

ИВАНОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ЭНЕРГЕТИЧЕСКИЙ
УНИВЕРСИТЕТ

IVANOV STATE POWER UNIVERSITY

СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

SOLOV'EVSKIE ISSLEDOVANIYA

SOLOV'EV STUDIES

Выпуск 2 (34) 2012

Issue 2 (34) 2012

Редакционная коллегия:

- М.В. Максимов* (гл. редактор), д-р филос. наук, г. Иваново, Россия
- А.П. Козырев* (зам. гл. редактора), канд. филос. наук, г. Москва, Россия,
Е.М. Амелина, д-р филос. наук, г. Москва, Россия,
А.В. Брагин, д-р филос. наук, г. Иваново, Россия,
Р. Гольдт, д-р филос., г. Майнц, Германия,
Н.И. Димитрова, д-р филос. наук, г. София, Болгария,
И.И. Евлампиев, д-р филос. наук, г. Санкт-Петербург, Россия,
К.Л. Ерофеева, д-р филос. наук, г. Иваново, Россия,
Э. Ван дер Звееерде, д-р филос., г. Неймеген, Нидерланды,
О.Б. Куликова, канд. филос. наук, г. Иваново, Россия,
Н.В. Котрелев, г. Москва, Россия,
Я. Красицки, д-р филос. наук, г. Вроцлав, Польша,
Л.М. Максимова, канд. филос. наук, г. Иваново, Россия,
Б. Маршадье, г. Париж, Франция,
Б.В. Межуев, канд. филос. наук, г. Москва, Россия,
В.И. Моисеев, д-р филос. наук, г. Москва, Россия,
Е.А. Прибыткова, канд. юрид. наук, г. Москва, Россия,
С.Б. Роцинский, д-р филос. наук, г. Москва, Россия,
В.В. Сербиненко, д-р филос. наук, г. Москва, Россия,
О. Смит, д-р филос., г. Сент-Эндрюс, Великобритания,
Д.Л. Шукуров, д-р филол. наук, г. Иваново, Россия.

Адрес редакции:

153003, г. Иваново, ул. Рабфаковская, 34, ИГЭУ, кафедра философии,
Российский научно-образовательный центр исследований наследия В.С. Соловьёва

Тел. (4932), 26-97-70, 26-97-75; факс (4932) 26-97-96

E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru

<http://www.solovyov-seminar.ispu.ru>

Журнал включен в Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, рекомендованных ВАК Министерства образования и науки РФ для публикации основных научных результатов диссертаций на соискание ученых степеней доктора и кандидата наук.

Предоставляется информация об опубликованных статьях в систему РИНЦ согласно договору № 29-05/08 от 28 мая 2008 г. с ООО «Научная электронная библиотека».

- © М.В. Максимов, составление, 2012
- © Авторы статей, 2012
- © Ивановский государственный энергетический университет, 2012

СОДЕРЖАНИЕ

СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ И ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

Ролдугина О.Ю. К вопросу об общественном идеале в русской философии права.....	6
Куликова О.Б. Научность как основание университетского образования в России: специфика становления.....	20
Ерина Е.Б. Грани свободы в творчестве Достоевского.....	49
Шукуров Д.Л. Образы деструкции в психоанализе и в философии В.С. Соловьёва.....	65

ВЛАДИМИР СОЛОВЬЁВ И КУЛЬТУРА СЕРЕБРЯНОГО ВЕКА

Полякова О.Н. Точки соприкосновения поэзии и философии Вл. Соловьёва.....	81
Михайлов М.И., Рыжакова Е.В. Об эстетических особенностях лирической поэзии Вл. Соловьёва и русских символистов.....	90
Серова Н.В. В.С. Соловьёв и акмеизм: метафизика и поэзия красоты.....	99

ИССЛЕДОВАНИЯ И МАТЕРИАЛЫ

Рашковский Е.Б. Поработанная душа: софийный сюжет в истории еврейской мысли и культуры.....	112
Рычков А.Л., Мирошниченко Н.М. Вл. Соловьёв в личной библиотеке и творчестве М.А. Волошина.....	124

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

Межуев Б.В. [Рец. на]: Прибыткова Е.А. Несвоевременный современник. Философия права В.С. Соловьёва.....	162
Материалы к библиографии В.С. Соловьёва / Сост. М.В. Максимов, Л.М. Максимова.....	165
НАШИ АВТОРЫ	194
О ЖУРНАЛЕ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»	196
О ПОДПИСКЕ НА ЖУРНАЛ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»	197
ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ	197

Editorial Board:

M.V. Maksimov (Chief Editor), Doctor of Philosophy, Ivanovo, Russia

A.P. Kozyrev (Chief Editor Assistant), Candidate of Philosophy, Moscow, Russia

E.M. Amelina, Doctor of Philosophy, Moscow, Russia

A.V. Bragin, Doctor of Philosophy, Ivanovo, Russia

R. Goldt, Doctor of Philosophy, Mainz, Germany

N.I. Dimitrova, Doctor of Philosophy, Sofia, Bulgaria

I.I. Evlampiev, Doctor of Philosophy, St. Petersburg, Russia

K.L. Erofeeva, Doctor of Philosophy, Ivanovo, Russia

E. van der Zweerde, Doctor of Philosophy, Nijmegen, Netherlands

O.B. Kulikova, Candidate of Philosophy, Ivanovo, Russia

N.V. Kotrelev, Moscow, Russia

Ya. Krasicki, Doctor of Philosophy, Wroclaw, Poland

L.M. Maksimova (responsible secretary), Candidate of Philosophy, Ivanovo, Russia

B. Marchadier, Paris, France

B.V. Mezhuev, Candidate of Philosophy, Moscow, Russia

VI. Moiseev, Doctor of Philosophy, Moscow, Russia

E.A. Pribytkova, Candidate of Laws, Moscow, Russia

S.B. Rotsinskiy, Doctor of Philosophy, Moscow, Russia

V.V. Serbinenko, Doctor of Philosophy, Moscow, Russia

O. Smith, Doctor of Philosophy, St. Andrews, UK

D.L. Shukurov, Doctor of Philology, Ivanovo, Russia

Address:

Department of Philosophy,
Russian Scientific and Educational Center of V. S. Solov'ev Studies,
Ivanovo State Power Engineering University
34, Rabfakovskaya st., Ivanovo, Russian Federation, 153003
Tel. (4932) 26-97-70, 26 97-75; Fax (4932) 26-97-96
E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru
<http://www.solovyov-seminar.ispu.ru>

The Journal is included in the List of Leading Reviewed Scientific Journals and Publications, which are approved by the State Commission for Academic Degrees and Titles of the Ministry of Education and Science of the Russian Federation for publishing the main scientific results of the dissertations on the candidate and doctoral degrees.

The information on published articles is included into the Russian Science Citation Index system according to the Agreement #29-05/08 dated May 28, 2008 with JSC Ltd. «Scientific Electronic Library».

The Journal is included into the database of Ulrich's Periodicals Directory.

- © M.V. Maksimov, preparation, 2012
- © Authors of Articles, 2012
- © Ivanovo State Power Engineering University, 2012

CONTENT

SOCIAL PHILOSOPHY AND PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY

Roldugina O.Yu. On issue of social ideal in Russian legal philosophy.....	6
Kulikova O.B. Scientific nature as base of university education in Russia: specific character of formation.....	20
Erina E.B. Freedom verges in F.M. Dostoevsky's creative works.....	49
Shukurov D.L. Destruction images in V.S. Solov'ev's psychoanalysis and philosophy.....	65

VLADIMIR SOLOV'EV AND CULTURE OF THE SILVER AGE

Polyakova O.N. Contact points between poetry and philosophy of VL. Solov'ev.....	81
Mikhailov M.I., Ryzhakova E.V. On aesthetic features of lyric poetry of V. Solov'ev and Russian symbolists.....	90
Serova N.V. V.S. Solov'ev and acmeism: metaphysics and poetry of beauty.....	99

RESEARCH AND MATERIALS

Rashkovsky E.B. Enslaved soul: a wisdom theme in history of jewish thought and culture.....	112
Rychkov A.L., Myroshnychenko N.M. V. Solov'ev in private library and creative works of M.A Voloshin.....	124

CRITICISM AND BIBLIOGRAPHY

Mezhuev B.V. [Book Review] E.A. Pribytkova untimely contemporary. Philosophy of Law, V.S. Solov'ev.....	162
Maksimov M.V., Maksimova L.M. Materials for the bibliography V.S. Solov'ev.....	165
OUR AUTHORS.....	194
ON «Solov'ev Studies» JOURNAL.....	196
ON SUBSCRIPTION TO «Solov'ev Studies» JOURNAL.....	197
INFORMATION FOR AUTHORS.....	197

СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ И ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ¹

УДК 12:316(47+57)
ББК 87.3(2)6:60.028.13

К ВОПРОСУ ОБ ОБЩЕСТВЕННОМ ИДЕАЛЕ В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ ПРАВА

О.Ю. РОЛДУГИНА

Государственный университет управления,
Рязанский проспект, д. 99, г. Москва, 109542, Российская Федерация
E-mail: rol_olga72@mail.ru

Рассматриваются основные аспекты концепций общественного идеала представителей русской философии естественного права первой половины XX века в контексте происходящих в современной России демократических и либеральных преобразований. Раскрыто содержание учений П.И. Новгородцева и И.А. Ильина о русской идее. Сравнительный анализ позволил выявить то общее, что характерно для политического, государственно-управленческого, правового, хозяйственного, социального и цивилизационного идеалов П.И. Новгородцева и его последователей. Обосновывается положение о том, что разработанная ими с опорой на европейскую естественно-правовую теорию и русскую религиозно-идеалистическую традицию либерально-консервативная концепция развития России может стать основой той модели реформирования страны, в поисках которой находится современная русская социальная и философская мысль.

Ключевые слова: общественный идеал, естественное право, Русская идея, новый русский либерализм, правовое государство.

ON ISSUE OF SOCIAL IDEAL IN RUSSIAN LEGAL PHILOSOPHY

OYu. ROLDUGINA

State University of Management,
99, Ryazansky Avenue, Moscow, 109542, Russian Federation
E-mail: rol_olga72@mail.ru

In this article the main aspects of social ideal of Russian legal philosophy of the first half of the XX century in the context of democratic and liberal transformations occurring in Modern Russia are considered. The content of Russian idea presented by P.I. Novgorodtsev and I.A. Ilyin is analyzed. The comparative analysis allows to reveal the common features of P.I. Novgorodtsev and his followers' political, state and administrative, legal, economic, social and civilizational ideals. The liberal and

¹ Работа выполнена в рамках Федеральной целевой программы «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России» на 2009–2013 гг. Грант Минобрнауки РФ по теме: «Национальная государственная идея и общественный идеал России в эпоху глобализации» (государственный контракт № 16.740.11.0416).

conservative development conception of Russia created by them with the support on the European legal philosophy and Russian religious and idealistic tradition can create the basis for the model of reforming which modern Russian social and philosophical thought is seeking.

Keywords: social ideal, natural law, Russian idea, new Russian liberalism, constitutional state.

В последнее десятилетие XX века в России началась новая волна либерально-демократических реформ, которые привели к кардинальному изменению всех сфер жизни российского общества. Однако совершенно очевидно, что результаты реформ не оправдали ожиданий общества, как, впрочем, во многом и самих реформаторов. Значительные отрицательные социальные и нравственные последствия реформ 90-х годов стали причиной сомнения части населения в возможности и целесообразности реализации сегодня в стране либеральной модели развития.

Во многом ситуация, в которой находится сегодня Россия, напоминает ситуацию начала XX века. То же экономическое и техническое отставание от стран-лидеров, ослабление государственной власти, отсутствие политической воли у большей части населения, недейственность правовых институтов, незрелость гражданского общества. И та же возможность выбора либеральной альтернативы развития.

В начале прошлого века неспособность культурных слоев общества «обуздать» социальные процессы, вызванные чередой либеральных реформ, неумение правительства организационно направить рост активности людей на поддержку государства, следствием чего стало превращение этой активности в разрушительную силу, отсутствие в России гражданского общества и гражданского единства привели к тому, что «великий звездный час России», провозгласившей себя 17 октября 1905 года в Манифесте «Об усовершенствовании государственного порядка» свободной страной, разделяющей либерально-демократические ценности, «оказался шагом в бездну» [1, с. 325]. Каковы будут результаты нынешних реформ? Готова ли Россия стать либеральной страной? От чего зависит, чтобы очередная волна либерализации не сокрушила российское государство, не привела к росту анархистских и экстремистских настроений, чтобы возрастанию «объема» свободы личности соответствовало возрастание меры ее нравственной и социальной ответственности?

Для России реализация либерального проекта, доказывающая ее готовность стать частью либеральной суперцивилизации, сегодня является вопросом ее выживания. При этом история России свидетельствует о том, что либерализация страны по «продвинутым западным образцам» приводит, как правило, к серьезным отрицательным социальным и нравственным последствиям. И сегодня, как и сто лет назад, либерализм в России «имеет слишком слабые культурные почвенные корни», по-прежнему отсутствуют условия для укоренения принципов либерализма в общественном сознании [1, с. 675]. Для обеспечения успеха либерального проекта необходимы глубоко продуманные и «работающие» в российских условиях модели и программы реформ.

На протяжении трех последних веков русские мыслители создавали идейный каркас русской либеральной модели. Свой вклад в ее разработку в XIX веке

внесли Б.Н. Чичерин, К.Д. Кавелин. Ее критический анализ дал в своем творчестве В.С. Соловьев, чье философско-правовое учение оказало глубокое влияние на представителей *нового русского либерализма*: П.И. Новгородцева, Л.И. Петражицкого, Б.А. Кистяковского, И.А. Покровского, С.А. Котляревского, Б.П. Вышеславцева, Ф.А. Степуна, Е.В. Спекторского, С.И. Гессена и И.А. Ильина.

П.И. Новгородцев и его последователи, идеологи и теоретики нового русского либерализма, являлись одновременно и видными представителями русской философии естественного права. Современное общество, переживающее, по их мнению, «соблазн марксизма», остро нуждается в уточнении задач и границ философского анализа категории общественного идеала на основе возвращения к кантовской философии. Одну из главных методологических ошибок марксизма мыслители видят в недостаточно четком разграничении категорий абсолютно и относительного, следствием чего стало убеждение в возможности всецелого осуществления идеала в мире человеческих отношений. Другой методологический просчет марксизма – абсолютизация относительных форм организации социальной жизни. Напротив, считали они, нужно признать неизбежное несовершенство всех, даже кажущихся сейчас наилучшими и *идеальными*, политических, хозяйственных и правовых учреждений.

Осуществление идеала в исторической ткани общественной жизни, подчеркивает П.И. Новгородцев, было и всегда будет частичным и неполным, постепенным и «уходящим в бесконечность». Допущение возможности полной реализации идеала в действительности означает отказ от признания бесконечности социального и нравственного прогресса, а также ставит заранее пределы творчеству человеческого духа в поиске новых, более оптимальных форм организации общественной жизни.

Раскрывая сущность общественного идеала, философы, по мнению П.И. Новгородцева, не должны соотносить его с конкретно-историческими формами общественного устройства (демократией или монархией, рыночным или социалистическим хозяйством и т.п.). Путь совершенствования общественной жизни в направлении, указываемом идеалом, философия также может определить лишь общими и отвлеченными чертами. Мыслитель признает, что такое «суженное» понимание задач философии может повлечь за собой определенное разочарование в ней тех, кто ожидает от философии конкретных «проектов» и «рецептов» построения идеального общественного устройства. Однако именно признание самой философией ограниченности своих возможностей может избавить общество от ошибок в осмыслении проблемы общественного идеала.

Общество рассматривается представителями философии права как «живое единство, связанное тысячей живых нитей и пребывающее в непрерывном духовном и хозяйственном обмене», которое подобно «живому организму, где все находится в связи со всем и все питается от всего остального» [10, с. 267]. Как и у В.С. Соловьева, оно предстает как *«расширенная и дополненная личность»*, как сфера приложения личностью абсолютных нравственных требований. Подлинное «восполнение личности» со стороны общества возможно только в сфере нравственных отношений, где каждый человек предстает как носитель нравственного закона и требует отношения к себе как к цели и высшей ценности. Право-

вые, политические, хозяйственные отношения определяются целями *ограничения* человека в возможном посягательстве его на права и свободы других людей. Поэтому задачей соответствующих государственных и социальных институтов и учреждений становится приведение личности при помощи имеющихся в их распоряжении средств к «нравственной норме».

Содержание общественного идеала открывается в нравственном сознании человека и не может противоречить или расходиться с личностным идеалом, который указывает на нравственное преимущество достойной жизни над продолжительным и спокойным существованием. Рассмотренный через соотнесение с высшими целями личности, общественный идеал не может быть сведен ни к материальному благосостоянию, ни к всеобщему довольству или законченной социальной гармонии. Его содержание раскрывается П.И. Новгородцевым через понятие «*свободный солидаризм*» – *всечеловеческое единство, построенное на незыблемых основах свободы, равенства, братства и справедливости*. Русский мыслитель постоянно подчеркивает, что идея объединения всего человечества как содержание общественного идеала является, конечно, «бесконечно далекой и, однако, единственно правильной целью» для человечества [18, с. 133].

Первенствующая роль в реализации общественного идеала, по мнению представителей данной школы, принадлежит личности. Присутствующее в ее сознании представление о нравственном законе (кантовский категорический императив) заставляет личность критически относиться к самой себе и ко всей, не соответствующей этому идеалу социальной действительности, видеть ее несовершенства, искать способы и пути их преодоления, а значит, приближать осуществление идеала в мире человеческих отношений. При этом для Новгородцева и его последователей важно подчеркнуть, что в социальном прогрессе незаменимая роль принадлежит каждому человеку, а не только выдающимся личностям. Именно через личность, оказавшуюся в момент стоящего перед ней выбора на высоте нравственного сознания, осуществляются в ходе исторического совершенствования человеческого общества абсолютные нравственные требования.

