

Ходель Р.
Гамбург, Германия
ORCID ID: 0000-0001-5896-584X
E-mail: robert.hodel@uni-hamburg.de

УДК 821.161.1-31(Платонов А.)
DOI 10.26170/FK19-04-07
ББК Ш33(2Рос=Рус)6-8,44
ГРНТИ 17.07.29
Код ВАК 10.01.01

Переводчик:
Боген А.
Гамбург, Германия

ПЛАТОНОВ И УПРЕК В «КАРАТАЕВЩИНЕ»: ПОДРЫВАЮТ ЛИ НРАВСТВЕННЫЕ ПРИНЦИПЫ БОЛЬШЕВИСТСКУЮ РЕВОЛЮЦИЮ?¹

Аннотация. Статья посвящена изучению эволюции морально-этических принципов Андрея Платонова и причин нападок на его творчество со стороны советских критиков и властей. Одним из основных обвинений в адрес писателя был упрек в «нездоровой каратаевщине». Пытаясь что-то противопоставить огрублению и одичанию, вызванному в том числе войной, Платонов ведет поиск новых нравственных идеалов, способных противостоять злу. Автор статьи прослеживает влияние этики Льва Толстого на личные убеждения и творчество Платонова. Особое внимание уделяется нравственному конфликту между формирующимися принципами писателя и официальной советской идеологией, негативно интерпретирующей образ Платона Каратаева и любые созвучия с ним.

Ключевые слова:
большевизм; добро;
зло; любовь; русская
литература; русские
писатели; морально-
этические принципы.

Сегодня последствия локальных военных конфликтов, политика тоталитарных режимов, противоречия общества потребления то и дело возвращают нас к исходным понятиям добра и зла. XX век многому научил, но не все уроки усвоены, и задача разобраться в подоплеке антиплатоновских кампаний с позиций накопленного опыта представляется важной.

В настоящей статье эволюция взглядов Андрея Платонова анализируется по его произведениям, письмам и другим материалам.

Автор показывает, как личные переживания постепенно приводят Платонова, приверженца большевистского образа мышления, к убеждению, что спасение человечества связано с индивидуальным чувством, не зависящим от социальных и политических условий. Не отказываясь от коммунистических идеалов, писатель пытается рассмотреть их в свете любви и сочувствия к ближнему, и это сближает этику Платонова с этикой Толстого.

Автор приходит к выводу, что в основе утопического мышления как Толстого, так и Платонова лежит вера в человеческое сообщество, которое основано на чувствах, изначально имеющихся в душе каждого человека. Такому сообществу не нужны ни принуждение, ни административные институты – и в этом его конфликт с любым государством, тем более с тоталитарным.

Hodel R.
Hamburg, Germany
Translated by: Bogen A.
Hamburg, Germany

PLATONOV AND A REPROCH AGAINST KARATAEV PHILOSOPHY: DO MORAL PRINCIPLES UNDERMINE BOLSHEVIST REVOLUTION?

Abstract. The article is a study of Andrei Platonov's ethical principles' evolution and of the reasons for his writings' victimization by the Soviet critics and authorities. One of the main charges against the writer was his "unhealthy Karataev-aperu". Trying to counter roughening and dehumanization caused by war i. a., Platonov was searching for new moral ideals capable of opposing evil. The article author traces Leo Tolstoy's ethics influence on Platonov's personal convictions and work. He pays special attention to the ethical conflict between the developing writer's principles and the official Soviet ideology which interprets negatively Platon Karataev's image and any accord with it.

Keywords:
bolshevism; good; evil;
love; Russian literature;
Russian writers; ethical
principles.

Today, the local military conflicts' consequences, totalitarian regimes' politics, consumerism contradictions constantly revert us to the basic notions of good and evil. The 20th century has taught us a lot, however not all its lessons have been adopted, and the task of highlighting the underlining of attacks against Platonov using modern experience seems important.

This article traces Platonov's views' evolution using his works, letters and other sources.

The author shows the way personal experience of Platonov – a Bolshevik mentality adept – lead to conviction that humanity saving depends on personal feeling unconnected to social or political surroundings. Keeping to the communist ideals, the writer attempts to reconcile them with love and compassion to one's fellow creature which brings together Tolstoy's and Platonov's ethics.

The author concludes that the utopian reasoning of both Tolstoy and Platonov is based upon belief in a human community founded on feelings immanent to every man's soul. Such a community needs neither constraint nor administrative institutions – which represents its conflict with any state, most of all with a totalitarian one.

Для цитирования: Ходель, Р. Платонов и упрек в «каратаевщине»: подрывают ли нравственные принципы большевистскую революцию? / Р. Ходель // Филологический класс. – 2019. – № 4 (58). – С. 57–65. DOI: 10.26170/FK19-04-07.

For citation: Hodel, R. (2019). Platonov and a Reproch against Karataev Philosophy: Do Moral Principles Undermine Bolshevik Revolution? In *Philological Class*. No. 4 (58), pp. 57–65. DOI: 10.26170/FK19-04-07.

¹ Platonov und die „Karataevščina“. Anzeiger für Slavische Philologie. Bd. XLIII, 2016, 117–139.

После лично инициированных Сталиным кампаний против произведений «Усомнившийся Макар» (1929) и «Впрок» (1931), Платонову снова удалось широко печататься только во время войны. Но уже в 1946 году его рассказы о войне вызывают новые нападки в советской прессе как «яркий пример нездоровой каратаевщины» [Корниенко 2013: 143]. Новую кампанию против Платонова возглавляет В. Ермилов, который 4.01.1947 года выступил в «Литературной газете» со статьей «Клеветнический рассказ Платонова». В этой статье, написанной по поводу рассказа «Семья Иванова», Ермилов особенно возмущается якобы моральным разложением описанной в рассказе семьи, в которой он – и не без оснований – видит во многом типичную советскую семью.

В этом рассказе не только разделенные войной родители оказываются неверны и после долгой разлуки становятся чужими друг другу. Их подростки и недоверчивый старший сын может рассказать о многих расшатанных и разрушенных семьях. «Подозрительной страсти к болезненным – в духе самой дурной „достоевщины“ – положениям и переживаниям», которую Ермилов приписывает Платонову, он противопоставляет стихотворение Симонова «Жди меня, и я вернусь» и заявляет, что «нет на свете более чистой и здоровой семьи, чем советская семья» [Ермилов 1994: 472].

Одновременно обрушивается Ермилов и на повествовательную манеру Платонова, которую он, ссылаясь на статью Авербаха «О целостных масштабах и частных Макарах» (1929), называет «манерой юрдуствующего во Христе» [Ермилов 1994: 473]. Характерно при этом, что уже в статье Авербаха проводится параллель между позицией Платонова и гуманистической идеологией Толстого: «И вот наш гуманист становится законченным нигилистом, толстовствующим „хлюпиком“, неврастеническим интеллигентом, расслабленным и сентиментальным нытиком <...>» [Авербах 1994: 264].

