

УДК 1:21+27-528.1/8

DOI: 10.48164/2713-301X_2023_14_13

А.Г. Гачева

Москва

Институт мировой литературы имени А.М. Горького РАН
Библиотека № 180 имени Н.Ф. Федорова ОКЦ ЮЗАО г. Москвы
a-gacheva@yandex.ru**ОПРАВДАНИЕ КУЛЬТУРЫ SUB SPECIE ОПРАВДАНИЯ ИСТОРИИ
В РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ**

Суждения В.Ф. Эрн о логосной традиции русской мысли, определяющей единство подходов ее деятелей к коренным мировоззренческим проблемам, открывают перспективу реконструкции представлений о смысле и задачах культуры в той линии отечественной философии, которая связана с идеей оправдания истории. Автор настоящего исследования доказывает, что, выступая против историософского пессимизма и катастрофизма, русские христианские мыслители выдвигают задачу оцерковления всех сфер и планов жизни, понимая культуру как орудие преображения мира. Процессам её секуляризации философы противопоставляют литургизацию культурного делания, которую рассматривают в контексте заповеди «обладания землей». В этом отношении особое значение приобретает учение Н.Ф. Федорова, который призывал к переходу от культуры (как символического воскрешения) к рекреатуре – действительному восстановлению жизни.

Ключевые слова: русская религиозно-философская мысль, идея оправдания истории, культура, творчество, литургизм, рекреатура, Н.Ф. Федоров.

Один из ведущих представителей русской религиозно-философской мысли и одновременно ее исследователь и теоретик В.Ф. Эрн, давая характеристику отечественного любу мудрия, отмечал глубинную близость русских мыслителей в трактовке главных проблем мира, истории, человека. Не только те из них, которые являются современниками и декларируют свое родство в культуре и духе, но и те, что отделены друг от друга «большими промежутками времени и незнанием друг друга, перекликаются между собой и, не сговариваясь, в поразительном согласии подхватывают один другого» [1, с. 98]¹. Эти взаимные переклички, подчеркивал Эрн, свидетельствуют о существовании некоей «внутренней», «подземной» традиции, корнящейся в логосном начале русской культуры, в ее неразрывно-

сти со Словом, Которым «все начало быть» [Ин. 1:3]. Органическое единство культурных явлений определяется «внутренним метафизическим единством человечества» [1, с. 98], корень которого – Бог.

Общий духовный исток философствования определяет родственность подхода русских мыслителей к феномену культуры [См.: 2], в которой они видят орудие Логоса, проявление Его творящей, утверждающей, преобразующей силы. При этом представление о её смысле и религиозном задании напрямую соединяется в русской философской традиции с представлением о смысле и назначении исторического процесса. Более того, оправдание истории становится оправданием культуры: она предстает не как вторичная и необязательная надстройка над экономическим базисом, а как поле дела и творчества человека,

¹ Курсив здесь и далее цитируемых авторов.

которому Творцом вверен мир на благое возделывание и хранение.

В знаменитом споре Ф.М. Достоевского с К.Н. Леонтьевым¹, упрекавшим писателя в переоценке истории и утверждавшим иллюзорность надежд на возможность всеобщей гармонии на земле, вверженной во власть греха, подавляющее большинство русских религиозных мыслителей было на стороне первого. Н.Ф. Федоров, В.С. Соловьев, Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, В.В. Зеньковский, И.А. и В.Н. Ильины не признавали историософского пессимизма К.Н. Леонтьева, его взгляда на историю как неминуемую апостасию, в которой всякое творчество вторично, неабсолютно и в конечном итоге не имеет большой цены, ибо мир, согласно пророчествам «Откровения...», неумолимо обречен огню. Они солидаризировались с Достоевским, который акцентировал в Иоанновом пророчестве не мироразрушающий, а миропреображающий смысл, и утверждали задачей истории созидание «великой общей гармонии, братского, окончательного согласия всех племен по Христову, евангельскому закону» [7, т. 26, с. 148]. Подобно писателю, они противопоставляли ферапонтовскому отвержению мира зосимовскую заповедь деятельной любви, образ веры Христовой, высветляющей и преобразующей земную реальность.

В программном реферате «Об упадке средневекового мирозерцания» (1891) В.С. Соловьев резко критиковал историческое христианство за «ложный спиритуализм», надменно попирающий землю как юдоль страдания, зла и греха и стремящийся вырваться из плена материи, вместо того чтобы ее высветлить и преобразить, и напоминал, что «осуществление самого Царства Божия зависит не только от Бога, но и от нас» [8, т. 2, с. 340]. Деятели русского религиозно-философского возрождения начала XX в., стремившиеся к диалогу культуры и церкви

и утверждавшие идею христианской общности, также выступали против историософского нигилизма, оборачивающегося нигилизмом культурным. Они упрекали современное христианство в пассивности, церковь – в постыдном компромиссе с торгово-промышленной цивилизацией, которая активно вытесняет ее на задворки истории, требует от нее «знать свое место» и не претендовать на право духовного водительства миром, а церковное богословское творчество – в стремлении уютно устроиться за спасительной оградой догматики, отгородившись ею от духовных и идейных вызовов времени, от отчаянно бьющихся в затворенные двери догматической храмины вопросов о задачах христианства в истории, о человеке и его назначении в мире, о том, способна ли культура, эмансипировавшаяся от христианства, на новом витке истории вернуться в лоно веры Христовой, причем со всей палитрой творческих средств, выработанных в процессе свободного художественного поиска. «Религиозный дуализм», оставляющий «культуру и общественность» «вне церковной ограды» [9, с. 191], русские богословы считали главной причиной кризисного состояния мира, готового взорваться и взрывающегося изнутри от напора энергий взаимного противостояния. «Бессилие церкви и омертвление культуры» [9, с. 191] – так характеризовали они наличное состояние человечества, ставшее следствием историософского пессимизма и катастрофизма², пассивной, нетворческой установки, неверия в человека, в его способность внутренне обновиться, «воскреснуть и восстать», преодолеть «обморок духовный»³.

Дуалистический разрыв между христианством и миром особенно остро критиковали представители религиозно-философской эмиграции

¹ О полемике Ф.М. Достоевского и К.Н. Леонтьева см.: 3–5. О роли этой полемики в становлении идеи оправдания истории см.: 6, с. 20–21.

² В таких терминах определял «леонтьевский» тип христианского мышления философ Н.А. Сетницкий [10, с. 82, 84].

