

К. Г. ИСУПОВ
РУССКИЙ АНТЕЙ

Идея почвы, национальностей
есть точка опоры; Антей.

(Ф. М. Достоевский. Записная
книжка 1863—1864 гг.)

Природа как самоценный объект осваивается в словесности поздно; говорят, что первый пейзаж в литературе создал Петрарка. Общеευропейская и славянская мифология земли и хтонических существ, осложненная то просветительскими, то романтическими, то символистскими конструкциями, до сих работает на «онтологическую лирику», философию почвы, крови и рода, просматривается в концепциях жертвы и в танатологии, в судьбе идеологемы 'русский путь' (от инока Филофея до евразийцев и современных политических доктрин).

Мифологема Матери-Земли не является изобретением русского сознания, это мифологическая и культурная универсалия, связанная с «основным мифом» ('мировое древо').¹ Но поскольку родное язычество органично влилось в православное мироощуще-

¹ *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу. М., 1965—1969. Т. 1—3; *Древо жизни.* М., 1983; *Буслав Ф. И.* Народная поэзия: Исторические очерки. СПб., 1887; *Веселовский А. Н.* Попыты по истории развития христианской легенды // Журнал Министерства народного просвещения. 1876. № 6. С. 226—267; *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974; *Мелетинский М. Е.* Поэтика мифа. М., 1976; *Элиаде М.* Космос и история. М., 1987; *Григорьев В. П.* Поэтика слова. М., 1979; *Девонина В. А.* Древнерусское язычество: эстетическая традиция отношения к природе. Автореф. ... дис. канд. фил. наук. СПб., 1996.

ние,² а в ряде направлений (неонародничество и неославянофильство, софиология, богословие культуры, космизм) переплелось с поэтической эйдологией Платона, то «почвенничество» стало не просто именем идеологии известного типа, но, скорее, кардинальным принципом национальной картины мира. Русское мышление может быть описано как хтоническое по преимуществу, в нем сплетение образов стихий само превратилось в стихию «поэтического», и тогда, по слову Б. Пастернака, единую онтологию образуют «стихия свободной стихии / С свободной стихией стиха». Интегральный момент отечественной картины мира — ‘Земля’³ во всем многообразии репрезентирующих ее символов плодородия, растительного и животного миров, пантеона хтонических существ, что запечатлены в календарных обрядах и аграрном ритуале.⁴ Не стоит придавать слишком

² Успенский Б. А. 1) Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982; 2) Влияние языка на религиозное сознание // Труды по знаковым системам. Тарту, 1969. Вып. IV. С. 159—168; Дворниченко А. Ю., Кривошеев Ю. В. Христианские символы и языческие традиции Древней Руси // Символы в культуре. СПб., 1992. С. 32—43; Айрапетян В. Герменевтические подступы к русскому слову. М., 1992 (по указ.); Степанов Ю. С. Константы. Словарь русской культуры. М., 1997. С. 510—519; Чечулин А. В. Земля (Почва) // Идеи в России / Под ред. А. де Лазари. Варшава; Лодзь, 2001. Т. 4. С. 188—196 (рус., польск., англ.).

³ Федотов Г. П. 1) Стихи духовные. Русская народная вера по духовным стихам. М., 1991; 2) Мать-Земля. (К религиозной космологии русского народа) // Г. П. Федотов. Судьба и грехи России. Избранные статьи по философии русской истории и культуры: В 2 т. СПб., 1992. Т. 2. С. 66—82; Рабинович Е. Г. Земля // Мифы народов мира: В 2 т. М., 1980. Т. 1. С. 466—467; Топорков А. Л. Материалы по славянскому язычеству. (Культ матери-сырой земли дер. Присно) // Древнерусская литература. Источниковедение. Л., 1984. С. 222—233; Комарович В. Л. Культ рода и земли в княжеской среде // ТОДРЛ. М.; Л., 1960. Т. 16; Прохоров Г. М. 1) К истории родового сознания Древней Руси // Письменность, литература, фольклор. Л., 1988; 2) Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976; Данилевский И. Н. Западноевропейские земли в летописном понятии «Русская земля» // Древняя Русь и Запад. Науч. конф. Книга резюме. М., 1996. С. 51—56; Степанов Ю. С. Константы. Словарь русской культуры. М., 1997. С. 510—519; Чечулин А. В. Земля (Почва) // Идеал в России. Т. 4. С. 188—196 (рус., польск., англ.).

⁴ Пропп В. Я. Русские аграрные праздники. (Опыт историко-этнографического исследования). Л., 1963; Соколов Ю. М. Весна и народный аскетический идеал // Вестн. Русского географич. общества. 1851. № 2/3.

большого значения тому факту, что в земледельческой стране и в общинном социуме ландшафт сознания отразил в своей топологии эстетику естественного обитания. «Джон Ячменное зерно» Р. Бернса мог быть написан и в России, а образы каратаевского мы-сознания без труда отыщутся в литературах Дальнего Востока.

Специальный интерес представляет нечто иное: национальная транскрипция геомифа в рамках личного творчества и коренная неустранимость 'комплекса Антея' даже на тех высотах поэтического визионерства и абстрагирующей философской и богословской комбинаторики, на которых, казалось бы, вся тяжко-вещная, «урослая», грузность котомки Микулы Селяниновича (неподъемной и для Святогора-богатыря) должна целиком уйти в реальность понятия.

Системность русского эстетического Космоса и целостность философского дискурса обеспечены не строгой логикой развертывания понятий, а единством волевой мифопоэтической конструкции. Фундаментальная заданность в ней внутриединого тетраграммона стихий ('вода/огонь/земля/воздух') позволяет растущему на этой основе древу мифологем непрерывно обновлять исходные семантические комплексы в рамках наследной смысловой памяти, создавать новые сочетания и расширять валентность смыслообразов во всем объеме национального Символяриума. Избыточность русского национального характера сказалась и на фактуре пейзажа: он может быть явлен апофатически — через перечисление того, чего в нем нет. Так, в «Мертвых душах» русский ландшафт в знаменитом фрагменте «О Русь! Русь!...» подан как «неитальянский».

Атланты и Антеи серебряного века могут осмысляться в интонациях цивилизаторского «наступления на природу», но не терять при этом ни «избирательного сродства» с культурным первоисточником, ни активистского пафоса. Таковы приравнения 'Титан=Прометей=Атлант' в «Порфибагре» (1913) М. Зенкевича: «Из лавы и крови восстанет Атлант, Миродержец новый — Порфибагр!» В поэтической палеонтологии автора сборника «Под мясной багряницей» (1912—1918) охотник на мамонта и пролеткультовский молотобоец (до рождения пролеткульта в 1917 году) слиты в новом изводе аполлонического мифа: «Гряди! Да воздвигнется в мощи новой / На торсе молотобойца Аполлона лик, / Как некогда

Кн. 6. С. 79—91; Стахович М. Народные приметы в отношении к погоде, земледелию и домашнему хозяйству // Там же. С. 1—14; Стрижев А. Н. Календарь русской природы. М., 1981.

