

лическая» интерпретація историческихъ явленій предполагаетъ, что явленія разсматриваются **внѣ** ихъ взаимныхъ **причинныхъ** отношеній. Иными словами. — въ ихъ символическихъ отношеніяхъ Символическія отношенія соединяють въ себѣ временность и внѣвременность. Отсюда слѣдуетъ сдѣлать выводъ, что своеобразіе историческаго быванія — въ синтезѣ въ немъ временности и внѣвременности. Такой же объединяющій временность и внѣвременность характеръ **имѣетъ и «историческое время»**. А если такъ, если историческое бытіе надо признать совершающимся въ «историческомъ времени», то безъ огромной двусмысленности невозможно говорить о «генегическомъ» подходѣ къ историческимъ явленіямъ. — Въ-третьихъ, — проблема «оформленія» исторической данности еще далеко не разрѣшена указаніемъ на «художественный» характеръ историческаго синтеза. Остается еще спросить, какъ можетъ художественное оформленіе имѣть **научное** значеніе и значимость. — А затѣмъ, что собственно оформляется? вѣдь историческая данность въ корнѣ отлична ото всякой иной тѣмъ, что данное въ ней въ то же время не дано! Вѣдь обработка матеріала направлена не на «наличествующіе» «памятники», а на то, что этими памятниками «передается» И эта проблема, проблема «историческаго объекта», едва только намѣчена въ книгѣ.

Повторяемъ, мы не знаемъ, идутъ ли наши замѣчанія въ томъ направленіи, которое считаетъ для своей книги существеннымъ самъ авторъ ся. Всѣ они сосредоточены около пункта, названнаго мною выше «вулканическимъ» моментомъ въ книгѣ. Это утвержденіе **безграничнаго** своеобразія историческаго бытія. Изъ этого утвержденія вытекаегъ, конечно, **слишкомъ** многое, чтобы это многое можно было просто и завершено сказать. Въ этомъ источникъ неясности «стиля» книги и нѣкоторыхъ въ ней мыслей. Намъ представляется, что достиженіе послѣдней ясности въ отношеніи къ затронутой авторомъ темѣ возможно только при подходѣ къ проблемѣ историческаго бытія отъ понятія «историческаго времени», которое пока все еще остается въ философской литературѣ недостаточно проясненнымъ. Намъ кажется, что книга Бицилли кое въ чемъ способствуетъ проясненію этого понятія и поэтому мы позволили себѣ сдѣлать нѣсколько замѣчаній, выходящихъ отчасти изъ рамокъ затронутой самой книгой темъ. Мы хотѣли такимъ образомъ обнаружить не только методологическую, но и философскую плодотворность книги. Затронувъ весь богатый матеріалъ, содержащійся въ книгѣ, мы не могли и вынуждены ограничиться этими замѣчаніями.

Дм. Чижевскій.

Николай Бердяевъ. Философія свободнаго духа. Проблематика и апологія христіанства УМСА-Press. Paris. Ч. I. Стр. 271, ч. II. Стр. 236. 1928.

Новая книга Н Бердяева отличается отъ послѣднихъ сочиненій его въ двухъ отношеніяхъ: она посвящена не частному вопросу, а систематическому изложенію общаго міровоззрѣнія автора, почему

даже знакомы уже читателю мысли приобретаютъ въ составѣ новаго цѣлаго безспорный отънокъ новизны. И, во-вторыхъ, она заострена въ своей полемической направленности не противъ гуманистической философіи Запада и ея русской коммунистической личности, а противъ догматической церковности — въ защиту начата свободы и человѣческаго творчества въ христіанствѣ. Отвлеченныя философскія разсужденія переплетены въ ней съ вопросами вѣронеповѣдной догматики и конкретными церковно-политическими проблемами, и это придаетъ новому труду Н. Бердяева характеръ почти что злободневный, а подлинная изволнованность автора обсуждаемыми имъ вопросами заражаетъ и читателя, несмотря на столь свойственныя Бердяеву повторенія

