к которой принадлежал и Карсавин. Определяя собственно философские источники карсавинских построений, Ю. Мелих вполне традиционно говорит о влиянии идей Николая Кузанского, у которого Карсавин заимствовал принцип *стяженности*. Но, не ограничиваясь простой констатацией, автор детально разбирает «наиболее адекватное и специфическое значение данного термина в контексте учения Карсавина», что, учитывая всю многофунк-

циональность данного понятия, имеет самостоятельное историко-философское значение.

Во втором разделе книги в персоналистской перспективе анализируется карсавинская интерпретация основных философских понятий, принадлежащих традиции всеединства (*триединство, всеединство, первоединство*) и вводимые Карсавиным неологизмы (*качествование, всевременность*). Раскрывая сложные взаимоотношения таких понятий, как *всеединство* и *личность* в карсавинской системе, Ю. Мелих использует в качестве исходного момента для дальнейших рассуждений следующий факт: «все категории, описывающие бытие личности у Карсавина, представлены категориями бытия. Таким образом, реализация онтологического принципа триединства мыслится Карсавиным в соотнесенности с его экзистенциальными категориями». Именно это позволяет автору в дальнейшем изложении перейти к анализу карсавинской интерпретации *индивидуальной личности* и говорить о потенциале философии личности как триединства-всеединства, что проявляется в превращении онтологии всеединства в метод исследования.

В третьем разделе исследования уже намеченная выше тема единства жизни и метафизики усиливается обращением к карсавинской метафизике любви: на фоне философии Киркегора, Ницше и Достоевского в карсавинской системе прослеживается «связь внутреннего сокровенного чувства любви с метафизикой». Для Карсавина «человек в любви и через любовь переживает и познает полноту своей значимости, которая открывается ему безусловно, то есть как данность, без специальных усилий к ее переживанию».

Работа завершается анализом идеи симфонической личности — центрального понятия метафизики Карсавина. Анализ этот, по сути своей, — генетическое исследование, призванное прояснить основные этапы формирования принципа симфонизма в карсавинской метафизике. Оформление идеи симфонической личности автору видится закономерным итогом, синтезом всего карсавинского мировидения. Необходимыми этапами его постижения ста-

новятся 1) анализ понятий *среднего религиозного человека, центральной личности эпохи* в исторических работах Карсавина, 2) обращение к принципам *симфоничности личного бытия* и *личного характера социального бытия*, 3) характеристика целого комплекса понятий, призванных выразить представления Карсавина о совершенной личности.

В интерпретации Ю. Мелих все элементы карсавинской системы сходятся в идее *личностного бытия всего сущего*, которая обосновывается философом на онтологическом уровне в метафизике и уровнях индивидуальной и социальной личности с различной степенью убедительности. Пожалуй, наиболее оригинальным, и потому дискуссионным, будет отстаиваемый в работе тезис, согласно которому именно анализ индивидуальной личности является во всей карсавинской системе наиболее оригинальным и заслуживает внимания и сегодня, в то время как «утверждение за социальной реальностью характера личностности ввиду неразработанности понятия социальной личности может (...) вызвать сомнения». С появлением этого исследования дискуссия о характере карсавинской философии перешла на новый уровень: Ю. Мелих не только охарактеризовала систему Карсавина как симфонический персонализм, но впервые глубоко и разносторонне этот тезис обосновала. Фундаментальность данного исследования делает его вехой в современном карсавиноведении, и оно, несомненно, должно прочно войти в научный обиход, побуждая нас к творческому осмыслению богатого наследия русской мысли.

Архив Л. П. Карсавина. Выпуск I: Семейная корреспонденция. Неопубликованные труды / Сост., предисл., коммент. П. И. Ивинского. Вильнюс, 2002. 202 с.

В первый сборник серии «Архив Л. П. Карсавина» включена семейная переписка Карсавиных 1927—1939 (Каунас-Париж) и 1940—1954 годов (Вильнюс-Абезь), не публиковав-

шиеся ранее работы, в том числе три главы из оставшегося незаконченным философского сочинения «О времени». Письма и рукописи снабжены детальным комментарием, издание дополнено фотографиями, которые предоставили Сусанна Львовна Карсавина и библиотека Вильнюсского университета. Выход этой работы был приурочен к празднованию 120-летия со дня рождения философа.

Знакомство с частной перепиской Карсавиных позволяет лучше понять дух, царивший в семье философа, увидеть ту жизнь, которая редко пробивается на страницы научных трудов, но представляет собой, по мнению составителя, чрезвычайно ценный «бытовой, психологический и культурный документ каждого из них и семьи в целом, а через них — времени, русской эмиграции». В этих письмах мы встречаем имена многих крупных деятелей русского зарубежья, находим живые и точные картинки каунасской, парижской, берлинской, лондонской жизни. В переписке 1940—1950-х гг. отразились события, связанные с переездом из Каунаса в Вильнюс, война и первые послевоенные годы, арест дочери философа Ирины Львовны, лагерные годы и смерть Л. П. Карсавина.

Фрагменты работы «О времени» также заслуживают особого внимания — и тому есть несколько причин. Во-первых, это сочинение, которое Карсавин писал примерно в 1947 г., является последним из того, что было им создано до ареста, на свободе, в относительно сносных условиях: ни в тюрьме, ни в лагере философ возможности готовить серьезный обстоятельный труд уже не имел. Во-вторых, этот последний чисто философский труд Карсавина посвящен исключительно важной для мыслителя теме времени. К его созданию философ приступил после долгого перерыва, вызванного написанием на литовском языке 5-томной «Истории европейской культуры».

Сохранившийся материал позволяет предположить, что Карсавин планировал написание фундаментального труда, охватывающего широкий круг философских и мировоззренческих проблем. Именно поэтому опубликованные

фрагменты отражают далеко не все положения карсавинской системы: в них философ избегает богословской терминологии и не обращается к принципу триединства, хотя текст этот по духу вполне карсавинский. Можно предположить, что автор оставил эти сюжеты на потом, и если работа была бы дописана, они обязательно проявились. Наибольший интерес в этой рукописи вызывает вторая глава «Опыт всевременности у М. Пруста», в сочинениях которого Карсавин обнаруживает с исключительной глубиной и точностью описанный «опыт всеединства-всевременности конкретного нашего я». Он не только блестяще анализирует прозу Пруста, но и предлагает свою интерпретацию его отношения со временем («конечно, Пруст мистик, каким только и может быть ничего не принимающий на веру скептик XX века»). И этот фрагмент, и вся работа целиком должна заинтересовать не только философов, но и литературоведов, всех, кто интересуется историей русской культуры. Появление первой книги из серии «Архив Л. П. Карсавина» стало важным событием, которое, хочется надеяться, будет иметь продолжение в самое ближайшее время.

Модест Колеров

Летопись русской философии. 862—2002 / Ред. -сост. проф. Александр Замалеев. СПб., 2003. 352 с. Тираж 1500 экз.