там, на заре ледниковой, / Над поваленным мамонтом радостный крик» («Грядущий Аполлон», 1913).⁵

Чтобы стать предметом столь экзотических перепевов, русская натурфилософия должна была пережить несколько этапов.⁶ Один из наиболее ответственных моментов ее развития связан с наименее внятной идеологией — почвенничеством. Легко понять внутреннее раздражение комментаторов этого направления: оппоненты и славянофилов, и западников, и демократической традиции почвенники оставили нам образ концепции, а не логический ее субстрат. Если в публицистике Достоевский призывал «понимать буквально, именно буквально» его рассуждения о почве,⁷ то в художественных текстах мы имеем дело с «метафизикой язычества», если можно позволить себе такое выражение.

Для Достоевского-журналиста в 'почве' маркируется момент желанного вхождения в круг народного православного мироотношения. Он убежден, что «золото» национального опыта «есть в земле нашей, свое, самородное, что залегает оно в естественных, родовых основаниях русского характера и обычая, что спасенье в почве и народе» (20, 209—210). Слово 'почва' отмечено особой серьезностью. В «Объявлении о подписке на журнал „Время“» на 1863 год читаем: «Призывы к почве, к соединению с народным началом не пустые звуки, не пустые слова...»; пропагандируется «возвращение на почву»; «мы отстаиваем Русь, наш корень, наши начала» (20, 207,

⁵ *Зенкевич М.* Сказочная эра. Стихотворения. Повесть. Беллетристические мемуары. М., 1994. С. 87, 137. Ср. иное применение техники приравнивания ('Адонис=Атлас=Енох') у Д. Мережковского («Атлантида-Европа», 1930). М. Зенкевич создает «персональные» образы элементов мира в стихах 1910—1911 гг.: «Земля», «Воды», «Камни», «Металлы», «Темное родство». В отзыве на «Дикую порфиру» (1912) Вяч. Иванов точно отметил: «Зенкевич пленился Матерью, и ей ужаснулся» («Marginalia...» (*Зенкевич М.* Сказочная эра. С. 18)).

⁶ Современный критик насчитывает четыре периода: «теологический» (свидетельства тварной Натуры у М. Ломоносова, Г. Державина, Н. Карамзина), «трагический» (разлад природы и человека у Е. Баратынского и Ф. Тютчева), «утопический» (решение проблемы в пользу человека; он воспитывает и очеловечивает природу: Н. Заболоцкий), «экологический» (осознание своих возможностей в диалоге с природой: современная поэзия). См.: *Эпштейн М. Н.* «Природа, мир, тайник вселенной...». Система пейзажных образов в русской поэзии. М., 1990. С. 32.

⁷ *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Л., 1972—1990. Т. 20. С. 209. Далее в тексте ссылки на это издание с указанием тома и страницы.

208, 209). Привязанность к почве — не рассудочная, а «сердечная». На почвенной философии Сердца настаивал и А. Григорьев, о котором Достоевским сказано в предисловии к воспоминаниям Н. Страхова: «Человек он был непосредственно... почвенный, кряжевой» (20, 136).

Существует эрос почвы и онтология мировой приязни: «Непонятно и смешно другим стало наше выражение: „почва”. Почва вообще есть то, за что все держатся и на чем все укрепляются. Ну а держатся только того, что любят» (Об издании ежемесячного журнала «Эпоха», 1864 (20, 217)). Программа определяется коротко: «Нравственно надо соединиться с народом вполне, и как можно крепче (...) надо совершенно слиться с ним и нравственно стать с ним как одна единица» (13, 509). Однако слово 'почва' ни разу не появилось в названиях публикаций «Времени» и «Эпохи», зато М. Антонович⁸ вынес его в заглавие полемической статьи, где весьма современно (на фоне теперешней перевербовки Достоевского то «патриотами», то «западниками») звучит его реплика: «Вдруг появляется новая фраза: „почва” (...). Фраза о почве до того мила своей неопределенностью, что на ней сошлись и согласились даже те, которые некогда враждовали между собою...» (Современник. 1861. № 12. С. 173 (20, 261)). В письме к Н. Страхову от 18 (30) сентября 1863 года Достоевский говорил, что его не устраивает «какая-то удивительная *аристократическая сытость* при решении общественных вопросов».

Оглядываясь на современников, Достоевский меланхолично замечает в статье «Два лагеря теоретиков...» (1862): «...но если в нас замерла жизнь, то она несомненно есть в нетронутой еще народной почве...» (20, 22). Устами Парадоксалиста в летнем выпуске «Дневника писателя» (1876), в разделе «Земля и дети», мифологема Золотова века погружена в почвенные контексты финального Эдема: земля есть открытая в вечность альтернатива спасения (для детей — подлинных наследников спасения, «ибо таковых есть Царство Небесное» (Мф. 18, 10)): «Земля все (...) я землю от детей не розню, и это у меня как-то само собой выходит. (...) Человечество обновится в Саду и Садам выправится — вот формула» (23, 95—96; ср. детский Эдем в утопиях Ф. Сологуба).

⁸ Антонович М. А. О почве (не в агрономическом смысле, а в духе «Времени») // Антонович М. А. Литературно-критические статьи. М.; Л., 1961.

С другой стороны, в прозе писателя мы встречаем образы «подпочвенной» идеологии: «подполье» все того же Парадоксалиста и его ментальный «подвал», подземелье разума; Подпольный Мировой Разум с его преступным нормотворчеством (Раскольников; ср. хтонические обертоны в фактуре образов Свидригайлова, Рогожина, Смердякова,⁹ Дмитрия и Федора Павловича Карамазовых).