³ Тютчев Ф.И. Не знаю я, коснется ль благодать... // Тютчев Ф.И. Полное собрание стихотворений. Ленинград: Совет. писатель, 1987. С. 177.

1920–30-х годов. Первую мировую войну и революционные потрясения в Советской России Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, Г.П. Федотов, В.Н. Ильин и др. считали закономерным следствием того, что христианство так и не стало руководящей, организующей силой развития, окончательно уступило место секулярным моделям жизни, максимально редуцировало свою ответственность за совершающееся. Как бы продолжая мысль Достоевского, видевшего в позиции Леонтьева «нечто безрассудное и нечестивое» [7, т. 27, с. 51] и связывавшего его историософский пессимизм с эгоизмом, И.А. Ильин в работе «Основы христианской культуры» спорил с «мироотречным уклоном» в христианском мировоззрении, с пассивным, обескрывающим представлением, что «истинный христианин не имеет на земле творческого призвания и творческой цели» [11, с. 315], подчеркивая, что именно мироотвергающая установка, которую до сих пор не может преодолеть в себе христианство, стала причиной стремительной секуляризации культуры и жизни в эпоху Нового и Новейшего времени. Христианство, которое «учит покаянно уходить от мира и из мира, но не учит ответственно входить в мир и радостно творить в нем во славу Божию» [11, с. 316], не может быть вдохновляющей силой культурного делания, разворачивающегося в истории. Для того чтобы стало иначе, необходимо преодоление той точки зрения, согласно которой разрыв между храмовым и внехрамовым, вплоть до окончательного их разделения и даже взаимной борьбы, – это норма для христианского человечества и ничего, кроме спасения души и терпеливого ожидания последних времен, христианам в истории не остается.

В противовес позиции историософского пессимизма русская мысль выдвигает идею истории как «работы спасения», как богочеловеческого действия, плодом которого является преображенный, исцеленный от жала греха и смерти мир. «Сущность истинного хри-

стианства, – подчеркивает Соловьев, – есть перерождение человечества и мира в духе Христовом, превращение мирского царства в Царство Божие [которое не от мира сего]. Это перерождение есть сложный и долгий процесс, недаром же оно в самом Евангелии сравнивается с ростом дерева, созревaniem жатвы, вскисанием теста и т. п.» [8, т. 2, с. 339]. Тот же образ закваски, сбрасывающей тесто истории, использует и И.С. Аксаков: «На дрожжах, брошенных в мир Христом» [12, с. 350], обновляется земной мир, преображаясь в Царствие Божие. А спустя полвека один из ведущих представителей «новоградства» Г.П. Федотов в статье «Эсхатология и культура», опираясь на Христову притчу о «закваске» и одновременно актуализируя идеи своих духовных предшественников в русской мысли, поставит вопрос о необходимости скорректировать традиционную трактовку конца истории как мироразрушающей катастрофы, предшествующей явлению «нового неба и новой земли», подчеркивая, что земная история есть созревание мира к преображению, но этот процесс не совершается сам по себе. Он напрямую зависит от человека, от его сознательного и свободного выбора – быть или не быть в числе учеников и апостолов, призванных нести свет Евангелия миру, утверждать в нем закон любви и свободы, перестраивая на евангельских основаниях все социальные институты, все уровни частной и общей жизни, просветляя и преображая хозяйство и культуру. «Царство Божие не приходит вне зависимости от человеческих усилий, подвига, борьбы. Царство Божие есть дело богочеловеческое. В небесном Иерусалиме, который (Откр., гл. 21) завершает эсхатологическую драму, человечество должно увидеть плоды своих трудов и вдохновения очищенными и преображенными. Другими словами, этот Град, хотя и нисходит с неба, строится на земле в сотрудничестве всех поколений» [13, с. 48].

Вера в то, что история не есть «пустой коридор, который надо как-нибудь пройти, чтобы высвободиться из этого

мира в потусторонний», но «богочеловеческое дело на земле» [14, с. 464], прямо отражается на понимании русскими мыслителями культуры и культурного делания. Культура – вместе с другими областями труда и творчества человека (экономикой, политикой, педагогикой, медициной) – предстает как орудие христианского служения, осмысляется в свете эсхатологии спасения, в контексте «активной апокалиптики»¹, включается во «внехрамовую литургию». Последнее понятие, как и понятие истории как «работы спасения», было введено Н.Ф. Федоровым и подхвачено русскими христианскими мыслителями XX века. «Литургия» в переводе с греческого означает «общее дело» и, с точки зрения сторонников идеи оправдания истории, никак не может ограничиться только храмовым действием. Она должна расширяться за стены храма, выйти в историю и культуру, охватить христианским заданием все сферы человеческой мысли и практики.

Призыв ко внехрамовой литургии воплощал тот вектор религиозизации жизни, который русская религиозно-философская мысль утверждала в противовес секулярному вектору цивилизации Нового и Новейшего времени. Движение за пределы церковной ограды означало для Достоевского, Федорова, Соловьева, Булгакова не обмирщение и размывание веры, но полноту ее благодатного действия в мире. Человечество, подобно Невесте Агнца, должно приуготовить себя к эсхатологическому свершению. Приуготовить и внутренне – через труд самовоспитания, аскетики, «деятельной любви», и внешне – через просветление всей системы отношений, связей и действий, возникающих между человеком и человеком, человеком и природой, человеком и Вселенной, входящих в ту главную, определяющую систему взаи-

модействий, которая возникает между человеком и Богом. В свете идеи оправдания истории аскетика и культура, разведенные в секуляризованном мире по разные стороны баррикад, становятся двумя сторонами единого процесса спасения, более того – поддерживают и укрепляют друг друга [См.: 16, т. 2, с. 640].