Заведующий кафедрой истории русской философии Санкт-Петербургского университета, профессор А. Ф. Замалеев чрезвычайно активен как автор, составитель и ответственный редактор. Даже черный хлеб университетского труда — оппонентские отзывы на аспирантско-студенческие работы, написанные А. Ф. Замалеевым на службе, — недавно были собраны автором в отдельный труд, вышедший под эгидой университета, философского факультета и кафедры русской философии[1]. Кроме того, под его руководством в Петербурге много лет выходит в свет философский журнал «Вече»: он широко распространен и легко доступен в библиотеках и в книжных магазинах, но в марте 2001 года А. Ф. Замалеев для верности специально передал его в дар петербургской Российской национальной библиотеке (бывш. Публичной)[2]. Это значит, что редактор придает изданию особое, не просто библиографическое значение.

Люди, пришедшие в науку в 1980-е, помнят А. Ф. Замалеева как специалиста по древнерусской и средневековой рус-

[1] *А. Ф. Замалеев.* Новые исследования по русской философии: Критика. Оппонентские отзывы. СПб., 2001.

[2] Российская Национальная Библиотека. Информация. СПб., 2001. № 3.

ской философии (не место здесь задаваться вопросом, насколько обосновано такое именование предмета). Еще более памятно, что исходной точкой творчества философа стала его атеистическая борьба против христианства[3]. Не время судить, хорошо ли это, но примечательно, что теперь, в предисловии к своему новому труду, А. Ф. Замалеев формулирует новые принципы, с которыми он подходит к русской философии: 1. «сущность ее всецело обуславливается религиозно-православной парадигмой», 2. «русский ум всегда тяготеет к слову, к полифонии звучащей речи, его менее всего удовлетворяет логика, дискурсивное мышление», что исключает «всякое системотворчество» и превращает «философствование в изощренное созидание учений и теорий», 3. «ни одно учение в русской философии не остается в сфере чистой метафизики, но подобно водопаду низвергается с высот в горячую пучину... социальности». Из-за этого всего — то есть из-за православия, полифонии и социальности, по мнению автора, «философия в России всегда содействовала радикализации общественного сознания, оказываясь в противоборстве с властью, идеологией» (С. 3—4). Впрочем, А. Ф. Замалеев вряд ли хочет сказать, что всякая идеология — политически властна[4], а всякая философия далека от «идеологии». Просто так сформулировалось.

Тщетно также указывать Замалееву с перечнем фактов в руке, что его радикальные формулировки (вроде «всецело», «всегда», «ни одно», «менее всего», «низвергается») противоречат элементарным школьным сведениям. Глупо убеждать Замалеева в очевидном: что отнюдь не всецело, далеко не всегда, вовсе не «ни одно», сомнительно, что так уж всюду «менее всего», и уж совсем недоказуемо, что «низ-

[3] *А. Ф. Замалеев, В. А. Зоц.* Богословы ищут бога: Философско-атеистические очерки по истории христианской теологии. Киев, 1980.

[4] Так и есть: Замалеев забывает сказанное им в предисловии и в тексте излагает уже в духе советского прогрессизма: «консервативная позиция трансформируется в славянофильство, а передовая идеология — в народнический радикализм» (С. 140).

вергается». Такова воля автора, такова его летописная воля и поставленные им над собою художественные законы, исключительно в согласии с коими читателю предлагается судить описываемую книгу. Признанные им над собой авторитеты — университет и рецензенты — нисколько не ограничивают произвол радикальных суждений автора и его «низвергается».

Весь авторитет Санкт-Петербургского государственного университета, взявшего под свою эгиду эту «Летопись», стоит на страже этого художественного произведения. Это его академическое право. Беда только в том, что свой сомнительный произвол университет аннотационно адресует «студентам, аспирантам и преподавателям гуманитарных вузов». Рецензентами художественного труда Замалеев избирает вузовских чиновников (Ю. А. Бубнова и Г. Г. Филиппова), может быть, широко и благодарно известных на ниве просвещения, но почти начисто отсутствующих в русской науке. Вот — декан факультета философии и психологии Воронежского университета Юрий Александрович Бубнов. Российской Государственной Библиотеке он известен лишь двумя большими трудами: кандидатской диссертацией «Противоречивость секуляризационных процессов в ценностных установках российской молодежи» и книгой «Метафизика русского Просвещения» (Воронеж, 2003)[5]. Другой рецензент — заведующий кафедрой истории философии и логики, декан философского факультета Новгородского университета Григорий Герасимович Филиппов[6]. Его труды РГБ неизвестны.

Заручившись покровительством университета и громких рецензентов, Замалеев строит свою картину русской философии, ведя ее от летописно случайного и совершенно мифологического 862 года. Легко предположить, что, сохранись где-нибудь в византийской литературе суждение, что

[5] В «Летописи» он присутствует еще от лица кафедры истории философии Воронежского университета.

[6] В «Летописи» он еще — от кафедры истории философии Новгородского педагогического университета, ныне не существующего.

в такой-то год Кий, Щек, Хорив, Аскольд и Дир указали перстами в небо, Замалеев непременно взял бы этот год за начало отечественной метафизики. Но, сколь бы ни был велик произвол автора и его университета, нет сомнений, что за ним стоит устоявшийся взгляд на вещи, что «Летопись» — только повод высказать его и преподать, мимикрируя под диахронию. Можно с уверенностью сказать, что А. Ф. Замалеев однозначно причисляет себя к описанной им традиции «русского ума» и в своем «субъективном летописании» бежит прочь от логики, систем, но лишь «изощренно созидает» несовместимые с системами социально-метафизические учения и теории. Бросается в глаза и то, что, несмотря на все особые православные и средневековые пристрастия, автор не только не борется со своим иногда естественным «петербургоцентризмом», но даже делает «петербургскую» точку зрения на тысячелетнюю историю одним из пунктов своего летописного произвола, не заботясь о том, что для 862—1703 гг. такая точка зрения исторически неосуществима.

Безусловно, в основе настоящей летописи лежит ценный замысел: составить хронику событий в истории русского философского движения, снабдив ее указаниями на существенный контекст и данными по сопровождавшей события критике и самым важным историографическим открытиям и оценкам. Уместны здесь были бы и указания на важнейшие биографии, библиографии, архивные фонды, обширные цитаты из редких или труднодоступных источников... Всего этого набора практически нет в книге Замалеева, а есть свободный подбор выписок по разным темам, чаще всего сделанным из второисточников. Книга пестрит «Цит. по:» даже там, где первоисточник лежит на поверхности, а обращение Замалеева к посредникам мотивировано лишь странной леностью. Лишь леностью титулованного автора можно объяснить то, что классическая «Переписка из двух углов» Вяч. Иванова и Гершензона цитируется по перестроечной перепечатке в журнале «Наше наследие» (С. 271), словно книжного издания не было, словно оно недоступно и не вошло в компендиумы. Известные письма Короленко к Луначарско-

му 1920-х цитируются по «Летописи жизни и творчества», а не по отдельным публикациям (С. 268), тексты Ленина — то по краткому третьему, то более полному пятому изданию собрания сочинений, то... по сборнику «На переломе» (С. 243, 258, 286). Нельзя сказать, что произведение Замалеева бесполезно. Отнюдь: оно полезно, как всякий склад выписок и наблюдений, среди которых встречаются удачные и уместные. Вот только дисциплинарного характера у этого склада нет и освоение его читателем с некоторой для него пользой требует многосуточного досуга.