Метафизика земли воспринята наследниками Достоевского в аспекте Софии: «У Достоевского есть слабые намеки на интерес к софийному космическому лику Богоматери. Слабоумная Хромоножка в „Бесах“, беседуя с Шатовым, рассказывает ему, как однажды она в монастыре заявила во всеуслышание: „А по-моему, Бог и природа есть все одно“. После этого „и шепни мне, из церкви выходя, одна наша старица, на покаянии у нас жила за пророчество: «Богородица что есть, как мнишь?» — «Великая мать, — отвечаю, — упование рода человеческого». — «Так, — говорит, — Богородица — великая мать-сыра-земля есть, и великая в том для человека заключается радость»». (...) Такое восприятие природы есть видение человеком земной красоты как лучей Царства Божия, пронизывающих и нашу область бытия».¹⁰

⁹ Смердяков, падающий в припадке в подвал (реальный и метафизический), послужил прототипом зооморфных образов. См.: *Жолковский А. К. О Смердякове. (К проблеме «Булгаков и Достоевский») // Лотмановский сборник. Вып. 1. М., 1995. С. 568—581.*

¹⁰ *Лосский Н. О. Достоевский и его христианское миропонимание // Лосский Н. О. Бог и мировое Зло. М., 1994. С. 106. Ср.: сходные комментарии С. Булгакова («Русская трагедия», 1914) или реплику Ф. Степуна в его статье «Миросозерцание Достоевского» (в составе книги «Встречи», 1962): «Что у Достоевского, как у православного мистика, было очень глубокое отношение к земле (...) не оспаривается. Нельзя только забывать, что мать-сыра Земля, которую Мария Тимофеевна называет Богородицей, которую Алеша Карамазов целует после смерти старца и которой Раскольников кается в своих грехах — в сущности, не земная плоть, а душа мира, которую Соловьев именует „Святой Софией“» (Русские эмигранты о Достоевском. СПб., 1994. С. 338). Софийная трактовка «почвы» у Достоевского сохранилась до наших дней: «Неутешительные возможности фаустической внемernessи выражены в творчестве Достоевского, противопоставляющего им символ земли-Софии. Бытие как бы разбито для Достоевского на три уровня: эгонистически-бесструктурная „среда“, сохранившая софийную структурность „почва“ и сама София — „земля“» (*Аверинцев С. С. София // Философская энциклопедия: В 5 т. М., 1970. Т. V. С. 62*). Эта мысль С. С. Аверинцева восходит к старой статье Б. М. Энгельгардта «Идеологический роман Достоевского» (До-*

Для Достоевского, посещавшего соловьевские «Лекции о Бого-человечестве», читанные в Соляном городке в марте 1978 года, вряд ли неожиданным был переход от 'Великой Матери'¹¹ к 'Софии': соловьевская 'Душа Мира' отвечала его представлениям о русской душе как онтологически укорененном в ландшафт национального существования нравственно-религиозном «эйдосе». На почвенной связи мира души и Души Мира строится и философия личности Достоевского. Противоречие между «типом» и уникальным «я» разрешено в идее почвенного единства национального характера: «есть какое-то химическое соединение человеческого духа с родной землей, что оторваться от нее ни за что нельзя» («Зимние заметки...», 1863 (5, 52)). Программа исторического самоопределения нации такова: «Прежде всего нужна натура, потом жизнь самостоятельная,

стоевский Ф. М. Статьи и материалы / Ред. А. С. Долинин. М.; Л., 1924. Сб. II). Гегельянский этюд Энгельгардта включает в себя и ту мысль, что в основе картины мира Достоевского лежит саморазвертывание онтологической триады: «среда» (мир механической причинности) — «почва» (органика народного духа) — «земля» (высшая реальность подлинной свободы).

¹¹ *Altheim F.* Terra mater. Giessen. Соловьев трактовал 'землю' натуралистически (теллуризм), гилозоически (в ней — живоносный корень и душа Народа) и мистически (Земля есть мировая Память и космическая Мнемозина). Заповедь труда (Быт. 3, 23) в «Оправдании Добра» (1897) определяется как призыв к «служению земле» — «не в смысле религиозного культа (<...> а в том смысле, в каком ангелы служат человечеству или воспитатель служит детям...» (Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 1. С. 426). В другом месте: «Понимать земную природу и любить ее для нее самой дано немногим; но всякий, естественно, привязывается к своему родному уголку земли, к родным могилам и колыбелям; это есть связь нравственная и притом распространяющая человеческую солидарность на материальную природу и этим полагающая начало ее одухотворению». (Там же. С. 437). Ср. политическую огласовку триады 'Государство / Земля / Церковь': Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 46, 446, 458. См.: Булгаков С. Н. Природа в философии Вл. Соловьева, 1910 // О Владимире Соловьеве (сб. изд-ва «Путь»). Сб. 1. М., 1911. (Булгаков С. Н. Соч.: В 2 т. М., 1993. Т. 1. С. 15—46). Поэтическую теологию Софии и Почвы создает Е. Кузьмина-Караваева, которая и дочь свою назвала Гаяна («Земная»). В книге «Руфь», 1916: «Земные дети, плоть от плоти, Поток земных, единых сил, Мы спали с ней в ее дремоте: Земной нас голос пробудил» (Кузьмина-Караваева Е. Ю. Избранное. М., 1991. С. 70). См.: Шустов А. Н. Искания (1914—1916). Глава из документального повествования о матери Марии // Вестник РХД. Париж—Нью-Йорк—Москва, 1993. № 167 (1). С. 34—36.

почвенная, нестесненная, и вера в свои собственные национальные силы» (5, 61). С начала 70-х годов Достоевскому грезился «тип коренника, бессознательно беспокойный своею силою, совершенно непосредственною и не знающею, на чем основаться» (9, 128).

Тип мужика Марeya отмечен в сознании наследников. Герой «Мужицкого сфинкса» (1921—1928) М. Зенкевича вспоминает тургеневское стихотворение в прозе «Сфинкс», мужика Марeya и Платона Каратаева: «Разве Семен Палыч не укрыл меня на пашне от петербургских кошмаров, как Марей напуганного криком о волке мальчика? Разве он не сносил покорно десятилетнюю военную страду, как Платон Каратаев? Но ведь он совсем не похож на них, или, вернее, похож только в одном: от него исходят вместе с крепким мужицким запахом те же темные тепловые лучи, как от парной весенней земли, как от наливающегося зерна. Около него я чувствую себя так же спокойно, просто и уютно, как мальчик Достоевского около Марeya, как Пьер Безухов около Каратаева».¹²

«Натуральное» (телесно-чревное) приятие Земли как центрального партнера по делу жизни в дольном житии сближает Достоевского с Г. Успенским. В очерке «Власть земли» (1882), давшем название известному циклу, с самого начала оговорено: «Земля, о неограниченной, могущественной власти которой идет речь, есть не какая-нибудь аллегорическая или отвлеченная, иносказательная земля, а именно та самая земля, которую вы принесли с улицы на своих калошах в виде грязи — та самая, что лежит в горшках ваших цветов, черная, сырая, — словом, земля самая обыкновенная, натуральная земля».¹³ Успенский описал отношение мужика к земле в векторе наследной невинности: земля требует «свое», крестьянин отвечает послушанием, он не выдумывает, не отвечает, но слушает, и все это «и образует жизнь, не имеющую, по-видимому, никакого результата (что вырабатывают, то и съедят), но имеющую результат именно в самой себе».¹⁴

¹² Зенкевич М. Сказочная эра. С. 557.