Въ утвержденіи обновленнаго христіанства Бердяевъ идетъ очень далеко. Онъ не только отвергаетъ, конечно, всякое содѣйствіе свѣтской власти въ дѣлахъ вѣры и всякую связь церкви съ опредѣленнымъ государственнымъ, въ особенности монархическимъ строемъ, но возстаетъ рѣшительно и противъ церковнаго законничества и противъ церковнаго позитивизма вообще (I, 85). Истинная Церковь «не знаетъ принужденія и насилія» (II, 193). «Авторитетъ ничего не значитъ въ мірѣ духовномъ или значитъ лишь изъ свободы идущее смиреніе и послушаніе» (II, 195). Позади исторической Церкви живетъ «Церковь потенциальная, невыявленная, не актуализированная», и къ этой невидимой «душѣ Церкви принадлежатъ всѣ тѣ, у кого воля направлена къ Богу и божественному, хотя бы сознаніе ихъ не было церковнымъ и даже христіанскимъ, и они не принимали участія въ видимой, воплощенной жизни Церкви» (II, 199) и Беме, и Шекспиръ, и даже Гете, и Ницше, несмотря на свой видимый атеизмъ (II, 210). Христіанство поэтому не заключено въ однажды установленныя и тѣмъ ни инымъ авторитетомъ зафиксированныя догматы. «Духовный опытъ глубже и первичнѣе догматовъ» (II, 218), и въ самыхъ догматахъ слѣдуетъ различать какъ бы два слоя — первичный слой абсолютныхъ мистическихъ фактовъ и вторичный слой всегда относительнаго мышленія объ этихъ фактахъ (I, 105, 115, 118, 126). Если признаніемъ этого первичнаго онтологическаго слоя въ догматахъ получаются свое выраженіе въ символахъ, а не въ понятіяхъ (I и II), Б. и отличается отъ католическаго модернизма и отъ протестантизма, понимающихъ догматы субъективистически въ смыслѣ моральнаго прагматизма, то въ другомъ отношеніи онъ идетъ и дальше ихъ признавая возможность откровенія новыхъ догматовъ. Не только «смыслъ догматическихъ формулъ можетъ быть по новому углубленъ, можетъ предстать въ свѣтѣ новаго гнозиса, по новымъ событіямъ духовной жизни могутъ найтись себѣ символическое выраженіе въ новыхъ догматическихъ формулахъ» (I, 126) И книга Бердяева вся проникнута ожиданіемъ новаго откровенія. Христіанство ступить въ началъ новой эпохи своего историческаго развитія. Эта эпоха будетъ раскрытиемъ Третьей Упостаси — св. Духа (II, 98, 160). Христіанство освободится отъ многихъ не соответствующихъ со-

временному нравственному сознанию возрѣпій, какъ, напр. учене о вѣчныхъ адскихъ мучахъ и о спасеніи только избранныхъ (II, 138, 180, 188, 220) Изъ религіи преимущественно личнаго спасенія, которая противорѣчитъ самой идеѣ Церкви (II, 210), оно вообще станетъ религіей просвѣтлѣнія и преображенія всего міра и человѣчества. Это будетъ не іерархическое, а пророческое христіанство. Ибо «пророкъ въ отличіе отъ святаго погруженъ въ жизнь міра и жизнь своего народа и раздѣляетъ судьбы міра и судьбы народа» (II, 231 и сл.). И если уже сейчасъ всякій духовный міръ и духовный опытъ потенциально церковны (II, 192), то реальное, актуальное оцерковленіе міра, о которомъ сейчасъ такъ много говорятъ и котораго ожидается и Бердяевъ, станетъ возможнымъ лишь тогда, когда христіанство, воспринявъ въ себя начало свободы, признаетъ человѣка помощникомъ и соучастникомъ Бога и тѣмъ самымъ освятитъ творчество человѣка. На актуальное оцерковленіе міра христіанство сможетъ притязать лишь тогда, когда оно само станетъ религіей не аскетизма, а творчества, не отрѣшенной, а активной любви, не индивидуальнаго, а соборнаго спасенія, г. е. преображенія міра (гл. X).