В уже цитировавшейся выше статье «Основы христианской культуры» И.А. Ильин утверждал: «Наука, искусство, государство и хозяйство суть как бы те духовные руки, которыми человечество берет мир. И задача христианства не в том, чтобы изуверски отсечь эти руки, а в том, чтобы пронизать их труд изнутри живым духом, воспринятым от Христа. Христианство имеет в мире свое великое волевое задание, которого многие не постигают. Это задание может быть обозначено как создание *христианской культуры*» [11, с. 322]. В понятие культуры здесь включены все сферы творческого действия человека, в том числе политика и хозяйство. Такое расширительное понимание культуры характерно для представителей идеи христианского оправдания истории, видящих в культуротворчестве человека проявление источной заповеди, данной ему Творцом в начале времен: возделывать и хранить Божий сад, а после подвига Иисуса Христа ставшей заповедью «восстановления мира в то благолепие нетления, каким он был до падения» [17, т. 1, с. 401]. В лекции «Догматическое обоснование культуры», прозвучавшей в мае 1930 г. на съезде Лиги православной культуры, С.Н. Булгаков так определял задачи культурного делания: «Задача культуры – дело богочеловечества, т. е. очеловечение мира и обожение человека. В этом смысле задание культуры совершенно беспредельно» [16, т. 2, с. 643].

В отечественной философской традиции культура приобретает не только сотериологическое, но и онтологическое значение. Русские мыслители вступают в полемику с пессимистической картиной будущего земли и человечества,

¹ Понятие «активная апокалиптика» было введено А.К. Горским, Н.А. Сетницким, В.Н. Муравьевым, друзьями-философами 1920-х годов. От пассивного ожидания конца мира они призывали, вслед за Н.Ф. Федоровым, перейти к творческому действию, цель которого – «привести мир к окончательному и полному преображению» [15, кн. 1, с. 460].

которая питалась выдвинутой в 1865 г. Р. Клаузиусом гипотезой тепловой смерти Вселенной и в которой человеку – как мыслящему, чувствующему, творящему существу – не было места. Они выдвигают идею антиэнтропийной сущности жизни и культуры, полагая ее в основу «будущего цельного мировоззрения», где соединяются неразрывно оправдание человека, оправдание истории, оправдание космоса. Вот как определяет это мировоззрение П.А. Флоренский в «Автореферате», созданном для энциклопедического словаря «Гранат»: «Основным законом мира Флоренский считает второй принцип термодинамики – закон энтропии, взятый расширительно, как закон Хаоса во всех областях мироздания. Миру противостоит Логос – начало эктропии. Культура есть сознательная борьба с мировым уравниванием: культура состоит в изоляции, как задержке уравнивающего процесса Вселенной, и в повышении разности потенциалов во всех областях, как условия жизни, в противоположность равенству – смерти» [18, с. 114].

Культура в трактовке П.А. Флоренского, а также философов и ученых-космистов Н.А. Умова, В.И. Вернадского, В.Н. Муравьева, В.Н. Ильина и близкого им французского философа и ученого П. Тейяра де Шардена предстает сущностной силой мира. Вместе с феноменами жизни и мысли она составляет «третье начало термодинамики», борясь с энтропией, способствуя увеличению «стройности», идя в авангарде созидательных, творящих сил бытия. Такая трактовка культурного делания позволяет перебросить мост между естественнонаучным и религиозным мировоззрениями. Творчество культуры понимается как эволюционное предназначение человека и одновременно как религиозный долг, наложенный на него при сотворении. П.А. Флоренский, религиозный философ и одновременно священник, так определял сущность того активного, творческого задания, которое призван исполнить человек-микро-

косм перед макрокосмом – Вселенной: «Человеку-мужу надлежит любить Мир-жену, быть с нею в единении, возделывать ее и ходить за нею, управлять ею, ведя ее к просветлению и одухотворению и направляя ее стихийную мощь и хаотические порывы в сторону творчества, чтобы явился в твари ее изначальный космос» [19, т. 3 (1), с. 440]. Ключевые свойства отношения человека к миру – любовь и возделывание, устремленное к красоте и совершенству, и именно понятие возделывания лежит в самом основании, в самом корне слова «культура», раскрываясь по-настоящему только в космической и религиозно-творческой перспективе.

Н.Ф. Федоров, характеризуя бытийный и творческий статус человека, подчеркивал, что природа в его лице приходит «к самосознанию и самоуправлению» [17, т. 2, с. 77]. Сознующее, чувствующее существо вносит в эволюцию жизни нравственный вектор. В.С. Соловьев, обосновывая идею восходящего развития мира, внутренне целенаправленного совершенствования природных форм, приводящего к возникновению человека, «самого прекрасного и самого сознательного природного существа» [8, т. 2, с. 390], подчеркивает, что человек в культурном творчестве продолжает дело природы, содействуя тому совершенному взаимопроникновению идеи и формы, которое составляет суть красоты. В.Н. Ильин, стремившийся, подобно своим собратьям в культуре и духе, выстроить мост между Шестодневом и эволюцией, утверждал: «Библия и наука не могут враждовать, они говорят об одном и том же, но часто на разных, несоизмеримых... языках» [20, с. 9]. Он примирял материализм и идеализм в понятии «материологизма», «Логоса, действующего в материи» [21] и движущего ее к преображению. Человек, носитель и орудие Логоса, выступает в его трудах как космизатор творения, возделыватель бытия, садовник Эдема, масштабы которого равновелики Вселенной.

Именно так мыслит С.Н. Булгаков, выводя чеканную формулу «Мир как хозяйство» [16, т. 1, с. 47]. По замыслу Творца, человек – «космиург», налагающий «печать своего духа» на плоды своего труда и творчества [16, т. 2, с. 640, 638], и в этом состоит смысл культуры, которая, в отличие от цивилизации, представляет собой не просто фабрику орудий, приспособляющую человека к природе, учащую его выживать в ней, но творческое приращение, «раскрытие Божественного замысла о мире» [16, т. 1, с. 637]. В свою очередь и П.А. Флоренский подчеркивает пневматологичность, целенаправленность и аксиологичность культурного дела человека: «Воля человека делает из объекта природы объект культуры», «культура – не в вещах как таковых, а в свободно преломляющейся по поводу них воле человека, чувствах человека и его <нрзб> целях» [19, т. 3 (2), с. 22].

Волевое усилие личности, которым движется культурное творчество, с точки зрения русских религиозных мыслителей, не может быть автономным безболезненно для самой личности и для мира, где это творчество осуществляется. Душа человека – поле битвы добра и зла, и от того, на чьей стороне находится его сердце, зависит то духовное содержание, которое воплощается в формах культуры. И хотя для большинства русских религиозных мыслителей, как и для А.С. Пушкина, «Гений и злодейство – две вещи несовместные», ибо подлинная гениальность всегда богодухновенна и направлена к благу, они предупреждают творцов культуры от соблазна эстетическим демонизмом, от заигрывания с хаосом и смертью, подчеркивая, что этот соблазн разрушителен не только для творчества, но и для жизни и что лишь внутренне соотнося свою волю с благой волей Творца, человек оказывается способным осуществить «высшую задачу Культуры» [19, т. 3 (2), с. 22].