Как указывает Корниенко, в этот период Платонов действительно занят поисками новых моральных основ, которые можно было бы противопоставить всеобщему огрублению и одичанию, вызванному войной [Корниенко 1994: 458]. Образ вездесущего «зла» можно найти почти во всех произведениях писателя 1940-х годов – от «Семьи Иванова», «Крестьянина Ягафара»¹ и набросков к пьесе о Пушкине (1946) до детской пьесы «Добрый Тит», первый вариант которой был написан Платоновым еще перед войной, а теперь переработан в соответствии с новыми реалиями.

В центре этой пьесы 13-летний Тит, которому противопоставлен бывший солдат Агафон. Вначале Агафон прививает Титу «чувство трудолюбия» [Платонов 1994: 477], но затем оказывается в какой-то степени несостоятельным по сравнению со своим учеником:

«Агафон делает машину, которая должна дробить злаки зла в пыль и развеивать эту пыль по ветру без следа. Но машина, будучи сделана, не смогла молоть злое

в доброе – из нее надо было сделать другую, лучшую машину, а из лучшей еще более совершенную – и так далее. Только в будущем, если много работать, можно сделать машину, которая будет столь мощной, что может разрушить злое и обращать его либо в добро, либо в ничто» [Платонов 1994: 477].

В этом отрывке можно увидеть намек на историю Советского Союза с его государственной машиной, которая постоянно пытается уничтожить так называемых «врагов народа» и доходит при этом до масштабов массового террора, но так никогда и не достигает поставленной цели. Именно подобный метод решения нравственных проблем и вызывает сомнение у неисключенного мальчика, который из ученика превращается теперь в мудрого учителя:

«Умея делать все на свете, Агафон не умеет делать самого главного: как злое превращать в доброе, зло в добро» [Платонов 1994: 476].

И только сам Тит благодаря своему «чистому сердцу» оказывается на это способен:

«Действительная сила, разрушающая зло в жизни, в нем. Он является олицетворением той светлой силы, которая зародилась в нашей стране и воспитана в ней и которая должна во что бы то ни стало теперь, после войны, в новом времени, спасти мир и преобразовать его» [Платонов 1994: 471].

И в характере Тита действительно можно заметить немало общего с образом Платона Каратаева из «Войны и мира»:

«Сила Тита не в том, что он действует, а в том, что он существует. Мощь его заключается в обаянии его личности, в его особого рода бесстрашии и непривязанности к своей только жизни, в интимном ощущении каждого существа, с которым он имеет дело. Тит борется силой своего очарования, не сознавая своей силы, и разрушает самые недра враждебных сил» [Платонов 1994: 477].

Платон Каратаев

Платона Каратаева трудно назвать живым персонажем [ср. Венедиктов 2011: 296–309]. В романе Толстого он скорее воплощает особую идеологию, на которую опирается Пьер Безухов. На уровне государственной политики этой идеологией руководствуется Кутузов, а на уровне чувств она оказывается ближе всего Наташе Ростовской. Всех их объединяет особое чувство интуиции, дающее им способность постичь тот настоящий, глубокий ход истории, который Толстой называет «провидением». Эта интуиция есть результат сопричастности с миром и одновременно выражение глубокого морального чувства, присущего всем этим героям.

Пьер Безухов встречает Каратаева после расстрела французами пленных, среди которых должен был быть расстрелян и он сам. Это событие, которое и сами французы переживают как грубое нарушение их солдатских принципов, потрясает веру Безухова в гармоничное «благоустройство мира» [Толстой 1981, VII: 49] настолько глубоко, что он оказывается больше не в состоянии самостоятельно обрести ее вновь.

Когда Безухов видит Каратаева, то сразу чувствует в его спокойных движениях, внутреннем равновесии и даже в самом его запахе «что-то приятное, успокои-

¹ О башкире Ягафаре (по прозвищу Бабай, то есть «старик») в начале рассказа говорится: «Всемирной войны бабай тоже не испугался: он давно чувствовал, что где-то посередине земли зреет смертное зло, и теперь оно вышло наружу, в войну <...>» [Платонов 2010, V: 35].

тельное и круглое» [там же, VII: 50]. А когда Каратаев заговаривает с ним, «выражение ласки и простоты» в его певучей, подобно голосам старых русских баб, речи трогает Пьера до слез [VII: 50–51]. Каратаев до самозабвения всегда и всем готов помочь. Он заботится не только обо всех окружающих его людях, не делая при этом различия между своими товарищами-солдатами, французами или дворянином Пьером: он подбигает бездомную собаку, а в своих молитвах поминает лошадей. В Каратаеве соединяются все добродетели, которые в разной степени присущи многим героям романа: он не тщеславен и прост; кажется, не обращает никакого внимания на то, что люди вокруг смеются над ним; он прекрасный семьянин; в постоянном действии, он живет скромной, почти скудной, но здоровой жизнью в гармонии с природой (что выражается, например, в том, что, когда он ложится, то сразу же засыпает). Платон Каратаев настолько удовлетворен собой и окружающим, что принимает как само собой разумеющееся даже болезнь и смерть, в плену он отказывается от всего солдатского, военного, чтобы вернуться к своему «прежнему крестьянскому, народному складу» [VII: 55], он неохотно рассказывает о своей солдатской службе, потому что чужд армии и войне, но зато любит говорить пословицами и поговорками, которые всегда подходят к ситуации, и так, как будто его устами говорит народная мудрость.

При этом Каратаев часто формулирует мысли и идеи, которые во многом определяют этическую основу романа: например, Каратаев сравнивает пожар Москвы и, следовательно, вторжение Наполеона со всепожирающим червем («Да черви капусту гложет, а сам прежде того пропадает» [VII: 52]).

В то же время можно сказать, что высказывания Каратаева носят парадигматический характер: он часто забывает, что сказал прежде, и порой утверждает противоположное тому, что говорил раньше, не особенно заботясь об этом. Его речь можно сравнить с песней, которая построена на основной мелодии, а не на значении отдельных слов, и поет эту песню Каратаев с непосредственностью певчей птицы. И основным критерием этой непосредственности оказывается не когерентность, а «справедливость»:

«Часто он говорил совершенно противоположное тому, что он говорил прежде, но и то и другое было справедливо» [VII: 55].

Слова Каратаева есть не столько выражение его личного интеллектуального мышления, сколько отражение некой общечеловеческой «правды жизни»:

«Каждое слово его и каждое действие было проявлением неизвестной ему деятельности, которая была его жизнь. Но жизнь его, как он сам смотрел на нее, не имела смысла как отдельная жизнь. Она имела смысл только как частица целого, которое он постоянно чувствовал» [VII: 56].

Это целое символически отражается не только в словах, но и в округлых формах его тела, в его мягких движениях, так что Каратаев словно воплощает собой единство всего живого во Вселенной.