Если ожиданіе новой эпохи въ христіанствѣ составляетъ духовный опытъ и религиозный наосъ книги Н. Бердяева, то ея философская цѣнность заключается въ той связи, которую онъ устанавливаетъ между богословскими вопросами и чисто философской проблематикой. Въ основѣ статическаго и авторитарнаго пониманія христіанства лежитъ, какъ показываетъ Бердяевъ, истекающее отъ аристотелизма натуралистическое пониманіе духа, смѣшивающее духъ съ душой. Въ дѣйствительности душа ближе къ природѣ, чѣмъ къ духу. Какъ и природа, она подвержена закону причинности (I, 182). Духъ, напротивъ, есть свобода, активность, творчество. Бердяевъ рѣшительно возстаетъ противъ пониманія духа какъ субстанціи, т. е. какъ нѣкогого готоваго бытія. Въ этомъ отличіи Бердяева не только отъ Л. Лопатина (I, 183), но и отъ Н. Лосскаго съ его теоріей «субстанціальнаго дѣтеля». Въ аналогичномъ натурализмѣ повинна также и вся теософія и антропософія, характеристикъ которыхъ Бердяевъ посвящаетъ цѣлую главу (VIII). Очень тонко замѣчаетъ Бердяевъ, что всѣ эти теченія, мысля природу антропоморфно, погружаютъ человѣка въ непрерывную іерархію природнаго бытія и тѣмъ самымъ игнорируютъ то исключительное мѣсто, которое принадлежитъ человѣку въ мірѣ, какъ носителя духа и свободы (I, 42, 175; II, 120 сл.). Человѣческая личность не есть субстанція, готовое и данное бытіе, а есть «Божья идея, замыселъ и задача», возставленная передъ свободой человѣка (I, 124). Человѣкъ свободенъ осуществить эту задачу (стать личностью) или нѣтъ (отказаться отъ своей свободы, остаться чистго природнымъ существомъ). Въ этомъ пониманіи личности Бердяевъ опредѣленно чувствуетъ себя солидарнымъ съ Достоевскимъ, къ которому въ послѣдній періодъ своего развитія вплотную подошелъ и Вл. Соловьевъ. Поэтому и безсмертіе «совѣмъ не есть метафизическая природа бытія», а есть «вѣчная жизнь», «раскрытіе цар-

ства Божьяго», почему и «христианство учить не о безсмертіи души, какъ учаль разныя формы натуралистической метафизики, а о воскресеніи» (I, 73).