В сознании русских религиозных мыслителей трактовка культуры как возделывания мира и человека отчетливо

связывалась с пониманием культуры как культа, как религиозного делания, в котором человек-творец предстает соработником Божественного Творца, призванным, по мысли Н.А. Бердяева, «прославлять» Его «своей творческой динамикой в космосе» [22, с. 93]. «Культ есть духовное средоточие культуры» [16, т. 2, с. 643]. В своих истоках и в своем высшем задании культура религиозна, она есть плод синергии Божественного и человеческого. Творчество здесь не обособлено, но осуществляется в потоках Божественной благодати, направляется сыновней ответственностью за мир, данный человеку в благое и мудрое управление. Исходя из такого понимания культурного делания, Н.Ф. Федоров и В.С. Соловьев, С.Н. Булгаков и П.А. Флоренский критикуют секулярную культуру, которая разрывает источные связи с культом, выходит в эгоистически самостийное бытие, культивируя потребительское и игровое отношение к реальности. Такая культура принципиально закрывает для себя небо, существует лишь в пространстве относительных ценностей и потому неспособна к безграничному развитию, с неизбежностью упираясь в свой собственный потолок. Именно к такой культуре – как к ни к чему не обязывающей игре, служанке общества «блудных сынов», верной спутнице «эксплуатирующей, но не восстанавливающей» цивилизации, Н.Ф. Федоров обращает резкие, эпатажные слова: «Целью жизни будет спасение от культуры» [17, т. 3, с. 481].

Совершенно иначе оценивает мыслитель религиозную культуру, которая неразрывна с сознанием своих священных корней, с памятью об отцах и о Боге отцов. Она воспитательна, формирует самосознание человека, настраивает и выстраивает и нравственный строй личности, и векторы ее действия в мире.

Н.Ф. Федоров много писал об учительной функции религиозной культуры, называя ее эстетическим, художественным богословием. Культура свидетельствует об истинах веры не понятийно-логи-

чески, а образно-эмоционально, апеллирует не к одинокому разуму, а к тому единству сердца и ума, которое, по мысли А.С. Хомякова, И.В. Киреевского, К.С. Аксакова, составляет основу цельного знания, исцеляющего личность от губительного двоемыслия, от внутреннего раздора. Раскрывая символику храмовой архитектуры, росписи, богослужения, философ общего дела подчеркивал, что храм высится на земле как икона обоженного мироздания, где уже нет смерти и розни, как «подобие вселенной, в которой оживлено все то, что было умерщвлено», как «проект мира, каким он должен быть, то есть новой земли и нового неба, преисполненных силою не разрушающею и умерщвляющею, а воссозидающею» [17, т. 1, с. 311]. И ницшевско-вагнеровскому синтезу искусств в музыкальной трагедии, питающемуся историософским пессимизмом и катастрофизмом, мыслитель противопоставлял синтез искусств в литургии, в основе которого – образ преодоления распада и смерти, всецелого обновления земли, человека, Вселенной. В XX в. П.А. Флоренский в статье «Храмовое действо как синтез искусств», работе «Иконостас», статьях по философии культа продолжит мысль Федорова о символике храма, росписи, церковных служб как феноменах религиозной культуры, где вечное входит во временное, преображая его изнутри, а божественное соединяется с человеческим.

Религиозная культура литургична, и характерной ее чертой является стремление к воплощению идеала, к обожению жизни и человека, к озарению их тем «Светом Христовым», который, как провозглашается на литургии Преждеосвященных Даров, «просвещает всех». Культура, отколовшаяся от религиозного источника, утрачивает импульс преображения, замыкается в художественных мастерских и галереях, гордынно превозносится над жизнью, уходит, как уже говорилось выше, в бесстыдную и безответственную игру, служа апостасийному выбору современного

мира, взаимоистребительной, падшей истории. Федоров в равной степени критикует и девальвацию культурного творчества в секуляризованном, духовно одномерном мире, в торгово-промышленной цивилизации, стремящейся пристегнуть культуру к упряжке экономической выгоды, изгоняя из нее всякий идеализм, превращая ее в культуру реклам и «художество вывесок» [17, т. 2, с. 424], и кастовость культурного делания, идолопоклонство перед культурой, ставящей себя впереди живой жизни, приносящей ее в жертву созданию культурных шедевров, когда, как горько говорит Ирена, героиня пьесы Г. Ибсена «Когда мы, мертвые, пробуждаемся»: «На первом плане художественное произведение, человек – на втором»¹.

Не менее жестко оценивает мыслитель и избирательный принцип культуры. Если в религиозной культуре, средоточием которой является храм и храмовое поминовение, не обойден вниманием ни один из живущих, не забыт ни один из умерших, ибо молитва Церкви возносится «о всех и за вся», то в светской культуре в орбиту культурной памяти входят лишь избранные, «а остальные, – как пишет ведущий исследователь наследия Федорова С.Г. Семенова, – идут в безличную и безразличную труху бытия» [23, с. 84]. «Принцип высшего культурного призвания есть принцип жестокий и неистинный» [24, с. 9], – подхватывает мысль Федорова В.С. Соловьев, противопоставляя увековечению немногих в культуре религиозный принцип апокатастасиса.

В искаженной социальной реальности избирательность культурной памяти соседствует с ложным пониманием патриотизма, когда чувство любви к родной земле, в которой упокоились предки ныне живущих, к ее истории и святыням, подменяется национальной гордыней, когда живущие не столько воскрешают ушедших в сердце своем, не столько

¹ Ибсен Г. Когда мы, мертвые, пробуждаемся // Ибсен Г. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 4. Москва: Искусство, 1958. С. 448.

обращаются к Богу с поминальной молитвой, сколько превращают предков в орудие превозношения над другими народами, усугубляя постыдное разделение человечества, забывшего о своем источном родстве. «Народ как обособившаяся часть распавшейся семьи человеческой, – пишет мыслитель, – есть выражение не общей славы этой части в прошлом, а общего *тщеславия* и общей воли, т. е. желания остаться и в настоящем при этом тщеславии; истинный же культ предков *не в славе, а в деле*» [17, т. 1, с. 135].