Но в любом осмысленном времяпровождении и в любом складе выписок должна быть ощутима результативность труда и репрезентативность исследования авторского произвола. В чтении, например, розановских эссе выросло целое поколение русских людей и в России есть кому следить за прихотливой мыслью великого человека и его мыслительным произволом, не новость для современного русского читателя и обширные произвольные заметки на полях русской мысли (например, Дмитрия Галковского), но непонятно, почему Замалеев надеется на столь же трепетное отношение к себе и почему не чувствует себя обязанным даже в летописном своем произволе дать хотя бы подобие репрезентативности.

Даже подобия репрезентативности нет в этой «летописи», исторические образцы которой, при всей их политической и иной ангажированности, все-таки были сводом главных событий, а не постмодерным хаосом литературных цитат. Хотя Замалеев оговаривается, что «момент субъективности запечатлевается и в летописании» (С. 3), читатель вряд ли мог предположить, сколь гипертрофированным станет этот момент и сколь специфично зрение автора. Например, Замалеев знает книгу Н. О. Лосского «Мир, как органическое целое» (С. 255—256), но не хочет даже упоминать его же приоритетный труд «Обоснование интуитивизма». Точно также, например, в 1908-м поминается открытое письмо А. А. Богданова Г. В. Плеханову (С. 235—236), но в предыдущие годы даже не говорится о базе взглядов Богданова, его труде «Эмпириомонизм». Так и получается, что квинтэссенцией со-

бытия становится акт в позднейшей полемике, а не выявленная до нее позиция, позиция, гораздо более широко и детально объявленная, — случайная фракционная стычка, а не реальный, описанный и зафиксированный вклад мыслителя в философскую традицию.

По мнению летописца, в истории русской мысли вовсе **не существует также сборника «Проблемы идеализма»** (вовсе нет даже 1902 года, как и 1901, как и 1903-го: есть только приуроченные к Религиозно-философским собраниям 1901—1903 годы: С. 222—223). Можно было бы радоваться памяти о Религиозно-философских собраниях, но не приходится, ибо институционально выросшая из них и мыслительно несомненно более содержательная доктрина «Третьего Завета» Д. С. Мережковского и в целом «новое религиозное сознание» вовсе не описаны Замалеевым и им забыты. Нет принципиальной полемики П. Б. Струве с Н. И. Кареевым об «экономическом материализме», полемики Струве и С. Н. Булгакова о «свободе и необходимости» 1896—1897, полемики конца 1890-х о «ценности», в которой приняли участие Струве, Булгаков, Туган-Барановский, Ленин и другие. Нет «бернштейниады», нет «критического направления», вовсе не существовало даже хронологических 1898—1899 годов! А из 1900-го избрано только «осуждение толстовства». Из всего 1904 года выбраны отнюдь не марксистские «Очерки реалистического мировоззрения», не громкие смерти Чехова, Чичерина, Михайловского, а единственно не печатавшиеся до 1948 года «Заветные мысли» Д. И. Менделеева. Замалеев принципиально исключает из хода русской мысли факты массированных философских переводов с иностранных на русский язык в 1900-е годы, даже те, что стали принципиальными событиями. Смешно сказать, но в «летописи» практически нет творчества Владимира Соловьева.

В 1918-м все события Замалеева это: (1) диссертация И. А. Ильина о Гегеле, (2) книга Н. Н. Пунина и Е. А. Полетаева «Против цивилизации», (3) дневниковая запись Леонида Андреева от 23 апреля: «и ушел Бог из революции». Не говоря о записи Андреева, события эти частью важны,

частью эвристичны, могут быть помещены в качественный контекст и еще больше рассказать читателю. Но — в полноценной летописи. В произведении же Замалеева **1918 год лишен даже сборника «Из глубины»**. В 1919-м у Замалеева одно событие — статья А. А. Блока «Об "исторических картинах"». Стоит ли говорить, что создания петербургской Вольной философской ассоциации (Вольфилы) в этом году для Замалеева не существует (хотя в проективном смысле, под 1906-м, он ее упоминает: С. 232). Итак, **в 1922-м не было петербургского журнала «Мысль»**. В 1974-м, судя по Замалееву, не было сборника «Из-под глыб» (только одна, солженицынская, статья из него локализована в 1973-м). Зато в 1922-м у Замалеева был журнал «Под знаменем марксизма», а 1974-го не было вовсе.

Получается, что в пароксизме своей сомнительной субъективности Замалеев совершенно серьезно готов предпочесть оставшуюся неизвестной ни современникам, ни близким потомкам, не получившую ни рецепции, ни полемики дневниковую мысль любого мыслителя — книгам, громким трудам, историческим эпохам, составившим стержневое содержание для развития русской мысли и владевших умами на протяжении поколений. И преподать этот пароксизм аспирантам и студентам под эгидой университета. Поразительно, что, словно чувствуя обреченную свою конкуренцию с гением мыслительного произвола, с В. В. Розановым, Замалеев наглухо игнорирует все его труды, кроме «О понимании», — и его семейный вопрос, и «темный лик христианства», и эссеистику, и антиеврейство, и «Апокалипсис нашего времени».

Может быть, это такой особый платонизм и такое особое православие говорит в компиляции Замалеева, — своего рода деятельное покаяние за былой, возможно, притворный атеизм? Но из всего наследия и всех деяний Флоренского Замалеев полагает достойным внимания только его пробную лекцию (С. 240), а вовсе не «Столп», не дело Бейлиса и иное. «Очищен» у Замалеева и Булгаков: в итоге чистки читателю предложен Булгаков «Философии хозяйства», а не А. Н. Шмидт, «Трагедии философии» или Братства Св. Со-

фии. «Православный» Замалеев числит главным событием 1917 года закрытие большевиками оппозиционных газет (точнее говоря — конкретных названий, а не самих газет, вскоре возобновленных) (С. 258), но абсолютно не упоминает значительнейшего в истории русской церкви и мысли Всероссийского поместного собора 1917—1918 гг.! Страшное происходит на последних страницах труда, посвященных последним десятилетиям русской мысли. Тут уже чувство дистанции, иерархии и здравого смысла начисто отказывает Замалееву. Вот *полный, без изъятий,* список того, что он считает событиями русской философии с 1979 по 2002 год (С. 322—337):

1979 — депонирование рукописи Л. Н. Гумилева «Этногенез и биосфера земли».

1988 — «КПСС выдвигает лозунг "перестройки"» (Заметим в скобках, что это не так: впервые формула «перестройки» была употреблена в материалах сентябрьского (1985) пленума ЦК КПСС на втором месте после формулы «ускорения», монопольный риторический и политический характер «перестройка» приобрела после январского (1987) пленума ЦК КПСС. Для выяснения этих фактов вовсе не обязательно внедряться в глубины православия и метафизики).

1993 — книга митр. Иоанна «Торжество Православия (очерки русского самосознания)» в журнале «Наш современник».

1994 — роман Леонида Леонова «Пирамида» в журнале «Наш современник»; начало издания альманаха «Вече»: «Редактор-издатель Альманаха — профессор Александр Замалеев» (С. 329).

1997 — выступление «профессора Александра Замалеева» с докладом на философском конгрессе в Санкт-Петербурге (далее следует обширный реферат доклада).