¹³ Успенский Г. И. Избр. соч. М.; Л., 1949. С. 383.

¹⁴ Там же. С. 391. 'Земля' у Г. Успенского — что-то вроде Великого Инквизитора у Достоевского; она наделяет своих адептов презумпцией невинности и выступает по отношению к ним внеличной совестью и субъектом внеличного оправдания: «Она забрала его в руки без остатка, всего целиком, но зато он и не отвечает ни за что. Раз он делает так, как велит его хозяйка-земля, он ни за что не отвечает: он убил человека, который увел у него лошадь, — и невиновен, потому что без лошади нельзя приступить к земле; у него перемерли все дети — он опять не виноват:

Этой несколько угрюмой картине мира противостоит во второй половине XIX века романтическая натурфилософия Тютчева.¹⁵ Мы проясним несколько категорий его поэтической онтологии ('сон', 'ирония', 'свобода', 'память' и 'время', 'число', 'цвет' и 'свет').

Формирование символических значений мифологемы 'сна' связано с попытками Тютчева создать образ реальности, смыслом которой усреднена антиномия 'природа/человек'. Трактовки темы «пробуждения» не отрицают, а раздвигают 'сон', множат его реальности. В стихотворении «На возвратном пути» (1859) встречаем двойную метафору «сна в сне» («Здесь человек лишь снится сам себе»): над собственно за-бытьем (т. е. его простым отрицанием) надстраивается реальность третьего порядка — сон, который снится в сне-забытьи (ср. «он в кубе» (В. Соловьев) в лермонтовском «В полдневный жар, в долине Дагестана...»). Как Хаос у Тютчева есть болезнь бытия, так и 'сон' наделяется чертами болезни и свидетельствует о беспамятном состоянии души («Сон на море», ок. 1836). Герой Тютчева живет в иронически перепутанных, множественных мирах, где 'сон' может оказаться реальнее реальности: мир воспринят релятивно, и в этом смысле он таит насмешку над человеком («Не издеваются ль над нами?» («Лето 1854»); ср. исповедальную реплику Ипполита в «Идиоте»: «Зачем природа создает высшие существа, чтобы потом насмеяться над ними?»). Тютчев драматизирует быт и историю, он готов оценить ее как зритель, перед которым лицедействует весь мир.

не родила земля, нечем кормить было; он в гроб вогнал вот эту свою жену — и невиновен: дура, не понимает в хозяйстве, ленива, через нее стало дело, стала работа». (Там же. С. 391). В письме от 3 февраля 1883 г. издателю В. Е. Генкелю Г. Успенский свое отношение к земле уточняет на фоне западного натурализма: «Не так грубо и подло взглянул я на землю, как Золя» (напомним, что вскоре русский читатель познакомится с романом Э. Золя «Земля», 1887). Только в XX в. на Западе было замечено особое отношение русских к природе: «...Андре Моруа в своей книге о Тургеневе пишет, что должно в русской природе быть что-то совсем особое, если русские писатели с таким, совсем особым, чувством о ней говорят» (Адамович Г. Одиночество и свобода. СПб., 1993. С. 41).

¹⁵ См.: Пумпянский Л. В. Поэзия Ф. Тютчева // Урания. Тютчевский альманах. Л., 1928. С. 9—57; Исупов К. Г. Онтологические парадоксы Ф. Тютчева // Типологические категории в анализе литературного произведения как целого. Кемерово, 1983. С. 21—29; Лотман Ю. М. Поэтический мир Тютчева // Тютчевский сборник. Таллин, 1990. С. 108—141; см. там же статьи М. Л. Гаспарова, В. Н. Топорова, Г. С. Кнабе.

‘Ирония’ несет и психологические акценты (она — возможность внутреннего бытия, не спасенного от самоосмеяния), и онтологические: в основе романтической иронии лежит свобода выбора форм бытия. Тютчев создает свои миры на пути обращенного генезиса — бытие как бы «снимается», логика причинных связей оголена, исторический смысл действительности оказался в неисчерпаемости ее генезиса (вариантом этой мысли стала идея вечного круговорота в природе и истории).

Говоря на философском жаргоне романтиков, ‘свобода’ — это добровольная отданность мировому Ничто. Если герой Тютчева стоит «над пропастью черной», он не сделает благоразумного шага назад. Ему страшно, но не потому, что он может упасть, про-пасть в незаполненном ничем зиянии, а от того, что ему этого хочется (русский онтологический ужас упоительный перед *Urgrund*’ом: от пушкинской «бездны мрачной на краю» до «хоть немного еще постою на краю!» В. Высоцкого). Перед всепобеждающим любопытством к бытию падают все запреты охранительных инстинктов.

Тютчев соединяет самоубийство и любовь («Близнецы», ок. 1852) в общем плане бытийной свободы: эрос и есть «поединок роковой» («Предопределение», 1851—1852), который добровольно увлекает героев в пропасть. ‘Свобода’, понятая таким образом, проясняется через ряд ее избыточных отрицаний (о природе: «Лишь в нашей призрачной свободе / Разлад мы с нею сознаем» («Певучесть есть в морских волнах...», 1865)).

Связь ‘памяти’ с опытом и с прошлым имеет для Тютчева кардинальное значение: все ценности существования мыслятся в аспекте прошедшего. Мир культуры противостоит миру природы как память — миру беспамятному. Тютчевская Природа дана во вневременном и беспамятном пребывании («Природа знать не знает о былом»). Она молчит. Природа немотствующая — ущербна, ее бытие — бытие «заторможенной свободы» (Шеллинг). Для личного героя Тютчева стихия воспоминания и есть модальность такого состояния мира, в котором он жив и жизнеспособен: «Тут не одно воспоминанье, Тут жизнь заговорила вновь...» («Я встретил вас — и все былое...», 1870). В стихотворении «Не то, что мните вы, природа...» (1836) позитивистскому небрежению внутренней жизнью Космоса противопоставлена концепция мира, наделенного основными атрибутами живого и мыслящего: «В ней есть душа, в ней есть свобода, / В ней есть любовь, в ней есть язык...». У Тютчева «Мать-Земля» и «Великая мать» («Иным достался от природы...»,

ок. 1862) — это и Хронос всепожирающий, и умиротворяющая колыбель-могила: «Поочередно всех своих детей, Свершающих свой подвиг бесполезный, Она равно приветствует своей Всепоглощающей и миротворной бездной» («От жизни той, что бушевала здесь...», 1871). Но естество живого бытия — и партнер по диалогу: оно откликается на приветственный зов, — и так устанавливается завет мирового родства Природы и человек («Колумб», 1854).