Из понимания общественного идеала как требования непрерывного нравственного усилия со стороны личности к все более полному осуществлению абсолютного общественного идеала – свободного солидаризма – вполне естественно вытекает критика философами эвдемонистических концепций, связывающих прогресс человеческого общества и смысл истории с созданием условий для мечтательно-счастливой, наполненной приземленными наслаждениями жизни.

Признавая известное несовпадение личностного и общественного начал, философы при опоре на кантовскую идею нравственной автономии личности обосновывают приоритет личности, ее высших целей, требований и прав, над обществом. Государство же рассматривается ими, в первую очередь, как инструмент обеспечения реализации личностью ее высших прав.

В обосновании предлагаемых русской философией права способов совершенствования общественной жизни ее представители опираются на идею *естественного права*. В естественном праве русские философы вслед за Кантом видят проявление априорного стремления человека «оценивать факт существующего с этической точки зрения». Оно представляет собой нравственную кри-

тику действующего, позитивного, права и делает возможным совершенствование правовых и политических отношений, приведение их в соответствие с нравственной нормой.

Взятая во всей полноте своих внутренних (нравственных) и внешних (социальных) характеристик, личность предстает как «лицо», наделенное следующими естественными, т.е. безусловными, правами: на жизнь, на собственность, на свободу, в том числе свободу совести и свободу хозяйственной деятельности, на безопасность, на сопротивление насилию, а также *правом на достойное существование*, наличие которого, по мнению русских мыслителей, вытекает из признания за личностью неотчуждаемого нравственного достоинства.

Понимание неразрывных, двуединых отношений между личностью и обществом позволяет русским мыслителям ответить на вопрос, как развитие и совершенствование личности связано с развитием и совершенствованием общественной жизни: личность, как высшая ценность, должна требовать от общества создания условий для ее нравственного совершенствования. Одновременно и общество, развитие и совершенствование которого определяется мерой нравственного совершенства личности, должно считать себя обязанным эти условия для личности создавать.

Русские мыслители признавали полезным и положительным исторический опыт демократизации общественной и политической жизни в европейских странах. Однако они отказывались признать путь, по которому движется западная цивилизация, единственным, в полной мере раскрывающим бесконечное содержание абсолютного общественного идеала. По этому поводу П.И. Новгородцев отмечал, что никакого философского оправдания не имеет подход, исходящий из «идеи преимущественных прав на абсолютное царство духа», «избранничество и высшее предназначение» отдельных обществ и цивилизаций. Нельзя связывать реализацию общественного идеала с национальной миссией какого-то одного конкретного народа [18, с. 117].

В целом, для концепции общественного идеала русской философии естественного права характерно: признание духовных (идеальных) основ человеческой и общественной жизни и руководящей роли, которую играют в ней идеалы; рассмотрение абсолютного общественного идеала (свобода, равенство, братство и справедливость) как вектора общественного развития и критерием общественного прогресса, а также критерия оценки социальной «зрелости» общества и народа; признание первенствующего значения нравственного творчества личности в реализации общественного идеала (личность как основание и цель общественного прогресса); утверждается общий антиэвдемонистический характер общественного идеала, который противопоставляется доминирующему в XX веке идеалу «всеобщего счастья и благоденствия»; понимание общественного идеала как исходящего из уважения к неотчуждаемым нравственным правам отдельного «лица».

Для представителей русской философии естественного права не существует отдельно политического, отдельно правового, отдельно хозяйственного или какого-либо иного идеала. Есть один – Абсолютный общественный идеал, *конкретизирующийся* в разных сферах общественной жизни. Идеалы политической,

правовой, экономической жизни, как и Абсолютный общественный идеал, обладают теми же главными чертами: являются всеобщими по форме, универсальными по содержанию и предназначены выступать для человека и общества в виде конечной цели их деятельности. Главная их функция – критическое осмысление действительности, делающее возможным непрерывное совершенствование общественной жизни, приведение ее содержания в соответствие с высшими идеальными требованиями.

Все сферы общественной жизни являются *элементами общего нравственного порядка* и призваны, каждая по-своему, способствовать совершенствованию общества. В свою очередь, и сами эти сферы могут совершенствоваться только через нравственность, через все большее приближение и воплощение в деятельности конкретных институтов и учреждений требований Абсолютного идеала.

Русские философы подчеркивали ошибочность представления о возможности философского обоснования совершенства одного единственного общественного строя. Они исходили также из убеждения в том, что не существует какой-то одной доминирующей сферы общественной жизни, например материально-экономической (как это присуще марксизму) или религиозно-церковной (с размышлениями на эту тему связана, в частности, критика И.А. Ильиным теократии). Не существует, по их мнению, и какого-то одного совершенного политического, правового или экономического «учреждения» (парламента, всеобщего избирательного права, рынка и т.п.).

Положительно оценивая ту роль, которую отдельные сферы играют в общественной жизни, Новгородцев и его последователи, тем не менее, не абсолютизировали их значение, но в традициях органического подхода к обществу настаивали на взаимодополняющей связи всех сфер общественной жизни и подчиненности их нравственности. В политическом, хозяйственном, правовом, социальном идеалах конкретного общества они видели проявление более общего, национального, идеала; указывали на наличие неразрывной связи подлинно национального идеала с универсальным общечеловеческим идеалом.

Несмотря на глубокие расхождения между представителями русской философии права относительно оптимальной политической формы правления (от защитников конституционного республиканского строя (П.И. Новгородцев, И.А. Покровский, Б.А. Кистяковский и др.) до убежденных монархистов (И.А. Ильин)), общей особенностью их политического идеала было то, что все они признавали положительную историческую роль государства в жизни общества – «благородную миссию его общественного служения» (Ильин). Критикуя анархистов и марксистов (первых – за отрицание какой бы то ни было положительной роли государства в истории человечества, вторых – за обоснование его будущего «отмирания» в результате создания совершенной общественности), они настаивали на том, что идеальное (совершенное или приближенное к нему) общественное состояние не предполагает уничтожения государства. Поскольку именно государство стоит на страже прав и свобод отдельного человека, то в «безгосударственном обществе» будущего не будет места свободной личности. Именно поэтому общество всегда будет нуждаться в государстве, которое защи-

щает порядок, обеспечивает безопасность, гарантирует реализацию прав личности и тем самым создает необходимые условия для совершенствования нравственных отношений между людьми.

В данном случае речь идет именно о потребности общества в существовании *правового государства*, которое, по мнению русских мыслителей, является результатом длительного исторического развития, превратившего государство из инструмента классового принуждения в инструмент классового компромисса и сотрудничества, из средства насилия над личностью в средство защиты ее политических прав и нравственного достоинства [2, с. 138]. Отдельные представители школы, например Б.А. Кистяковский, допускали возможность, что нынешнее правовое государство будет и дальше «эволюционировать» в сторону социально справедливого социалистического государства [14, с. 336–337].

Размышляя над природой государства в контексте социального и нравственного прогресса, русские мыслители обосновывали новый взгляд на него как на «пространственно самую обширную и внутренне наиболее всеобъемлющую форму вполне организованной солидарности между людьми». Его подлинным предназначением оказывается максимально полное «осуществление солидарных интересов людей» [14, с. 324].

Русские мыслители защищают *идеал правового «солидаристского»* (П.И. Новгородцев), *правового «сверх-классового»* (И.А. Ильин), *правового социалистического* (Б.А. Кистяковский) государства. Главной целью правового государства объявляется защита прав и свобод личности от посягательства на них не только со стороны других людей, но и со стороны самого государства. Правовые же институты должны не «обслуживать» интересы последнего, но встать на стражу высших и неотчуждаемых («естественных») прав личности, среди которых важнейшим объявляется *право на достойное существование*. Оно предполагает гарантированное и обеспеченное государством право на труд, право на развитие способностей, право на участие во всех материальных и духовных благах, создаваемых современной культурой, и др.

Высший нравственный смысл существования государства, равно как и ценность того или иного политического режима, конкретного политического учреждения, определяется, по мнению русских правоведов, тем, что над государством, как «созданием людей», «стоит идеал высшей правды» [18, с. 134]. Указывая на недостатки и несовершенства современной демократии, главным из которых объявляется то, что ей так и не удалось решить проблему социальной справедливости, ее будущее, как и будущее любой другой политической формы, П.И. Новгородцев связывает с религией. Мыслитель подчеркивает: «Не конституции, а религии образуют высший продукт духовного творчества и высшую цель жизни. Не государство, а церковь воплощает с величайшей глубиной и полнотой истинную цель истории и культуры» [15, с. 368]. Общему и «отвлеченному», «сверх» и «вненациональному» демократическому идеалу русский мыслитель противопоставляет идеал *агиократии* – «власть святых» национальных.

Особой оригинальностью отличается политический идеал И.А. Ильина, своеобразно сочетающий в себе идеи европейского либерализма и черты русского национального сознания. Мыслитель защищает идею *народной монархии*, кото-

рая предстает у него в виде «органической» государственности, адекватно отражающей волю народа (в противоположность «механической» и «формальной» демократии западного образца). Монархический принцип власти при этом допускает наличие отдельных демократических элементов в организации политической жизни («*органическая*» или «*творческая*» демократия).

С пониманием П.И. Новгородцевым и его последователями духовной природы государства, высших нравственно-религиозных задач политической деятельности связаны основные положения вынашиваемого ими государственно-управленческого идеала. Главную его «аксиому» И.А. Ильин формулирует как требование «*править должны лучшие*» [8, с. 157]. Этой аксиоме должны быть подчинены конкретные политические механизмы, посредством которых народ (при разных формах правления: монархической, *диктаториальной* или же демократической) способен выдвинуть к власти представителей подлинной *национальной аристократии*, извлекаемой из всех слоев населения. Характеристиками «лучшего» человека является то, что он «истинный патриот, государственно-мыслящий, политически опытный, человек чести и ответственности, жертвенный, умный, волевой, организационно-даровитый, дальновзоркий и образованный» [8, с. 156]. Он способен «организовывать и править, мысля от целого», «служить идее властью над людьми» [7, с. 146]. Важнейшим требованием к политику предъявляется то, что он должен быть представителем не какого-то частного (классового или партийного) интереса, а *общего национального и государственного интереса*. Смысл государственной службы, отмечает П.И. Новгородцев, состоит не в «*своекорыстном соображении частных выгод, не в близоруком охранении нужд текущего дня, а в принципиальном служении общему делу, в служении обществу, как идеальному и прогрессирующему целому...*» [16, с. 333–334].

Сущность правового идеала, с точки зрения мыслителей, – это право, *независимое от государства* и стоящее на страже и защите прав отдельной личности (в том числе, в отношении самого государства); право, получающее нравственную санкцию от человека – *носителя автономного нравственного сознания* и полномочного субъекта *естественного права*; право, являющееся *проявлением национального правосознания*, которое отражает в себе духовно-нравственные представления о свободе и справедливости, понимание прав и ответственности, присущие каждому отдельному народу.

Защищаемый представителями русской философии права хозяйственный идеал сочетает в себе обоснование необходимости сохранения института частной собственности как основы эффективного хозяйствования и подлинной (свободной и добровольной) солидарности между людьми и аргументацию в пользу расширения доли государственной и общественной собственности. Насущной задачей объявляется создание таких организационных основ хозяйственной деятельности, при которых будет возможным «строить частной собственности сочетать с «социальным» настроением души», «свободное хозяйство с организованной братской справедливостью» [10, с. 285].

Русские философы отвергают «ребяческий» и порочный идеал общества как «обеспеченного, наслаждающегося ничегонеделания», идеал «всеобщего тунеядства в мировом масштабе», который, по их мнению, до сих пор не изжит в

общественном сознании, и противопоставляют ему идеал честного и любимого, «всевоодуховляющего труда над созданием Царствия Божия». Труд рассматривается ими как *средство нравственно-религиозного «оправдания» человеком и обществом своего земного бытия*. Подчеркивая, что «всякий истинный успех на земле есть успех труда», они указывают на то, что «тот, кто трудится, участвует в жизни богосозданной ткани мира: он содействует ее постижению, ее развитию и ее полному расцвету». Подлинным содержанием трудовой деятельности человека является «внутренняя борьба за совершенствование» мира, а ее целью – «*братание*» природы и культуры, «в котором человеку выпадает на долю роль посредника в этом вековечном процессе» [11, с. 319].

Говоря о социальном идеале русской философии права, приведем точку зрения И.А. Ильина, который под «социальностью» понимает «живую справедливость и живое братство людей», которые предполагают бережное отношение к каждой человеческой личности, ее достоинству и свободе. Только общество, состоящее из *достойных и свободных людей*, можно в полной мере признать социальным. В этом смысле несоциальными признаются мыслителем созданные в XX веке тоталитарные общества (сталинская Россия и гитлеровская Германия), которые *обобществляют* «не только имущество, но и весь уклад человеческой жизни, чувств и мыслей, ... душу человека...», унижают человека до статуса «*примитивного существа с вытравленной личностью и угасшей духовностью*», превращают его в «раба государства» [10, с. 274].

«Живую справедливость» и «живое братство» мыслители видят в христианстве, которое указывает на то, что эти идеалы достигаются не общностью имущественных, политических, классовых или каких-либо иных интересов, а только «любовью, дружбой, совестью, щедростью, личным благоволением, духом, внутренней дисциплиной и, главное, добровольным согласием» [13, с. 42]. Реализация социального идеала, с точки зрения представителей философии естественного права, предполагает формирование общества, способного защитить человека от тотального поглощения его государством, создающего для человека источники для личной инициативы и творчества во всех сферах общественной жизни.

Представители русской философии права – живые свидетели двух революций и последовавших за ними радикальных преобразований в России первой половины прошлого века – находились в неустанном поиске ответа на вопрос не только о содержании общественного идеала, но и о способах совершенствования общественной жизни. Они *крайне негативно относились к идее кардинальной ломки общественного организма*: революция разрушает основы не только государственной, но и общественной жизни. Жизнь отдельного человека лишается защиты со стороны институтов государства и права. Либерал Новгородцев призывал на путях обновления общества не забывать, что главной его целью является благо каждого человека и благо всего государства в целом. Консерватор Ильин считал, что за реформы следует браться обдуманно и только тогда, когда они действительно назрели.

Большое внимание в творчестве П.И. Новгородцева, И.А. Ильина и других представителей русской философии естественного права уделяется осмыслению

роли народов и наций в совершенствовании общественной жизни. Подлинными субъектами исторического процесса являются, по мнению этих мыслителей, отдельные народы. История человечества предстает как история рождения (в лоне религии) и кристаллизации (в конкретной политической, государственно-правовой, религиозно-церковной и культурной форме) присущего народу *национального духовного начала*. Содержанием истории является непрекращающаяся борьба и противостояние различных национальных начал и, одновременно, их работа, направленная на решение общей исторической задачи – духовно-нравственного совершенствования человечества.

Народ является живым организмом, у которого есть отдельные органы и части и своя *единая на всех душа*. Каждый народ, «образовавший из себя духовное целое, имеющий свою историю, свою культуру, свое призвание, носит в себе живую силу, которая сплачивает воедино его отдельных членов, которая из этих атомов, из этой пыли людской делает живой организм и вдыхает в него душу» [17, с. 215].

Между отдельными представителями народа существует «духовное сцепление», которое образуется «около святынь народных»: религиозных, государственных и национальных. Именно эти «святыни», понятые в качестве «руководящих объективных начал», перед которыми «склоняется индивидуальное сознание», объединяют людей друг с другом в рамках одного общества и государства. Именно святыни лежат в основе национального государственно-политического, правового и хозяйственного сознания. Построенные на фундаменте этих «святынь» идеалы формируются в процессе исторического становления народа и отражают присущее только ему, органичное и уникальное понимание нравственного смысла и значения государственной и общественной жизни. В этом смысле каждый народ самобытен и неповторим.

Быть патриотом, носителем общих духовных и религиозных ценностей и идеалов своего народа естественно для человека. Напротив, любой интернациональный *идеал*, объединяющий людей по признаку принадлежности к какой-то одной части нации (классу, партии), разрушителен для патриотического и гражданского сознания. Как отмечал по этому поводу И.А. Ильин, «граждане, научившиеся интернационализму, суть граждане всех остальных государств, только не своего собственного» [9, с. 456].

В национализме как «любви к историческому облику и творческому акту своего народа во всем его своеобразии», как «вере в его духовное призвание» мыслители не видят ничего принципиально дурного. Более того, определяя национализм как «созерцание своего народа перед лицом Божьим, созерцание его души, его недостатков, его талантов, его исторической проблематики, его опасностей и его соблазнов», Ильин видит в нем тот *духовный огонь*, который «ведет человека к служению и жертвам, а народ – к духовному расцвету» [6, с. 364].

Вытравливание национального чувства, замена его интернационалистическими «суррогатами» неизбежно приводят к угашению творческого начала в народе. Но если жив народ, то рано или поздно живое и здоровое национальное чувство обязательно проснется. Ильин опасался, что пробуждение в русском народе после долгих лет «интернационального воспитания» национального самосознания будет «страстным, неумеренным и даже ожесточенным», однако в

дальнейшем обязательно приведет к появлению «*нового русского национализма, с его истинной силой и в его истинной мере*».