2002 — перевод на русский язык книги Мауно (у Замалеева — *Моуно*) Койвисто «Русская идея».

В качестве приложения к летописи русской философии публикуется анонимное приложение: «Postscriptum—2003. К 60-летию профессора Александра Замалеева (интервью в

осенний вечер)». Вот выдержка из него: «Из написанного мной безусловно полезными считаю три книги (...) В них фактически представлена новая постсоветская концепция историко-философского процесса в России с древнейших времен до настоящего времени. И пока никто еще не бросил мне серьезно перчатку» (С. 339—340).

«Концепция» и лежащая в её основе «избирательность» Замалеева, если оценить её именно как избирательность, — удивительны, непростительны и дремучи. Но это — не избирательность, это — бесстыдное злоупотребление академической властью и mania grandiosa. После всего сказанного несущественными кажутся опечатки, совершенно немыслимые для специалиста, но оснастившие собой труд Замалеева: *Ф. К. Соллогуб* (С. 140), *Т. А. Рачинский* (С. 231). Ибо нет для «летописца» ни настоящего Федора Сологуба, ни Ф. К. Тетерникова, ни всей русской истории и культуры, а есть лишь манерная игра в метафизику и убогое самолюбование.

Исправления опечаток и дополнения

* * *

Издатель книги «Проблемы идеализма [Москва, 1902]» (М., 2002) просит исправить опечатку в тексте сборника, в Предисловии П. И. Новгородцева:

С. 235, строка 3 сверху:
Вместо «макета» — **следует читать** *«места»*.

* * *

Редакция Ежегодника просит читателей учесть исправления главных опечаток и дополнения к публикации В. Янцена «Письма русских мыслителей в базельском архиве Фрица Либа» в Ежегоднике 2001—2002 (М., 2002).

С. 252, строки 12—13 снизу:
Вместо: ... приводятся и в старой, и в новой орфографии... — **следует читать**: ... *приводятся в новой орфографии*...

С. 253, строки 9—10 сверху:
Вместо: ... отсутствующие или исправленные даты — в угловых скобках во всех вариантах текста... — **следует читать**: ... *отсутствующие или исправленные даты — в текстах автографов*...

С. 255, строка 7 снизу:
Вместо: ... zurück schicken. Ich glaube... — **следует читать**: ... *zurück schicken. Und noch den Buch von Bernkamm. Ich glaube*...

С. 256, строка 5 сверху:
Вместо: ... пошлю Вам обратно. Я считаю... — **следует читать**: ... *пошлю Вам обратно. А также книгу Бернкама. Я считаю*...

С. 256, примеч. 36, строка 1 сверху:
Вместо: ... zurückschicken. Ich glaube... — **следует читать:** ... *zurückschicken. Und noch das Buch von Bernkamm. Ich glaube*...

С. 260, строка 8 сверху:
Вместо: <Июль-август 1928> — **следует читать**: *<Апрель 1928>*. После такого изменения датировки должен быть изменен и хронологический порядок открыток: № 5 должна стать № 3, а № 3 и № 4 соответственно № 4 и № 5.

С. 263, строка 3 сверху:
Вместо: Ф. Т. <неразб. > Пьянов — **следует читать**: *Ф. Т. Пьянов*.

С. 263, примеч. 55:
Вместо: Федор Тимофеевич Пьянов... — **следует читать**: *Федор Тимофеевич Пьянов (1889—1961)...*

С. 265, примеч. 61:
Следует читать: *Полное название журнала: «Der Orient. Die Religiösen und Profanen Lebensmächte des Ostens» — «Ориент. Религиозные и светские жизненные силы Востока» (нем.). В 1927—1928 годах журнал редактировался П. Шютцем и Ф. Либом под эгидой Немецкой восточной миссии им. Лепсиуса в Потсдаме. В 1929 году ими был создан собственный религиозно-философский журнал «Восток и Запад».*

С. 267, примеч. 63, строка 6 снизу:
Следует читать: *... B. Vyšeslavcev...*

С. 267, примеч. 63, строка 4 снизу:
Следует читать: *... Es müssten noch...*

С. 268, примеч. 63, строки 1—4 снизу:
Вместо: ... für die Zusendung der Bücher von Pard, für die Zusendung der Bücher von Pard deutsche Briefe, und deshalb kann ft gefällt mir am Besten «Orient u<nd> Occident. Zeitschrift für ökumenische Einheit der christlichen Welt»... — **следует читать**: *... für die Zusendung der Bücher von Pard?edsch, Kroner und Kierkegaard sehr verbunden. Als Titel für die Zeitschrift gefällt mir am besten «Orient u<nd> Occident. Zeitschrift für ökumenische Einheit der christlichen Welt»...*

С. 270, примеч. 71, строки 8—9 сверху:
Вместо: ... В журнале «Восток и Запад» опубликовал несколько статей (см. роспись содержания)... — **следует читать**: *... В журнале «Восток и Запад» опубликовал несколько статей...*

С. 275, строки 2—3 сверху:
Вместо: ... Halten Sie ihn für die 1 möchten Sie für Osönnte ja auch etwas von den älteren Artikeln dazu nehmen... — **следует читать**: *... Halten Sie ihn für die 1 № für geeignet? Man könnte ja auch etwas von den älteren Artikeln dazu nehmen...*

С. 277, примеч. 81, строки 12—13 снизу:
Вместо: ... Halten Sie ihn für die 1. möchten Sie f Man könnte ja auch etwas von den älteren Artikeln dazunehmen... — **следует читать**: *... Halten Sie ihn für*

die 1. № für geeignet? Man könnte ja auch etwas von den älteren Artikeln dazu nehmen...

С. 282, строка 4 снизу:
Вместо: ... Vortrage... — **следует читать**: ... *Vorträge...*

С. 282, примеч. 91, строка 11 сверху:
Вместо: ... и христианская апологетика» № 6 oder № 6 oder 3) "Из размышлений... — **следует читать**: ... *и христианская апологетика» № 6 oder 3) "Из размышлений...*

С. 283, примеч. 92, строка 1 снизу:
Вместо: ... См. примеч. 5 — **следует читать**: ... *См. примеч. 41.*

С. 286, примеч. 100, строка 1 сверху:
Следует читать: *Рейнгольд фон Вальтер (1882—1965)...*

С. 289, примеч. 105, строки 8—9 снизу:
Вместо: ... Wann wird die 1. Ich werde diese Bücher nicht sehr logisch wäre... — **следует читать**: ... *Wann wird die 1. № erscheinen? Glauben Sie, dass es moglich wäre...*

С. 290, строка 9 снизу:
Вместо: ... А.Дермоб. Этика средневековья... — **следует читать**: ... *А.Демпф. Этика средневековья...*

С. 295, примеч. 118:
Следует читать: *Альфред Боймлер (1887—1968)...*

С. 299, примеч. 136:
Следует читать: *F. Lieb: Christentum und Bolschewismus // Notbuch der russischen Christenheit. Berlin, 1930. S. 200—228.*