Тютчев нюансирует романтическую эстетику числа. Порядковое число у него тесно связано с воспоминанием и биографически значимым началом. Противопоставление начала последнему мигу жизни связывает порядковое число Тютчева с категориями цели и конца, то есть превращается в число телеологическое. Неупорядоченному и неструктурированному числу количества *Натуры* противостоит число культурного и лично-биографического порядка. Поэтика числа у Тютчева включена в организацию художественного пространства и его космической геометрии.

В рамках онтологии 'света' и 'цвета': первый выявляет субстанциональное, а второй — феноменальное в мире поэта. Сумрачной, ночной или светоозаренной *Природе* противостоит «пестрота» культуры («Ах, умаял он, пестрый день, меня!»; ср. образы суеты и шума под багровым и пламенным солнцем цивилизации в стихотворении «Как птичка, раннею зарею..», 1836). Весьма богата хроматическая гамма, с особенной тщательностью разработана поэтика Солнца (гелиотоп) и Луны,¹⁶ «перехода» от дня к ночи, разного

¹⁶ См.: *Белый А.* Из книги «Поэзия слова»: Пушкин, Тютчев и Баратынский в зрительном восприятии природы // Семиотика. М., 1983; *Саводник В. Ф.* Чувство природы в поэзии Пушкина, Лермонтова и Тютчева. М., 1911. Тютчев составил самостоятельный сюжет в культуре серебряного века; так, О. Мандельштам в статье 1922 г. счел нужным отметить альпийскую геоэстетику родственного ему поэта: «Альпам посвящены лучшие стихи Тютчева. Совершенно своеобразно насквозь одухотворенное отношение русского поэта к геологическому буйству альпийского кряжа объясняется именно тем, что здесь буйной геологической катастрофой вздыблена в мощные кряжи своя, родная, историческая земля, земля, несущая Рим и собор Святого Петра, земля, носившая Канта и Гете, оттого-то здесь —

Нечто праздничное веет,
Как дней воскресных тишина.

Так альпийские стихи Тютчева одухотворены историческим ощущением европейской почвы, и двойной тиарой для поэта увенчаны европейские

рода сгущений и разрежений — т. е. поэтика сумерек. Тютчев создает цветовые синестезии (типа: «румяное восклицанье», «румяный свет»), световые оксюмороны (вроде: «мглистый полдень») и инверсивные перевертыши («песчаный грунт небес»).

Опыт переживания Универсума Тютчевым вписан в историю русского космизма, в связи с чем уместнее всего назвать имя Н. Федорова, который попытался избавить своих читателей от самого привычного — «колыбельного» и «гнездового» — значения слова 'земля': «Смотреть на землю как на жилище, а не как на кладбище — значит прилепиться к жене и забыть отцов, а всю землю обратить в комфортабельное обиталище (гнездо)». Федоров напоминает нам о старинной мифологеме 'колыбель=могила', чтобы вер-

Гималаи» (Цит. по: *Тоддес Е. А.* Статья «Пшеница человеческая» в творчестве Мандельштама начала 20-х годов // *Тыняновский сборник. Третьи Тыняновские чтения.* Рига, 1988. С. 217). Идея описания истории в терминах геологии, а ландшафта — в терминах исторической памяти принадлежит школе географического детерминизма; наши писатели (Н. Гоголь, М. Погодин) поддержали ее идеи. Не чужда эта манера и французской историографии, у которой учился А. Герцен (подробнее о геоэстетике и ландшафтном мышлении Герцена см.: *Исупов К. Г.* «Историческая эстетика» А. И. Герцена // *Русская литература.* 1995. № 2). О романтических образах природы см.: *Кормачев В. Н.* Художественное время в лирике Тютчева и Пушкина // *Литературная учеба.* 1980. № 1. С. 151—156; *Хорват К.* Романтические воззрения на природу // *Европейский романтизм.* М., 1973; *Юскина Е., Эпштейн Е.* Поэтика зимы // *Вопросы литературы.* 1979. № 9; *Пигарев К. Н.* 1) *Русская литература и изобразительное искусство.* 18—перв. четв. 19 в. М., 1965; 2) *Русская литература и изобразительное искусство: Очерки о русском национальном пейзаже* сер. 19 в. М., 1972; *Галанов Б.* Живопись словом. Портрет, пейзаж, вещь. М., 1974; *Человек—природа—искусство. Художественное творчество.* Вопросы комплексного изучения. 1986. Л., 1986; *Азадовский К. М.* Пейзаж в творчестве К.-Д. Фридриха // *Проблемы романтизма.* Вып. 2. М., 1971; *Десяткова Н. С.* Бальмонт и Тютчев: Сопоставление художественных пространств // *Смоленский филолог. сборник.* Вып. 1. Смоленск, 1988. С. 15—25; *Домащенко А. В.* Проблема изобразительности художественного слова. (На материале лирики Ф. И. Тютчева и Н. А. Заболоцкого). Автореф. ... канд. филол. наук. М., 1986; *Душечкина Е. В.* 1) «Строгая утеха созерцанья»: Зрение и пространство в поэзии Тютчева // *Пространство и время в литературе и искусстве.* Даугавпилс, 1984; 2) О Судьбе «поэтической климатологии» Тютчева // *Studia metrica et roetica.* Сб. статей памяти П. А. Руднева. СПб., 1999. С. 287—295; *Дьякова Т. А.* Пейзажи русской души // *Вестн. Воронежского гос. ун-та.* 1999. № 1. С. 82—89.

нуть 'земле' воскресительную семантику «восстания мертвых» на мировом «кладбище отцов»: «Самым священным местом храма будет земля, место воскрешения и рождения, могила и колыбель, земля — жертвенник коперниканского храма, исходный пункт знания и дела воскрешения». Когда «забывается о земле как кладбище отцов», память о почве становится пустой, а будущее — бессмысленным. Осознание Земли как «праха отцов» превращает Дом человечества в живое Существо: «Каждая планета (...) одухотворена сыновним чувством».¹⁷

В федоровской метафизике почвы осуществлен человекобожеский идеал прометеевского типа. Как некогда герой античного мифа сотворил людей-куколок из персти земной и принес им первые запреты и атрибуты культуры, так и герой-активист Федорова вершит дело воскресения — «восстания» из земли — могилы и колыбели.