Возможность для человѣка «подпасть дьявольскому соблазну» и употребить свою свободу для того, чтобы отказаться отъ свободы, приводитъ Бердяева къ различенію двухъ свободъ: «изначальной, иррациональной свободы, предшествующей добру и злу и опредѣляющей ихъ выборъ», и «разумной свободы, свободы въ добрѣ и истинѣ» (I, 185 сл.). Различеніемъ этимъ Б. очень близко подходит къ ученію Фихте о формальной и матеріальной свободѣ, которое приобретаетъ все большее значеніе въ современной философіи (его развиваетъ и Н. Лосскій въ своей книгѣ о «Свободѣ воли»). Но въ отличіе отъ Н. Лосскаго Бердяевъ справедливо отказывается отъ рациональнаго разрѣшенія проблемы взаимоотношенія обѣихъ свободъ. Подробно развивая «трагическую діалектику» обѣихъ свободъ и утверждая «невозможность естественнаго, природнаго выхода изъ трагедии свободы», онъ усмагриваетъ разрѣшеніе діалектики свободы въ «третьей свободѣ, свободѣ небесной, духовной человѣчности». Это есть свобода мистическая, благодатная, укорененная въ основоположномъ для всей духовной жизни и для всякой философіи духа фактѣ Богочеловѣчества. Впрочемъ, насколько убѣдительно показана Бердяевымъ діалектика обѣихъ свободъ, когда онѣ, не укорененныя въ превышающемъ свободу началѣ, вырождаются въ своеволіе, настолько идея «третьей свободы» остается непонятной какъ разъ въ его собственной системѣ. Въ самомъ дѣлѣ, Бердяевъ являясь рѣшительнымъ приверженцемъ отрицательнаго богословія. То «оконеченіе безконечнаго», которое лежитъ въ основѣ позитивнаго догматическаго христіанства, заключается, по его мнѣнію, въ томъ, что Богу приписываются предикаты природнаго бытія. На самомъ дѣлѣ Богъ пребываетъ по ту сторону бытія. Будучи сверхбытіемъ, Богъ есть также и сверхдобро (I, 108). Поэтому къ Царству Божію непримѣнимы логическіе законы тождества и противорѣчія (I, 105, 115; этимъ воззрѣніе Бердяева отличается опять таки отъ взглядовъ Н. Лосскаго). Не слѣдовало ли бы отсюда заключить, что, какъ Божеское «твореніе изъ ничего» безконечно превышаетъ всегда ограниченное данностью человѣческое творчество, такъ же и «третья», подлинно божественная свобода есть уже сверхсвобода, а человѣческая свобода по существу діалектична, пребываетъ въ разладѣ, и самое противорѣчіе двухъ свободъ есть не что иное, какъ выраженіе изначальной умаленности человѣческаго творчества?

Въ своей критикѣ теодицеи (гл. V) Бердяевъ самъ подходитъ вплотную къ такому пониманію свободы. Онъ отвергаетъ одинаково и монистическій оптимизмъ, который, видя въ злѣ лишь непознанный моментъ добра, отрицаетъ существованіе зла, и чистый дуализмъ (манихейство, гностицизмъ), понимающій зло онтологически, какъ особое, низшее бытіе, ограничивающее всемогущество Бога и совершенно внѣшнее по отношенію къ человѣческому духу. «Тайна зла,

говоритъ онъ, есть тайна свободы». «Зло есть небытіе», оно укоренено въ той бездонной, ирраціональной свободѣ, изъ которой Богъ сотворилъ міръ». Оно «носитъ всегда отрицательный, негайивный характеръ,... въ немъ нѣтъ ничего положительнаго». «Богъ всемогъ надъ бытіемъ, но не надъ ничто, но не надъ свободой. И потому существуетъ зло» (I, 233, 240) Если бы не было зла, не было бы и свободы. Но Богъ хочетъ свободу, ибо Богъ есть любовь, и Онъ пуждается въ своемъ другомъ, и это другое, чтобы быть другимъ, а не только модусомъ Божества какъ въ пантеизмѣ, должно быть свободнымъ. Поэтому Богъ «требуетъ отъ человѣка свободы духа» (I, 189), ждетъ отъ него «свободной любви, а не формальнаго исполненія закона» (I, 253). Въ этомъ смыслѣ Бердяевъ не устаетъ повторять, что человѣкъ есть помощникъ Бога (I, 155; II, 38), соучастникъ Божьяго дѣла (I, 202; II, 63, 172). Изначальная двоица, нашедшая свое выраженіе въ догматѣ Богочеловѣчества, есть поэтому исходный пунктъ подлинной философіи духа. Въ этомъ пониманіи Бердяевъ приближается одинаково къ Беме (ученіе о ничто и изначальной безднѣ) и къ Плотину (зло — форма небытія), къ Шеллингу, ученіе котораго о злѣ онъ считаетъ «самымъ глубокимъ, что дала философія въ изслѣдованіи зла» (I, 237) и къ Достоевскому. Но если свобода сопряжена со зломъ, то очевидно въ царствіи Божіемъ, въ которомъ зло преодолено, преодолено и свобода, и Богъ въ такой же мѣрѣ пребываетъ «по ту сторону» свободы, какъ и по ту сторону бытія и добра. Бердяевъ правильно считаетъ, что зло не можетъ быть разъяснено никакой теодицеей, а только должно быть преодолено свободной любовью человѣка. «Искупленіе есть единственно возможная теодицея, оправданіе Бога и Божьяго творенія» (I, 258). Но смыслъ искупленія не въ прощеніи грѣховъ, а въ призывѣ человѣку пріобщиться къ дѣлу Христа, стать помощникомъ и соучастникомъ Божьяго дѣла (I, 253 - 270). Такое пониманіе ведетъ къ оправданію человѣческаго творчества, какъ творчества свободнаго, и притомъ въ отношеніи ко всему міру, «обоженіе» котораго не можетъ совершиться безъ человѣческой свободы. Однако, Бердяеву не всегда удается удержаться на этой позиціи отрицанія теодицеи, и онъ неоднократно впадаетъ въ моралистическую теодицею кантовскаго типа, утверждая, что «зло есть необходимый путь къ добру» (I, 265), и что безъ зла не было бы мирового процесса.