С. 301, примеч. 141:
Следует читать: *Карл Ёль (1864—1934)...*

С. 307, примеч. 153:
Следует читать: *Б. П. Вышеславцев: Orient und Occident. Blatter für Theologie und Soziologie. 4. Heft. Der russische Geist im Kampf um seine Existenz und der Protestantismus. (G. G. Kullmann, N. Berdiaev, G. Florovsky, Fritz Lieb, Reisner) // Путь, 1931, №26. С. 125—127.*

С. 307, примеч. 155:
Вместо: См. ниже — **следует читать**: *N. Berdjaev: Die Philosophie des freien Geistes. Problematik und Apologie des Christentums. Tübingen, 1930. Книга вышла в издательстве Мора-Зибека. Перевел книгу кельнский славист Рейнгольд фон Вальтер.*

С. 309, примеч. 160:
Следует читать: *Вениамин Унру (1881—1959) — немецкий теолог, выходец из России...*

С. 310, примеч. 162:
Следует читать: *Иван Аркадьевич Лаговский (1888—1949)...*

С. 316, примеч. 177:
Следует читать: *Эрвин Рейснер (1890—1966)...*

С. 316, примеч. 180:
Следует читать: *Князь Николай Сергеевич Трубецкой (1890—1938)...*

С. 316, примеч. 181:
Следует читать: *Н. А. Бердяев. Л. Троцкий. Моя жизнь // Новый Град, 1931, № 1. С. 91—94.*

С. 317, примеч. 184:
Следует читать: *M. Scheler (Hrsg.): Versuche zu einer Soziologie des Wissens. München, 1924.*

С. 318, строки 4—5 снизу:
Вместо: ... из Голландии... — **следует читать**: *... от Hochland...*

С. 318, строки 3—4 снизу:
Вместо: ... Если Вы получаете деньги в Швейцарию... — **следует читать**: *... Если Вы получаете деньги из Швейцарии...*

С. 321, строки 13—14 снизу:
Вместо: ... "Der Mythos vom Shristentum)". Darin bespreche ich auch den Bartianismus. Dieser Artikel... — **следует читать**: *... "Der Mythos vom Sündenfall" von B. Wyscheslavzeff und in q. 28 einen Aufsatz aus Russland...*

С. 324, примеч. 202, строки 4—5 сверху:
Следует читать: *... Первым томом, вышедшим в этой серии, была книга Степуна, изданная в 1934 году. Вторым томом вышла в 1935 году книга Бердяева «О назначении человека. Опыт парадоксальной этики»...*

С. 326, примеч. 207:
Следует читать: *Евсей Давидович Шор (1891—1974)...*

С. 333, примеч. 222:
Следует читать: *Альберт Телен (1903—1989) — немецкий писатель, поэт и переводчик. Изучал индоевропеистику, философию, историю искусства и журналистику в Кельне и Мюнстере, в 1931 году эмигрировал сначала в Голландию, затем в Испанию. С 1934 года под псевдонимом Леопольд Фабрициус печатал в голландском журнале «Het Vaderland» статьи о немецкой эмигрантской литературе. После прихода к власти Франко покинул Испанию, перебрался в Португалию, где жил у писателя и поэта Тейшейры де Пашкуайша, некоторые произведения которого перевел на немецкий язык. В 1947 году вернулся в Голландию, опубликовал свой первый роман «Остров второго лица» (1953), получивший в 1954 году литературную премию име-*

ни Фонтане. В 1954—1989 годах жил в Германии и в Швейцарии, опубликовал несколько стихотворных сборников, а также свой второй роман «Черный господин Базетуп» (1956).

С. 333, примеч. 223, строки 1—2 сверху:
Вместо: ... Тейксейра де Пашкоеш... — **следует читать**: ... *Тейшейра де Пашкуайш...*

С. 334, строка 3 снизу:
Следует читать: ... *Korrectur...*

С. 336, примеч. 227, строка 1 снизу:
Вместо: ... Париж, 1940 — **следует читать**: ... *Париж, 1939.*

С. 341, строки 10—11 сверху:
Следует читать: ... *Евгения Юдифовна et moi vous embrassons...*

С. 354, примеч. 271, строка 1 снизу:
Вместо: ... еще одна приписка Ф. Либа: «4 м (1900—1954)»... — **следует читать**: ... *еще одна приписка Ф. Либа: «4½ к Бердяеву»...*

С. 357, примеч. 273, строка 1 сверху:
Вместо: Sehr geehrter Herr... — **следует читать**: *Sehr verehrter Herr...*

С. 366, примеч. 274, строка 13 сверху:
Вместо: ... in der inhaltlicher Ausgestaltung... — **следует читать**: ... *in der inhaltlichen Ausgestaltung...*

С. 367, строка 1 сверху:
Следует читать: ... *Gustavovič Kullmann...*

С. 368, строка 12 сверху:
Следует читать: ... *Nikolai Aleksandrovič...*

С. 373, примеч. 283, строки 3—4 снизу:
Вместо: ... (etwa 15—20 Druckbogen)... — **следует читать**: ... *(etwa 20 Druckbogen)...*

С. 379, примеч. 294, строка 1 снизу:
Вместо: ... См. примеч. 9. — **следует читать**: ... *См. примеч. 288.*

С. 388, строки 9—10 сверху:
Вместо: ... развитию того сознания... — **следует читать**: ... *развитию этого сознания...*

С. 394, строка 6 снизу:
Вместо: ... (für Kller)... — **следует читать**: ... *(für Keller)...*

С. 397, примеч. 327, строка 2 сверху:
Следует читать: ... *curriculum vitae...*

С. 399, строка 10 снизу:
Следует читать: ... *Δοξα θεῷ πάντων ἕνεκα*...

С. 401, примеч. 329, строки 6–7 снизу:
Вместо: ... russischen Tragödie erwarten. ichen Tat. άντων ἕνεκα [?] — **следует читать**: ... *russischen Tragödie erwarten. Δοξα θεῷ πάντων ἕνεκα*...

С. 415, строка 10 сверху:

С. 415, примеч. 350, строки 3–4 сверху:
Вместо: ... Vielleicht können Sie kommen... — **следует читать**: ... *Vielleicht könnten Sie kommen*...

С. 421, строка 9 сверху:
Вместо: ... bedrohat sind... — **следует читать**: ... *bedrohet sind*...

С. 422, примеч. 359, строки 1–2 снизу:
Следует читать: ... *Der Zug von Paris kommt in Köln 1707 und in Bonn 1812 an. In der Nacht: Paris 2205, Köln 823, Bonn 858*...

С. 423, строка 13 сверху:

С. 423, примеч. 361, строка 2 сверху:
Вместо: ... haben Sie vielleicht das Buch... — **следует читать**: ... *haben Sie vielleicht zufällig das Buch*...

С. 424, строки 15–16 сверху:
Следует читать: ... *das müssen wir mit Ihnen speciell überlegen*...

С. 434, строки 10–13 сверху:
Вместо: ... Könnten Sie mir diese V V. Ich habe soeben diesen Vortrag in Leipzig, auf Einladung der "deutschen Akademie" in der Aula der Universität vor etwa 500 Zuhörern und, wie mir scheint, mit Erfolg gehalten. Meine Haup... — **следует читать**: ... *Könnten Sie mir diese Vortragsreise arrangieren, so würde ich sehr [froh] dankbar sein. Schestow bat mich noch, Ihnen dabei mitzuteilen, dass der Name des Studenten, der diese Angelegenheiten führt, Pewsner ist*...