Культура, не помнящая родства, паразитирует на великих именах. Откликаясь в 1899 г. на празднование 100-летия Пушкина, Федоров производит настоящую филиппику по поводу внезапно возникшего гипертрофированного увлечения поэтом, подчеркивая, что в этом всеобщем обожании много шума, блеска и треска, но крайне мало серьезности. «Будут Пушкинские торжественные вечера, Пушкинские даже целые дни (о ночах ничего не сказано)», «все искусства будут призваны к прославлению поэта», а ушлые дельцы не преминут назвать именем Пушкина сигареты, конфеты и другие произведения промышленности и торговли, превращая имя поэта в товарную этикетку, но юбилейный шум вокруг имени Пушкина не приблизит потомков к тому, чтобы понять главное в его творческом деле: «вопрос о цели и смысле жизни» [17, т. 3, с. 523].

Между тем именно в постановке вопроса о смысле существования и назначении человека видел Федоров аксиологический нерв светской культуры, тяготящейся своей светскостью. Пушкин – поэт, для которого вопрос «Жизнь, зачем ты мне дана?» был совсем не риторическим, и он не заслонялся поэзией от «жизненного горя и зла» [17, т. 3, с. 523]. Как не заслонялся и Лермонтов, сознававший невозможность «внутреннего счастья для кого-либо, когда несчастье кругом» [17, т. 3, с. 528] и вложивший в сердце Печорина тоску по подлинному делу, дающему возмож-

ность преодоления внутренней пустоты. Наконец, Гоголь, показавший глубину нравственного падения социума, где оказывается возможен торг «душами отцов» «и без малейшего при этом угрызания совести» [17, т. 3, с. 530, 531], выстраивал «Мертвые души» как триптих, во второй части которого должно было произойти покаяние Чичикова и других героев «поэмы», а в третьей, так и не состоявшейся части, они должны были стать деятелями новой России. Для Федорова необходимый этап возвращения культуры к своим религиозным истокам – ее метанойя. И именно как метанойю, как раскаяние в отступничестве, как поворот с путей неправды на Божьи пути воспринимает он русскую культуру XIX века.

Задача оцерковления культуры ставится Федоровым в непосредственную связь с задачей перехода от истории как «взаимного истребления, истребления друг друга и самих себя» [17, т. 1, с. 138], к истории как труду воскрешения, возвращающему к преображенной, бессмертной жизни все жертвы прошлого и настоящего. В одной из заметок 1890-х гг. философ так обозначает активно-христианский вектор культуры: не храмовое должно профанироваться при переходе в светское, а «площадное должно возвыситься до храмового» [17, т. 3, с. 100]. Культура, для Федорова, во всей полноте проявит свою воспитательную, учительную функцию лишь тогда, когда не только через храмовый синтез, но через всю полноту творческих практик сможет нести миру благовест о преображении. В.С. Соловьев, философия культуры которого складывалась в поле мировоззренческого диалога с Федоровым, особенно выделял проективную функцию культуры, призванной явить в земных формах «красоту будущей жизни» [8, т. 2, с. 398], стать частью богочеловеческого процесса спасения. А русские христианские мыслители XX в., символически трактуя жест старца Зосимы, направляющего Алешу Карамазова из монастыря в мир, подчеркивали, что все сферы человеческой

практики, все уровни культуры могут и должны быть устроены «сообразно высшему идеалу, открывшемуся нам во Христе», и этот расцвет человеческого творчества в перспективе движения мира к Царствию Божию есть «высший синтез истории, ее предел» [9, с. 191].

Выше мы показали, что русские христианские мыслители помимо воспитательной, учительной, идеалотворческой выделяют онтологическую функцию культуры. Она – орудие жизни, одно из тех орудий, которые, как пишет П.А. Флоренский, даны человеку, чтобы возделывать бытие (потому и происходит она от латинского «cultivare»). Но возделывание по определению не может ограничиваться лишь творчеством прекрасных, но мертвых подобий реальности, поскольку должно направляться к действительному, а не мнимому преобразению жизни. В представлении Федорова, синтетическая культура будущего, кумулирующая в преобразующем делании все сущностные энергии человека, вбирающая в себя все сферы его знания и творчества, в перспективе истории должна стать рекреатурой, выйти за пределы творчества «второй действительности» в реальное «творчество жизни». «Рекреатура, – поясняет мысль Федорова Е.М. Титаренко, – богочеловеческий процесс восхождения к первообразу мира, не знавшего грехопадения и ущерба. Поэтому для Федорова характерно литургическое понимание культуры» [25, с. 315].

О том, что свое завершение дело культуры находит в акте преобразования, просветления материальности, пишет и младший современник Н.Ф. Федорова В.С. Соловьев. На этом постулате построена его эстетическая теория, согласно которой развитие мира идет по линии все большего одухотворения материального бытия, облечения его в красоту и нетление, причем ключевым звеном в этом процессе является человек. Смысл его творчества в том, чтобы, регулируя и гармонизируя слепые, стихийные силы, привести распавшийся мир в состоя-

ние всеединства, содействовать торжеству Царствия Божия в каждой точке Вселенной. Нравственный смысл жизни человечества философ определяет как содействие воплощению в бытии и физическом, и духовном, «безусловного нравственного порядка» [8, т. 1, с. 276], Царствия Божия, рассматривая культуру как одну из сфер и орудий этого воплощения. Философ выделяет две стадии художественного развития: проективную, на которой творчество создает совершенный образ будущего мира, выступая тем самым «переходом и связующим звеном между красотой природы и красотой будущей жизни» [8, т. 2, с. 398], и реальную, когда оно включается в процесс преобразования бытия, стремится «одухотворить, пресуществить нашу действительную жизнь» [8, т. 2, с. 404].

Выше мы говорили о введенном Федоровым понятии внехрамовой литургии. Внехрамовая литургия понималась автором «Философии общего дела» как «воскрешение и всей вселенной преобразование» [17, т. 1, с. 404]. Процесс воспитания человеческого рода, творчество религиозной культуры, собирание памяти об ушедших – все это для мыслителя как бы «проскомидия» и «литургия оглашенных», приуготовление к главному делу-дел – «литургии верных», процессу уже не символического только, но реального преобразования мира, не только духовного, но онтологического обновления. Как в таинстве Евхаристии принесенные на жертвенник хлеб и вино претворяются в тело и кровь Христовы, так во внехрамовой литургии нынешний раздробленный, смертный, находящийся в состоянии «взаимного истребления» мир преобразается в неслиянно-нераздельное, братски-любтивное единство по образу и подобию Троицы, прах умерших пресуществляется в живую, воскрешенную плоть. Человеческое делание идет здесь навстречу Божественному действию, синергически соединяется с ним.