Кутузов во многом подобен Каратаеву. Безусловно, он мыслит и действует на более высоком интеллектуальном уровне, но и для него в первую очередь важны

люди и страна в целом. Именно поэтому он так презирует формальную дисциплину, напыщенную иерархию, воинский ритуал, парады и вообще любую форму официально предписанного поведения. Не случайно он засыпает во время совещания перед Аустерлицем, поскольку знает, что формальные стратегические планы самодовольных генералов будут немедленно разрушены реальным ходом событий. Его собственная стратегия состоит в том, чтобы не иметь никакой стратегии и как можно меньше вмешиваться в этот реальный ход событий, который он сам мало понимает, но по крайней мере чувствует. В соответствии с этой стратегией он отступает со своей армией до Москвы, которую затем сдает французам, в соответствии с этой же стратегией во время катастрофического отступления французов он по-прежнему избегает эффектной, но ненужной битвы с ними, поскольку такая битва приведет к неизбежным потерям, и в соответствии с этой стратегией он после переправы армии Наполеона через Березину – в отличие от жадного до славы царя – не видит смысла в том, чтобы преследовать эту армию дальше.

Близость к простым людям, естественность, постоянная готовность помочь и особое чувство локтя также являются главными чертами Наташи Ростовской. Прежде, чем она находит свое внутреннее равновесие в эпилоге романа как графиня и мать большой семьи, ее характер наиболее полно раскрывается в ситуациях, в которых она помогает своим близким: матери, кузине Соне, Андрею Болконскому. Раскрывается он и в сцене, когда в ее дом вносят раненых солдат, и она без всякого промедления распоряжается, чтобы им освободили место и разместили их как можно лучше.

Но из всех героев романа, которых можно описать через их отношение с Платоном Каратаевым, самое большое значение имеет Пьер Безухов. Среди всех персонажей он, как и Андрей Болконский, занимает в романе центральное место и привлекает наибольшее внимание автора и читателей. Причиной тому является интенсивность духовной жизни Пьера, которая определяет качественный рост его сознания и как следствие – характер его поступков, свидетельствующий о новом отношении к действительности. Герой приближается к гармоничности Платона Каратаева, хотя так до конца и не достигает ее.

В образе и развитии характера Пьера автор стремится показать и подтвердить то, что заявлено в образе Каратаева: то, что идеал невозможен без осознания ценности чужой жизни. Так, именно через восприятие Пьера читатель понимает, что не только рядовой французский солдат, но и честолюбивый маршал Даву есть также люди и жертвы беспощадного механизма войны, и в результате используемая Наполеоном логика оправдания смерти оказывается еще более несостоятельной¹. Эта идея в «Войне и мире» еще не сформули-

¹ В романе эта мысль вытекает также из размышлений резонирующего повествователя о том, что чем выше место в иерархии занимает человек, тем меньше у него свободы. Кутузов не может предотвратить Аустерлиц, хотя и знает, что битва закончится огромной человеческой катастрофой: все уже определено генералами и царем. Кутузова отличает, конечно, от Наполеона способность «чувствовать» ход истории (провидение) и не поддаваться заносчивому искушению стать ее всемирным водителем.

рована так прямо, как у позднего Толстого, но она выражена достаточно ясно косвенно, через образ мыслей и действий Пьера.

Когда Пьер готовится убить Наполеона и французский офицер врывается в его конспиративную квартиру, Пьер вместо того, чтобы, как было задумано, скрыть свою личность, защищает этого офицера от пистолета пьяного Макара Баздеева и ведет себя с этим офицером как друг. Те же самые отступления Пьера от первоначальных намерений видятся и в других ситуациях (с женщиной, потерявшей ребенка, с армянской девушкой). Эти «отступления» продиктованы невозможностью для героя пренебречь нравственными нормами, за что он расплачивается пленом.

В плену, где он под влиянием Каратаева становится на путь духовного поиска, он и начинает понимать тщетность своих намерений спасти человечество от Наполеона. Его взгляд на войну оказывается теперь подобен взгляду Кутузова, который старается чувствовать ход событий и действовать в соответствии с тем, что Толстой называет «провидением». Это понятие в романе следует обозначить не только словом «провидение», которое имеет религиозный смысл, но и «провидение», которое обозначает духовную способность видеть и предчувствовать невидимое и неведомое.

Платон Каратаев: советская интерпретация

Основополагающими для советской интерпретации Каратаева следует считать статьи Ленина и Горького. В статье «Лев Толстой как зеркало русской революции» (1908) Ленин противопоставляет две стороны творчества Толстого – социально-критическую и этическую:

«С одной стороны, гениальный художник, давший не только несравненные картины русской жизни, но и первоклассные произведения мировой литературы. С другой стороны – помещик, *юрдствующий* во Христе. <...> С одной стороны, беспощадная критика капиталистической эксплуатации <...> с другой стороны, – юродивая проповедь „непротивления злу“ насильем» [Ленин 1971: 4; *курсив* – Р. Х.].

Выражение «юрдство» – которое станет одним из ключевых в напаках на Платонова – Ленин понимает так: «отражение мягкотелости патриархальной деревни и заскорузлой трусливости хозяйственного мужика» [Ленин 1971: 6]. И даже если Ленин и не называет здесь Каратаева прямо, он явно создает в этой статье предпосылку для советской интерпретации этого персонажа.

Как антагонист Наполеона выступает в романе и офицер-артиллерист Тушин, который с горсткой солдат без прикрытия удерживает позицию, от которой зависит исход сражения. Толстой подчеркивает на его примере, что одно исполненное энтузиазма движение солдата имеет такое же значение для истории, как и стратегический маневр генерала. Сражение, утверждает повествователь, состоит из многих тысяч отдельных действий, которые нельзя описать в их причинно-следственной связи. История – это не нить, у которой есть начало и конец, она – комплекс людей, действий и стечений обстоятельств. Речь при этом идет не только о критике понимания истории, фиксированного на отдельной личности. В основе представления о важности отдельного жеста (ср. «теорию хаоса»), который не поддается никаким предписаниям и никакому предварительному плану, лежит этическое представление о том, что каждый отдельный человек отвечает за ход мировой истории.

Само же понятие «каратаевщина» было введено в литературный оборот Горьким в статье «О карамазовщине» (1913), написанной по поводу постановки пьесы «Николай Ставрогин» в Московском Художественном театре. В этой статье Горький делит российскую общность на два лагеря: мещанский, который испытывает тягу к ненавистной Горькому *достоевщине*, и большевистский, который хочет распрощаться с той Россией, которая эту «достоевщину» воплощает.