С. 434, примеч. 378, строка 4 снизу:
Вместо: ... diese Virtragsreise... — **следует читать**: ... *diese Vortragsreise*...

С. 439, примеч. 385, строка 4 сверху:
Вместо: ... der Tod von Ёââà Ñòðóâå... — **следует читать**: ... *der Tod von Лева Струве*...

С. 458, примеч. 417, строка 2 снизу:
Следует читать: ... *Herzlichsten Grüßen*...

С. 459, примеч. 424:
Следует читать: *S. Frank: Fritz Lieb. Das westeuropäische Geistesleben im Urteil russischer Religionsphilosophie. (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und*

Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte Nr. 136). Tübingen, Mohr, 1929. 39 S. // Theologische Blätter, 1929, 8. Jg., q 9. Sp. 257. Эта довольно критическая рецензия не учтена в библиографии С.Л.Франка, составленной его сыном В.С.Франком (Париж, 1980).

С. 464, строка 2 снизу:
Следует читать: ... *Mit herzlichsten Grüssen*...

С. 467, примеч. 433, строка 1 снизу:
Вместо: ... lieben Kinderchen... — **следует читать**: ... *liebe Kinderchen*...

С. 470, примеч. 437, строка 11 сверху:
Следует читать: ... *Petr Bernardovič*...

С. 474, строка 15 снизу:
Следует читать: ... *zwei Aufsätze-Sammlungen*...

С. 474, строка 12 снизу:
Следует читать: ... *uns zurück*...

С. 474, строка 11 снизу:
Следует читать: ... *Königin Augusta*...

С. 474, строка 10 снизу:
Следует читать: ... *die Möglichkeit*...

С. 474, строка 6 снизу:
Следует читать: ... *die Rücksendung*...

С. 482, примеч. 452, строка 1 сверху:
Следует читать: ... *Monatsschrift für alle Gebiete*...

С. 485, примеч. 454, строка 7 снизу:
Вместо: ... "с свински"... — **следует читать**: ... *"по-свински"*...

С. 490, примеч. 455, строка 6 сверху:

С. 490, примеч. 455, строка 8 сверху:
Следует читать: ... *Čaadaev*...

С. 496, строка 3 снизу:
Следует читать: ... *Herzlichste Grüsse*...

С. 500, строка 4 сверху:

С. 500, примеч. 467, строки 4—5 сверху:
Следует читать: ... *meine Wohnung ist so klein*...

С. 501, строки 16—18 сверху:
Вместо: ... Наш институт, разумеется, в Вашем распоряжении, Восточно-европейский <институт>... — **следует читать**: ... *Наш институт, разуме-*

ется, в Вашем распоряжении, Восточноевропейский <институт> (а также <Институт> славистики Фасмера) с 3. I. в течение всего дня открыт, с Украинским <институтом> у меня нет никакой связи. Итак, до скорого свидания. Номер моего телефона: Uhland 35—86. Телефон Вольферса: Lutzow 50—17. С сердечными приветами...

С. 522, примеч. 502:
Следует читать: *Какие французские издания своих книг послал Либу Шестов, неясно. К тому времени на французский были переведены: «Добро в учении гр. Толстого и Фр. Нитше» (1925), «Достоевский и Нитше» (1926) и «Апофеоз беспочвенности» (1927).*

С. 523, строка 4 снизу:
С. 524, примеч. 505, строка 6 снизу:
Следует читать: ... *Dr. Würzbach*...

С. 525, строки 5—6 сверху:
Следует читать: ... *с д<окторо>м Вюрцбахом*...

С. 525, примеч. 517:
Следует читать: *Фридрих Вюрцбах — член правления Немецкого Общества Ницше, по предложению которого в правление Общества, в качестве представителя России, был принят в августе 1925 года Л. И. Шестов.*

С. 529, строки 14—15 снизу:
С. 530, примеч. 527, строка 5 сверху:
С. 531, строка 7 сверху:
Следует читать: ... «*Παρμενίδης δεσμώτης*»...

С. 533, строки 11—12 сверху:

С. 534, примеч. 534, строки 13—14 сверху:

С. 535, строка 10 снизу:
Вместо: ... εν αρχη ην λογος... — **следует читать**: ... *ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λογῶς*...

С. 537, строки 6—9 сверху:
Вместо: ... dann, wenn Sie den Tram — und da haben wir Zeit genuug um alle Probleme von ersten bis zum lezten Dingen zu lusen! Sie wohnen nicht weit von St. Sulpice — dann, wenn Sie den Tram rei. Ich bitte Sie zu mir um 4S zu kommen, wir werdenduschen,... — **следует читать**: ... *dann, wenn Sie den Tram №25 nehmen kommen Sie beinahe bis zu meinem Hause. Sie mussen an der Rue du Commerce aussteigen, und diese Rue du Commerce gehen und die zweite Querstrasse — ist Rue Letellier. Mein Haus №3 ist ein kleines Hauschen,...*

С. 537, примеч. 544, строки 8—10 сверху:
Вместо: ... wenn Sie die Tram sen — und da haben wir Zeit genug, um alle Probleme von den ersten bis zu den letzten Dingen zu lösen! Sie wohnen nicht

weit von S<ain>t-Sulpice — wenn Sie die Tram — ist die Rue Letellier... . — **следует читать**: ... *wenn Sie die Tram №25 nehmen, kommen Sie beinahe bis zu meinem Haus. Sie mussen an der Rue du Commerce aussteigen und diese Rue du Commerce entlang gehen, und die zweite Querstraße — ist die Rue Letellier...*

С. 542, строка 9 сверху:
Следует читать: *I/IV. 31*

С. 542, примеч. 551, строки 3—5 снизу:
Вместо: ... Sie können mit der Straßenb<ahn> der Straßenb<ahn> abredet, daß er morgen (Donnerstag) gegen Abend in die 3, Rue Letellier kommt. So sind Sie und Pr<ofessor> Schlso, auf Wiedersehen am Donnerstag... — **следует читать**: ... *Sie können mit der Straßenb<ahn> №25 bis Rue de Commerce fahren. Dann gehen Sie die Rue de Commerce entlang und die zweite Straße rechts ist die Rue Letellier. Also, auf Wiedersehen am Donnerstag...*

С. 556, строка 6 снизу:
Следует читать: ... *so wäre...*

С. 557, строка 17 сверху:
Следует читать: ... *Hôtel Belfast...*

С. 561, примеч. 583:
Следует читать: *Анна Елеазаровна Березовская (1870—1962) — жена Л. Шестова.*

Указатель к Ежегодникам «Исследования по истории русской мысли» (1997—2004)

Принятые сокращения

I — Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1997 год [1]. СПб., 1997.
II — Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1998 год [2]. М., 1998.
III — Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1999 год [3]. М., 1999.
IV — Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 2000 год [4]. М., 2000.
V — Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 2001/2002 годы [5]. М., 2002.
VI — Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 2003 год [6]. М., 2004.

Н. АВТОНОМОВА. Slavische Rundschau и Р. О. Якобсон в 1929. V.