Федоров, главный апологет идеи истории как «работы спасения», предельно расширял границы активности

человека. Как пишет С.Г. Семенова, он был «убежден в том, что Божественная воля действует через человека как разумно-свободное существо, через единую соборную совокупность человечества. Главная задача человека при этом: содействовать активным орудием воли Бога, а воля Его ясна: Он – Бог отцов, “не мертвых, а живых”, смерти не создавший, желающий восстановления мира в прославленное бессмертное состояние, когда искуплены грехи и возвращены все жертвы длительной истории человечества после грехопадения» [23, с. 230]. Неоднократно на страницах своих сочинений Федоров напоминает слова Христа: «Верующий в меня, дела, которые творю Я, и он сотворит и больше сих сотворит» (Ин. 14:12). На протяжении всего Своего земного пути Спаситель исцеляет больных, утишает стихии, воскрешает умерших и, наконец, воскрешает Сам, демонстрируя полноту власти духа над материальным естеством. Человечество, по Федорову, призывается к полноте соучастия в этих делах. Ему предстоит не просто молиться: «Да придет Царствие Твое», но по воле Божией созидать это Царствие, не просто чаять «воскресения мертвых и жизни будущего века», но осуществлять это главное чаяние веры Христовой.

Мысль Федорова о необходимости соучастия человечества в деле воскрешения и переходе от культуры к рекреатуре разделяли далеко не все сторонники идеи истории как работы спасения, а если и разделяли, то с определенными, подчас весьма значительными, оговорками, как В.С. Соловьев, который уживал воскресительный проект в отвлеченно-теоретические и даже мистические одежды [См.: 23, с. 124-131], или С.Н. Булгаков, который в «Свете невечернем» дистанцировался от этого проекта, а в финале книги «Агнец Божий», первой книги трилогии «О Богочеловечестве», все же признал его: «Очеловечение мира, с господством над ним во имя Божие, к чему призван человек по сотворении, относится к проявлению царственного

служения человека, по силе его участия в царском служении Христа, как бы далеко ни шли устремления человека на этом пути, вплоть даже до человеческого участия во всеобщем воскресении, согласно проекту Н.Ф. Федорова» [14, с. 465]. Большинство же из тех, кто подхватил федоровскую идею внехрамовой литургии – Г.П. Федотов, К.В. Мочульский, В.В. Зеньковский, мать Мария (Е.Ю. Кузьмина-Караваева), – видели ее задачу во внутренней перестройке человеческой жизни и культуры в свете Христовой заповеди о совершенстве («Будьте совершенны как совершен Отец ваш Небесный» (Мф. 5:48)). В то же время эти мыслители были солидарны с философом общего дела в стремлении утвердить христианство как творческую силу истории, на новом витке одушевить современность евангельским идеалом, содействуя повороту мира на Божьи пути, преодолению антихристианского устройства жизни, оборачивающегося кризисами и катастрофами, которые по мере усовершенствования орудий взаимного истребления грозят стереть с лица земли человеческий род. И полагали, что творчество культуры, соединяясь с другими сферами человеческого действия, от экономики до политики, преобразит жизнь на христианских началах, приустроив человечество к моменту всеобщего воскресения, осуществляемого Божественной волей.

Но были и те мыслители, которые разделяли и развивали концепцию Федорова о переходе от культуры к рекреатуре, от истории как символического воскрешения к истории как реальному воскресительному труду. Речь идет о представителях русского космизма 1920-х гг. А.К. Горском, Н.А. Сетницком, В.Н. Муравьеве¹. Опираясь на идеи активного христианства, они стремились разглядеть в настоящем ростки новой соборной «культуры будущего» [27], которая в союзе с наукой, вдохновляемая религией, станет основой «организации

¹ О сотрудничестве этих мыслителей и развиваемых ими идеях см.: 26, с. 384-482, 498-516.

мировоздействия» [28, с. 711], приведет к победе над пространством и временем, к преодолению смерти, установлению «космократии и пантократии» человеческого рода [15, кн. 2, с. 145].

Взгляды на смысл и назначение культуры и культурного творчества, которые были развиты в трудах представителей русской мысли, выдвигавших идею

оправдания истории, обретают параллели в эстетической теории и художественной практике деятелей русского символизма и новокрестьянских поэтов, а также творцов русского авангарда В. Хлебникова, В.Н. Чекрыгина, П.Н. Филонова, что нуждается в специальном исследовании.

Список литературы

1. Эрн В.Ф. Нечто о Логосе, русской философии и научности // Эрн В.Ф. Борьба за Логос. Москва: Правда, 1991. С. 71-108.
2. Шibaева М.М. Культура в «зеркале» русской мысли. Москва: МГУКИ, 2021. 249 с.
3. Буданова Н.Ф. Достоевский и Константин Леонтьев // Достоевский. Материалы и исследования. Вып. 9. Ленинград: Наука, 1990. С. 199-222.
4. Бочаров С.Г. Леонтьев и Достоевский // Бочаров С.Г. Сюжеты русской литературы. Москва: Языки рус. культуры, 1999. С. 341-397.
5. Касаткина Т.А. Взаимоотношения человека с природой в христианском мирозерцании Достоевского // XXI век глазами Достоевского: перспективы человечества. Москва: Грааль, 2002. С. 304-313.
6. Гачева А.Г. Идея оправдания истории // Гачева А.Г. Человек и история в зеркале русской философии и литературы. Москва: Водолей, 2021. С. 16-42.
7. Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений: в 30 т. Ленинград: Наука, 1972-1990.
8. Соловьев В.С. Сочинения: в 2 т. Т. 1. Москва: Мысль, 1988. 894 с., 1 л. портр.; Т. 2. 824 с., [2] л. портр.
9. Булгаков С.Н. Очерк о Ф.М. Достоевском. Чрез четверть века (1881-1906) // Булгаков С.Н. Тихие думы. Москва: Республика, 1996. С. 187-216.
10. Сетницкий Н.А. О конечном идеале // Сетницкий Н.А. Избранные произведения. Москва: РОССПЭН, 2010. С. 61-530.
11. Ильин И.А. Основы христианской культуры // Ильин И.А. Одинокий художник. Москва: Искусство, 1993. С. 291-336.
12. Аксаков И.С. Сочинения: в 7 т. Т. 4. Москва: Тип. М.Г. Волчанинова, 1886. 770 с.
13. Федотов Г.П. Эсхатология и культура // Новый Град. 1938. № 13. С. 45-56.
14. Булгаков С., прот. Агнец Божий. Париж: YMCA-press. 1933. 468 с.
15. Муравьев В.Н. Сочинения: в 2 кн. Кн. 1 / сост., подгот. текста, коммент., предисл. А.Г. Гачевой. Москва: ИМЛИ РАН, 2011. 704 с.; Кн. 2. 720 с.
16. Булгаков С.Н. Сочинения: в 2 т. Т. 1. Москва: Наука, 1993. 604 с.; Т. 2. 750 с.
17. Федоров Н.Ф. Сочинения: в 4 т. Т. 1-4. Москва: Прогресс; Традиция, 1995-2000.
18. Флоренский П.А. Автореферат // Вопросы философии. 1988. № 12. С. 113-116.
19. Флоренский П., свящ. Сочинения: в 4 т. Т. 1-4. Москва: Мысль, 1994-2000.
20. Ильин В.Н. Шесть дней творения. Библия и наука о творении и происхождении мира. Paris: YMCA-press, 1930. 229 с.
21. Ильин В.Н. Материализм и материологизм // Евразия. 1928. № 2 (1 дек.).
22. Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства: в 2 т. Т. 1. Москва: Искусство; Лига, 1994. 542 с.; Т. 2. 510 с.
23. Семенова С.Г. Философ будущего Николай Федоров. Москва: Акад. проект, 2019. 638 с.