Причины этого колебанія Бердяева коренятся въ основной недоговоренности его философской позиціи, которая ослабляетъ и его конкретные выводы практически - религіознаго характера. Бердяевъ совершенно правильно усматриваетъ причину того оконечиванія абсолютнаго, которое приводитъ къ авторитарному, догматическому пониманію христіанства, въ натуралистическомъ смѣшеніи сферы духа съ низшей сферой души. Противъ его трехступеннаго дѣленія міра на природу — душу — духъ ничего и нельзя возразить, кромѣ развѣ того, что у самого Бердяева душа характеризуется въ категоріяхъ чисто природнаго бытія, и поэтому правильнѣе было бы говорить о

дуализмъ духа и природы, какъ это и дѣлаетъ нѣмецкій идеализмъ, и всѣ вышедшія изъ него философскія ученія. Бердяевъ различаетъ два вида знанія. знаніе объективно - предметнаго природнаго міра знаніе духовнаго опыта. «Въ природномъ мірѣ, который есть дитя разрыва и раздора, отдѣленъ познающій отъ предмета знанія, отъ бытія», и для этого знанія Бердяевъ готовъ повидимому признать даже значимость кантіанской гносеологіи, ищущей оправданія и критерія истины внѣ самаго обладанія истиной (I, 55 ст., 163 ст.) Въ духовномъ опытѣ, напротивъ, знаніе есть вѣра, пребывающая въ атмосферѣ духовнаго единенія и любви. Его орудіе есть не понятіе, а символъ и мифъ, которые единственно способны выразить интуитивную духовную истину. Здѣсь обладаетъ значимостью гносеологія интуитивизма, для которой «сама истина и есть ея единственный критерій» (I, 55) Впрочемъ, ограниченная значимость гносеологіи интуитивизма духовнымъ опытомъ, Бердяевъ ищетъ въ другомъ отношеніи дальше Н. Лосскаго, поскольку онъ послѣдовательно отрицаетъ для всего духовнаго опыта применимость къ нему законовъ божества и творчествія. Философское знаніе тѣмъ самымъ совершенно растворяется для него въ мистическомъ гнозисѣ. Признавая относительную автономію естествознанія, онъ отрицаетъ за философскимъ знаніемъ какую бы то ни было самостоятельность. Возможно ли на этомъ пути дать дѣйствительное оправданіе человѣческаго творчества и человѣческой свободы? Не потому ли именно Бердяевъ все время колеблется между отрицаемымъ богостовіемъ и положительнымъ гнозисомъ, между отрицаніемъ теодицеи и моралистической теодицеей, между отрицаніемъ гностической разрывимости апоретики свободы и попыткой выйти изъ нея съ помощью понятія «гретей свободы», наконецъ — между «утвержденіемъ свободы всѣхъ сферъ человѣческаго творчества, свободы науки, философіи, искусства, обществённости, любви» (I, 227) и стремленіемъ къ «оцерковленію всего космоса», въ томъ числѣ и человѣческаго творчества?