М. БЕЗРОДНЫЙ. Из истории русского германофильства: издательство «Мусагет». III.
К истории русской рецепции антиномии apollinisch / dyonisisch. IV.

Д. БЕЛКИН. Немецкая библиография В. С. Соловьева: 1978—2001. VI.

Р. БЕРД. YMCA и судьба русской религиозной мысли (1906—1947). IV.
С. Н. Булгаков, Религиозное состояние русского общества (1912). IV.
Английская библиография русского идеализма (XX век). V.

Н. БОГОМОЛОВ. Из персональной истории русского мартинизма: Л. Д. Рындина. IV.
Из переписки М. А. Кузмина и Г. В. Чичерина (1905—1914). VI

И. БОРИСОВА. [Рец.:] Философское содержание русских журналов начала XX в. Библиографический указатель / Отв. ред. А. А. Ермичев. V.

Л. М. Лопатин за чтением книги В. Ф. Эрна «Философия Джоберти» (1917): маргиналии. VI.

И. Борисова, Л. Давыдова. «Вопросы философии и психологии» (1889—1918). Роспись содержания. II.

К. Бурмистров. Владимир Соловьев и Каббала. К постановке проблемы. II.

О. Воробьев. «Смена Вех» (1921—1922). Роспись содержания. III.
Н. В. Устрялов. Curriculum vitae (1918). VI.

А. Галушкин. После Бердяева: Вольная академия духовной культуры в 1922—1923 гг. I.

Н. Голубкова. В. В. Зеньковский. Памяти Л. И. Шестова (1939). V.
«Вестник РСХД» (1925—1939). Роспись содержания. VI.

Е. Евтухова. С. Н. Булгаков. Письма к Г. В. Флоровскому (1923—1938). V.

Х. Канияр. Фриц Либ и его русско-славянская библиотека. V.

Л. Кацис. Б. Г. Столпнер о еврействе. III.

Л. Кацис, Д. Шушарин. «Потом начинается ужас»: ОБЭРИУ как религиозное явление. I.

А. Козырев. Наукоучение Владимира Соловьева: к истории неудавшегося замысла. I. (Ошибки и опечатки. II.)
Прот. Сергий Булгаков. О Вл. Соловьеве (1924). III.
А. Козырев. Библиография (1992—1999). III.
Об издании дневников С. Н. Булгакова в г. Орле. 1. V.

А. Козырев, Н. Голубкова. Прот. С. Булгаков. Из памяти сердца. Прага [1923—1924]. II.

М. Колеров. Братство Святой Софии: документы (1918—1927). I.
С. Н. Булгаков в Крыму осенью 1919 года. I.
Утраченная диссертация Флоровского. I.
Петр Струве. [Набросок рецензии на сборник «На путях. Утверждение евразийцев. Книга вторая» (1922)]. I.
С. Л. Франк о смерти Н. А. Бердяева (1948): письмо к Е. Ю. Рапп. I.
«Народоправство» (1917 1918). Роспись содержания. I.
«Русская Мысль» (1921—1927). Роспись содержания. I.
Неизвестные рецензии Булгакова и Бердяева в журнале «Книга» (1906—1907). II.

О еженедельнике «Накануне». II.
К истории «пореволюционных» идей: Н. Бердяев редактирует «Из глубины» (1918). II.
Curriculum vitae: И. А. Ильин (1922) и А. С. Изгоев (1923). II.
«Начало» (1899). Роспись содержания. II.
«Накануне» (1918). Роспись содержания. II.
Булгаков-марксист и Булгаков-ревизионист. Новые тексты. III.
Гершензон и марксисты: к вопросу об идейной свободе писателя. III.
А. А. Блок. Письмо к С. Н. Булгакову (1906). III.
«Идеалистическое направление» и «христианский социализм» в повременной печати. Росписи содержания. III.
«Проблемы Великой России» (1916). Роспись содержания. III.
[П. Б. Струве] Русский монархизм, русская интеллигенция и их отношение к народному голоду (1892); Письма о нашем времени (1894); Усложнение жизни (1899); О нашем времени. I. Высшая ценность жизни (1900). IV.
С. Н. Булгаков. Автобиографическое письмо С. А. Венгерову (1913). IV.
Проект «Библиотеки Общественных Знаний» (1918). IV.
Борис Яковенко. [Политическая декларация]. IV.
Пять писем Н. А. Бердяева к П. Б. Струве (1922—1923). IV. (Исправление опечаток: V.)
Несостоявшийся союз (письмо Н. А. Бердяева к П. Н. Савицкому, 1923). IV.
Неопубликованные инскрипты Л. Андреева, Шестова, Изгоева, Булгакова, Струве, Бердяева, Карсавина. IV.
Н. А. Бердяев. [Объяснительная записка в Департамент полиции] (1898). IV.
Сергей Булгаков. Пора! (1904). IV.
Петр Струве. Палач народа (1905). IV.
Петр Струве. Карл Маркс и судьба марксизма (1933). IV.
«Национальные проблемы» (1915). Роспись содержания. IV.
Листовки Г. А. Гапона и «Христианского Братства Борьбы» (1905). V.
Заметки по археологии русской мысли: Булгаков, Новгородцев, Розанов. V.
Новое о «Проблемах идеализма»: два письма П. И. Новгородцева к А. С. Лаппо-Данилевскому (1902). V.
С. Л. Франк. Три письма к П. Б. Струве (1921, 1925). V.
Инскрипты Л. М. Лопатина (1889), В. Ф. Эрна (1911), Б. А. Фохта (1921), Я. М. Букшпана (1922) и В. В. Зеньковского (1955). V.

Русские «идейные» сборники: дополнения, 1888—1938. V.
[Рец.:] Взыскующие града. Хроника частной жизни русских религиозных философов / Сост. В. И. Кейдан. V.
Об издании дневников С. Н. Булгакова в г. Орле. 2. V.
С. Н. Булгаков. Письма к П. Б. Струве (1901—1903). VI.
П. И. Новгородцев. Письма к П. Б. Струве (1921). VI.
Марксистское «Новое Слово» (1897). Роспись содержания. VI.
П. И. Новгородцев, С. Н. Булгаков, Г. Ф. Шершеневич, Б. А. Кистяковский. Программы курсов в Московском коммерческом институте (1911—1912). VI.
С. Л. Франк. Из отзывов на рукописи в редакцию «Русской Мысли» (1915—1916). VI.
Самоцензура Бердяева: неизвестный текст 1919 года. VI.
С. Н. Булгаков в 1923 году: из Константинополя в Прагу. VI.
Общественные науки в журнале «Народное Хозяйство» (1900—1904). Указатель. VI.
«Мысль» (1922). Роспись содержания. VI.
Русские «идейные» сборники: дополнения, 1930—1936. VI.
[Рец.:] Б. В. Емельянов, А. А. Ермичев. Журнал «Логос» и его редакторы: Биографический указатель. VI.
[Рец.:] С. Н. Булгаков: Религиозно-философский путь. VI.
[Рец.:] Летопись русской философии. 862—2002 / Ред. -сост. проф. Александр Замалеев. VI.

Н. КОТРЕЛЕВ. Памяти Александра Алексеевича Носова. V.