24. Соловьев В.С. Полное собрание сочинений: в 10 т. Т. 5. Санкт-Петербург, 1912. 484 с.
25. Титаренко Е.М., Титаренко С.Д. «Культура – культ отшедших, и вечная память – душа ее жизни...»: Вячеслав Иванов и Николай Федоров // Русско-Византийский вестник. 2020. № 1. С. 308-323.
26. Гачева А.Г. «Идеал ведь тоже действительность...». Русская философия и литература. Москва: Акад. проект, 2019. 734 с.
27. Оносов А.А. Всеобщая преобразовательная культура (Из «Евангелия всемогущества» от В.Н. Муравьева) // Философ общего дела: материалы Междунар. науч. чтений памяти Н.Ф. Федорова. Москва: ЦБС ЮЗАО, 2022. С. 410-458.
28. Горский А.К. Сочинения и письма: в 2 кн. Кн. 1 / вступ. ст., сост., подгот. текста, коммент. А.Г. Гачевой. Москва: ИМЛИ РАН, 2018. 1008 с.

Сведения об авторе:

Гачева Анастасия Георгиевна, доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Института мировой литературы имени А.М. Горького РАН, главный библиотекарь, научный сотрудник Библиотеки № 180 имени Н.Ф. Федорова Объединения культурных центров Юго-Западного округа г. Москвы

ул. Профсоюзная, 92, Москва, 117485
a-gacheva@yandex.ru

Дата поступления статьи: 25.10.2023

Одобрено: 27.10.2023

Дата публикации: 17.11.2023

Для цитирования:

Гачева А.Г. Оправдание культуры sub specie оправдания истории в русской религиозно-философской мысли // Сфера культуры. 2023. № 4 (14). С. 13–26. DOI: 10.48164/2713-301X_2023_14_13

УДК 1:21+27-528.1/8

DOI: 10.48164/2713-301X_2023_14_13

A.G. Gacheva

Moscow

A.M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Science
the N.F. Fedorov Library No. 180 Association of Cultural Centers of the Southwestern
District of Moscow
a-gacheva@yandex.ru

JUSTIFYING SUB SPECIE CULTURE OF JUSTIFYING HISTORY IN RUSSIAN RELIGIOUS AND PHILOSOPHICAL THOUGHT

V.F. Ern's judgments about the logos tradition of Russian thought which determines the unity of its leaders' approaches to indigenous worldview problems, open up the prospect of reconstructing ideas about the sense and tasks of culture in the line of Russian philosophy that is connected

with the idea of justifying history. The author of the present study proves that, opposing historiosophical pessimism and catastrophism, Russian Christian thinkers put forward the task of Churchification all spheres and plans of life, understanding culture as an instrument for transforming the world. Philosophers contrast the

processes of its secularization with the liturgization of cultural doing, which is considered in the context of the “possession of the earth” commandment. In this regard, N.F. Fedorov’s doctrine, who called for the transition from culture (as a symbolic resurrection) to recreature,

i.e. the actual restoration of life, is of particular importance.

Keywords: Russian religious and philosophical thought, the idea of justifying history, culture, creativity, liturgism, recreature, N.F. Fedorov.