Подлинному национализму угрожают две крайности. В первом случае национальное чувство «прилепляется к неглавному» в жизни и культуре своего народа. Во втором – оно превращает «утверждение своей культуры в отрицание чужой» [6, с. 366]. По мнению мыслителя, правильный взгляд на национализм возможен только на платформе христианского мировоззрения, которому открывается, что каждый народ проживает свою историю *перед глазами Бога*: «Всею своей историей, всей культурой, всем трудом и пением своим каждый народ служит Богу, как умеет; и те народы, которые служат Ему творчески и вдохновенно, становятся великими и духовно ведущими народами в истории» [6, с. 363].

Своя национальная идея есть у каждого народа. Понимание идеи русского народа раскрывается И.А. Ильиным в серии статей под общим названием «О Русской идее», написанных в 1951 году, а также в статьях: «Почему мы верим в Россию» (1949), «Основная задача грядущей России», «Россия есть живой организм», «О русском национализме» и «Опасности и задания русского национализма» (1950), «Очертания будущей России» (1951).

Для того чтобы адекватно выразить Русскую идею, нужно понять, что, во-первых, эта идея как национальная не может быть заимствована ни у какого другого народа: она может быть только русской, т.е. «выражать русское историческое своеобразие и в то же время – русское историческое призвание». Во-вторых, эта идея не может быть «выдуманна»: она должна формулировать то, что «русскому народу уже присуще», «в чем он прав перед лицом Божиим и самобытен среди всех других народов». В-третьих, эта идея должна освещать России ее будущий путь: указывать «*историческую задачу и духовный путь*». Наконец, в-четвертых, именно эта идея должна быть доведена «до настоящей чистоты и полноты бытия – во всем, в нашей культуре и в нашем быту, в наших душах и в нашей вере, в наших учреждениях и законах» [4, с. 419].

Русский народ обладает «драгоценной самобытностью в сонме других народов». Эта внешняя (культурная, правовая, политическая) самобытность, как пишет И.А. Ильин, есть следствие его внутренней духовной самобытности, источником которой является особый склад «русско-славянской души» и особая *русская православная вера*. Связующая народ идея определяется И.А. Ильиным как *идея свободно и предметно созерцающего сердца*. Именно *любовь* является основной духовно-творческой силой русской души, основой русской жизни и русской культуры (религии, политики, права, науки и искусства).

Самобытный в своей главной идее и формах культурного творчества русский народ должен, по мнению Ильина, оставаться верен своей главной задаче – «быть таким со всей возможной полнотой и творческой силой, блюсти свою духовную природу, не соблазняться чужими укладами, не исказить своего духовного лица искусственно пересаживаемыми чертами и творить свою жизнь и культуру именно этим духовным актом... Мы не призваны заимствовать духовную культуру у других народов или подражать им. Мы призваны творить свое и своему: русское, по-русски» [5, с. 424–425].

Из признания наличия у России своей *идеи* вовсе не вытекает, по мнению И.А. Ильина, осуждение других народов и стран: ее наличие накладывает определенные обязательства и ставит перед Россией особые, только для нее посильные исторические задачи. Россия есть особый духовный организм, «живая духовная система». В ходе своей истории русский народ выработал свои, «органические» формы организации политической, правовой, хозяйственной жизни, в рамках которых он только и может решать и собственные, и общие для всего человечества задачи.

Так, мыслитель считает, что наиболее органичной для России политической формой является монархия («*обновленная народная монархия*»). Но, учитывая характер ее исторического опыта в XX веке, наиболее приемлемой в случае разрушения тоталитарного социалистического режима, в качестве *временной формы организации государственной жизни*, может рассматриваться только *авторитарная диктатура*. Возрождение права в России мыслится им в духе возрождения национального правосознания; осуществление хозяйственного идеала – как возвращение к принципам индивидуального хозяйствования при увеличении общего объема государственной собственности и наполнении всей хозяйственной деятельности духом христианской солидарности.

Отстаивая свою национальность, Россия отстаивала и свою религию – Православие. В сохранении Православия И.А. Ильин видит *всемирное значение русского народа*: «Этим Россия, как духовный организм, служила не только всем православным народам и не только всем народам европо-азиатского территориального массива, но и всем народам мира. Ибо Православная вера есть особое, самостоятельное и великое слово в истории и в системе христианства» [12, с. 299].

Раскрывая цивилизационную составляющую общественного идеала России, Новгородцев пишет о нем как об *«идеале общечеловеческого объединения и всемирного равенства и гражданства»* [18, с. 131]. Материализм, атеизм, коммунизм, тоталитаризм, каждый по-своему, создали в XX веке новые препятствия на пути реализации этого идеала. Особая миссия в осуществлении этого цивилизационного идеала общечеловеческого объединения принадлежит России. По мнению И.А. Ильина, с России началось «духовное опаление народов». Она *«первою пошла на суд»*; «первая утратила свое бывшее обличье, чтобы *выстрадать себе новое*» [3, с. 160].

Национально-государственная идея России в интерпретации представителей русской философии права предстает как идея сильного и независимого, национального, правового государства, являющегося одновременно и инструментом, и результатом формирования в стране гражданского общества; государства, разрешающего внутренние политические, социальные, экономические конфликты и противоречия исключительно правовыми средствами; государства, поддерживающего и воспитывающего в своих гражданах подлинно национальное правосознание; государства, модернизирующего общество и ведущего его по пути либерализации, однако с учетом специфики особенностей русского национального характера и менталитета, культурной и нравственной «зрелости» народов, населяющих Россию, их способности выдержать дарованное им бремя свободы. Это идея многонационального и многоконфессионального государства, в котором все на-

роды и народности равны в политическом, правовом и хозяйственном планах. При этом признается культуросозидающее доминирование русского этноса.

Концепция П.И. Новгородцева и его последователей сыграла большую роль в истории русского либерализма. Исторический опыт России прошлого столетия показал, что модель либерального развития страны так и не была реализована. Однако именно эта модель обеспечивала в прошлом и обеспечивает сегодня успешность модернизационных процессов в наиболее динамично развивающихся странах Запада. В фундаменте современной европейской цивилизации, частью которой является Россия, лежат либеральные идеалы и ценности: ценность человеческой жизни, ее прав и свобод. Выстраивание полноценного и полноправного участия России в общеевропейской жизни означает для нее дальнейшее реформирование общественной и государственной жизни в духе общих для этой цивилизации, т.е. либеральных, ценностей.

Указывая на жизненную необходимость для России проведения либеральных реформ, представители русской философии права в то же время предостерегали от опасности ориентации в национальной политике на принципы «абстрактного либерализма». При разработке проектов и моделей модернизации страны, по их мнению, необходимо преломлять общие принципы либерализма с учетом специфических исторических и социокультурных параметров страны. Именно эти параметры в конечном счете должны определять объем, сроки, темпы обновления и освобождения общества, успех национальной модернизации.

Шагая по пути, по которому идет Европа, – модернизируя экономику, расширяя сферу хозяйственной, политической и правовой свободы, – Россия должна оставаться верной традиционным духовным и нравственным основам своей жизни. Только это позволит ей остаться самостоятельным субъектом мировой истории, независимым и сильным государством, самобытной цивилизацией.

Список литературы

1. Ахиезер А. Россия: Критика исторического опыта (социокультурная динамика России). От прошлого к будущему. Изд. 3-е, доп. М.: Новый хронограф, 2008. 938 с.
2. Жуков В.Н. Естественно-правовая школа первой половины XIX века. М.: Российское гуманистическое общество, 2001. 237 с.
3. Ильин И.А. О главном // Ильин И.А. Собр. соч. В 10 т. М.: Русская книга, 1993. Т. 2. Кн. 1. С. 159–163.
4. Ильин И.А. О Русской идее I // Ильин И.А. Собр. соч. В 10 т. М.: Русская книга, 1993. Т. 2. Кн. 1. С. 419–423.
5. Ильин И.А. О Русской идее II // Ильин И.А. Собр. соч. В 10 т. М.: Русская книга, 1993. Т. 2. Кн. 1. С. 423–427.
6. Ильин И.А. О русском национализме II // Ильин И.А. Собр. соч. В 10 т. М.: Русская книга, 1993. Т. 2. Кн. 1. С. 363–366.
7. Ильин И.А. Основы государственного устройства. Проект Основного Закона Российской Империи. М.: ТОО «Рарогъ», 1996. 160с.
8. Ильин И.А. Править должны лучшие // Ильин И.А. Собр. соч. В 10 т. М.: Русская книга, 1993. Т. 2. Кн. 1. С. 155–159.
9. Ильин И.А. Предпосылки творческой демократии II // Ильин И.А. Собр. соч. В 10 т. М.: Русская книга, 1993. Т. 2. Кн. 1. С. 453–457.

10. Ильин И.А. Путь духовного обновления // Ильин И.А. Путь к очевидности. М.: Республика, 1993. С. 134–289.
11. Ильин И.А. Путь к очевидности // Ильин И.А. Путь к очевидности. М.: Республика, 1993. С. 290–402.
12. Ильин И.А. Россия есть живой организм I // Ильин И.А. Собр. соч. В 10 т. М.: Русская книга, 1993. Т. 2. Кн. 1. С. 296–300.
13. Ильин И.А. Социальность или социализм? // Ильин И.А. Собр. соч. В 10 т. М.: Русская книга, 1993. Т. 2. Кн. 1. С. 39–42.
14. Кистяковский Б.А. Социальные науки и право // Кистяковский Б.А. Философия и социология права. СПб.: РХГИ, 1998. С. 7–416.
15. Новгородцев П.И. Введение в философию права. Кризис современного правосознания // Новгородцев П.И. Сочинения. М.: Раритет, 1995. 446 с.
16. Новгородцев П.И. Государство и право // Вопросы философии и психологии. 1904. Кн. 75. С. 397–450.
17. Новгородцев П.И. О путях и задачах русской интеллигенции // Из глубины: сб. статей о русской революции. М.: Изд-во Московского университета; СП «Ост-Вест Корпорейшн», 1990. С. 204–220.
18. Новгородцев П.И. Об общественном идеале // Новгородцев П.И. Об общественном идеале. М.: Пресса, 1991. С. 13–524.

References

1. Akhiezer, A. *Rossiya: Kritika istoricheskogo opyta (Sotsiokul'turnaya dinamika Rossii). Ot proshlogo k budushchemu* [Russia: Criticism of historical experience (Social and cultural dynamics of Russia). From the Past to the Future], Moscow: Novyy khronograf, 2008, 938 p.
2. Zhukov, V.N. *Estestvenno-pravovaya shkola pervoy poloviny XX veka* [Natural rights school of the first half of the XX century], Moscow: Rossijskoe gumanisticheskoe obwestvo, 2001, 237 p.
3. Il'in, I.A. O glavnom [On the Main Thing], in Il'in I.A. *Sob. soch. v 10 t., t. 2(1)* [Collected Works in 10 vol., vol. 2 (1)], Moscow: Russkaya kniga, 1993, pp. 159–163.
4. Il'in, I.A. O Russkoy idee I [About Russian Idea I], in Il'in I.A. *Sob. soch. v 10 t., t. 2(1)* [Collected Works in 10 vol., vol. 2 (1)], Moscow: Russkaya kniga, 1993, pp. 419–423.
5. Il'in, I.A. O Russkoy idee II [About Russian Idea II], in Il'in I.A. *Sob. soch. v 10 t., t. 2(1)* [Collected Works in 10 vol., vol. 2 (1)], Moscow: Russkaya kniga, 1993, pp. 423–427.
6. Il'in, I.A. O russkom natsionalizme II [About Russian Nationalism], in Il'in I.A. *Sob. soch. v 10 t., t. 2(1)* [Collected Works in 10 vol., vol. 2 (1)], Moscow: Russkaya kniga, 1993, pp. 363–366.
7. Il'in, I.A. *Osnovy gosudarstvennogo ustroystva. Proekt Osnovnogo Zakona Rossijskoj Imperii* [Foundations of State System. Draft of the Basic law of the Russian Empire], Moscow: TOO «Rarog», 1996, 160 p.
8. Il'in, I.A. Pravit' dolzhny luchshie [The best should rule], in Il'in I.A. *Sob. soch. v 10 t., t. 2(1)* [Collected Works in 10 vol., vol. 2 (1)], Moscow: Russkaya kniga, 1993, pp. 155–159.
9. Il'in, I.A. Predposylki tvorcheskoy demokratii II [Preconditions of creative democracy II], in Il'in I.A. *Sob. soch. v 10 t., t. 2(1)* [Collected Works in 10 vol., vol. 2 (1)], Moscow: Russkaya kniga, 1993, pp. 453–457.
10. Il'in, I.A. Put' dukhovnogo obnovleniya [The way of spiritual updating], in Il'in I.A. *Put' k ochevidnosti* [The way to Evidence], Moscow: Respublika, 1993, pp. 134–289.
11. Il'in, I.A. Put' k ochevidnosti [The way to evidence], in Il'in I.A. *Put' k ochevidnosti* [The way to Evidence], Moscow: Respublika, 1993, pp. 290–402.
12. Il'in, I.A. Rossiya est' zhivoj organizm I [Russia is a live organism I], in Il'in I.A. *Sob. soch. v 10 t., t. 2(1)* [Collected Works in 10 vol., vol. 2 (1)], Moscow: Russkaya kniga, 1993, pp. 296–300.
13. Il'in, I.A. Social'nost' ili socializm? [Sociality or socialism?], in Il'in I.A. *Sob. soch. v 10 t., t. 2(1)* [Collected Works in 10 vol., vol. 2 (1)], Moscow: Russkaya kniga, 1993, pp. 39–42.

14. Kistjakovskij, B.A. Social'nye nauki i pravo [Social Science and Law], in Kistyakovskiy B.A. *Filosofiya i sociologiya prava* [Philosophy and Sociology of Law], Saint-Petersburg: RHGI, 1998, pp. 7–416.

15. Novgorodtsev, P.I. Vvedenie v filosofiyu prava. Krizis sovremennogo pravosoznaniya [Introduction to Philosophy of Law. The Crisis of Sense of Justice], in Novgorodtsev P.I. *Sochineniya* [Collected Works], Moscow: Raritet, 1995, 446 p.

16. Novgorodtsev, P.I. *Voprosy filosofii i psichologii*, 1904, vol. 75, pp. 397–450.

17. Novgorodtsev P.I. O putyah i zadachah russkoy intelligentsii [On ways and problems of Russian intellectuals], in *Iz glubiny. Sb. statey o russkoy revoljucii* [From Depth, Collected Atricles about the Russian Revolutionary], Moscow: Izdatel'stvovo Moskovskogo universiteta; SP «Ost-Vest Korporejshn», 1990, pp. 204–220.

18. Novgorodtsev, P.I. Ob obshchestvennom ideale [About Social Ideal], in Novgorodtsev P.I. *Ob obshchestvennom ideale* [About Social Ideal], Moscow: Pressa, 1991, pp. 13–524.

УДК 378:001(47+57)

ББК 74.48:72(2)

НАУЧНОСТЬ КАК ОСНОВАНИЕ УНИВЕРСИТЕТСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ В РОССИИ: СПЕЦИФИКА СТАНОВЛЕНИЯ

О.Б. КУЛИКОВА

Ивановский государственный энергетический университет
ул. Рабфаковская, д. 34, г. Иваново, 153003, Российская Федерация
E-mail: kulickovaolg@yandex.ru

Рассматриваются основные тенденции становления российского университетского образования и утверждения в нем принципа научности в соответствии с проектом европейского классического университета. Делается попытка вскрыть именно те факторы, которые определили утверждение научного характера университетского образования, что до сих пор не было предметом специальных исследований. Научность образования определяется соединением преподавания и исследования, наличием свободы исследований, отсутствием сословных запретов на обучение, непрерывностью и целостностью процесса образования. Обосновывается важность соединения исследовательского и образовательного процессов как для науки, так и для университета. Условия России сер. XVIII – нач. XIX в. признаются неблагоприятными для существования науки и университетского образования. Подчеркивается особая роль выдающихся русских ученых в разработке и утверждении принципа научности в университетах. Обосновывается органичная связь гражданской позиции университетских ученых и их активной исследовательской деятельности. Указывается также на зависимость современных проблем российского университетского образования от исторических особенностей его становления.

Ключевые слова: научность, классический университет, российская наука, исследовательская деятельность, культурно-исторические препятствия науке, социально-гуманитарные и естественные науки, научно-образовательная сфера, образы науки в общественном мнении.

SCIENTIFIC NATURE AS BASE OF UNIVERSITY EDUCATION IN RUSSIA: SPECIFIC CHARACTER OF FORMATION

O.B. KULIKOVA

Ivanovo State Power Engineering University (ISPU)
34, Rabfakovskaya str., Ivanovo, 153003, Russian Federation
E-mail: kulickovaolg@yandex.ru

In the article the main tendencies of the Russian university education formation and assertion of the principle of scientific nature, which corresponds to the project of European classical university are considered. The author make the attempt to reveal precisely those factors, which determine the assertion of the scientific nature of university education, but, until the present time it was not discussed in special researches. Scientific nature of education is characterized as a connection complex of teaching and studying, the freedom of studies, the removal of class prohibitions for the instruction, continuity and the integrity of education. The author emphasizes that the connection of research and educational processes became necessary for both science and universities. . The conditions of Russia in the eighteenth – the nineteenth centuries are acknowledged as unfavorable for existence of science and university education. The special role of the outstanding Russian scientists in development and assertion of the principle of scientific nature at the universities is highlighted. The author discusses the organic connection between the civic position of university scientists and their active research activity. The author indicates the dependence of the contemporary problems of Russian university education on the historical special features of its formation.