Горький ставит в упрек Достоевскому его сосредоточенность на «болезненных явлениях нашей национальной психики» и ее «уродстве» [Горький 1953: 148]. Горький признает, что такие явления действительно существуют в России, но он объясняет их вековым «гнетом церковного и богословского воспитания» [Горький 1953: 148] и утверждает, что искусство должно не изображать их, а преодолевать, противопоставляя им «духовное здоровье, бодрость» и «веру в творческую силу разума и воли» [Горький 1953: 149].

«Достоевский же видел только эти черты, а желая изобразить нечто иное, показывал нам „Идиота“ или Алешу Карамазова, превращая садизм – в мазохизм, карамазовщину – в каратаевщину. Платон Каратаев, как и Федор Карамазов, живые, по сей день живущие вокруг нас люди; но возможно ли существование народа, который делится на анархистов-сластолюбивых и на полумертвых фаталистов?» [Горький 1953: 148].

Год спустя выражение «каратаевщина» возникнет в статье Троцкого «Освобождение слова», в которой он проводит различие между стихийной революционностью крестьянских восстаний Разина и Пугачева и подлинной сознательной революционностью, направленной и против стихийности старой жизни:

«Но ведь что же такое наша революция, если не бесшумное восстание против стихийного, бессмысленного, биологического автоматизма жизни, т. е. против мужицкого корня старой русской истории, против беспечности ее (нетелеологичности), против ее „святой“ идиотической каратаевщины – во имя сознательного, целесообразного, волевого и динамического начала жизни?» [Троцкий 1991: 23].

Понадобятся «еще десятки лет», пишет Троцкий, прежде чем эта «каратаевщина» будет «выжжена без остатка» [Троцкий 1991: 24]. И подобно тому, как Авербах идентифицирует образ усомнившегося Макара с Платоновым, Троцкий проводит параллель между Каратаевым и самим Толстым:

«Гениальный поэт пассивности и непротивления, Гомер всероссийской Обломовки, Толстой проникнут весь насквозь эстетическим пантеизмом неподвижности. Духовную жизнь своих героев и каратаевский быт страны он рисует одинаково: спокойно, неторопливо, с незатемненным взором. <...> Кажется, будто он только наблюдает, а работу выполняет сама природа. <...> Да ведь это гениальный Каратаев, с его вековечной покорностью пред законами природы!» [Троцкий 1991: 77].

Подобное предреволюционное толкование Каратаева в советское время было канонизировано и в таком виде вошло в школьную программу по литературе. До какой степени тема «каратаевщины» глубоко укоренилась в официальном советском сознании говорит хотя бы эпизод из эссе Даниила Гранина «Страх» (1997):

«Моя дочь школьницей писала сочинение на тему „Ваш любимый герой в романе ‘Война и мир’“. Она написала о Платоне Каратаеве. Меня вызвали в школу. Учительница стала мне выговаривать – как можно было выбрать такого героя, религиозного человека, через которого Толстой проповедует свою теорию непротivления злу. Что за обстановка у вас в семье? Как вы воспитываете дочь?» [Гранин 1997: 196].

Ранний Платонов

Уже в 1922 году В. Келлер увидел в Платонове, авторе поэтического сборника «Голубая глубина», не столько убежденного коммуниста, сколько поэта «сближения людей в переживании» [Платонов 1994: 161]. Такое высказывание может удивить, ведь Платонов в ранние двадцатые годы выступал в первую очередь в качестве пропагандиста большевистского образа мышления. Молодой поэт требует истребления белых и буржуазии, искоренения религии как пережитка старого мира и развития науки и техники для борьбы с враждебной природой. Произведения Платонова этих лет в этическом плане также ясно выражают марксистско-ленинскую позицию, согласно которой традиционная мораль должна быть заменена законами экономического развития общества.

Немногочисленные высказывания о Толстом, которые можно найти в текстах Платонова этого периода, также совпадают с официальной идеологией большевизма. Так, в письме некоему И. Ф. (2.12.1920) Платонов выражает мысли, явно возникшие под влиянием критики Ленина, направленной против толстовской теории непротivления злу насилем:

«Коммунисты никогда не говорили, что Лев Толстой проповедовал коммунизм. Далее, коммунисты и не думают перевертывать вверх тормашками Солнце, Луну и нашу планету – Землю. Мы, рабочие и крестьяне просто хотели освободиться от бездельников, от своих угнетателей. А без насилия тут не обойтись: клин клином вышибают» [Платонов 2014: 86–87].

А в письме Светличному (22.11.1920) Платонов пишет:

«Баптисты вредят делу революции тем, что проповедуют любовь к буржуазии (ведь и буржуй – ближний), проповедуют смирение перед своими угнетателями. Ведь преступно же проповедовать любовь среди трудящихся в то время, как на них лезет с оружием буржуй. Учение баптистов пока не нужно нам – пролетариям. Распространяйте-ка его среди буржуазии! Лучшее будет» [Платонов 2014: 86].

Сходные идеи выражает Платонов и в статье «Странствующий метафизик», написанной 12.01.1923 для газеты «Воронежская коммуна»:

«И вообще говоря, всякие философии, религии, идеологии, миропонимания имеют причиной производственно-материальную неорганизованность общества. Чем совершеннее общество будет материально-производственно организовано, тем ненужнее и вреднее будут философии, религии, искусства. <...> Неужели время не движется и до сих пор Христос, Шелли, Байрон, Толстой интереснее электрификации?» [Платонов 2004, I–2: 241].

И тем не менее уже в ранних созерцательных стихах Платонова этих лет, в связи с которыми Келлер го-

ворит о «платоновской органичности» [Платонов 1994: 161], можно найти высказывания, которые предвещают идеологический переворот писателя, произошедший в 1926 году¹.

Посмотрим сначала на переписку Платонова с его подругой Марией Александровной Кашинцевой, а затем вернемся к его публицистике. Следующие цитаты взяты из писем Платонова, написанных в 1921 году:

«Когда я вижу ее лицо, мне хочется креститься <...>» [Платонов 2014: 104].

«Но я заставляю о тебе петь не слова, а всю вселенную. Ради тебя зазвонят звезды <...> Говорю я не слова, ибо я поэт вселенной и буду делать с ней, что захочу. Она любит меня, потому что я ее сын» [там же: 104].

«Как хорошо не только любить тебя, но и верить в тебя как в Бога, но и иметь в тебе личную, свою религию. Любовь, перейдя в религию, только сохранил себя от гибели и от времени. <...> Любовь – есть собственность, ревность, пакость и прочее».

«Религия – не собственность, а она молит об одном – о возможности молиться, о целостности и жизни Божества своего».

«Мое спасение – в переходе моей любви к тебе в религию» [там же: 108].

«Моя любовь имеет вселенское значение, это говорит мне моя точная мысль. <...>

Вы – мой экстаз. И я люблю вас такую – сущую, реальную, с пальцами, порезанными ножом, с глазами Девы Марии и с тоскою Магдалины».

«Вы моя Великая Мама, вы иной и последний мир для меня и для человечества. Вы обитель нежности и доброты, последнее, сверкающее, горящее и зажигающее диво».