Космические интуиции серебряного века часто связаны с эмотивной тревогой включения в могучие ритмы вселенского Маятника Бытия. Вот описание ужаса старообрядцев перед затмением Солнца в мемуаре К. Петрова-Водкина: «Это не хлыновцы — это рыскающее дикой, неубранной посевами землей стадо... Как во сне, докочевали мы к берегу неведомой реки и здесь потеряли размеры дня и ночи и потеряли размеры опасности... И сами стали космичными... (...) Было ли это мое состояние молитвой или заклинанием стихий, или это был волевой экстаз, зарождающий племенные инстинкты вождя, но я знаю верно, что это была (...) моя первая настройка собственного организма для его встречи с планетным событием, чтобы суметь действие на меня классического ужаса сделать творческим...».¹⁸

В новелле Б. Зайцева «Миф» (1906) 'земля' и 'пашня' оказываются границей и точкой мирового стяжения микро- и макрокосма: «Я ясно чувствую, что все мы, живя, мысля, работая, как тот мужи-

¹⁷ Федоров Н. Ф. Соч. М., 1982. С. 109, 528, 498, 527.

¹⁸ Петров-Водкин К. Хлыновск. Повесть (гл. 14 «Космические впечатления»). М., 1991. С. 149. Во фразе о «классическом ужасе», возможно, подан намек на полотно Л. Бакста «Теттог antiquus», вызвавшее в свое время большую полемику. См. хтоническую поэтику зерна (о юноше, задушенном зерном, отец в повести Петрова-Водкина говорит: «...сам человек виновен: в неправильное положение природу ставит, скоп большой допускает всякой земной силе — ну, она его и хлопает» (С. 53. Гл. 5. «Зерно, ушедшее с полей»)) и утробы («Амбар, казалось, раздувался своей утробой». (С. 51)).

чонко... вон, пашет под озимое (...) вместе плывем (...) как Солнечная система».¹⁹

Символистская программа «чтения» текста реальности заслонила Натуру многослойными декорациями внутреннего опыта и закрыла ее для диалога. Природа отвернулась от Д. Мережковского («Не ведает нашей кручины Могучий таинственный лес» («Природа»)), оставив автору чувство покинутости и удел молчания («Одиночество», «О, темный ангел одиночества...» («Темный ангел»), «Одиночество в любви», «Молчание»)²⁰ В лирике Э. Гиппиус Природа знаменует (отвечает) состояниям души-Психеи: («Август», 1904: «Страшна пустыня дождевая... Охолодев, во тьме, во сне, Скользит душа, ослабевая, К своей последней тишине»). Это может быть и душа Другого: стихотворение «Земля» (1902), варьирующее темы бессилия и скорой могилы, снабжено пометой: «Душа К(арташева)».²¹ В композиции стихотворения «Земля» (1908) конечные слова строк маркируют состояние внутренней агонии: 'безумие', 'отчаяние', 'забвение', 'конец'. К Земле обращены молитвенные интонации («Журавли», 1908: «О дай мне, о дай мне верить В силу моей земли!»); воскресение земли, усмирение души и ее расцвет — предмет таких текстов, как «Белое», «Зеленый цветок» (оба — 1914—1915); излюбленная декадансом тема усталости также связывается с Природой («Душа моя устала... Зовет к себе меня природа-мать...», «Отрада», 1896 («Собрание стихов», 1889—1903), см. там же «Предсмертную исповедь христианина»). Природа, затканная символическими узорами эстетской натурфилософии и иницилируемыми ею образными интроспекциями, нуждалась в защите, как нуждается в ней все живое. Не отсюда ли у Гиппиус появляются поэтические

¹⁹ Зайцев Б. Земная печаль. Из шести книг. Л., 1990. С. 55. Ср. в зарисовке «Хлеб, люди, земля» (1905): «В вагонах мужики-солдаты быстро засыпают. Тогда они совсем похожи на кули с мукой, что везут им навстречу» (С. 734). Символисты (Ф. Сологуб, Э. Гиппиус), как и импрессионист Б. Зайцев («Заря», 1910), разрабатывали тему детского и взрослого восприятия природы; актуальна она и для А. Платонова и М. Пришвина.

²⁰ Мережковский Д. С. Собр. соч.: В 4 т. М., 1990. Т. 4. С. 534, 524, 523, 527, 525.

²¹ Гиппиус Э. Н. Сочинения. Стихотворения. Проза. Л., 1991. С. 616. О поэтической натурфилософии XX в. см.: Лотман Ю. М., Минц Э. Г. «Человек природы» в русской литературе XIX века и «цыганская тема» у Блока // Лотман Ю. М. Избранные статьи: В 3 т. Таллин, 1993. Т. III. С. 264—293.

формулы всеприятия типа: «Моя любовь — к живому Лику в мире, От глаз звериных — до Христа» («Лик», 1924)? Отметим новаторскую находку З. Гиппиус: в рассказе «Небесные слова» (1901) она с помощью своего героя написала историю Неба — его внутренней жизни, изменений и настроений его Лика; этот текст может быть вписан в поэтическую астрологию и поэтику небосвода Серебряного века; им предшествовал опыт осмысления Неба русскими мыслителями — от Пушкина и Чаадаева до Л. Толстого. А. М. Добролюбов, автор книги «*Natura naturans. Natura naturata*» (СПб., 1895) буквально воспринял внутреннее веление Матери-Природы: свершить «уход» в гущу народной жизни, принять котомку с земной тягой как свою судьбу (ср. путь к земле Л. Семенова, Л. Толстого — тех, кого Н. Бердяев назвал «русскими францисканцами»).

В связи с Л. Толстым характерно суждение В. Н. Ильина: «Он являет миру две фатальные силы: паническую стихию безликого космоса-природы и безликий народный „мир“, безликую социальную „простонародную“ стихию — ибо сам Толстой титулованный мужик, и, так сказать, Пан в графьях. (...) С безликой социальной стихией сталкивается личность Наполеона и в результате получается, так сказать, *Антей навыворот* — гигант от соприкосновения с землей словно линяет, теряет всю свою гениальность и силу и превращается в жалкий обсосанный огрызок с насморком».²²

Мифология Матери-Земли окрашена эллинскими интонациями у Вяч. Иванова. В цикле «Материнство» она связывается с темой зачатия («Земля мужей звала, нага»; ср. «Земля белее полотна»), а в книге «Свет Вечерний» (стихотворение «Земля», 1928) декларируется безземельное отечество дружественной ему Музы: «Повсюду гость, и чуженин, / И с Музой века безземелен, / Скворешниц вольных граждан, / Беспочвенно я беспределен». В Земле — обетование прощения и спасения, в ней избывается грех, свершается магия приобщения к благодатным стихиям, даруется сила и крепость человеческого самостоянья: «Припади к земле ты, грешный человек, Обещай родимой больше не грешить» («Исповедь земле», 1915).