Key words: *scientific nature, classical university, Russian science, research activity, cultural obstacles for science, the Social and humanitarian science, natural science, scientifically educational sphere, science images in the public opinion.*

Научность как принцип организации и осуществления образовательной деятельности является характерной особенностью классической модели европейского университета. Комплексная реализация этого принципа была обусловлена в равной степени тенденциями развития и науки, и университетского образования, обеспечив укрепление их социального статуса. Как известно, в Европе университетские центры, с одной стороны, и научные учреждения, с другой, возникали в принципиально различных условиях, будучи разведенными более чем пятью веками истории. В России же институционализация науки и университета происходила практически одновременно – они укоренялись в российской социальной действительности (причем в обратной последовательности) с разницей лишь в три десятилетия.

Предметом исследования являются особенности становления такого способа взаимосвязей между двумя институтами, который следует называть научностью университетского образования. С одной стороны, существует большой массив литературы (научно-исследовательской, научно-популярной, учебной) по истории российских университетов и науки, где представлены самые различные аспекты их становления и их взаимосвязей. С другой стороны, в литературе внимание авторов обращено на общие проблемы становления и бытия науки, истории научных открытий, развития университетской сферы, их роли в культуре, а не на собственно формирования научности как принципа российского университетского образования.

В данной статье внимание обращено на конкретные культурно-исторические, социально-политические, субъективно-личностные, когнитивные факторы, которые как определяли внедрение «научного духа» в российскую университетскую среду, так и препятствовали этому. В этой связи мы исходим из критериальных характеристик научного познания, таких как рациональность, единство эмпирической и теоретической составляющих, объективность, системность, а также таких, как поддержание режима непрерывности и свободы исследований, политико-идеологической и вероисповедальной нейтральности. Исследуется также специфика процесса обратного влияния университетской деятельности и университетской среды на развитие научного познания в России конца XVIII – первой половины XIX века. Предпринимается попытка обозначить отличительные черты отечественной научно-образовательной сферы, которые определили как ее подъемы, так и кризисы, включая современный.

Проект классического европейского университета, в основании которого должен находиться принцип научности, разрабатывался в XVIII–XIX вв. усилиями многих европейских мыслителей, в особенности Вильгельма фон Гумбольдта. Гумбольдтовский замысел, обстоятельно представленный, в частности, в составленном им меморандуме 1810 г. «О внутренней и внешней организации высших научных заведений в Берлине», предусматривал интеграцию исследовательской и преподавательской деятельности при установлении адекватной для этого свободы исследований.

Внедрение науки в образовательную среду выражает собой, по мысли автора, потребность самой культуры в глубоком и целостном развитии личности. Как пишет Гумбольдт, «только произрастающая изнутри и могущая проникнуть в глубину личности наука преобразовывает человеческий характер» [1, с. 6]. В свою очередь, наука и университет как специфические сферы интеллектуальной деятельности не могут не находиться в органичной связи, выполняя взаимодополняющие функции в культуре.

В соответствии с классическим проектом, предусматривалось также создание возможности для получения высшего образования представителями всех сословий. Широкий доступ к образованию, а через него к самостоятельному научному познанию, как убедительно показала вся его история, находится в соответствии с сущностью науки. Сама наука формировалась как способ миропознания и общественный институт на основе некоей идеальной (в чем-то утопической) модели, к созданию которой были причастны многие великие философы, общественные деятели и коронованные особы, а также, главным образом, безвестные и бескорыстные искатели истины. В таком идеале воплотились представления о совершенном, безупречно построенном процессе познания, призванном обеспечить также и получение идеального результата. С этой целью в XVII в. учреждались первые европейские академии наук (Лондонское королевское общество, Парижская академия и др.), которые достаточно быстро придали научному познанию характер не только и не просто коллективной, но и интернациональной деятельности.

Академии наук институционально не были связаны с университетами, не являясь ни прямым, ни побочным продуктом университетского образования. Но интегрирование науки в эту сферу было необходимо, поскольку означало для

нее как неустоявшегося еще социального феномена органичное включение в спрессованное и устоявшееся в веках «тело» всей европейской культуры.

Университеты в свое время возникли как корпорации, подобные ремесленным цехам, предназначенные служить интересам общества в его отношениях с универсумом. Возникли они в крупных европейских городах как естественное следствие эпохи «интеллектуального бродяжничества» (термин Жака Ле Гоффа) и повышения ценности знаний, когда сила слова постепенно начинает считаться предпочтительной перед силой физической, когда стены монастырских школ становятся тесными для подлинного интеллектуала¹. Семь свободных искусств получили статус умной техники, предназначенной для делания: *Ars est recta ratio factibilium* – интеллектуал становится ремесленником [2, с. 53]. Таким образом, «университетский цех» вошел в жизнь европейской цивилизации.

Начиная с XIII века, как отмечает известный российский медиевист П.Ю. Уваров, уже вполне «можно говорить о создании единой университетской системы – со схожими принципами организации, едиными требованиями, унифицированной иерархией степеней, однотипными программами» [3, с. 117]. Однако, «если наукой называть институт по производству нового знания, то университеты никогда не были научными центрами», то есть они были основаны не для этого, они нужны были не для производства знаний, а «для их охраны от неверных и невежественных толкований» [4, с. 38–39]. Точно также средневековые ремесленные цеха были сообществами по защите конкретных профессиональных интересов.

Спустя пять веков европейские университеты существенно растратили свой былой авторитет, представляли собой уже нечто архаично-догматичное, идущее вразрез с устремлениями эпохи Просвещения. Как справедливо подчеркивает один из специалистов в «университетском вопросе» В.А. Куренной, к концу XVIII века университет пытается сохранять себя «в качестве островка сословно-цехового Средневековья» и по-прежнему «стремится удерживать монополию на знание, настаивая на своих стародавних свободах и привилегиях» [5, с. 188]. Логика истории вела этот традиционный интеллектуальный институт к своеобразному «часу икс».

Таким образом, для университета «научная прививка» стала, быть может, более значимой как способ обновления и самосохранения, чем для науки. Такой «путь спасения» для университета наука, в свою очередь, была уже готова обеспечить успешным началом в выполнении своей культурно-исторической миссии. Она стала своеобразным воплощением рационалистического духа новоевропейской эпохи как специфическая сфера общественной деятельности по производству нового знания в интересах общества в целом. Возможность ее в этих качествах была обеспечена сложившимися представлениями о внеисторичности, бесстрастности, объективности человеческого разума, что и закрепили возникшие в XVII–XVIII вв. академии наук. В этот период создается уникальный исторический шанс для единения науки и университета, которые еще в эпоху

¹ В своей знаменитой книге «Интеллектуалы в Средние века» (см.: [2]) Ж. Ле Гофф, проследив многие удивительно тонкие детали культурно-исторического процесса становления европейского университета, указал на эти главные его тенденции.

Возрождения показали себя как альтернативные интеллектуальные тенденции (см. об этом: [2, с. 146–152]).

Несмотря на различия национальных университетских традиций², в XIX в. классическая модель постепенно стала определять организацию университетского образования во всей Европе, включая и Россию.

Соблюдение принципа научности в общем и целом предполагает использование научных знаний в качестве содержательной основы обучения и научного подхода к организации учебного процесса, что предполагало включение в обучение элементов исследования и обеспечения целостности и непрерывности процесса университетской подготовки. В свою очередь, необходимость соблюдения в научной сфере (сфере поиска объективного знания) режима открытости диктует либерализацию университетской жизни.

При этом научность университетской образовательной деятельности не могла не находиться в зависимости от положения науки в обществе, то есть в зависимости от ее институционального статуса, ее образа в массовом сознании. В этом плане следует отметить, что судьба российской науки определялась ее прямой зависимостью от государства, осуществлявшего в этой сфере на протяжении всей ее истории руководство и тотальный контроль³.

Наука в России возникла, как известно, в условиях, которые нельзя считать адекватными ее социокультурному назначению и когнитивным характеристикам. Культурно-историческая аномальность науки в России XVIII века была подчеркнута практически полным безразличием или недоверием к ней со стороны многих устоявшихся общественных институтов, со стороны церкви в том числе.

В России XVIII века трудно было ожидать представлений, адекватных рационалистическим европейским установкам. Наука на почве отечественной культуры того времени приобретала особые черты, которые кажутся несовместимыми с самой ее сутью. Для русского менталитета принципы рациональности никогда, в общем-то, не были характерны как существенные, определяющие. Скорее всего, можно говорить об иррациональности русского духовного склада. Его определяет в большей степени вера, в ее как религиозных, так и внерелигиозных разновидностях (вера в идеалы, авторитеты, светлое будущее и т.п., а позднее – в науку).

² В.А. Куренной выделяет три основных типа организации университета, возникшие на рубеже XVIII–XIX веков. Это французский университет, управляемый и контролируемый государством; классический Гумбольдт-университет, «наделенный широкой автономией и совмещающий в себе функции преподавания и исследования»; и британский университет, который обладает «высокой степенью замкнутости, сохраняет наибольшую преемственность со средневековой университетской системой («college-system»)). В США, как указывается далее, нашли воплощение все три модели, каждая из которых была адаптирована «для выполнения определенных социальных, образовательных и научных функций». Причем «всемирно известные центры науки и образования, университеты «Лиги плюща», построены на принципах, заложенных Вильгельмом фон Гумбольдтом, – это исследовательские университеты («researchuniversities»))» [5, с. 189].

³ Автор данной статьи специально обращалась к теме особенностей становления науки в России, а также ее взаимоотношений с государством и церковью [7], [8].

Хотя, безусловно, реформы Петра I и, прежде всего, организация научной академии по западному типу (с приглашением лучших ученых Европы) не могли не послужить мощным толчком к последующему расцвету феномена отечественной науки.⁴ В первой четверти XVIII века, в момент учреждения Петербургской академии наук, основная масса населения не только не владела грамотой, но и чаще негативно была настроена к людям образованным. Тем более, что, как верно отметил П.Н. Милюков в своем известном труде «Очерки по истории русской культуры», в России петровского и послепетровского времени чины можно было заслужить любыми другими средствами, но не ученостью [6, с. 256].

В России отсутствовало в целом не только университетское, но даже начальное образование как система (как общественный институт). Неприязненное отношение к грамоте было связано с убеждением, что многие знания ведут к гордыне, а также с неприятием всего европейского. В европейской науке и образованности виделись главные опасности для существования вековых православных устоев. Невнимание светской и духовной власти в допетровскую эпоху к проблемам просвещения и образования, включая богословское, обусловило то, что в политической и конфессиональной полемике с католической Европой Россия постоянно проигрывала. В учрежденной в 1687 г. Славяно-греко-латинской академии в Москве преподавались в основном языки и богословие. Находившееся под полным контролем церкви, это духовно-образовательное учреждение рассматривалось в первую очередь как оплот православия, как центр подготовки его защитников. Некоторое оживление его деятельности относится к эпохе Петра I. Однако с 1727 года Славяно-греко-латинская академия постепенно утрачивает свой статус всесословного учебного заведения, поскольку был введен запрет на принятие в нее солдатских и крестьянских детей. Российская действительность с весьма устойчивыми обскурантистскими настроениями, казалось, совсем не вписывалась в тенденции европейского Просвещения.

При Петре I были открыты первые светские (нецерковные) школы преимущественно начального уровня и технической направленности (навигацкая и пушкарская школы в Москве, артиллерийская в Петербурге, цифирные школы, школы при горных заводах), где учащиеся в основном приобретали профессиональные умения и навыки. В таких учебных заведениях вряд ли могла решаться задача формирования целостного научного мировоззрения на основе соответствующих знаний. Малочисленность, а часто и недолговечность этих школ не позволяют говорить о существовании в России *системы образования* вплоть до конца XVIII в.

Разумеется, не было речи и о научности образовательного процесса. Так, например, в математической и навигацкой школе в соответствии с учебником Л.Ф. Магницкого («Арифметика») обучали только элементарным математичес-

⁴ По замыслам Петра, Академия наук в России должна была решать не только исследовательские задачи, но и готовить научные кадры. Так, изучавший историю вопроса Д.И. Менделеев пишет: «Надо думать, что Петр основывал вовсе не академию в смысле академии парижской (которая ориентировалась на фундаментальное познание природы, на поиск истины – О.К.), а академию в смысле академии голландской, то есть университет» [9, с. 221].

ким действиям, но не принципам этих действий, и обучение сводилось преимущественно к зубрежке и натаскиванию на простейшие арифметические операции. Математическое, а шире – теоретическое мышление не являлось целью такого способа подготовки специалиста. Описывая такого рода профессиональную выучку, П.Н. Милуков особо отмечал, что среди средств обучения свою роль играли батоги, плети, штрафы, постоянное присутствие в классе отставного солдата с хлыстом [6, с. 254].

Университетское же образование утверждалось в российской жизни независимо от сферы школьной подготовки, но при определенном, особенно в начальный период, влиянии научной академии. Последнее обстоятельство существенно хотя и отличало российский опыт от западноевропейского, совсем не означало, что научность изначально и органично была присуща университетскому образованию в России.

Укоренение научности в университетской подготовке первоначально зависело от героических усилий отдельных энтузиастов. К их числу надо отнести, например, знаменитого покровителя Московского университета графа И.И. Шувалова, а главное, безусловно, М.В. Ломоносова как родоначальника самой идеи его организации. Интересно, что ломоносовский проект предшествовал в целом сходному с ним проекту Гумбольдта, предвосхищал его главные положения. Кстати, оба ученых испытывали в равной мере серьезные трудности при практической реализации своих идей. Рождение и развитие научно-образовательной сферы в России проходили не без сильного сопротивления как со стороны чиновничества (например, чиновников министерства народного просвещения), так и со стороны самих вековых русских традиций.

Заслугой М.В. Ломоносова явилось обоснование необходимости непрерывного образования, что предполагало организацию гимназической подготовки и ее ориентацию на будущую подготовку университетскую. В письме к графу И.И. Шувалову 1754 г., посвященном проблемам устройства Московского университета, великий русский подвижник науки пишет об этом так: «При Университете необходимо должна быть Гимназия, без которой Университет, как пашня без семян» [10, с. 514]. Ломоносов в первую очередь заботился о перспективах именно науки, о создании условий для ее непрерывного развития.

Интересно, что в проекте самого Шувалова специально не предусматривалось становление университета как научно-образовательного учреждения. По авторитетному мнению историка московского университета И.П. Кулаковой, «Шувалов едва ли мог в принципе серьезно думать о Московском университете как о центре прежде всего *научном*. Однако тем больше чести делает ему внимание к советам разночинца М.В. Ломоносова, который выступал именно как практик науки, прежде всего – как естествоиспытатель. Он постоянно проводил мысль о том, что университет предназначен для получения именно теоретических, *базовых* знаний» [11, с. 142].

Существующие в России XVIII в. традиции, а прежде всего, особенности языка, с его определенной тяжеловесностью, и отличавшиеся от европейских нормы мышления препятствовали утверждению науки. Обращавшийся к этой проблеме в своем «Очерке истории русской философии» Г.Г. Шпет подчерки-

вал, что в связи с отсутствием в России своего языка науки «долго еще приходилось пользоваться языками чужими, а переводная литература тем медленнее переходила к настоящему русскому языку, что значительную часть работников для нее поставляла духовная школа с ее понятною склонностью к пользованию языком церковного обихода» [12, с. 38].

В русском языке не было аналогов научной терминологии, не говоря уже об аналогах научных дисциплин. Например, у геометрии вообще не было предшественника на русской почве (землемерные рукописи явно не годились как предпосылка этой науки). Иностранные понятия приживались с большим трудом, часто они переносились как калька с латыни или других европейских языков в виде довольно неуклюжих русских аналогов. Как отмечает известный специалист в области истории научного языка в России Л.Л. Кутина, вводимые «соответствия часто бывали неточными», и «жизненностью такие слова не обладали» [13, с. 33]. Так, если термин «арифметика» благодаря учебнику Л.Ф. Магницкого (1703) довольно быстро утвердился в употреблении (правда, иногда употреблялся наряду со своим синонимом «цифирь»), то дисциплинарная родственница арифметики алгебра предстала в неблагозвучной форме – как «арифметика литеральная» [13, с. 14]. Интересны русские замены некоторых понятий: «пропорция» – «равномерие», иногда «равномерство» [13, с. 26–28]; «наклонная плоскость» – «плоскость наклоненная» или «равнина наклонная» [13, с. 39]; «куб» – «костка», «конус» – «шишка», «овал» – «яичное» или «яичная фигура» [13, с. 49] и т.п. Но надо отметить, что большинство таких калькированных форм (особенно в области математики) органично и прочно вошло затем в русский язык, как то «числитель», «знаменатель», «делитель» и др. (см. об этом: [13, с. 11–12, 80].

Следует отметить и огромный вклад М.В. Ломоносова, который целенаправленно разрабатывал русскую научную терминологию. По свидетельству одного из исследователей учебно-педагогической деятельности Ломоносова Н.М. Севериковой, к терминам, введенным именно Михаилом Васильевичем в научный обиход, относятся, «атмосфера», «термометр», «формула», «упругость», «чертеж», «земная ось», «преломление лучей» и др. [14, с. 129].

С трудом вводились в научный и образовательный обиход теоретические обобщения. Были попытки и вовсе отказаться от теоретических основ всех наук, а использовать только то, что приносило реальную практическую пользу (кораблестроение, производство оружия, картография и др.). Это обстоятельство серьезно препятствовало и развитию полноценных научных исследований, и утверждению университетской автономии (преодолению зависимости от ведомственных регламентаций), и, как следствие, системности получаемой подготовки.