«Если вселенной суждено спастись – спасете ее вы, через мое сердце и мой мозг».

«Меня нет – есть вы» [там же: 109].

В этих строках можно увидеть не только экзальтированное выражение чувств к любимой женщине, но и стремление придать этим чувствам особый космический и одновременно квазирелигиозный характер. Даже если это стремление не следует трактовать в метафизическом смысле, оно явно находится в противоречии с марксистско-ленинской доктриной, так как предполагает, что спасение человечества связано с личным чувством, не зависящим от социальных и политических условий.

Подобный мотив возникает и в рассказе «Невозможное» (1921), в котором один электротехник начинает физически светиться, превращая в свет свою страстную любовь к девушке по имени Мария, а его друг, от лица которого ведется повествование, видит в таком превращении потенциал для радикального технического переустройства мира на утопической основе.

Что, однако, решительно отличает раннего Платонова от автора романа «Чевенгур», так это все еще резкое разделение двух направлений духовных поисков, которые начнут соединяться только в середине 1920-х годов: поэт *сознания*, поэт поднявшегося пролетариата, революции, атеизма, электрификации и тех-

¹ Подробнее об этом перевороте на примере прозы Платонова см.: [Hodel 2012].

нического покорения природы все еще очень далек от созерцательного художника чувствительной души, одинокого странника по «ветхой» Руси. Кажется, что полный официального энтузиазма, сознательный «строитель страны» видит пока в спрятанном в самом себе тонко чувствующем поэте не что иное, как пережиток «прошлого» и, видя его, сомневается, соответствует ли он сам своей собственной идее «нового человека». Подобное сомнение звучит и в конце рассказа «Невозможное»: «Пусть будет любовь – невозможность, чем эта ненужная маленькая возможность – жизнь» [Платонов 2004, I-1: 196]. По сравнению с невозможным обычная жизнь заслуживает только презрения.

Примерно в середине 1920-х годов эти два направления в идеологии Платонова начинают, однако, постепенно сближаться. Перед лицом построения реального социализма, которое он постоянно наблюдает как инженер, публицист и писатель, Платонов начинает терять веру в большевистский проект. Сначала критика Платонова направлена против бюрократии (повесть «Город Градов», который уже в середине 1920-х годов был ошельмован в советской печати), но все чаще задумывается Платонов о своем отношении к «пережиткам» «старого мира». И постепенно из этих его размышлений начинает вырисовываться утопический проект, в котором соединяются оба направления мысли писателя и который можно понять как попытку примирения и воссоединения до- и послереволюционной России.

Ключевым текстом этого переломного времени можно считать статью «О любви» (1926–1927)¹. В ней Платонов говорит о человеке, который все еще «язычески верит в свою богородицу» [Платонов 1990: 649]:

«Если мы хотим разрушить религию и сознаем, что это надо сделать непременно, т. к. коммунизм и религия несовместимы, то народу надо дать вместо религии не меньше, а больше, чем религия» [Платонов 1990: 649].

Наука, подчеркивает Платонов, не может заменить потребность в религии, так как наука существует не более 100–150 лет, тогда как религиозное «въелось в нутро человека» [там же: 649] за несколько тысячелетий.

«Жизнь пока еще мудрее и глубже всякой мысли, стихия неимоверно сильнее сознания, и все попытки заменить религии наукой не приведут к полной победе науки.

Людам нужно другое, более высшее, более универсальное понятие, чем религия и чем наука. Люди хотят понять ту первичную силу, ту веселую буйную мать, из которой все течет и рождается, откуда вышла и где веселится сама чудесная бессмертная жизнь, откуда выросла эта маленькая веточка – религия, которая теперь засыхает, и на ее месте, на одном с ней стволе вырастает другой цветок – наука <...> Человек – соучастник этой силы, и его душа есть тот же огонь, каким зажжено солнце, и в душе человека такие же и еще большие пространства, какие лежат в межзвездных пустынях» [Платонов 1990: 650].

Это космическое понимание человека, которое отразилось уже в переписке с Марией Александровной², приводит Платонова к выводу: «Что поймет человек вперед – себя или природу – это не важно, это все равно» [Платонов 1990: 650]. Разделительным союзом «или» подчеркивает здесь писатель относительность «объективного» познания по сравнению с субъективным познанием человеческой души и тем самым опровергает один из главных тезисов марксизма-ленинизма.

Если под этим углом зрения рассмотреть центральное произведение этого периода – повесть «Епифанские шлюзы», главный герой которой Бертран Перри из-за своей героической преданности работе теряет свою оставшуюся далеко возлюбленную, – возникает мысль, что в данной повести ставится под сомнение примат коллектива. Платонов противопоставляет здесь коллективу судьбу одиночки, что имеет также и автобиографический подтекст: как раз в это время Мария Александровна живет в далекой Москве, где за ней ухаживают другие мужчины.

Роль отдельной личности в экономическом строительстве страны становится и темой рассказа «Родина электричества». В нем возникает образ изнуренной старухи, которая просит милостыню под дождем и которой герой решает посвятить свою жизнь. Уже само внимание к этой старухе, которая механически совершает крестное знамение, предполагает сближение «новой», коммунистической действительности со «старым», христианским миром. Эта близость становится еще яснее в сцене описания иконы: герой представляет себе, что увидел бы иконописец в лице этой женщины и тем самым дает возможность читателю провести параллель между собой и ей:

«Выражение этих глаз заинтересовало меня, – они смотрели без смысла, без веры, сила скорби была налита в них так густо, что весь взор потемнел до непроницаемости, до омертвения и беспощадности: никакой нежности, глубокой надежды или чувства утраты нельзя было разглядеть в глазах нарисованной богоматери, хотя обычный ее сын не сидел сейчас у нее на руках; рот ее имел складки и морщины, что указывало на знакомство Марии со страстями, заботой и злостью обыкновенной жизни, – это была неверующая рабочая женщина, которая жила за свой счет, а не милостью бога» [Платонов 2010: 528–529].

Это «обожествление» старухи не означает, что герой рассказа перестает быть активным строителем коммунизма, но теперь это строительство с его электрификацией и мелиорацией страны приобретает для него новый смысл: оно важно теперь для него постольку, поскольку он видит образ старухи перед своими глазами, или, выражаясь языком «Чевенгура», поскольку он о строительстве думает [Платонов 1988: 496]. Работа коммуниста предстает теперь в новом свете – свете любви, и это сближает этику Платонова с этикой Толстого.

² В письме от 11.12.1926, написанном Марии Александровне из Тамбова Платонов пишет: «Я думаю, что религия в какой-нибудь форме вновь проникнет в людей, потому что человек страстно ищет себе прочного утешения и не находит его в материальной жизни» [Платонов 2014: 174].

¹ О слове в мировоззрении Платонова 1926 г. см. [Хрящева 2017: 268–289].