Какъ ни сознаетъ Б. утопизмъ идеала «свободной теократіи», защищавшейся Вл. Соловьевымъ, въ первый періодъ его развитія, онъ все же не можетъ изжить этого идеала. Ибо въ основѣ его лежитъ философская предпосылка, которую Б., правда, самъ прозрѣваетъ, но отъ которой онъ не можетъ отказаться. Предпосылка эта есть смѣшеніе Царства Божія, божественной полноты духа съ той областью умаленнаго, ограниченнаго, матеріально отяжелѣвшаго духа, которая, будучи удѣломъ человѣческой свободы и человѣческаго творчества, представляетъ собою относительно самостоятельное срединное царство между Царствомъ Божіимъ и царствомъ природы. Утопизмъ идеала свободной теократіи коренится именно въ неразличеніи между царствомъ духа, какъ оно является въ историческомъ процессѣ и въ человѣческомъ творествѣ (въ «культурѣ»), и Царствомъ Божіимъ, выходящимъ за предѣлы всякой исторіи и лежащимъ по ту сторону бытія, добра, свободы и другихъ положительныхъ опредѣленій. Между Царствомъ Божіимъ и царствомъ духа, какъ онъ во-

площадка в человеческой культуре, лежит грань не меньшая, чем между духом и душой и природой, так что деление на природу — душу — и духъ правильнѣе было бы замѣнить тоже трехступеннымъ делениемъ на природу — культуру — Царство Божіе. Истинъ Богочеловѣчества деление это отнюдь не противорѣчитъ: ибо Христосъ явился не только в исторіи, но и во плоти, какъ природное существо, во всей немощи и культурнаго и природнаго бытія.

Рѣшительный врагъ авторитарной теократіи и схоластики, Бердяевъ воспротивился бы опредѣленію философіи какъ *ancilla theologiae*. Его не можетъ удовлетворить и та реформа гетерономной зависимости философіи, которую производятъ С. Булаковъ и Н. Лоскій (замѣняя выраженіе *ancilla theologiae* новымъ — *ancilla religionis*). Ибо «въ религіи, по его мнѣнію, неизбѣжны элементы гетерономные», «религія есть не только откровеніе, но и прикровеніе» (II, 86), т. е. «оконечиваніе безконечнаго», отъ котораго свободна лишь мистика, т. е. духовный опытъ во всей своей изначальной непосредственности и чистотѣ. Не въ духѣ ли самого Бердяева было бы пойти дальше и сказать, что философія вообще не можетъ быть *ancilla*, т. е. задача ея — не рабское прислуживаніе, а свободное служеніе, и что противоположная точка зрѣнія страдаетъ маловѣріемъ, т. е. малодушно боится того, что свободное служеніе истинѣ разойдется съ путями Божьими? А если такъ, то философія имѣетъ право притязать на такую же относительную самостоятельность (автономію), какъ и естествознаніе, соотвѣтственно той иррациональной грани, которая существуетъ между Царствомъ Божіимъ и областью человеческой свободы. И какъ фактъ свободы не исключаетъ укорененности ея въ волю Божіей, призвавшей человѣка соучаствовать въ процессѣ возвращенія твари въ лоно Духа, такъ же и автономія философіи не исключаетъ укорененности ея въ высшей Истинѣ, но Истинѣ абсолютной, не оконченной ни богословіемъ ни даже религіей и требующей себѣ свободного служенія, а не службы. И какъ область свободы ближе къ Царству Божію, чемъ область природы, точно такъ же автономія философскаго знанія не исключаетъ того, что, будучи умаленіемъ абсолютной Истины и пребывая постольку въ сферѣ, въ которой «познающій отдѣленъ отъ предмета знанія», оно пользуется понятіями, въ которыхъ интуитивный моментъ въ большей мѣрѣ преодолеваетъ присущую понятію дискурсивность, чемъ это имѣетъ мѣсто въ понятіяхъ естествознанія, и постольку ближе подходитъ къ чистой интуиціи непосредственнаго духовнаго опыта.