Среди важных шагов, которые способствовали постепенному утверждению элементов научности в университетской подготовке, было написание и издание М.В. Ломоносовым первых вузовских учебников (на русском языке), отличавшихся высоким уровнем теоретичности: «Элементы математической химии» (1741), «Волфианская экспериментальная физика» (1746), «Риторика» (1748), «Введение в истинную физическую химию» (1752), «Российская грамматика» (1755), «Рассуждение о большой точности морского пути» (1759), «Первые основания металлургии и рудных дел» (1763), «Древняя российская история» (неза-

конченный труд) и др. (см. об этом: [14, с. 127]). Ломоносов последовательно добивался также единения теоретической и экспериментальной деятельности, видя в этом главное основание подлинно научного познания, т.е. подлинного поиска истины. «Из наблюдений устанавливать теорию, чрез теорию исправлять наблюдения – есть лучший способ к изысканию правды», – подчеркивал великий ученый [15, с. 163]. Таким образом, в XVIII в. в многообразной деятельности М.В. Ломоносова были выражены важные для модернизации российской действительности тенденции: утверждение научного познания, становление университетского образования и интеграция этих сфер.

Петербургский университет, попытка учреждения которого в XVIII веке в рамках деятельности самой академии наук оказалась неудачной, стал реальностью лишь в начале XIX века. Обнаруживается некоторое сходство его возникновения с Берлинским университетом. Известный специалист в области истории университетского образования А.Ю. Андреев в этой связи пишет, что оба они явились первыми столичными университетами в своих странах, «созданными позже других и с учетом позитивного и негативного опыта уже существовавших университетов. И тот и другой рассматривались основателями в тесном взаимодействии с национальными Академиями наук» [16, с. 442].

Надо отметить, что на интеграцию науки и университета в России, а также конкретно на процесс учреждения университета в Петербурге сильное влияние оказала деятельность (хотя и довольно противоречивая), да и сама личность такого влиятельного государственного чиновника, как граф С.С. Уваров. Он занимал в свое время различные должности как в научной, так и в университетской сферах (включая и министра просвещения). Ему же, как известно, принадлежит авторство знаменитой формулы единого духа российского воспитания и образования: «православие, самодержавие и народность». Этот организатор науки и образования в России не был, однако, последователен в этих преобразованиях⁵, но в целом предпринятые им меры способствовали в дальнейшем развитию обучения на основе достижений науки.

Новшества Уварова как попечителя Петербургского учебного округа (с 1810 г.) имели место в период, когда проходило реформирование университетов в Германии (в Пруссии, прежде всего), когда учреждался в 1809–1810 гг. Берлинский (гумбольдтовский) университет. При этом смысл реформ для Гумбольдта и Уварова (они, как известно, были довольно хорошо знакомы) виделся несколько по-разному. Если для Гумбольдта связь двух сфер (науки и университета) представлялась принципиальной, как связь родственных областей творчества. Для графа Уварова такая связь представлялась важной в первую очередь с точки зрения его должностных обязанностей, поскольку с 1818 г. он являлся президентом Пе-

⁵ Впрочем, не был он последователен и в личных отношениях. Например, известно, что первоначально он серьезно поддерживал А.С. Пушкина, а затем принял участие в травле поэта. Тем не менее Д.И. Менделеев давал высокую оценку Уварову, который, подчеркнул ученый, «особенно неустанно хлопотал о науке и достиг в самом деле того, что высшие учебные учреждения в России стали переходить из немецких рук в руки русских» [9, с. 223].

тербургской Академии наук и считал ее членов «естественными помощниками, способными повысить уровень нового университета» (см. об этом: [16, с. 442]). То есть в организации классического университета в Германии проявили себя преимущественно установки идейно-теоретического характера, а в условиях российской действительности могли действовать самые разные случайные обстоятельства, включая сугубо личные. Идеи Уварова, как известно, не удалось в полной мере воплотить из-за жесткого сопротивления таких ретроградов, как М.Л. Магницкий и Д.П. Рунич. Новая попытка последовательного проведения классических принципов в университетскую деятельность будет осуществлена С.С. Уваровым уже только в 1830-е гг., когда названные «ревнители традиций» были отстранены от дел.

Собственно научная деятельность в рамках академии наук контролировалась непосредственно и исключительно государством (т.е. фактически чиновничьим аппаратом). Регламентация работы академиков со стороны государственных бюрократов порой доходила до абсурда. Существовали, например, указания об обязательных часах присутствия на академических заседаниях, о правилах поведения на них (запрет на чтение научных журналов во время докладов, запрет на занятия в других областях знаний, помимо своей, и др.). М.В. Ломоносов и другие члены академии указывали на то, что они часто вынуждены были выполнять несвойственные ученым функции, которые их «гнетут и удушают» [17, с. 117].

Сказывалась на деятельности академии нестабильность политической ситуации в России. В течение всего XVIII века академия являлась фактически «разменной монетой» в политических играх, связанных с частыми дворцовыми переворотами, когда внимание к ней было крайне несистематичным, а особенно это касалось финансирования. С другой стороны, и само академическое сообщество оказывало довольно слабое влияние на другие социальные институты, оно находилось в некотором обособлении от ведущих социокультурных процессов. Открытые при академии университет и гимназия оказались в тот момент нежизнеспособными из-за малого числа учеников и невостребованности выпускников. Русских там практически не было, а число учащихся неуклонно сокращалось. Об этом, например, подробно и весьма ярко пишет П.Н. Милюков [6, с. 258–262].

В открывшемся в 1755 г. Московском университете дело стало обстоять несколько иначе. Он по составу учащихся (и это стало во многом заслугой М.В. Ломоносова) оказался довольно демократичным: там начали обучение дети солдат, дьячков и др. Ломоносов, добиваясь принятия такой социальной нормы в университете, понимал, что русское дворянство весьма пренебрежительно настроено к публичному обучению, предпочитая ему домашнее. В.О. Ключевский писал об этом так: «Высшее дворянство неохотно шло в университет; один из современников говорит, что в нем не только нельзя научиться чему-нибудь, но и можно утратить приобретенные дома добропорядочные манеры» [18, с. 648]. Поступившие в университет сто дворянских детей вскоре к занятиям заметно охладели, не видя в них особого смысла. Спроса на образованных людей в России конца XVIII века фактически не было вообще.

Но, тем не менее, важно было то, что в университетскую деятельность стали прививаться академические принципы.

Одной из самых серьезных проблем для развития науки в России было отсутствие в сфере исследований преемственности: со смертью ученого по большей части угасали и традиции, основанные им. Так было, например, со многими начинаниями М.В. Ломоносова. Его лаборатория, которая была оборудована на должном для того времени мировом уровне химической науки, была полностью разрушена после кончины ученого. Ломоносову так и не удалось создать своей научной школы ни в одной из отраслей познания.⁶ Надо отметить, что и режим секретности, узаконенный государством в деятельности академии наук, также существенно усложнял занятия научными поисками.

Статус ученого в обществе в целом был незначительным, по сравнению с государственными чиновниками или военными и даже литераторами. Должность профессора как предел карьерного роста в этой области соответствовала 7 классу по профессионально-сословной классификации «Табели о рангах» (см. об этом: [16, с. 312]). Это хотя и давало возможность получить дворянство, но соответствовало лишь уровню армейского капитана и представителя низшей исполнительской должности в губернской канцелярии. Неслучайно Н.И. Пирогов выступал с идеей отмены для университетов этой иерархической системы, видя в ней одно из главных препятствий научному творчеству [19, с. 20–21].

В связи с рассматриваемой проблемой следует отметить такую особенность, как автономия университетов в России по отношению к институту церкви. Российские университеты⁷ возникли иначе и в иную эпоху, чем европейские, будучи изначально учреждениями государственными. Они начинали свою деятельность при содействии Академии наук, а не духовной власти. Не было в российских университетах и богословских факультетов. Н.И. Пирогов, имея в виду особую их миссию, подчеркивал, что в России университеты не являются церковными учреждениями [19, с. 14]. Это в известной степени избавляло их от прямого вмешательства церкви, от идеологического давления с ее стороны, а значит, способствовало утверждению определенной свободы деятельности. Но был в этом начале и особый повод для конфликта: спрос на университетское образование в России достаточно долго был низким, и в связи с этим для обучения в университеты часто вербовались студенты духовных семинарий, что не могло приветствоваться церковными иерархами. Церковь иногда все-таки использовала данную ситуацию для обоснования вмешательства в некоторые университетские дела. Вмешательство это принимало весьма специфические формы: например, в Московском университете обучение на медицинском факультете проводилось некоторое время, по рекомендации церковных инстанций, не с помощью анатомических опытов, а на таблицах; в Казанском университете в 20-е гг. XIX в. был

⁶ В этой связи очень точно выразился Г.Г. Шпет: Ломоносов в Европе «учился, чему нужно было, вернулся и стал учить тому, что никому не нужно было, и только к 200-летнему юбилею его потомки догадались, кто у нас “собственный Нектон”» [12, с. 40].

⁷ К середине XIX в. в России университетов было уже шесть: Московский, Дерптский, Казанский, Харьковский, Петербургский и Виленский (закрытый после восстания 1830–1831 гг., преемником которого в определенной мере стал в 1833 г. университет Киевский).

зафиксирован случай захоронения экспонатов анатомического кабинета по православному обряду (см. об этом: [20, с. 55]).

Кроме того, само государственное покровительство также специфически сказывалось на деятельности университетов, способствуя бюрократизации последней. Но в то же время для университета появлялся определенный шанс для «преображения» через внедрение науки. Оценивая сочетание этих специфических условий, Н.И. Пирогов в статье 1863 года пишет: «Основанный сильною централизующею властью, в то время, когда образование нуждалось еще во внешнем поощрении сверху, он (университет – О.К.) по необходимости должен был принять в себя бюрократическое начало». Но противоядием последнему, как считал русский ученый, должна стать именно наука. Бюрократический формализм, по его мнению, впоследствии с необходимостью обязан «смягчиться и ослабнуть под влиянием научного элемента» [19, с. 7].

Интересно, что выдающийся русский хирург и создатель самой медицинской науки в России, несмотря на то что долгое время был врачом-практиком, признавал наукой в собственном смысле именно теоретически обоснованное и системно организованное познание и знание. Об этом свидетельствуют многие его рассуждения. В частности, к изъянам современного ему университетского образования он относит низкий уровень его системности и теоретичности. Пирогов указывает, что в силу особых российских условий в университете долго царил сугубо прикладной дух, мало соответствовавший научности в полном смысле слова [19, с. 7–8].

Препятствием духу научности в университете было и отсутствие своеобразной санкции со стороны общественного мнения на систематическую исследовательскую деятельность, как это происходило в европейских условиях. Надо отметить, что и сам институт общественного мнения в России возникал благодаря той атмосфере, которая формировалась в 70-е годы XVIII в. именно Московским университетом.⁸ Однако внимание этого нового института долго не было обращено к сфере собственно научных исследований. Даже уже имевшиеся достижения XVIII – начала XIX века и в области естествознания (М.В. Ломоносов, В.В. Петров), и в области математики (в лице Н.И. Лобачевского), в сфере географических исследований великих российских путешественников (С.П. Крашенинников и др.) мало обращали на себя внимание широкой общественности.⁹ Спрос на образованных людей в России этого периода оставался весьма низким.

Но, тем не менее, важно было то, что в университетскую деятельность стали все-таки постепенно внедряться академические принципы. Утверждение духа

⁸ Университет сыграл важную роль в возникновении в России новых сообществ (литературных и просветительских кружков), подобных возрожденческим объединениям гуманистов. Предъявляя убедительные факты в своем исследовании по истории МГУ, И.П. Кулакова справедливо подчеркивает: «Новые формы интеллектуальной жизни и общения начинают появляться в Москве на просветительской основе, и именно в университетской среде обретают почву объединения нового типа» [11, с. 149.] Участниками их, как, например, и известного просветительского кружка Н.И.Новикова, в первую очередь были университетские преподаватели и отчасти студенты. В них постепенно зарождаются элементы свободомыслия.

⁹ Тем более, что отчеты об экспедициях в основном были засекречены.

исследования как такового и признание его культурной значимости на собственно российской почве осуществлялось первоначально в сфере социально-гуманитарного познания (преимущественно исторического).¹⁰ К исследовательской деятельности естественнонаучного характера приобщались в основном разночинцы (дети солдат, дьячков, иногда и крестьян), а литература, искусство, а также и история как своего рода художественная деятельность считались занятиями существенно более достойными, т.е. подходящими для высших сословий. К исторической сфере – сфере размышлений о судьбах России – приобщалось, таким образом, преимущественно дворянство. Более того, признание заслуг в этой сфере для разночинца было делом чрезвычайно сложным и, конечно, давало некоторый шанс приблизиться к категории «благородных».

В.Н. Татищев, ставший первым на поприще создания произведений по отечественной истории, принадлежал как раз к весьма древнему, но уже утратившему высокий статус и обедневшему роду. Его «История Российская» вышла в свет в конце XVIII в. Труд этот, хотя он создавался преимущественно из утилитарно-политических соображений, тем не менее представлял собой новое интеллектуальное явление. Он открывал в России эпоху исследовательской деятельности как таковой – как деятельности, где производятся особые культурные ценности. Правда, в целом, сам Татищев не подошел к идее всесословной системы образования, к идее классического университета. Как отмечает в этой связи Г.Г. Шпет, «проникнутый идеями утилитарного значения науки и оценкою их (т.е. учебных учреждений, училищ – *О.К.*) исключительно с точки зрения пользы государственной и шляхетства как руководящего в государстве сословия, Татищев не подходит к мысли об учреждении университета как источника распространителя "незаинтересованного" знания» [12, с. 69].

Само историческое (точнее, историко-географическое и этнографическое) исследование Татищева при жизни автора не было представлено широкому общественному кругу,¹¹ оно легло в архивы Академии наук вплоть до 60-х гг. XVIII в. Это в целом показывает, что сама по себе академия, служба государству, не была еще включена непосредственно через свои собственные функции (когнитивные и социальные) в интеллектуальную жизнь общества, а одновременно, не могла стать базой для самовоспроизводства научной деятельности без связи ее с университетским образованием.

Свой след в осмыслении истории отечества оставил, как известно, и М.В. Ломоносов, предпринявший беспримерную и достаточно яркую попытку доказать древность славянских племен. Прежде всего, имеется в виду незавершенный труд Ломоносова «Древняя Российская история от начала Российского народа до кончины Великого князя Ярослава Первого или до 1054 года», над которым он ра-

¹⁰ Феномен универсального ученого М.В. Ломоносова нельзя рассматривать как начало стойкой исторической тенденции. Это было своеобразной вспышкой в обстановке общественного безразличия, оцененной значительно позднее – спустя почти век.

¹¹ Институт этот сам возникнет позднее и именно в связи с жизнью и деятельностью Московского университета.

ботал в непрерывной полемике с Г.Ф. Миллером около полутора десятилетий и который вышел в свет (также, как и в случае татищевской «Истории...») уже после кончины ученого. Книга Ломоносова в большей мере обладает атрибутами научности: четко выраженной концептуальностью и обоснованностью суждений, опорой на факты и др. В своем стремлении показать определенную направленность в становлении и развитии общества древних славян автор дал широкую панораму исторических свидетельств о судьбах разных народов, обстоятельно сравнивая их. Но, по словам Г.Г. Шпета, Ломоносов все же изменил духу научной объективности в своем историческом труде, где «в националистическом увлечении не всегда сдерживался соображениями независимости науки» [12, с. 37].

При Екатерине II деятельность Академии наук оживилась именно за счет исторических исследований, и особенно в тот период, когда в должности президента этого учреждения была выдающаяся подвижница просвещения на российской почве Е.Р. Дашкова. Она способствовала и организации еще одного исследовательского центра – Российской академии, (академии гуманитарной), целью которой стало создание «Словаря русского языка». К середине XIX в. Российская академия стала частью Академии наук. Именно эта «прививка» дала мощный толчок к активизации научных исследований, правда, прежде всего в области гуманитаристики.

Большой вклад в развитие исторических исследований внес, как известно, археограф Российской академии наук, собиратель (по сути, открыватель) русских памятников письменности граф А.И. Мусин-Пушкин. В ряду рассматриваемых событий особое место занял обнаруженный им и позднее опубликованный выдающийся литературный памятник «Слово о полку Игореве» (издан впервые в 1800 г.). К исследованию и осмыслению «Слова...» как историко-культурного явления были причастны А.С. Пушкин, А. Мицкевич, В.А. Жуковский, И.А. Майков, Л.А. Мей и др. Интерес к «Слову...» стал показателем того, что в России появился институт общественного мнения, что российское общество озабочено поисками исторических корней и собственной культурной идентичности. Главное, сам русский язык становится предметом общественного внимания. И более того, общественное мнение в этот момент особым образом дает санкцию на осуществление исследовательской деятельности, т.е. научное познание получает, наконец, определенное социальное одобрение.

Знаменательной в этом плане стала деятельность Общества истории и древностей российских (1804) и Общества Любителей Российской Словесности (1811), возникших при Московском университете и явившихся примером покровительства гуманитарной науке и заботы о повышении грамотности в русском обществе. В этот же период возникают и общества по поддержке естественных наук (Общество испытателей природы, Минералогическое общество), главной задачей которых также было просветительство и поддержка ученых. Удивительным примером успешной деятельности такого рода может служить история старейшего в России научного общества – Московского общества испытателей природы (МОИП) (1805), основателем которого был литератор М.Н. Муравьев. Сам он, прослушав в Московском университете лекции практически по всем существовавшим там курсам (гуманитар-

ным, естественным, техническим), проявил себя как интеллектуал в самом широком смысле этого слова: исследователь, переводчик с латыни и европейских языков, просветитель, офицер и, наконец, воспитатель великих князей. В таком широком диапазоне дарований причудливым образом проросла идея поддержки естествознания в России. По крайней мере, деятельность МОИП открыла такую перспективу.