²² Ильин В. Н. Эссе о русской культуре. М., 1997. С. 85 (курсив наш. — К. И.). Работы В. Н. Ильина о Л. Толстом собраны его вдовой Верой Николаевной Ильиной в кн.: *Ильин В. Н. Миросозерцание графа Льва Николаевича Толстого / Вступ. статья и примеч. К. Г. Исупова.* СПб., 2000.

В кругу футуристов, с их пантеистическим «космополитизмом», значительным оказался опыт Хлебникова. Он создал своего рода синкретику языческих культов, объединенную архаическим переживанием стихий как целенаправленных энергий истории. Это был языческий экуменизм с претензией на численно выразимую телеологию. Хлебников конспектирует и компилирует времена, мифологии, ландшафты и историю, чтобы создать образ симультанно развернутой Натуры — по ее собственному уставу надвременного существования. В стихотворении 1921—1922 гг.: «Пусть пахарь, покидая борону, / Посмотрит вслед летящему ворону / И скажет: в голосе его / Звучит сражение Трои, Ахилла бранный вой / И плач царицы ...». Лес говорит с ним языком цветов («В лесу. Словарь цветов», 1913; «Пен пан», 1915); нет молчащих деревьев («Дуб Персии», 1921); Природа есть Дом («Мы и дома», 1915), а Дом населяют «Дети Выдры» — в «первые дни золотого счастья», в «первые дни земного быта». Стремление «перевести» языки цивилизации (см. утопические проекты Хлебникова) на язык Натуры сближает опыты Хлебникова с И. Северяниным: в его пейзажах Природа описана в терминах цивилизации, а цивилизация — в «терминах» органического мира.²³ С другой стороны, Хлебников воссоздает и закрепляет заново в культурном сознании эпохи исконные мифологемы Матери-Сырой-Земли, о которой толкует герой Б. Пильняка: «Женщине быть — матерью сырой землей. А сама мать сыра-земля, — поля, леса, болота, перелески, горы, дали, горы, ночи, дни метели, грозы, повой — — Мать сыру-землю можно — иль проклинать, иль любить. — —» («Мать-сыра земля», 1927²⁴).

Как во времена Аксаковых и А. Хомякова слово 'Земля' значила и 'Народ', так и в православной теории права и государства воскрешается словосочетание 'правда о земле'. Современный публицист напомнил нам о докладе В. Тернавцева «Интеллигенция и Церковь», прочитанном 20 ноября 1901 года на первом заседании Религиозно-философского собрания в Петербурге: «Наступает время открыть сокровенную и христианскую правду о земле, ибо теперь на-

²³ Подробнее см.: *Исупов К. Г.* Историко-бытовые архетипы в творческом поведении И. Северянина // О Игоре Северяnine. Тез. докл. Череповец, 1987. Ср. у Н. Ощупа в «Осени», 1920: «Для Поэта, Бога и Неба / Одинаковы и бессмертны / Здания и снежные кряжи, / Улицы и легкие реки, / Листопад, отмена билетов, / Нафталиновый снег и пороша!» (*Ощуп Н.* Океан времени. СПб., 1993. С. 43—44).

²⁴ *Пильняк Б.* Целая жизнь. Избранная проза. Минск, 1988. С. 519.

ступило время для религиозного учения о государстве, о светской власти, об общественном спасении во Христе».²⁵ 'Земля' заново осмысливается во внутреннем опыте мыслителей философского возрождения; порой она заслоняет собственно человеческий план.

В такой ситуации мы застаем П. Флоренского, который прямо признавался в своей не любви к людям и даже к животным, поскольку они слишком близки к ним. Философ предпочитал растения (за их «кротость», как он выразился), кристаллы, море, скалы. Но вот как сказано о Дне Духа Святого: это когда «Земля — именинница, т. е. празднует своего ангела, свою духовную Сущность — Радость, Красоту, Вечную Женственность» («Троице-Сергиева Лавра и Россия», 1919; ср. «Первые шаги в философии», 1917; «Макрокосм и микрокосм», 1917; 1933). На иных путях сочетание художественной «антропофобии» с «геофилией» приводило к еще одной разновидности эстетской поэзии. Природу видят как нарисованную картинку; возрождается жанр экфразиса («описание картины»), но как бы экфразиса второго порядка (описание описания).

Мастером таких поэтических метакартинок был В. Брюсов; в «Садах» (1921) и «Розах» (1931) Г. Иванова встречаем «старомодные пейзажи», напоминающие куртуазному автору «литографии забытых мастеров»: «Все очертания такого сада, / Как будто страусово перо» («Из облака, из пены розоватой...», 1920; ср. у А. Ахматовой: «Как словно тушью нарисован / В альбоме старом Булонский лес» («Прогулка», 1913)).

С утверждением софиологии земли С. Н. Булгакова (см. трактовки 'богоземли' и 'богоматерии' в «Философии хозяйства», 1912), исповедально-почвенного пафоса (Смирнов С. И. «Исповедь земле», 1912; ср. «Исповедь земле», 1915 Вяч. Иванова), православной мистики почвы и Преображения (Кузьмина-Караваева Е. Ю.

²⁵ Цит. по: Фотиев К., *прот.* Правда о земле // Русское Зарубежье в год тысячелетия крещения Руси. М., 1991. С. 292.

Современную религиозную трактовку см.: Человек и экология. Экология духа: Беседу с митр. Антонием Сурожским, иерархом Русской Православной Церкви в Великобритании ведет Михаил Эпштейн // Человек и природа. М., 1990. № 2. С. 3—15. Ср.: Новгородцев П. Существо русского православного сознания // Православие и культура. Берлин, 1923. С. 7—23; Зеньковский В. В. Основные принципы христианской космологии // Богословская мысль. Тр. Православного богословского ин-та в Париже. Париж, 1942. С. 56—74; Экологические интуиции в русской культуре. М., 1992.

(мать Мария). «Святая земля», 1927), метафизики радуги Е. Трубецкого («Два мира в древнерусской иконописи», 1916; «Смысл жизни», 1918;²⁶ ср. образ радуги у Тютчева) и П. Флоренского («Столп и утверждение Истины», 1914) в мышцы Русского Антея вливается хтоническая мощь отеческой земли, дополненная ренессансным излучением взыскующей мысли. Увы, поединок с демонами разрушения, который ему предстоял, закончился исходом из родной почвы.