«Чевенгур»

Обвинение в «каратаевщине», предъявленное Платонову после войны, относилось таким образом не только к его произведениям 1940-х годов, но и ко всему творчеству писателя с его поэтикой «сочувствия»¹.

В этом смысле роман «Чевенгур» можно понимать как текст, в котором синтез двух миров – мира сознания (политики, науки) и мира чувства (любви, человеческой общности) – достигает степени экстремальной утопии. Поэтому вопрос о том, до какой степени этика Толстого, которую символически олицетворяет Платон Каратаев, помогает понять творчество Платонова, стоит в связи с этим романом особенно остро.

Если сравнивать «Чевенгур» с «Войной и миром», то интереса заслуживает, прежде всего, образ Александра Дванова и его отношения с революционными деятелями Чепурным и Копенкиным.

Как и Каратаев, Чепурный и Копенкин полагаются не на свой интеллект, а на интуитивное постижение действительности. Чепурный вообще способен думать только тогда, когда он говорит: «Человек бормотал себе свои мысли, не умея соображать молча» [Платонов 1988: 345]. Мысли его есть непосредственное выражение его существования и его действий. Как и Копенкин, он совершенно бескорыстен и всецело предан стремлению построить новый, более справедливый мир. Это стремление настолько сильно, что Чепурный никогда не подвергает сомнению свои убеждения и представления и не нуждается ни в каких авторитетах. Даже Ленину, по его мнению, уже пора спуститься с Валдайских гор и «влиться обратно в пролетариат» [Платонов 1988: 419].

Копенкин также считает «общую жизнь умней своей головы» [там же: 281] и весьма сдержанно относится к любым авторитетам и органам власти. Не случайно, в выборе правильного маршрута он более всего доверяется своему коню по имени Пролетарская сила. Образцом революционера является для него не Ленин с его идеей революционного авангарда, а Роза Люксембург, которая отводит ведущую роль в революции не этому авангарду, а непосредственно пролетариату².

Как и Платон Каратаев в «Войне и мире», Чепурный и Копенкин не стоят в центре действия «Чевенгура», а выступают скорее как идеологические персонажи, которые своим присутствием инспирируют главного героя – Александра Дванова: именно под воздействием их неподдельного социального энтузиазма и приезжает Дванов в Чевенгур. Здесь он хочет найти мир без отчуждения и социальных границ и тем самым преодолеть свою детскую травму: с отчуждения религиозной общиной отца Дванова, который как самоубийца был похоронен за кладбищенской стеной, и изгнания его самого из приемной семьи и начинается роман.

«<...> отец был сам по себе необходим для Дванова, как первый утраченный друг, а Чепурный – как безрод-

ный товарищ, которого без коммунизма люди не примут к себе» [Платонов 1988: 470].

Обратимся здесь снова к письму Платонова Марии Александровне, в котором он пишет о спасении мира трансцендентной любовью. В романе «Чевенгур» эта мысль Платонова находит свое развитие: вместо того чтобы пытаться строить свое личное счастье с Соней Мандровой – счастье, которое в романе символизирует образ мух на потолке – Дванов ищет открытой пролетарской общности, символом которой становятся птицы в высоком небе. И как раз в Чевенгуре Дванов оказывается способен внутренне расстаться с Соней: «Я ее помнил до Чевенгура, а здесь забыл» [Платонов 1988: 538]. С появлением Дванова в степном городке возникает утопическое общество, которое объединяет в себе два мира, до сих пор – под властью Чепурного и Прокофия – существовавшие раздельно: чувство (Чепурный) и разум (Прокофий). В новом Чевенгуре нет денег, нет административной власти, нет никакой иерархии и нет принуждения. Нет никакого насилия даже по отношению к потенциальным врагам: даже Прокофий, который от имени пролетариата нажил целое состояние себе и своей любовнице, теперь освобожден из заключения. Ободренный братским поцелуем, Прокофий начинает раскаиваться в своем прежнем предубеждении против Дванова, а в конце романа он даже готов совершенно безвозмездно отправиться на его поиски.

Жители Чевенгура больше не «товар», как это формулирует Чепурный, а «товарищи»³. Человек выполняет теперь работу только потому, что она нужна другим, и он сам это чувствует. Копенкин пашет, чтобы помочь истощенному Дванову, Чепурный и Пашинцев заготавливают дрова, чтобы никто не замерз и т. п. Работа больше не определяется ее стоимостью и ее результатом («Так мы же не работаем для пользы, а друг для друга» [Платонов 1988: 526]), она становится выражением взаимной заботы и всеобщей любви.

При этом, однако, роль самого Дванова в установлении этих новых отношений внешне практически незаметна. Он не вождь и не учитель, но зато – как Каратаев или Безухов у Толстого или как Тит в упомянутой выше пьесе самого Платонова – он катализатор этого уже давно идущего процесса. Еще до появления Дванова Чепурный подчинил внутреннюю жизнь в Чевенгуре политическим целям. Но поскольку жизнь внешняя была при этом полностью отдана работающему солнцу («...будешь себе внутренне жить! У нас в Чевенгуре хорошо – мы мобилизовали солнце на вечную работу, а общество распустили навсегда!» [Платонов 1988: 368]), коммунистический город, который все еще имел своего партийного секретаря и свое отделение ЧК⁴, ока-

³ «Мы – не братья, мы товарищи, ведь мы товар и цена друг другу, поскольку нет у нас другого недвижимого и движимого запаса имущества...» [Платонов 1988: 438]. Такие мысли возникают у Чепурного, когда он видит пролетариат, прибывший в город: «[...] когда между людьми находится имущество, то они спокойно тратят силы на заботу о том имуществе, а когда между людьми ничего нет, то они начинают не расставаться и хранить один другого от холода во сне» [Платонов 1988: 434].

⁴ Деятельность этого ЧК, которое почти полностью истребляет или депортирует население города, нельзя, на наш взгляд, считать необходимой предпосылкой возникновения коммуны Дванова.

¹ В декабре 1929 года в ответ на статью Авербаха «О целостных масштабах и частных Макарах» Платонов пишет письмо в редакцию газеты «Правда», в котором выступает против отождествления себя со своим героем и, в частности, пишет: «Я несколько сознательней его. А то, что я пишу о Макаре сочувственно, так ведь сочувствие есть способ честности в искусстве» [Платонов 2014: 272].

² См. [Ходел 2000: 535–541].

заялся нежизнеспособен. Дванов силой своей личности воздействует на окружающих, но так, что ни они, ни он сам этого не замечают. Соня Мандрова говорит о нем:

«Он не интересный <...> Зато с ним так легко водиться! Он чувствует свою веру, и другие от него успокаиваются» [Платонов 1988: 512].