Правда, вплоть до середины XIX в. можно говорить лишь о предпосылках к развертыванию естественнонаучных исследований в России. Исследовательский интерес был по-прежнему направлен в сферу отечественной истории. Внимание к истории в целом выражалось в этот период в собирании фактов, летописных и этнографических памятников, в создании словарей, т.е. в основном в формах, которые по преимуществу были дотеоретическими. Это относится и к такому значимому для российской культуры того времени проекту, как «История государства Российского» Н.М. Карамзина, где была использована серьезная база впервые открытых источников. В большей степени он выражал собой все-таки литературный дар автора и его патриотические настроения. Широко известна удивительно точная оценка его деятельности А.С. Пушкиным: «Карамзин есть первый наш историк и последний летописец. Своею критикой он принадлежит истории, простодушием и апофегмами хронике» [21, с. 94]. Свидетельством тому, что Карамзин выразил себя в своей «Истории...» в первую очередь как художник, является, например, следующее его собственное признание в предисловии к изданию: «Прилежно *истоцая* материалы древнейшей Российской Истории, я ободрял себя мыслию, что в повествовании о временах отдаленных есть какая-то неизъяснимая прелесть для нашего воображения: там источники Поэзии!» [22, с. 20].

В.О. Ключевский подчеркивал, что «Карамзин смотрит на исторические явления, как смотрит зритель на то, что происходит на театральной сцене», «не заглядывает за исторические кулисы, не следит за исторической связью причин и следствий, ... неясно представляет себе, из действия каких исторических сил слагается исторический процесс и как они действуют» [23, с. 488, 489].

И в целом, как справедливо отмечено известным социологом Е.И. Кукушкиной о процессе зарождения в России социально-гуманитарных исследований, «в течение длительного времени проблемы обществоведения освещались преимущественно с помощью средств художественной литературы и публицистики» [24, с.7].

Становление социогуманитаристики в России конца XVIII – первой трети XIX века при всей специфике этого рода познания способствовало укреплению позиций науки. Во многом деятельностью выдающихся российских историков и литераторов определялся процесс становления русского национального самосознания, повлиявший, в свою очередь, на возникновение самобытного национального научного сообщества.

Утверждение научности в российском университетском образовании было во многом обусловлено непосредственным влиянием на эту сферу европейских научно-образовательных традиций. Не только первые российские ученые получали подготовку в европейских университетских центрах, но и

последующие поколения их через систему стажировок регулярно приобщались к европейскому (германскому, преимущественно) научно-исследовательскому опыту. Необходимость таких связей с европейскими интеллектуалами была закреплена и в университетском Уставе 1835 г. Пожалуй, только наука, в отличие от других областей творчества и социальных институтов, была наделена в этот период известным «доверием» российской власти. Видимо, это объясняется тем, что наука находилась в целом вне основных потоков социально-политической активности. Кроме того, в данный период требовалось и серьезное обновление научно-образовательной сферы, поскольку она находилась тогда в некотором тупике, как следствие «активности» некоторых ее покровителей-реформаторов.

В первую очередь имеется в виду выпускник Московского университета, правнук знаменитого создателя «Арифметики» и известный обскурант М.Л. Магницкий, со стороны которого исходила серьезная угроза существованию российской университетской науки. Исполняя волею судеб в первой половине 20-х гг. XIX в. обязанности попечителя университета в Казани, он ввел там поистине монастырский (по его мнению, православный) режим, что стало причиной заметной деградации старейшего российского вуза. В тот же период аналогичные реакционные меры в отношении Петербургского университета принял небезызвестный его куратор Д.П. Рунич. По итогам «деятельности» Магницкого и Рунича специальной государственной комиссией был сделан неутешительный вывод об общем низком уровне российского университетского образования (особенно преподавательского корпуса) и встала реальная угроза закрытия большинства из них (см. об этом: [25, с. 136]). Это была попытка разгрома российского светского образования. Г.Г. Шпет, как известно, назвал эту главу в истории русского просвещения безумной, «когда преследовались книги, люди, убеждения, намерения» [12, с. 44].

К чести государства надо сказать, что уже в 30-е гг. делается многое для исправления ошибок: организуются, как уже указывалось, стажировки и учеба преподавателей в университетах Европы, вводятся некоторые либеральные послабления и др.

Хотя должная автономия университетов новым Уставом 1835 г. все-таки еще не была обеспечена (что было бы особенно важно для развития именно науки), но достигалось главное – научность признавалась в качестве основания университетской подготовки и совершенствование высшей школы связывалось с развитием науки.

Особую роль в развитии в обществе интереса к науке (исторической в основном) сыграли в 40-е гг. XIX в. публичные лекции по всеобщей истории профессора Московского университета Т.Н. Грановского. Он, как известно, не только демонстрировал свою гражданскую позицию, но и обосновывал необходимость расширения научно-исследовательской деятельности и в области истории, и в области естествознания. Деятельность Грановского и его последователей стала образцом соединения общественного и научного служения. Как подчеркнул В.О. Ключевский, считавший себя в известной мере учеником Тимофея Николаевича, «Грановский научил свою аудиторию ценить научное знание как обще-

ственную силу» [26, с. 491], он «завязал ту внутреннюю духовную связь между Московским университетом и обществом, которая крепка доселе» [26, с. 492].

Русские историки середины XIX в. выполнили особую миссию по привлечению внимания общественного мнения к науке как таковой, по обеспечению ее поддержки обществом. И с этого времени можно считать, что научное поприще в глазах образованного населения России стало приобретать привлекательность уже во всех своих проявлениях и направлениях. Научная деятельность (сначала российских историков, по преимуществу) постепенно получала и специфическое (в целом положительное) нравственное измерение, которое в российских условиях имело важное значение для становления социального института. Е.И. Кукушкина в этой связи пишет: «Лекции таких выдающихся ученых и педагогов, как Т.Н. Грановский, Н.И. Костомаров, А.П. Шапов и других, сообщали развитию социального знания мощный теоретический и нравственный импульс. Влияние на выбор проблем для научного исследования оказывал и такой фактор, как активное участие профессоров и студентов в общественной жизни страны» [27, с. 133].

Безусловным образцом собственно научного подхода в области исторического познания стал фундаментальный труд С.М. Соловьёва «История России с древнейших времен» (1851–1879). Его ученик и знаменитый историк В.О. Ключевский особо подчеркивал, что С.М. Соловьёв стремился в первую очередь построить объяснение историческим явлениям, а точнее, показать генезис и преемственность социально-политических форм на конкретном историческом материале [28, с. 503–504]. Он, как известно, принял парадигму исторического познания, сложившуюся в европейских научных школах, где он получил первоначальную подготовку. Парадигма эта предписывала мыслить историю как целое, в чем и состояло достижение целей объяснения.

В соответствии с этими принципами, как вспоминает В.О. Ключевский, Сергей Михайлович строил и свои университетские лекции, в ходе которых «с кафедры слышался не профессор, читающий в аудитории, а ученый, размышляющий вслух в своем кабинете» [29, с. 517].

Эту тенденцию в развитии русской исторической науки, в свою очередь, усилил сам В.О. Ключевский, внося в нее известный дух позитивизма, а значит, и тяготение к социологии (к эмпирической, особенно). «Содержанием истории, как отдельной науки, специальной отрасли научного знания, – указывает историк, – служит исторический процесс, т.е. ход, условия и успехи человеческого общежития или жизнь человечества в ее развитии и результатах» [18, с. 14].

Интересно, что позднее сын выдающегося историка и философ Вл. Соловьёв оспаривает саму возможность социально-гуманитарного познания как научного, признав неспособность социально-гуманитарных наук обеспечить механизмы управления человеческим миром [30, с. 243–244]. Впрочем, философ весьма скептически оценивал и возможности естественных наук. Здесь, конечно же, надо учитывать критическое отношение Соловьёва к позитивизму и связанной с ним идее главенства эмпирического (исключающего всякую метафизику, а значит, системность и глубину) познания. Главным пороком науки Вл. Соловьёв считал ее недостаточное единство, и особенно, с его точки зре-

ния, пагубно для дела истины «служение естество<енных> наук торговле и промышленности»¹² [30, с. 245].

Критикуя состояние науки в конце XIX в., Вл. Соловьев указывал на необходимость для нее стремиться к универсальному миропознанию (см. об этом: [30, с. 247–248]). Хочется отметить, что такой универсализм, а точнее, стремление к творческой полноте были в целом характерны для большинства выдающихся русских ученых. «Невозможно, – как отмечает в своей работе по истории российских академических традиций Е.И. Кукушкина, – перечислить науки в их разнообразнейших сочетаниях, составлявшие предмет научных занятий членов Российской академии наук. Знакомство с ее персональным составом убеждает, что соединение разных видов знания в деятельности ученых на всем протяжении истории Академии явно преобладало над предпочтением одной науке» [31, с. 101].

Интересны формальные обстоятельства утверждения научности в университетском образовании. Так, в уставе, разработанном в начале XIX в. (1804), была утверждена (практического воплощения почти не получившая) автономия университета, а также и необходимость соединения в нем научной и образовательной деятельности. В частности, указывалось, что профессора должны способствовать усовершенствованию знаний, ежемесячно готовить научные доклады для обсуждения на Совете университета, профессорам предоставлялось и право выбора системы преподавания и др. (см. об этом: [16, с. 319]). В Уставе 1804 г., как заключает историк А.Ю. Андреев, были «законодательно закреплены научные критерии к замещению профессорских должностей» и «эффективность преподавания в университете оценивалась именно с точки зрения участия профессоров в научном процессе» [16, с. 322].

В целом Устав начала XIX в., как указывает в своем сравнительном исследовании университетов России и Европы А.Ю. Андреев, «явился результатом не жизненного опыта, а просветительных, либеральных и гуманных начал, которыми были проникнуты тогдашние выдающиеся деятели Западной Европы» [16, с. 325]. В нем специально оговаривалась полезность отправки молодых ученых для обучения в университетах Европы, а также приглашения известных западных профессоров в российские университеты (см. об этом: [16, с. 319]). Это была первая довольно широкая волна заимствования европейского научно-образовательного опыта в условиях самой России.

Приглашенные немецкие профессора существенно повлияли на ситуацию с преподавательскими кадрами в российских университетах. По авторитетному мнению А.Ю. Андреева, «среди всех высших школ Германии, представивших своих выпускников, особо значимой для развития российского высшего образования в начале XIX в. оказалась роль Гёттингенского университета (в один только Казанский университет прибыли девять его питомцев!)» [16, с. 287]. В целом, подчеркивает известный историк, «с переездом из Гёттингена столь большого числа талантливых

¹² Здесь, правда, можно известный упрек предъявить и самому Вл. Соловьеву: в его концепции наука ведь тоже предназначена быть неким вполне практическим орудием – орудием борьбы со злом и распадом, орудием управления миром.

ученых в Москве и отчасти в Харькове и Казани возникала особая среда, транслировавшая в Россию лучшие достижения немецкой науки, сообщавшая российским университетам тот новый по сравнению со многими отсталыми, исполненными средневекового духа учеными корпорациями XVIII в. научный облик, который окончательно утвердился в дальнейшем ходе XIX века» [16, с. 287–288].

Российские университеты избежали особой беды европейских университетов – консерватизма, инерция которого, накопленная за пять столетий истории, и стала причиной серьезного их реформирования в начале XIX века (на это был направлен гумбольдтовский проект).

Одна из самых грандиозных для России попыток привлечь западный опыт для создания русской науки была сделана также в 30–40-е гг. XIX в. Почти исключительно это касалось университетов Германии. Эта страна стала главной площадкой подготовки русских научных кадров по причине опасений, которые исходили от Франции в связи с ее революционным прошлым и не менее революционным (30-е гг. XIX в.) настоящим. Тогда в Германии прошли подготовку около ста будущих российских профессоров, причем в Берлинском университете – шестьдесят (см. об этом: [16, с. 432]). Среди прошедших такую подготовку были, например, выдающиеся представители русской химической науки Н.Н. Зинин и А.А. Воскресенский (учитель Д.И. Менделеева).

Одним из ключевых условий, а точнее, критериев научности университетского образования следует рассматривать наличие механизма самовоспроизводства всех его элементов – как форм получения знаний, так и методик преподавания. О начале формирования такого механизма в Московском университете можно говорить примерно со второго десятилетия его существования. Как подчеркивает И.П. Кулакова, «постепенно университет становился обособленной “самовоспроизводящей” структурой»: в апреле 1759 года студентами стали впервые не ученики духовных училищ и семинарий, а выпускники собственных гимназий; к концу XVIII в. в университете появились и «свои» профессора, пришедшие на смену иностранным (см. об этом: [11, с. 157]).

Московский университет изначально не обладал правом присваивать научные степени. Лишь в конце XVIII – начале XIX века ситуация изменилась: была присуждена первая научная степень в российском университете российскому ученому-физиологу Ф.И. Барсук-Моисееву, который и образование получил на медицинском факультете Московского университета. Как свидетельствуют источники, он получил обстоятельную подготовку по физиологии под руководством профессора М.И. Скиадана (получившего образование на Западе) и выполнил самостоятельное научное физиологическое исследование, по результатам которого подготовил и в 1794 г. защитил докторскую диссертацию (см. об этом: [32, с. 6]). Таким образом, было положено начало отечественному научному сообществу, что закреплялось в соответствующих процедурах присуждения научных степеней, а университеты стали главной структурой по проведению этих процедур и осуществлению научной аттестации в целом.

К 60–70-м гг. XIX в. уже утвердила себя отечественная система формирования преподавательского корпуса. К этому времени возникла «стационарная служба подготовки научно-педагогических кадров, или, в современном понимании,

аспирантура», которая имела «двуединую научно-педагогическую основу» в лице солидного профессорского корпуса, подготовленного российскими и европейскими университетами [33, с. 82].

Следует отметить, что в 50-е гг. в университеты на все факультеты, кроме медицинского, был существенно ограничен прием недворянских детей. Это дало неожиданный эффект: пожалуй, самые большие достижения в исследовательской деятельности были сделаны во второй половине XIX в. как раз на медицинском поприще.

Речь в первую очередь идет о Н.И. Пирогове, С.П. Боткине, И.М. Сеченове и др. Российские медики явились родоначальниками огромного числа новых подходов во врачевании и выявлении дисфункций организма, а также основателями научных медицинских школ мирового уровня. Они ввели теоретическое обоснование в медицинскую диагностику, которая прежде рассматривалась как сфера приложения интуиции, сочетаемой с практическим опытом доктора. Фактически им удалось вывести врачебное дело из рутины, в которую оно было загнано действиями тех, кто овладел набором лечебных приемов, но не был озабочен исследованием причин и предотвращения последствий заболеваний. Все они одновременно приложили немало усилий для внедрения своего опыта в систему подготовки медицинских специалистов.

Отношения академической науки и университетского образования в российской модели оказались продуктивными благодаря тому, что отношения эти были изначально партнерские: одно не подавляло другого. В постниколаевской России уже были сняты сословные ограничения по приему студентов, а также возобновлена практика отправки молодых преподавателей на стажировку в Европу. Было восстановлено и право по избранию на университетские должности (деканов и ректоров). В период 1855–1862 гг. профессорско-преподавательский состав был обновлен на 50 % (см. об этом: [34, с. 42]).

В 1863 г., в эпоху реформ, появляется новый университетский Устав, который возвратил университетам автономию, ограниченную прежним Уставом 1835 г. Благодаря новому Уставу позитивные для науки и университета тенденции усилились: увеличилось количество университетских кафедр, введены новые университетские курсы и др. В соответствии с ним, в 60–70-е гг. XIX в. была организована еще одна волна стажировок, особенно значимая для русской науки. Среди тех, кто прошел такую подготовку, достаточно назвать Д.И. Менделеева, И.М. Сеченова, А.М. Бутлерова, А.П. Бородину, А.Н. Бекетова, А.Г. Столетова, К.А. Тимирязева и др. Каждый из них стал олицетворением собственной оригинальной научной школы, составившей блистательный вклад не только в российскую, но и в мировую науку.

Были и те, кто изнутри образовательного процесса пытался противостоять классической модели, якобы критикуя тем самым подражание германскому опыту. Нападки на науку осуществлялись почти постоянно. Причем осуществлялись они не только со стороны чиновников и клерикалов, но и со стороны радикальной оппозиции.

Так, крайне отрицательную позицию выразил нигилист Д.И. Писарев. В частности, он, самоуверенно придавая своему мнению значение широкого обществен-

ного, в статье «Бедная русская мысль» отмечал: «...наша Академия не пользуется особенным сочувствием публики» [35, с. 53]. Характеризуя академическую историческую науку, он также дает ей весьма низкую оценку: «Обилие фактов, нужных или ненужных, годных или негодных, на языке цеховых ученых называется основательностью исследования, а отсутствие выводов на том же языке называется осторожностью и благоразумием» [35, с. 54]. Можно допустить, что российская историческая наука, о которой преимущественно шла речь в статье, действительно вполне заслуживала некоторой критики, но Писарев здесь явно имел в виду науку как таковую. Он пишет, например, будто бы наука «объявляет, что она сама себе цель и что ей до общества и до жизни нет дела» [35, с. 57]. А особый налет мракобесия обнаруживается в следующем писаревском суждении: «порода ученых переливателей из пустого в порожнее переведется у нас очень не скоро». В целом он считал науку чуждой российской жизни, подчеркивая, что «петровский период искусственного насаждения наук в России продолжается» [35, с. 57].