И Бердяевъ не дѣлаетъ этихъ выводовъ, и отсюда, думается, тотъ разладъ, который остается между замысломъ автора и его выполненіемъ и который чувствуется читателемъ все острѣе по мѣрѣ чтенія книги. Это чувство разлада усиливается до разочарованія по мѣрѣ того, какъ читатель замѣчаетъ, что философской недоговоренности сопутствуетъ нѣкоторая неотдѣланность изложенія, удовлетворяющаяся, особенно во второмъ томѣ, простымъ называніемъ про-

блемъ вмѣсто ихъ обсуждения (напр., важная въ общей проблематикѣ автора мысль о томъ, что теорія прогресса есть «лишь искаженіе христіанской мессіанской идеи» (II, 158 сл.) такъ и остается неразработанной въ дальнѣйшемъ изложеніи).

Издательская небрежность навязываетъ читателю еще неблагоприятную борьбу съ эмпирическимъ воплощеніемъ книги. Книга пестритъ опечатками и при томъ въ возрастающей прогрессіи, и читателю иногда приходится останавливаться во время чтенія, чтобы возстановить подлинный смыслъ читаемаго.

С. I. Гессенъ.

Ольга Константиновна Нечаева 1860 - 1926. Сборникъ подъ редакціей Ек. Летковой-Султановой и проф. И. М. Гревса. Кооперативное издательство «Время». Ленинградъ.

23 января 1927 г. въ Петербургѣ друзьями покойной Ольги Константиновны Нечаевой въ полугодовой день ея кончины былъ организованъ вечеръ, посвященный ея памяти. Народу собралось много. Рѣчи говорили проф. И. М. Гревсъ, проф. О. А. Добіашъ-Рождественская, Е. П. Леткова-Султанова, Е. Я. Корсакова и другіе. Прочитаны были телеграммы, присланныя изъ разныхъ городовъ Россіи, преимущественно отъ бывшихъ слушательницъ петербургскихъ высшихъ женскихъ курсовъ, въ жизни которыхъ О. К. принимала видное участіе.

Недавно инициаторы этого вечера издали сборникъ, въ которомъ помѣщена интересная біографія О. К. Нечаевой, дано нѣсколько статей (проф. С. Ф. Ольденбурга, проф. С. Ф. Платонова и другихъ авторовъ), характеризующихъ личность покойной и ея общественную дѣятельность, и собранъ весь матеріалъ вечера 23 января (рѣчи, письма, телеграммы).

Въ своей рѣчи Е. П. Леткова-Султанова, предлагая приступить къ изданію сборника, говоритъ: «Намъ хотѣлось бы, чтобы ея (О. К.) образъ, какъ челоѣка, остался запечатлѣннымъ во всей его кристальной чистотѣ, хотѣлось бы, чтобы и тѣ, кто придетъ послѣ насъ, узнали бы ее такой, какой знали и мы — спутники ея жизни, чтобы не исчезъ, не забылся ея духовный обликъ, какъ иногда исчезаетъ незаписанная прекрасная пѣсня».

Прочтя этотъ любовно и тщательно составленный сборникъ, можно смѣло сказать, что цѣль, поставленная себѣ его инициаторами, выполнена. Передъ читателями сборника, въ особенности знавшими покойную Ольгу Константиновну, дѣйствительно, возсоздается чарующій образъ этой удивительной женщины, съ кроткими и вмѣстѣ съ тѣмъ мужественными синими лучистыми глазами: ея безконечная доброта и участливость въ судьбѣ знакомыхъ и незнакомыхъ людей; ея пламенная вѣра въ конечное торжество добра, права и справедливости;