Притягательная сила сообщества в Чевенгуре настолько велика, что ее испытывают на себе даже такие циники, как Сербинов. Стоя перед памятником одному из жителей города, Сербинов обращается к Дванову уже без своего обычного иронического тона:

«<...> это конец всемирной дореволюционной халтуры труда и искусства; в первый раз вижу вещь без лжи и эксплуатации» [Платонов 1988: 540].

То, что начинает чувствовать Сербинов после того, как он отправляет в центр двусмысленное письмо, скорее всего сыгравшее решающую роль в уничтожении коммуны в Чевенгуре, отчасти напоминает то, что начинает чувствовать в плену Пьер Безухов. Жители Чевенгура понимают себя как единое целое, которое включает в себя все живое вплоть до таракана, у кото-

рого Яков Титыч намерен учиться жизни. Отказ от самого себя есть для этих людей залог их счастья.

«Меня нет – есть вы» [Платонов 2014: 109], писал Платонов Марии Александровне в 1921 году. В письме Горькому 21.09.1929 он пишет о «Чевенгуре»:

«У многих людей есть коллективистское сознание, но редко еще есть у кого коллективистские чувства и действия. <...> Может быть, в ближайшие годы взаимные дружеские чувства „овеществляются“ в Сов<етском> Союзе, и тогда будет хорошо. Этой идее посвящено мое сочинение, и мне тяжело, что его нельзя напечатать» [Платонов 2014: 268].

Таким образом, можно сказать, что в основе утопического мышления как Толстого, так и Платонова лежит вера в человеческое сообщество, которое возникает не извне, не через приказы и предписания, и которое держится не на государстве и насилии. Это сообщество возникает изнутри, из души человека, и основано на чувствах, которые изначально есть в душе каждого человека, но которые надо затронуть и пробудить. Это сообщество существует без принуждения, без директив, без административных институтов. Образцом и для Платонова, и для Толстого служили при этом люди, которых можно назвать *блаженными* в христианском смысле этого слова или *примитивными* в том смысле, в котором это понятие употреблял Руссо. То есть люди, которые непосредственно воплощают собой истину: ту истину, которую Толстой называл *провидением*, а Платонов – *коммунизмом*.

Robert Hodel, Hamburg

ЛИТЕРАТУРА

- Авербах Л. Л. О целостных масштабах и частных Макарах // Андрей Платонов: Воспоминания современников. Материалы к биографии. Сборник / сост. Н. В. Корниенко, Е. Д. Шубина. – М.: Современный писатель, 1994. – С. 256–265.
- Андрей Платонов: Воспоминания современников. Материалы к биографии. Сборник / сост. Н. В. Корниенко, Е. Д. Шубина. – М.: Современный писатель, 1994.
- Венедиктов Г. Л. Платон Каратаев как модель коллективного сознания // Литература и фольклор. Материалы и исследования. – М.: Наука, 2011. – Т. 34. – С. 296–309.
- Горький М. О «карамазовщине» // Русское слово. – 1913. – № 219.
- Горький М. О «карамазовщине» // М. Горький. Собрание сочинений: в 30 т. – М.: Гос. изд-во худож. лит., 1949–1955. – Т. 24. Статьи, речи, приветствия 1907–1928. – С. 146–150.
- Гранин Д. А. Страх: авторский сборник. – СПб.: Русско-Балтийский информационный центр «БЛИЦ», 1997. – С. 113–244.
- Ермилов В. В. Клеветнический рассказ А. Платонова // Андрей Платонов: Воспоминания современников. Материалы к биографии. Сборник / сост. Н. В. Корниенко, Е. Д. Шубина. – М.: Современный писатель, 1994. – С. 467–474.
- Келлер В. Б. Андрей Платонов // Андрей Платонов: Воспоминания современников. Материалы к биографии. Сборник / сост. Н. В. Корниенко, Е. Д. Шубина. – М.: Современный писатель, 1994. – С. 157–162.
- Корниенко Н. В. Андрей Платонов и его современники // Октябрь. – 2013. – № 10. – С. 1–78.
- Корниенко Н. В. «В стране разрушенных предметов и враждебных душ» (1946–1951) // Андрей Платонов: Воспоминания современников. Материалы к биографии. Сборник. – М.: Современный писатель, 1994. – С. 458–461.
- Ленин В. И. Лев Толстой, как зеркало русской революции. – М.: Политиздат, 1971. – С. 3–7.
- Платонов А. П. Ювенильное море. – М.: Современник, 1988.
- Платонов А. П. О любви // Платонов. – 1990. – С. 649–650.
- Платонов А. П. Государственный житель. – Минск: Мастацкая літаратура, 1990.
- Платонов А. П. Сочинения (I-1). – М.: ИМЛИ РАН, 2004. – Том первый (1918–1927). Книга первая. Рассказы, стихотворения.
- Платонов А. П. Сочинения (I-2). – М.: ИМЛИ РАН, 2004. – Том первый 1918–1927. Книга вторая. Статьи.
- Платонов А. П. Собрание (IV). Счастливая Москва. Очерки и рассказы 1930-х годов. – М.: Время, 2010.
- Платонов А. П. Собрание (V). Смерти нет. Рассказы и публицистика 1941–1945 годов. – М.: Время, 2010.
- Платонов А. П. «...я прожил жизнь». Письма (1920–1950 гг.) / сост., вступ. статья, ком. Н. Корниенко [и др.]. – М.: АСТ, 2014.
- Толстой Л. Н. Собрание сочинений: в 22 томах. – М.: Художественная литература, 1978–1985.
- Толстой Л. Н. Война и мир // Толстой Л. Н. Собрание сочинений: в 22 томах. – М.: Художественная литература, 1978–1985. – Т. VII.
- Троцкий Л. Д. Освобождение слова // Л. Троцкий. Литература и революция. – М.: Издательство политической литературы, 1991. – С. 288–293.
- Ходель Р. Чевенгур и Роза Люксембург. // «Страна философов» Андрея Платонова. Проблемы творчества / ред.-сост. Н. В. Корниенко. – М.: ИМЛИ РАН, Наследие, 2000. – Выпуск 4. – С. 535–541.
- Хрящева Н. П. «Я перестрою вселенную...»: судьба теургической идеи А. Платонова (1917–1926 гг.) // Toronto Slavic Quarterly. – Autumn 2017. – № 62. – P. 268–289.

Hodel R. The Development of Platonov's Narrative Perspective in the Context of the 1920s. // *Ulbandus. Andrei Platonov. Style. Context. Meaning. The Slavic Review of Columbia university.* – 2012. – Vol. 14. – P. 130–155.