Не могут не вызывать возмущения не просто критичные, но просто-таки уничижительные высказывания Писарева, например, о Лейбнице (см. об этом: [35, с. 79–80]). Нарочито неприязненными предстают и оценки всех реформ, проводившихся в петровские времена. Такие суждения могли бы быть оправданными, если бы они принадлежали русскому ретрограду восемнадцатого века, но для человека второй половины века XIX, человека просвещенного (по крайней мере, сам Писарев себя так позиционирует), недопустимо подобное отношение к науке, образованию, распространению книжно-библиотечного и музейного дела. Он пытается высмеивать все начинания Петра, а особенно учреждение Академии наук [35, с. 76–82]. Только абсолютным отсутствием хоть какого-то патриотизма можно объяснить следующий образец рассуждений Писарева: «Радея о процветании наук, искусств и уродов в России, Петр Великий заботился также о том, чтобы просвещенная Европа восхищалась не только русскими лаптями, поставленными в Копенгагене, но также учеными учреждениями, возникавшими в юном Петербурге» [35, с. 83].

Заметим, что радикальный антисциентизм не являлся случайным эпизодом в творчестве Писарева. Критицизм в отношении науки и образования находит продолжение в его автобиографических очерках «Наша университетская наука» (1863) и «Школа и жизнь» (1866), хотя надо отметить, что еще в студенческие годы он был приверженцем идей В. фон Гумбольдта. Используя современную терминологию, можно заключить, что PR-акция для такого автора важнее содержательной стороны дела.

Журнал «Русское слово», где в 1862 году появилась цитированная выше статья Писарева, имел особую репутацию ниспровергателя различных авторитетов, в том числе и авторитета науки. Такие выпады, надо отметить, были следствием нарастания утилитаризма в отношении к науке и университетскому образованию, который утвердился в определенных кругах общественного мнения. На это, в частности, указывал Г.Г. Шпет в своем «Очерке развития русской философии»: «Базаровы кружили головы не только тургеневским провинциальным мечтательницам. Нигилизм возводился в моральное достоинство. “Хорошие” люди хотели командовать умными» [12, с. 48].

В этот же период в общественном мнении нарастает и противоположная тенденция – постепенно складывается позитивный образ науки и университетского образования. Искренняя и последовательная позиция оправдания и поддержания духа свободного научного исследования и приобщения к достижениям науки была продемонстрирована в статьях ряда известных ученых и публицистов. Большую роль в осмыслении миссии университетов и утверждении их позитивного образа в обществе сыграли также статьи 60–70-х гг. XIX в. (Н.Х. Бунге, К.Д. Кавелина, Н.И. Пирогова, А.Н. Бекетова, К.Д. Ушинского), вызвавшие известный общественный резонанс.

Известный историк, профессор Петербургского университета Н.И. Костомаров в своих статьях¹³ обосновывал необходимость либерализации университетской деятельности. В его проекте в целях поддержания высокого образовательно-исследовательского уровня предлагалось создать в университете конкурентные условия работы для профессоров, чтобы поддерживать высокий научно-исследовательский уровень.

Во многом указанные статьи способствовали тому, что Устав 1863 года стал одним из самых либеральных за всю историю университетского дела в России XIX в. В это время возникли и устойчивые представления о науке в общественном мнении, в концепциях известных мыслителей.

В целом в российском общественном мнении сложились три различных образа науки. Один из них соединял в себе западноевропейские стандарты научности – стандарты интернациональности, ценностной нейтральности, индивидуальности. Такие представления были характерны для тех русских ученых, которые получили определенную подготовку в западных научно-образовательных центрах. Эти же представления обусловили популярность позитивизма в российской философии того периода.¹⁴

К началу XX в. именно такой образ науки доминировал в России. Он во многом обеспечил достижения и авторитет русской науки на мировой арене на рубеже XIX–XX вв. (см. об этом: [38, с. 40]). Причем, здесь, конечно же, сыграла свою роль личностная составляющая научной деятельности, а точнее, самоотверженное служение своему делу великих русских ученых, что уже никак не соответствовало позитивистскому образу научной деятельности. Н.И. Пирогов вполне справедливо подчеркивал, что «люди науки составляют главную ценность (говоря экономически, капитал – *О.К.*) университетских кафедр» [19, с. 25].

Указанная модель науки не противоречила и практическим устремлениям, особенно характерным для русских ученых. Д.И. Менделеев, как известно, в образе ученого видел неразрывное единство живого дела и отвлеченного знания [9, с. 234]. Великий русский подвижник науки может считаться примером успеш-

¹³ Имеются в виду статьи «Еще одно и последнее замечание об университетах», «Замечание о наших университетах» (обе 1861 года).

¹⁴ Позитивистские устремления российских ученых и философов являются предметом специального рассмотрения. Тема эта представлена достаточно широко в литературе. Автор данной статьи также обращалась к ней (см.: [36, 37]).

ного ученого, доказавшего преимущество фундаментального теоретического научного поиска перед плоским эмпирическим подходом. Одновременно он был и активным проводником научного знания в практику жизни. Анализируя все, что было им сделано, Д.И. Менделеев говорил, прежде всего, о «трех своих службах Родине»: занятиях естественными науками, преподавательской деятельности и работе на пользу русской промышленности (см. об этом: [39, с. 4–5]).

Во второй половине XIX в. в представлениях определенных кругов русской разночинной интеллигенции сложился еще один образ науки, в котором выразились народнические и неонароднические настроения. Эти настроения были в некоторой степени наследием начального периода развития русской науки. Многие первые русские ученые, как отмечалось, в основном были представителями дворянского сословия, которые переносили в складывавшиеся этические нормы науки дух дворянского кодекса чести с его сильной патриотической настроенностью. Их активная исследовательская деятельность на поприще исторических исследований определялась этим. Патриотические установки стали одной из характерных черт российского ученого.

Однако патриотичность дворянства была тождественна преданности существующей власти, т.е. самодержавию. Дворянство не могло быть настроено лояльно по отношению к иным сословиям, претендовавшим на активное участие в делах отечества, в интеллектуальном творчестве, а тем более и особенно в художественно-гуманитарном. Поэтому их претензии на монополию в этом деле приводят к неизбежному результату – невозможности практического воплощения идеалов, а в плане научно-образовательной деятельности – невниманию к практической стороне, к исследованиям, где практическое и теоретическое неразрывны.

Из дворянского долга перед самодержавной властью не вытекала непосредственно идея долга перед обществом в целом. Позднее разночинцы построили более определенную, ориентированную на активную практическую деятельность систему представлений о деятельности на общественном поприще, рассматриваемой как выполнение именно долга перед народом. Этот долг они видели в просвещении народа и в борьбе с самодержавными устоями.

Одержимость идеями просветительства, сближения с народом, охватившая многих представителей университетской сферы, активно воспринятая разночинным студенчеством, во многом определяла настроения русской интеллигенции. Народническое движение, правда, не было решающим идеологическим фактором университетской жизни в целом.

Сторонники народнического представления о науке рассматривали последнюю в качестве средства преодоления социального и сословного гнета, придавая ей предельно утилитарные черты. Из представлений подобного рода вырастает и эйфория в оценке социальной значимости науки, в виде своеобразного науковерия в самых экзальтированных его вариантах. Собственно, такой подход во многом явился предметом осмысления и критики В.С. Соловьева. Одновременно такие взгляды находились, как справедливо отмечает известный российский специалист в области философии науки и эпистемологии В.П. Филатов, на грани контрнаучных и даже контркультурных движений в России, они были в определенной степени присущи, например, Д. Писареву и позднее Л. Толстому [38, с. 40].

Не без влияния противоборства указанных представлений складывались параллельно два типа вузовского образования: классическое университетское и учебные центры технического (практического производственного) профиля. Одним из первых среди технических вузов стал, например, Технологический институт в Петербурге (1862 г.). Кстати, вузы технического профиля в этот период массово открываются и на Западе.

Следует выделить и еще один тип представлений о задачах науки, точнее, еще один образ науки, обусловленный культурно-историческими особенностями России. Это своеобразный образ-проект науки. Н.О. Лосский, характеризуя его, отмечал, что многим русским интеллигентам конца XIX в. присуще было «стремление осуществить своего рода Царство Божие на земле, без Бога, на основе научного знания» [40, с. 17–18]. Это представление откровенно антизападное и апеллирующее к простому народу: наука здесь предстает как сфера, единственным принципом бытия которой признается самобытность и народность, а также, как следствие, единство с опытом и православными традициями сельской жизни. Исследовавший данную проблему В.П. Филатов отмечает, что особенно ярко такой образ науки представлен в учении философа-космиста Н.Ф. Федорова, а в несколько измененной и умеренной форме выразился в творчестве русских ученых К.Э. Циолковского, А.Л. Чижевского, писателя А. Платонова, художника П. Филонова и др. [38, с. 40–41].

Думается, названные выше образы науки, так или иначе, стали некоторым следствием общих дискуссий XIX в. о цивилизационной судьбе России, в немалой степени дискуссий западников и славянофилов, размышлений о так называемой русской идее. В любом случае все представления о науке включали обоснование ее позитивной социальной роли (правда, роль эта конкретизировалась по-разному). Самим участникам научно-образовательного процесса в России – тем, кто непосредственно трудился в системе российской высшей школы и занимался исследованиями, – была в целом присуща искренняя заинтересованность в полноценной реализации принципа научности, что соответствовало их представлениям о гражданском долге: просветительство, служение обществу (народу), национальной культуре и будущему России. Будущее российского университета и достижения отечественной системы образования в целом в XX веке определялись их главным основанием – научностью, принципом, который складывался в весьма противоречивых для этого обстоятельствах российской действительности XVIII – первой половины XIX века и постепенно доказал свою продуктивность.

В России к 60-м годам XIX в. в целом складывается классическая модель университетского образования, ориентированного на науку. Эта тенденция постепенно стала определять и деятельность всей системы российского высшего образования. К научным исследованиям усилиями выдающихся подвижников науки самым широким образом приобщаются студенты.

Одновременно в деятельности самой Российской Академии наук начинают обнаруживаться признаки некоторого упадка. Она, как указывалось, функционировала в качестве привилегированного (в смысле близости к власти) государственного учреждения. К концу XIX в. в ее деятельности обнаруживаются некоторые кризисные черты как следствие усиливавшейся замкнутости. Исследовательская

активность переместилась в стены университетов. Д.И. Менделеев, отмечая это, в 1880-е гг. писал: «Академия как учреждение закрытое, как корпорация, назначенная, так сказать, для домашнего развития знаний, отжила свой век и предназначена к падению и должна быть заменена какой-то другой» [9, с. 235].

Опыт развития академий на Западе к тому времени показал, что они эффективны в форме, которая и в России также получила массовое развитие, но в связи с деятельностью академии, – в форме специфических добровольных ученых обществ, поддерживаемых и государством, и частной инициативой. В конце XIX в. их были сотни. Они самоорганизовывались на началах, которые не имели отношения ни к политическим предпочтениям, ни к экономической выгоде, они вполне могли бы стать в будущем важнейшим институтом, в рамках которого цели гражданского общества и цели науки находили бы взаимное согласование. Однако их судьба, а также и многих других российских институтов сложилась иначе.

В целом российский опыт интеграции науки и университетского образования может считаться во многом парадоксальным. Причем университет, хотя и учреждался во многом благодаря усилиям великого ученого М.В. Ломоносова, но первые десятилетия существования этого образовательного центра не были отмечены заметным всплеском научных исследований. Все свидетельствовало первоначально в пользу того, что, как отметил Г.Г. Шпет, «университет был открыт не для науки» [12, с. 38]. И тем не менее научность в условиях, не благоприятствовавших ее утверждению в университетском образовании России, утверждает себя как его органичная основа.

Сформировавшийся за полтора столетия союз науки и образования, войдя в фазу советской истории, в целом оказался на достойном мировом уровне. Сейчас принято много говорить о кризисе научно-образовательной сферы в современной России. Думается, проблемы ее нынешнего существования имеют свои корни не только в советской эпохе, но и в прошлом, прежде всего в эпохе ее зарождения, а потому учет того, как она складывалась, необходим для поиска их решения.

Список литературы

1. Гумбольдт фон В. О внутренней и внешней организации высших научных заведений в Берлине // Неприкосновенный запас. 2002. № 2 (22). С. 5–10.
2. Гофф Ле Ж. Интеллектуалы в Средние века. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2003. 160 с.
3. Уваров П.Ю. Университеты и идея европейской общности // Европейский альманах. История. Традиции. Культура. М.: Наука, 1993. С. 115–123.
4. Уваров П.Ю. Корпорация толкователей // Культиватор. 2011. № 3. С. 31–40.
5. Куренной В.А. Университетская корпорация // Неприкосновенный запас. 2006. № 4–5 (48–49). С. 185–193.
6. Милюков П.Н. Очерки по истории русской культуры. В 3 т. Т. 2. Ч. 2. М.: Изд. группа «Прогресс-Культура», 1994. 496 с.
7. Куликова О.Б. Проблемы институционализации науки в России: история и современность // Вестник ИГЭУ. 2006. Вып. 1. С. 103–107.
8. Куликова О.Б. Специфика идеологического влияния государства и церкви на российскую науку: исторические истоки современных проблем // 1917–2007: Уроки СССР и будущее России (ресурсно-энергетические, экономико-политические и социокультурные параметры): доклады и выступления / под общ. ред. А.В. Бузгалина, А.И. Колганова. М.: ЛЕНАНД, 2007. С. 336–338.

9. Менделеев Д.И. Какая же Академия нужна России? // Менделеев Д.И. Границ познанию предвидеть невозможно. М.: Сов. Россия, 1991. С. 220–265.
10. Ломоносов М.В. Письмо И.И. Шувалову (июнь–июль 1754 г.) // Ломоносов М.В. Полн. собр. соч. В 11 т. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1950–1959, 1983. Т. 10. М.; Л., 1952. С. 508–514.
11. Кулакова И. У истоков высшей школы. Московский университет в XVIII веке // Отечественные записки. 2002. № 2. С. 135–158.
12. Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии // Шпет Г.Г. Сочинения. М.: Изд-во «Правда», 1989. С. 11–342.
13. Кутина Л.Л. Формирование языка русской науки: Терминология математики, астрономии, географии в первой трети XVIII века. М.; Л.: Наука, 1964. 219 с.
14. Северикова Н.М. Рассеять тьму «мрачной ночи невежества». Реформы М.В. Ломоносова в области образования и воспитания // Вопросы философии. 2011. № 11. С. 127–131.
15. Ломоносов М.В. Рассуждение о большей точности морского пути, читанное в публичном собрании императорской Академии Наук мая 8 дня 1759 года господином коллежским советником и профессором Михаилом Ломоносовым // Полн. собр. соч. В 11 т. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1950–1959, 1983. Т. 4. М.; Л., 1955. С. 123–186.
16. Андреев А.Ю. Российские университеты XVIII – первой половины XIX века в контексте университетской истории Европы. М.: Знак, 2009. 640 с.
17. Ломоносов М.В. Служебные документы 1734–1765 гг. 1764 мая 21 – сентября 10. «Предположения об устройстве и уставе Петербургской Академии» // Полн. собр. соч. В 11 т. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1950–1959, 1983. Т. 10. М.; Л., 1952. С. 93–131.
18. Ключевский В.О. Русская история. Полный курс лекций. М.: ОЛМА-ПРЕСС Образование, 2004. 831 с.
19. Пирогов Н.И. Университетский вопрос. Дополнение к замечаниям на проект нового устава Императорских Российских университетов. СПб.: Типография Иосафата Огрязко, 1863. 85 с.
20. Кузнецова Н.И. Социальный эксперимент Петра I и формирование науки в России // Вопросы философии. 1989. № 3. С. 49–64.
21. Пушкин А.С. История русского народа, сочинение Николая Полевого // Пушкин А.С. Полн. собр. соч. в десяти томах. Л.: Наука, 1977–1979. Том седьмой: Критика и публицистика. С. 92–97.
22. Карамзин Н.М. Предисловие // Карамзин Н.М. История государства Российского: в 4 кн., 12 т. Репринт. воспроизв. 5 изд. 1843 г. М., 1988–1989. Т. 1. С. 13–21.
23. Ключевский В.О. Н.М. Карамзин // Ключевский В.О. Исторические портреты. Деятели исторической мысли. М.: Правда, 1990. С. 488–490.
24. Кукушкина Е.И. Русская социология XIX – начала XX века. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1993. 183 с.
25. Аврус А.И. Российские университеты в эпоху Николая I // Николаевская Россия: власть и общество. Саратов: Изд-во Сарат. ун-та, 2004. С. 135–140.
26. Ключевский В.О. Памяти Т.Н. Грановского // Ключевский В.О. Исторические портреты. Деятели исторической мысли. М.: Правда, 1990. С. 491–495.
27. Кукушкина Е.И. Университеты и становление социологического образования в России // Социологические исследования. 2002. № 10. С. 130–138.
28. Ключевский В.О. Сергей Михайлович Соловьев // Исторические портреты. Деятели исторической мысли. М.: Правда, 1990. С. 499–513.
29. Ключевский В.О. С.М. Соловьев как преподаватель // Исторические портреты. Деятели исторической мысли. М.: Правда, 1990. С. 514–522.
30. Соловьев Вл. Об истинной науке. Приложение // Козырев А.П. Соловьев и гностики. М.: Изд. Савин С.А., 2007. С. 239–267.
31. Кукушкина Е.И. Академическая традиция в истории социологии России // Социологические исследования. 2000. № 4. С. 97–107.