О. ЛОКТЕВА. С. Н. Булгаков в Киеве осенью 1918 года. I.
Политический семинар П. Б. Струве (Прага, 1924). II.
Curriculum vitae: В. В. Зеньковский (1922). II.

В. В. ЛОПАТИН, Н. В. ЛОПАТИН. В. М. Лопатин. Из воспоминаний. I.

Б. МЕЖУЕВ. К проблеме поздней эстетики В. С. Соловьева (Опыт чтения газетных некрологов). II.
[Рец.:] Н. В. Болдырев, Д. В. Болдырев. Смысл истории и революция. V.
[Рец.:] «Проблемы идеализма» в новом историческом контексте. VI.

Н. ПЛОТНИКОВ. К вопросу об «актуализации» веховской философии: сборник Russlands politische Seele. I.
Европейская трибуна русской философии: Der russische Gedanke (1929—1938). III.
Петр Струве. [Рец.:] E. Bernstein. Die Voraussetzungen des Sozia-

lismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie; K. Kautsky. Bernstein und das Sozialdemokratische Programm (1898). IV.
С. Франк. Die russische Geistesart in ihrer Beziehung zur deutschen. IV.
Идея «конкретного субъекта» в западноевропейской и русской философии первой половины XX века. V.
В ожидании русской философии. Заметки по поводу сборника Б. В. Яковенко «Мощь философии» (СПб., 2000). V.
Allgemeingültigkeit. К истории перевода. VI.
С. Л. Франк в Берлинском университете (1899—1901). VI.
Заметки о «Вехах». VI.
Привет из Сиракуз или русская практическая философия. [Рец.:] VI.

Н. ПЛОТНИКОВ, М. КОЛЕРОВ. Русский образ Германии: социал-либеральный аспект. III.

В. ПОВИЛАЙТИС. Неизвестные статьи Л. П. Карсавина из библиотеки Вильнюсского университета (1927—1952). VI.
Новые книги о Карсавине. VI.

С. ПОЛОВИНКИН. «Инвектива скорее, чем критика»: Флоровский и Флоренский (1911—1914). VI.

Т. РЕЗВЫХ. Монадология Франка и Лейбниц. V.

А. РЕЗНИЧЕНКО. S. Frank. Christian Conscience and Politics. V.
«Свет Невечерний» С. Н. Булгакова: правописание и его смысл. V.
[Рец.:] Идеи в России / Ideas in Russia / Idee w Rosji. Т. 1—4. V.
[Рец.:] Chronik russischen Lebens in Deutschland. 1918—1941. V.
[Рец.:] Г. В. Флоровский. Избранные богословские статьи. V.
[Рец.:] Проблемы идеализма. Сборник статей [1902]. VI.

Н. САМОВЕР. Галлиполийская мистика А. В. Карташева. II.

А. СВЕШНИКОВ, Б. СТЕПАНОВ. Н. П. Анциферов. «Историческая наука как одна из форм борьбы за вечность (Фрагменты)» (1918—1942). VI.

А. СОБОЛЕВ. Радикальный историзм отца Георгия Флоровского. VI.

Б. СТЕПАНОВ. Спор евразийцев о церкви, личности и государстве (1925—1927). V.
Л. П. Карсавин о «наследии Чингисхана»: письмо к Н. С. Трубецкому (1925). V.

М. ХАГЕМАЙСТЕР. Новое средневековье Павла Флоренского. VI.

Р. ХЕСТАНОВ. «С того берега» А. Герцена: фигуры авторской идентификации. III.

А. ЧУСОВ, Н. ПЛОТНИКОВ. П. Б. Струве. Марксова теория социального развития (1898). IV.

П. ШАЛИМОВ. Н. О. Лосский. Письма к С. Л. Франк и Т. С. Франк (1925, 1945—1950). I.

В. ЯНЦЕН. Письма русских мыслителей в базельском архиве Фрица Либа: Н. А. Бердяев, Лев Шестов, С. Л. Франк, С. Н. Булгаков. V.
Н. А. Бердяев. [Рец.:] Frietz Lieb. Russland unterwegs. Der russische Mensch zwischen Christentum und Kommunismus (1946). V.
Спасти, сохранить и освоить! О судьбе книжных собраний и архивов Д. И. Чижевского в Германии. VI.
Эпизод из истории связей Э. Гуссерля и М. Хайдеггера с русской мыслью (1931). VI.
Неизвестное письмо Б. В. Яковенко к Д. И. Чижевскому (1934): к истории одного философского скандала. VI.
Диалог немецких и русских религиозных мыслителей: Orient und Occident (1929—1934), Neue Folge (1936). VI.

* * *

Исправление опечаток в издании: П. Б. Струве. Избранные сочинения. М., 1999. III.
Исправления опечаток и дополнения. VI.
Пять главных книг в русской мысли первой половины XX века (ответы Н. С. Плотникова, И. В. Борисовой, А. П. Козырева, М. А. Колерова, Л. Ф. Кациса, Р. В. Хестанова, М. В. Безродного, Р. фон Майдель). III.
Указатель к Ежегодникам «Исследования по истории русской мысли» (1997—2004). VI.

С Е Р И Я

«Исследования по истории русской мысли»

под редакцией М. А. Колерова

М. А. Колеров. Не мир, но меч. Русская религиозно-философская печать от «Проблем идеализма» до «Вех». 1902—1909. СПб., 1996

Исследования по истории русской мысли. *Ежегодник за 1997 год.* СПб., 1997

Вера Проскурина. Течение Гольфстрема: Михаил Гершензон, его жизнь и миф. СПб., 1998

Исследования по истории русской мысли. *Ежегодник за 1998 год.* М., 1999

Д. С. Мережковский, З. Н. Гиппиус, Д. В. Философов. Царь и революция (1907). Первое русское издание. М., 1999

Исследования по истории русской мысли. *Ежегодник за 1999 год.* М., 1999

Евгений Голлербах. К незримому граду. Религиозно-философская группа «Путь» (1910—1919) в поисках новой русской идентичности. СПб., 2000

Леонид Кацис. Русская эсхатология и русская литература. М., 2000

С. Н. Булгаков. Труды о Троичности / Сост. Анна Резниченко. М., 2001

Исследования по истории русской мысли. *Ежегодник за 2000 год.* М., 2000

Руслан Хестанов. Александр Герцен: Импровизация против доктрины. М., 2001

Проблемы идеализма. Сборник статей (1902). М., 2002

Исследования по истории русской мысли. *Ежегодник за 2001—2002 годы.* М., 2002

А. Койре. Философия и национальная проблема в России начала XIX века — М., 2003

Исследования по истории русской мысли
Серия под общей редакцией Модеста Колерова

Ежегодник за 2003 год

Наши книги в интернете: www. esterum. com.

Издатель Модест Колеров
Издательство ООО «РЕГНУМ»
Москва 123001, Трехпрудный переулок, д. 11-13, стр. 1
kolerov@regnum.ru

Подписано в печать 2.08.2004. Формат 70×100/32. Гарнитура Newton.
Объем 36,4 усл. печ. л. Бумага офсетная. Печать офсетная. Тираж 1000 экз.
Заказ № 10427
Отпечатано в полном соответствии с качеством
предоставленных диапозитивов в ППП «Типография «Наука»
121099, Москва, Шубинский пер., 6