REFERENCES

- Averbakh, L. L. (1994). O tselostnykh masshtabakh i chastnykh Makarakh [Of Holistic Scales and of Particular Makars]. In Kornienko, N. V., Shubina, E. D. (Compilers). *Andrei Platonov: Vospominaniya sovremennikov. Materialy k biografii. Sbornik.* Moscow, Sovremennyyi pisatel', pp. 256–265.
- Ermilov, V. V. (1994). Klevetnicheskii rasskaz A. Platonova [A Slanderous Story by A. Platonov]. In Kornienko, N. V., Shubina, E. D. (Compilers). *Andrei Platonov: Vospominaniya sovremennikov. Materialy k biografii. Sbornik.* Moscow, Sovremennyyi pisatel', pp. 467–474.
- Gor'kii, M. (1913). O «karamazovshchine» [Of «karamazovshchina»]. In *Russkoe slovo.* No. 219.
- Gor'kii, M. (1949–1955). O «karamazovshchine» [Of «karamazovshchina»]. In M. Gor'kii. *Sobranie sochinenii, in 30 vols.* – Moscow, Gosudarstvennoe izdatel'stvo khudozhestvennoi literatury. Vol. 24. Stat'i, rechi, privetstviya 1907–1928, pp. 146–150.
- Granin, D. A. (1997). *Strakh: avtorskii sbornik* [Fright. Author Collection]. Saint Petersburg, Russko-Baltiiskii informatsionnyi tsentr «BLITs», pp. 113–244.
- Hodel, R. (2012). The Development of Platonov's Narrative Perspective in the Context of the 1920s. In: *Ulbandus. Andrei Platonov. Style. Context. Meaning. The Slavic Review of Columbia university.* Vol. 14, pp. 130–155.
- Keller, V. B. (1994). Andrei Platonov. In Kornienko, N. V., Shubina, E. D. (Compilers). *Andrei Platonov: Vospominaniya sovremennikov. Materialy k biografii. Sbornik.* Moscow, Sovremennyyi pisatel', pp. 157–162.
- Khodel, R. (2000). Chevengur i Roza Lyuksemburg [Chevengur and Roza Lyuksemburg]. In Kornienko, N. V. (Ed.). «Strana filosofov» *Andrey A. Platonova. Problemy tvorchestva.* Moscow, Institut mirovoi literatury im. A. M. Gor'kogo Rossiiskoi Akademii Nauk, Nasledie. Vol. 4, pp. 535–541.
- Khriashcheva, N. P. (2017). «Ya perestroyu vseennuyu...»: sud'ba teurgicheskoi idei A. Platonova (1917–1926 gg.) [“I Will Reform the Universe...”: The Fate of A. Platonov's Theurgic Idea (years 1917–1926)]. In *Toronto Slavic Quarterly.* No. 62. Autumn, pp. 268–289.
- Kornienko, N. V. (1994). «V strane razrushennykh predmetov i vrazhdebnykh dush» (1946–1951) [In the Country of Broken Objects and Hostile Souls (1946–1951)]. In Kornienko, N. V., Shubina, E. D. (Compilers). *Andrei Platonov: Vospominaniya sovremennikov. Materialy k biografii. Sbornik.* Moscow, Sovremennyyi pisatel', pp. 458–461.
- Kornienko, N. V. (2013). Andrei Platonov i ego sovremenniki [Andrei Platonov and His Contemporaries]. In *Oktyabr'.* No 10, pp. 1–78.
- Kornienko, N. V. et al. (Eds.). (2014). *Platonov, A. P. «...ya prozhil zhizn'». Pis'ma (1920–1950 gg.)* [“...I Have Lived a Life”. Letters (years 1920–1950)]. Moscow, AST.
- Kornienko, N. V., Shubina E. D. (Compilers). (1994). *Andrei Platonov: Vospominaniya sovremennikov. Materialy k biografii. Sbornik* [Andrei Platonov: His Contemporaries' Memoirs. Data for the Biography. Collection]. Moscow, Sovremennyyi pisatel'.
- Lenin, V. I. (1971). *Lev Tolstoi, kak zerkalo russkoi revolyutsii* [Lev Tolstoi as the Russian Revolution Mirror]. Moscow, Izdatel'stvo politicheskoi literatury, pp. 3–7.
- Platonov, A. P. (1988). *Yuvenil'noe more* [Juvenile Sea]. Moscow, Sovremennik.
- Platonov, A. P. (1990). *Gosudarstvennyi zhitel'* [The State Resident]. Minsk, Mastatskaya literatura.
- Platonov, A. P. (1990). *O lyubvi* [About Love]. In Platonov A. P., pp. 649–650.
- Platonov, A. P. (2004). *Sochineniya (I-1)* [Works (I-1)]. Moscow, Institut mirovoi literatury im. A. M. Gor'kogo Rossiiskoi Akademii Nauk. Tom pervyi (1918–1927). Kniga pervaya. Rasskazy, stikhotvoreniya.
- Platonov, A. P. (2004). *Sochineniya (I-1)* [Works (I-1)]. Moscow, Institut mirovoi literatury im. A. M. Gor'kogo Rossiiskoi Akademii Nauk. Tom pervyi (1918–1927). Kniga vtoraya. Stat'i.
- Platonov, A. P. (2010). *Sobranie (IV). Schastlivaya Moskva. Ocherki i rasskazy 1930-kh godov* [Happy Moscow. Essays and Stories of the 1930-s]. Moscow, Vremya.
- Platonov, A. P. (2010). *Sobranie (V). Smerti net. Rasskazy i publitsistika 1941–1945 godov* [There Is No Death. Stories and Journalism, 1941–1945]. Moscow, Vremya.
- Tolstoi, L. N. (1978–1985). *Sobranie sochinenii: v 22 tomakh* [Collected Works, in 22 vols.]. Moscow, Khudozhestvennaya literatura.
- Tolstoi, L. N. (1978–1985). *Voina i mir* [War and Peace]. In Tolstoi. Vol. VII.
- Trotskii, L. D. (1991). *Osvobozhdenie slova* [The Word Liberation]. In L. Trotskii. *Literatura i revolyutsiya.* Moscow, Izdatel'stvo politicheskoi literatury, pp. 288–293.
- Venediktov, G. L. (2011). Platon Karataev kak model' kolektivnogo soznaniya [Platon Karataev as a Collective Consciousness Model]. In: *Literatura i fol'klor. Materialy i issledovaniya.* Moscow, Nauka. Vol. 34, pp. 296–309.

Сведения об авторе

Ходель Роберт – профессор славистики, Факультет гуманитарных наук, Институт славистики, Гамбургский университет (Гамбург, Германия).
Адрес: 22297 Hamburg, Überseering 35, Postfach #27.
E-mail: robert.hodel@uni-hamburg.de.

Переводчик: Андрей Боген – доктор наук, Факультет гуманитарных наук, Институт славистики, Гамбургский университет (Гамбург, Германия).

Author's information

Hodel Robert – Professor of Slavic Studies, Faculty of Humanities, Institute of Slavic Studies, University of Hamburg (Hamburg, Germany)

Translated by: Bogen Andrey – Doctor of Sciences, Faculty of Humanities, Institute of Slavic Studies, University of Hamburg (Hamburg, Germany).