References

1. E`rn, V.F. (1991) Nechto o Logose, russkoj filosofii i nauchnosti [Something about Logos, Russian Philosophy and Science]. *E`rn V.F. Bor`ba za Logos* [Struggle for Logos]. Moscow: Pravda, 71-108. (In Russian).
2. Shibaeva, M.M. (2021) *Kul`tura v «zerkale» russkoj my`slj* [Culture in the “Mirror” of Russian Thought]. Moscow: Moscow State University of Culture and Arts. (In Russian).
3. Budanova, N.F. (1990) Dostoevskij, i Konstantin Leont`ev [Dostoevsky and Konstantin Leontyev]. *Dostoevskij. Materialy` i issledovaniya*. [Dostoevsky. Materials and Research]. Issue 9. Leningrad: Nauka, 199-222. (In Russian).
4. Bocharov, S.G. (1999) Leont`ev i Dostoevskij [Leontiev and Dostoevsky]. *Bocharov S.G. Syuzhety` russkoj literatury`* [Bocharov S.G. Plots of Russian Literature]. Moscow: Yazy`ki russkoj kul`tury`, 341-397. (In Russian).
5. Kasatkina, T.A. (2002) Vzaimootnosheniya cheloveka s prirodoj v xristianskom mirosozerczanii Dostoevskogo [The Relationship of Man with Nature in Dostoevsky’s Christian Worldview]. *XXI vek glazami Dostoevskogo: perspektivy` chelovechestva*. [The XXI<sup>st</sup> Century through the Eyes of Dostoevsky: the Prospects of Mankind]. Moscow: Graal`, 304-313. (In Russian).
6. Gacheva, A.G. (2021) Ideya opravdaniya istorii [The Idea of Justifying History]. *Gacheva A.G. Chelovek i istoriya v zerkale russkoj filosofii i literatury`* [Gacheva A.G. Man and History in the Mirror of Russian Philosophy and Literature]. Moscow: Vodolej, 16-42. (In Russian).
7. Dostoevskij, F.M. (1972-1990) *Polnoe sobranie sochinenij: v 30 tomov* [Complete Works: in 30 vols]. Leningrad: Nauka. (In Russian).
8. Solov`ev, V.S. (1988) *Sochineniya: v 2 tomov. Tom 1* [Works: in 2 vols. Vol. 1]. Moscow: My`sl`. (In Russian).
9. Bulgakov, S.N. (1996) Oчерк о F.M. Dostoevskom. Chrez chetvert` veka (1881-1906) [Essay on F.M. Dostoevsky. Through a Quarter of a Century (1881-1906)]. *Bulgakov S.N. Tixie dumy`* [Bulgakov S.N. Quiet Thoughts]. Moscow: Respublika, 187-216. (In Russian).
10. Setniczkij, N.A. (2010) O konechnom ideale [On the Ultimate Ideal]. *Setniczkij N.A. Izbranny`e proizvedeniya* [Setniczkij N.A. Selected Works]. Moscow: ROSSPEN, 61-530. (In Russian).
11. Il`in, I.A. (1993) Osnovy` xristianskoj kul`tury` [Fundamentals of Christian Culture]. *Il`in I.A. Odinkij xudozhnik* [Ilyin I.A. A Lonely Artist]. Moscow: Iskusstvo, 291-336. (In Russian).
12. Aksakov, I.S. [1886] *Sochineniya: v 7 tomov. Tom 4* [Writings: in 7 vols. Vol. 4]. Moscow: M.G. Volchaninov Publishing House. (In Russian).
13. Fedotov, G.P. (1938) E`sxatologiya i kul`tura [Eschatology and Culture]. *Novy`j Grad* [New City], No. 13, 45-56. (In Russian).
14. Bulgakov, S. (1933) *Agnez Bozhij* [Lamb of God]. Paris: YMCA-press. (In Russian).
15. Murav`ev, V.N. (2011) *Sochineniya: v 2 knigax. Kniga 1* [Works: in 2 books]. Compl., text preparation, commentary, preface by A.G. Gacheva. Moscow: A.M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Science. (In Russian).

16. Bulgakov, S.N. [1993] *Sochineniya: v 2 tomax. Tom 1.* [Works: in 2 vols.] Moscow: Nauka. [In Russian].
17. Fedorov, N.F. (1995-2000) *Sochineniya: v 4 tomax. Tom 1-4* [Works: in 4 vols. Vol. 1-4]. Moscow: Progress; Tradiciya. [In Russian].
18. Florenski, P.A. (1988) Avtoreferat [Abstract]. *Voprosy` filosofii* [Questions of Philosophy], No. 12, 113-116. [In Russian].
19. Florenskij, P. *Sochineniya: v 4 tomax. Tom 1-4* [Works: in 4 vols. Vol. 1-4]. Moscow: My`sl`, 1994-2000. [In Russian].
20. Il`in, V.N. (1930) *Shest` dnei tvoreniya. Bibliya i nauka o tvorenii i proisxozhdenii mira* [Six Days of Creation. The Bible and the Science of Creation and the Origin of the World]. Paris: YMCA-press. [In Russian].
21. Il`in, V.N. (1928) Materializm i materiologizm [Materialism and Materiologism]. *Evrasiya* [Eurasia], No. 2 (1 Dec.). [In Russian].
22. Berdyaev, N.A. (1994) *Filosofiya tvorchestva, kul`tury` i iskusstva: v 2 tomax. Tom 1* [Philosophy of Creativity, Culture and Art: in 2 vols.]. Moscow: Iskusstvo; Liga. [In Russian].
23. Semenova, S.G. (2019) *Filosof budushhego Nikolaj Fedorov* [Philosopher of the Future Nikolai Fedorov]. Moscow: Akademicheskij proekt. [In Russian].
24. Solov`ev, V.S. (1912) *Polnoe sobranie sochinenij: v 10 tomax. Tom 5.* [Complete Works: in 10 vols. Vol. 5]. Saint Petersburg. [In Russian].
25. Titarenko, E.M., Titarenko, S.D. (2020) "Kul`tura – kul`t otshedshix, i vechnaya pamyat` – dusha ee zhizni...": Vyacheslav Ivanov i Nikolaj Fedorov ["Culture is a Cult of the Deceased, and Eternal Memory is the Soul of its Life"...: Vyacheslav Ivanov and Nikolai Fedorov]. *Russko-Vizantijskij vestnik* [Russian-Byzantine Herald], No. 1, 308-323. [In Russian].
26. Gacheva, A.G. (2019) "Ideal ved` tozhe dejstvitel`nost`...". *Russkaya filosofiya i literature* ["The ideal is also Reality...". Russian Philosophy and Literature]. Moscow: Akademicheskij proekt. [In Russian].
27. Onosov, A.A. (2022) Vseobshhaya preobrazovatel`naya kul`tura (Iz "Evangeliiya vsemogushhestva" ot V.N. Murav`eva) [General Transformative Culture (From the "Gospel of Omnipotence" from V.N. Muravyov). *Filosof obshhego dela: Materialy` Mezhdunarodny`x nauchny`x chtenij pamyati N.F. Fedorova* [Philosopher of Universal Cause: Materials of International Scientific Readings in Memory of N.F. Fedorov]. Moscow: Centralized Library System of the Southwestern Administrative District, 410-458. [In Russian].
28. Gorskij, A.K. (2018) *Sochineniya i pis`ma: v 2 knigax. Kniga 1* [Writings and Letters: in 2 books. Book 1]. Introductory article, compiler, text preparation, commentary by A.G. Gacheva. Moscow: A.M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Science [In Russian].

About the author:

Anastasia G. Gacheva, Doctor of Philological Sciences, Leading Researcher at A.M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Science, Chief Librarian, Researcher at the N.F. Fedorov Library No. 180 Association of Cultural Centers of the Southwestern District of Moscow

92 Profsoyuznaya Str., Moscow, 117485
a-gacheva@yandex.ru