В ситуации эмигрантского рассеяния и бездомовничества неизбежно растет дистанция между «я» и Природой. Н. Оцуп передает это настроение тревоги утраченного родства: «Природа, я не знаю, отчего, / Ты для меня чудовище чужое. / Мне страшно отдаленья твоего, / Мы чувствуем по-разному. Нас двое. <...> / Немая, ну а ты в минуты эти, / Ты видишь ли, как я, что все на свете / Таинственно сближающий магнит / Не в нас самих, что с нами кто-то третий, / Тот, кто разъединенных единит?» («И лес, и я, и небо — в тишине...», 1927—1929). В «Биографии души» (1930—1934) отражено усилие Психеи осознать прекрасный самовозврат Природы в рамки сознающего «я»: «Странно видеть мне в себе самом / До конца раскрытую природу, / Я гляжусь в неясное потом, / Вечную предчувствуя природу». В лирике Вл. Ходасевича тема уходящей в «Европейскую ночь» природы («Под землею», 1923) соседствует с «тютчевской» натурфилософией («Пан» в составе триады «Соррентийские заметки», 1934).

Само слово 'земля', сопряженное с 'домом', выносится на обложки эмигрантских изданий: К. Бальмонт. «Дар земле. Сб. новых стихов» (Париж, 1921); «Где мой дом?» (Прага, 1924); И. Ф. Наживин. «Где наша земля обетованная?» (Париж, 1926; ср.: Г. Федотов. «Зачем мы здесь?», 1939); Н. Милин. «Соль земли. Роман из жизни беженцев» (Париж, 1927); А. Н. Мазурова. «Земля: современный роман» (Рига, 1929); А. Буров. «Земля в алмазах» (Париж, 1937).

«Книга Природы»²⁷ с напряженным вниманием читается русскими писателями — от М. Ломоносова и масонов до Н. Заболоцкого

²⁶ Ср.: *Афанасьев А. Н.* Гроза, ветры и радуга // *Афанасьев А. Н.* Живая вода и вещее слово. М., 1988. С. 220—313.

²⁷ *Беляев М. В.* Книги небесные. (Апокрифические видения и «закон первообразов») // *Изв. Бакинского гос. ун-та.* Баку, 1921. Т. 1/2. С. 217—256; *Архипов А. А.* Голубиная Книга: Wort und Sach // *Механизмы культуры.* М., 1990. С. 68—98.

и Пастернака.²⁸ Поэт-визионер Д. Андреев в единый образ Родины сольет Народную Афродиту и Вечную Матерь,²⁹ а утонченный мастер метафоры и переводчик А. Тарковский даст своим книгам «языческие» имена: «Перед снегом» (1962), «Земле — земное» (1966), «Волшебные горы» (1978), «Зимний день» (1980).

На фоне теологии земли XX в.³⁰ и экологических забот последнего времени³¹ память Русского Антея готова показать современнику впечатляющие картины хтонического опыта.

²⁸ Рашковский Е. Б. Пастернак и Тейяр де Шарден // Вопросы филологии. 1990. № 8. С. 160—166.

²⁹ «Все, чем Народная Афродита / Манит и греет, — грех, вина»; «Лечь в тебя, горячей плоти родина, / В чернозем, в рассыпчатый песок...» (Андреев Д. «Родомыслы», 1955 (Русские боги. Стихотворения и поэмы. М., 1989. С. 19). См. образ Вечной Матери в цикле «Устье жизни», 1950).

³⁰ См.: Ламбер-Фараж Анна-Мари. Земля-воспитательница и великие мутации в человеческом будущем (Париж, 1986). Реферат книги см. в сб.: Философское понимание человека. М., 1988. Вып. 2. С. 108—115. (Автор Г. М. Геворкян). Ср.: Тейяр де Шарден Пьер. Феномен человека. М., 1987 (гл. «Мать-Земля (Деметра)» — С. 119—132). Он же: «Язычник любит Землю, чтобы насладиться ею и себя в ней заточить. Христианин — чтобы очистить ее и позаимствовать у нее же самой силу уйти от нее» (Тейяр де Шарден Пьер. Божественная среда. М., 1992. С. 79). См. также: Султанова М. А. Экологический персонализм и мистицизм в концепции Т. Рознака // Проблема человека в современной религиозной и мистической литературе. М., 1988. С. 67—77.

³¹ Ермолаева В. Е. Этика отношений с окружающей средой. М., 1970; Коммонер Г. Замыкающийся круг: Природа, человек, технология. Л., 1974; Венцовский Л. Е. Человек, космос, творчество: История и современность. М., 1992; Восприятие науки в русском космизме. М., 1992. Назовем некоторые работы по отдельным мотивам: 1) 'Вода': Афанасьев А. Н. Вода // А. Н. Афанасьев. Живая вода и вещее слово. С. 355—420; Мекки Э. Б. Коллизия море—пловец в лирике Н. М. Языкова, В. А. Жуковского, И. И. Козлова // Русский романтизм: пространство и время. Даугавпилс, 1991. С. 41—54; Романенко Ю. М. Вода: миф и реальность // Символы в культуре. СПб., 1992. С. 67—77; Гигерич В. Выход из потока события: океан и кровообращение // Митин журнал. 1992. № 43. С. 103—114; Савчук В. В. Оковы Океаноса — граница рефлексии // Вестн. Псковского Вольного ун-та. 1994. Т. 1. № 1. С. 35—39; Топоров В. Н. О «поэтическом» комплексе моря и его психофизиологических основах // В. Н. Топоров. Миф, ритуал, символ, образ: Исследования в области мифопоэтического. М., 1995. С. 575—622; Башляр Гастон. Вода и грезы / Пер. с франц. Б. М. Скуратова. М., 1998; 2) 'Не-

Старинные мифологемы «почвы, семьи и Родины» не только в отечественной классике обрели свою литературную символику. Национальные образы Антея ждут своих исследователей. Но это — тема отдельного разговора.

бо': *Светлов Р. В.* Античный символ Неба-Времени // Символы в культуре. СПб., 1992. С. 20—32; *Красиков М. М.* Небо «Войны и мира» // Дух и Космос. Харьков, 1994. С. 129—132; 3) «Человек и природа в XX в.»: *Эвентов И. С.* Человек и природа в лирике С. Есенина // Вопросы литературы. 1979. № 11. С. 84—116; *Гачев Г. Д.* Национальные образы мира. М., 1988; *Базанов В. Г.* К символике красного коня // Русская литература. 1980. № 4; *Скатов Н. Н.* Русские поэты природы. Л., 1980; *Трефилова Г.* Время выбора: Художественное осмысление взаимоотношений человека и природы в советской литературе // Вопросы литературы. 1981. № 12; *Филиппов Г. В.* Русская советская философская поэзия: человек и природа. Л., 1984; *Башляр Гастон.* Психоанализ огня / Пер. с франц. Н. В. Кисловой. М., 1993.