32. Пальцев М.А, Сточик А.М., Затравкин С.Н. Физиология и ее преподавание на медицинском факультете в XVIII веке // Вестник Российской Академии наук. 2008. Т. 78. № 7. С. 635–641.
33. Иванов А.Е. Учёные степени в Российской Империи XVIII в. – 1917 г. М.: Ин-т истории РАН, 1994. 198 с.
34. Аврус А.И. История российских университетов: курс лекций. Саратов: Изд-во Гос. УНЦ «Коледж», 1998. 128 с.
35. Писарев Д.И. Бедная русская мысль («Наука и литература в России при Петре Великом». Исследование П. Пекарского) // Писарев Д.И. Сочинения в четырех томах. Том 2. Статьи 1862–1864. М., ГИХЛ, 1955. С. 51–97.
36. Куликова О.Б. Образы трех родов знания в «Критике отвлеченных начал» Вл. Соловьева и позитивистская парадигма познания // Владимир Соловьев и философско-культурологическая мысль XX века: мат-лы междунар. науч. конф. Иваново, 17–19 мая 2000 г. Иваново, 2000. С. 27–30.
37. Куликова О.Б. Проблемы институционализации науки в России: история и современность // Вестник ИГЭУ. 2006. Вып. 1. С. 103–107.
38. Филатов В.П. Образы науки в русской культуре // Вопросы философии. 1990. № 5. С. 34–46.
39. Менделеев Д.И. С думою о благе российском: Избранные экономические произведения. Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1991. 231 с.
40. Лосский Н.О. Характер русского народа. В 2 кн. Кн. первая. М.: Ключ, 1990 (репринтное издание 1957 г.). 63 с.

References

- Gumboldt von, V. O vnutrenney i vneshney organizatsii vysshikh nauchnykh zavedeniy v Berline [On internal and external organization of the highest scientific institutions in Berlin], in *Neprikosnovenny zapas*, 2002, no. 2 (22), pp. 5–10.
- Goff, Le Zh. *Intellektualy v Srednie veka* [Intellectuals into the Middle Ages], Saint-Petersburg: Izdatel'stvo S.-Peterburgskogo universiteta, 2003, 160 p.
- Uvarov, P.Yu. Universitety i ideya evropeyskoy obshchnosti [Universities and Idea of European Generality], in *Evropejskiy al'manakh. Istoriya. Tradicii. Kul'tura* [European Almanac. History. Traditions. Culture], Moscow: Nauka, 1993, pp. 115–123.
- Uvarov, P.Ju. Korporatsiya tolkovateley [Corporation of interpreters], in *Kul'tivator* [Cultivator], 2011, no. 3, pp. 31–40.
- Kurennoy, V.A. Universitetskaya korporatsiya [University Corporation], in *Neprikosnovenny zapas*, 2006, no. 4–5 (48–49), pp. 185–193.
- Milyukov, P.N. *Ocherki po istorii russkoy kul'tury* [Sketches on History of the Russian culture], in 3 vol., vol. 2, part 2, Moscow: Izdatel'skaja gruppa «Progress-Kul'tura», 1994, 496 p.
- Kulikova, O.B. Problemy institutsionalizatsii nauki v Rossii: istoriya i sovremennost' [Problems of the institutionalization of science in Russia: history and the present], in *Vestnik IGEU*, 2006, issue 1, pp. 103–107.
- Kulikova, O.B. Spetsifika ideologicheskogo vliyaniya gosudarstva i tserkvi na rossiyskuyu nauku: istoricheskie istoki sovremennykh problem [Specific character of the ideological influence of state and church on the Russian science: the historical sources of the contemporary problems], in *1917–2007: Uroki SSSR i budushchee Rossii (resursno-energeticheskie, ekonomiko-politicheskie i sotsio-kul'turnye parametry): doklady i vystupleniya* [1917–2007: The lessons of USSR and Future of Russia: Resource and Power Engineering, Economic, Political, Social and Cultural Characteristics], Moscow: LENAND, 2007, pp. 336–338.
- Mendelev, D.I. Kakaya zhe Akademiya nuzhna Rossii? [What academy does Russia need?], in Mendelev D.I. *Granits poznaniyu predvidet' nevozmozhno* [Boundaries to knowledge cannot be foreseen], Moscow: Sov. Rossiya, 1991, pp. 220–265.

10. Lomonosov, M.V. Pis'mo I.I. Shuvalovu (iyun' – iyul' 1754 g.) [Letter To I.I. Shuvalov (June – July 1754.)], in Lomonosov, M.V. *Polnoe sobranie sochinenij v 11 t.* [Complete Collected Works in 11 vol.], Moscow – Leningrad: Izdatel'stvo AN SSSR, 1950–1959, 1983, vol. 10, Moscow – Leningrad, 1952, pp. 508–514.

11. Kulakova, I. U istokov vysshey shkoly. Moskovskiy universitet v XVIII veke [At the sources of higher school. Moscow University in XVIII the century], in *Otechestvennye zapiski*, 2002, no. 2, pp. 135–158.

12. Shpet, G.G. Ocherk razvitiya russkoy filosofii [Sketches on the Russian philosophy development], in Shpet, G.G. *Sochineniya* [Works], Moscow: Izdatel'stvo «Pravda», 1989, pp. 11–342.

13. Kutina, L.L. *Formirovanie yazyka russkoy nauki: Terminologiya matematiki, astronomii, geografii v pervoy treti XVIII veka* [Formation of the language of the Russian science: Terminology of mathematics, astronomy, geography in first third of the XVIII century], Moscow – Leningrad: Nauka, 1964, 219 p.

14. Severikova, N.M. Rasseyat' t'mu «mrachnoy nochi nevezhestva». Reformy M.V. Lomonosova v oblasti obrazovaniya i vospitaniya [To scatter the dark of «gloomy night of ignorance». M.V. Lomonosov's Reforms in Education], in *Voprosy filosofii*, 2011, no. 11, pp. 127–131.

15. Lomonosov, M.V. Rassuzhdenie o bol'shey tochnosti morskogo puti, chitannoe v publichnom sobranii imperatorskoy Akademii Nauk mayya 8 dnya 1759 goda gospodinom kollezhskim sovetnikom i professorom Mikhailom Lomonosovym [Thinking about the larger accuracy of seaway, having been read in the public meeting of the emperor academy of sciences of May 8, 1759 by Mr. Collegiate Councilor and Professor Mikhail Lomonosov], in *Polnoe sobranie sochinenij v 11 t.* [The complete collected works in 11 vol.], Moscow – Leningrad: Izdatel'stvo AN SSSR, 1950–1959, 1983, vol. 4, Moscow – Leningrad, 1955, pp. 123–186.

16. Andreev, A.Yu. *Rossiyskie universitety XVIII – pervoy poloviny XIX veka v kontekste universitetskoy istorii Evropy* [Russian universities in XVIII – the first half of XIX century in the context of the Europe university history], Mjscow: Znak, 2009, 640 p.

17. Lomonosov, M.V. Sluzhebnye dokumenty 1734–1765 gg. 1764 maya 21 – sentyabrya 10. «Predpolozheniya ob ustrojstve i ustave Peterburgskoy Akademii» [Official documents 1734–1765 yr. 1764 May 21 – September 10. «Assumptions about device and regulations of Petersburg academy»], in *Polnoe sobranie sochinenij v 11 t.* [The complete works in 11 vol.], Moscow – Leningrad: Izdatel'stvo AN SSSR, 1950–1959, 1983, vol. 10, Moscow – Leningrad, 1952, pp. 93–131.

18. Klyuchevskiy, V.O. *Russkaya istoriya. Polnyj kurs lekciy* [Russian history. Complete course of lectures], Moscow: OLMA-PRESS Obrazovanie, 2004, 831 p.

19. Pirogov, N.I. *Universitetskiy vopros. Dopolnenie k zamechaniyam na proekt novogo ustava Imperatorskih Rossiyskikh universitetov* [University Problem. Additions to the observations of the project of new regulations of emperor Russian universities], Saint-Petersburg: Tipografija Iosafata Ogrizko, 1863, 85 p.

20. Kuznecova, N.I. Social'niy eksperiment Petra I i formirovanie nauki v Rossii [Social experiment of Peter the Great and the science formation in Russia], in *Voprosy filosofii*, 1989, no. 3, pp. 49–64.

21. Pushkin, A.S. Istoriya russkogo naroda, sochinenie Nikolaya Polevogo [History of Russian people, Nikolai Polevoy's Composition], in Pushkin, A.S. *Polnoe sobranie sochinenij v desjati tomah in 10 t., t. 7: Kritika i publicistika* [The complete works in 10 vol., vol. 7: Criticism and the journalism], Leningrad: Nauka, 1977–1979, pp. 92–97.

22. Karamzin, N.M. Predislovie [Preface], in Karamzin, N.M. *Istoriya gosudarstva Rossiyskogo, v 4 kn., v 12 t., 1843 g.* [History of the Russian State in 4 books, in 12 vol.], Moscow, 1988–1989, vol. 1, pp. 13 – 21.

23. Klyuchevskiy, V.O. N.M. Karamzin, in Klyuchevskiy, V.O. *Istoricheskie portrety. Deyateli istoricheskoy mysli* [Historical portraits. Workers of historical thought], Moscow: Pravda, 1990, pp. 488–490.

24. Kukushkina, E.I. *Russkaya sociologiya XIX – nachala XX veka* [Russian sociology in XIX–XX century], Moscow: Izdatel'stvo Moskovskogo Universiteta, 1993, 183 p.

25. Avrus, A.I. Rossiyskie universitety v epohu Nikolaya I [Russian universities in the Epoch of Nikolai I], in *Nikolaevskaya Rossiya: vlast' i obwestvo* [Russia: Power and Society], Saratov: Izdatel'stvo Saratovskogo universiteta, 2004, pp. 135–140.
26. Klyuchevskiy, V.O Pamyati T.N. Granovskogo [In memory of T.N. Granovskiy], in Klyuchevskiy, V.O *Istoricheskie portrety. Deyateli istoricheskoy mysli* [Historical portraits. Workers of historical thought], Moscow: Pravda, 1990, pp. 491–495.
27. Kukushkina, E.I. Universitety i stanovlenie sociologicheskogo obrazovaniya v Rossii [Universities and formation of sociological education in Russia], in *Sociologicheskie issledovaniya*, 2002, no. 10, pp. 130–138.
28. Klyuchevskiy, V.O Sergey Mikhaylovich Solov'ev [Sergey Mikhaylovich Solovyev], in Klyuchevskiy, V.O *Istoricheskie portrety. Deyateli istoricheskoy mysli* [Historical portraits. Workers of historical thought], Moscow: Pravda, 1990, pp. 499–513.
29. Klyuchevskiy, V.O S.M. Solov'ev kak prepodavatel' [S.M.Solovyev as a Teacher], in *Istoricheskie portrety. Deyateli istoricheskoy mysli* [Historical portraits. Workers of historical thought], Moscow: Pravda, 1990, pp. 514–522.
30. Solov'ev, V.I. Ob istinnoy nauke. Prilozhenie [On True Science. Application], in Kozyrev, A.P. *Solov'ev i gnostiki* [Solovyev and gnostics], Moscow: Izdatel'stvo Savin S.A., 2007, pp. 239–267.
31. Kukushkina, E.I. Akademicheskaya traditsiya v istorii sociologii Rossii [Academic tradition in the history of sociology of Russia], in *Sociologicheskie issledovaniya*, 2000, no. 4, pp. 97–107.
32. Pal'cev, M.A. Stochik, A.M., Zatravkin, S.N. Fiziologiya i ee prepodavanie na medicinskom fakul'tete v XVIII veke [Physiology and its teaching in the medical department in XVIII the century], in *Vestnik Rossijskoj Akademii nauk*, 2008, vol. 78, no. 7, pp. 635–641.
33. Ivanov, A.E. Uchjonye stepeni v Rossijskoj Imperii XVIII v. – 1917 g. [Scientific degrees in the Russian Empire XVIII the century – 1917], Moscow: Institut Rossiyskoy istorii RAN, 1994, 198 p.
34. Avrus, A.I. Istorija rossijskih universitetov: kurs lekcij. [History of the Russian universities] Saratov: Izdatel'stvo Gos. UNC "Koledzh", 1998, 128 p.
35. Pisarev, D.I. Bednaya russkaya mysl' («Nauka i literatura v Rossii pri Petre Velikom». Issledovanie P. Pekarskogo) [Poor Russian thought («Science and literature in Russia in Peter The Great's lifetime». Research of P.Pekarskiy)], in Pisarev, D.I. *Sochineniya v 4 t., t. 2, stat'i 1862–1864* [Compositions in 4 vol., vol. 2, articles 1862–1864], Moscow: GIHL, 1955, pp. 51–97.
36. Kulikova, O.B. Obrazy trekh rodov znaniya v «Kritike otvlechennykh nachal» V.I.Solov'eva i pozitivistskaya paradigma poznaniya [Images of three kinds of knowledge in “The criticism of the removed beginnings” Of V.I.Solov'ev and the positive paradigm of the knowledge], in *Vladimir Solov'ev i filosofsko-kul'turologicheskaya mysl' XX veka. Materialy mezhdunarodnoy nauchnoy konferentsii* [Vladimir Solov'ev and philosophical-culturological thought of XX century. Materials of international scientific conference] Ivanovo, 17–19 May 2000, Ivanovo: IGJeU, 2000, pp. 27–30.
37. Kulikova, O.B. Problemy institutsionalizatsii nauki v Rossii: istoriya i sovremennost'. [Problems of the institutionalization of science in Russia: history and the present], in *Vestnik IGEU*, 2006, issue 1, pp. 103–107.
38. Filatov, V.P. Obrazy nauki v russkoy kul'ture [Science Images in Russian culture], in *Voprosy filosofii*, 1990, no. 5, pp. 34–46.
39. Mendeleev, D.I. *S dumoyu o blage rossiyskom: Izbrannye ekonomicheskie proizvedeniya* [With the thought about the good for Russia: Selected economic works], Novosibirsk: Nauka, Sibirscoe otdelenie, 1991, 231 p.
40. Losskiy, N.O Kharakter russkogo naroda [Nature of Russian people], in 2 *kn., kn. 1* [In 2 books, book 1], Moscow: Klyuch, 1990, 63 p.

УДК 82:123.1(47+57)

ББК 83.3:87.2(2)

ГРАНИ СВОБОДЫ В ТВОРЧЕСТВЕ Ф.М. ДОСТОЕВСКОГО

Е.Б. ЕРИНА

Государственный морской университет им. адмирала Ф.Ф. Ушакова

пр. Ленина, 93, г. Новороссийск, 353918, Российская Федерация

E-mail: 27erina17@rambler.ru

Рассматривается решение проблемы свободы в творчестве Ф.М. Достоевского: ее направленность, внутренние противоречия, проявления в жизни человека, условия и причины самоуничтожения. Излагаются точки зрения на значимость решения проблемы Достоевским для развития русской и мировой культуры как русских философов начала XX века, так и современных авторов: Н.А. Бердяева, Л. Шестова, Б.П. Вышеславцева, В.К. Кантора, Ю.Н. Давыдова, И.И. Евламбиева и других.

Утверждается, что все многообразие свободы находится между двумя полюсами. Обосновывается положение о том, что Достоевский рассматривает внутренние противоречия, присущие самой свободе, раскрывает ширину диапазона этих противоречий, крайние точки которого представлены в произведениях «Записки из подполья» и «Легенда о Великом инквизиторе», показывая разные грани свободы, Достоевский исследует также разные способы уничтожения человеком своей свободы: эгоизм, гордыню, корысть, абсолютизацию разума. Утверждается, что Достоевский основное противоречие свободы видит в том, что она приводит к рабству: человек становится рабом своего выбора, его заложником, если в основе выбора не лежит вера.

Сделан вывод, что основными условиями сохранения свободы, по мнению Достоевского, является вера и любовь, благодаря которым человек остается свободным и способным творить самого себя.

Ключевые слова: свобода, творчество Ф.М. Достоевского, вера, рациональная свобода, любовь, нравственность, внутренняя свобода, противоречия свободы, произвол, рабство.

FREEDOM VERGES IN F. M. DOSTOEVSKY'S CREATIVE WORKS

E.B. ERINA

State Naval University named after Admiral F.F. Ushakov,

93, Lenin av., Novorossiysk, 353918, Russian Federation

E-mail: 27erina17@rambler.ru

The article is devoted to the solution of freedom issue in the works of Dostoevsky: its direction, internal contradictions, its reflection in the person life, conditions and causes of freedom self-elimination. The author considers the point of views of Russian philosophers (the beginning of the XX century) as well as the positions of the modern authors like N.A. Berdyaev, L. Shestov, B.P. Vysheslavtsev, V.K. Cantor, U.N. Davidov, I.I. Evlampiev and others. They consider the value of problem solutions by Dostoevsky for development of Russian and world culture. Different sides of freedom, shown by Dostoevsky, are considered.

It is proved that the variety of freedom is between two poles. The author describes the fact that Dostoevsky considers the internal contradictions, which are typical to freedom itself, he spreads the range of these contradictions in the stories «Notes from underground» and «Legends about the great

inquisitor». Having shown the different ways of freedom, Dostoevsky investigates different ways of eliminating by the person his own freedom: egoism, pride, cupidity, absolutization of mind. It is proved that Dostoevsky considers the main contradiction in the fact, that it causes slavery: a man becomes a slave of his own choice, his hostage if there is no belief in the base of choice.

The author concludes that the main conditions of freedom preservation, in Dostoevsky's opinion, are belief and love, due to which a man is free and capable to create himself.

Key words: freedom, F. M. Dostoevskiy's creative works, belief, intellect freedom, love, morality, internal freedom, contradictions of freedom, lawlessness, slavery.

Свобода – одна из основных содержательных категорий, определяющих художественные построения Ф.М. Достоевского. Она выражает самую суть мировоззрения писателя, основу его религиозно-нравственных убеждений. По признанию самого писателя, главным вопросом, которым он мучился сознательно всю свою жизнь, был вопрос о существовании Божиим. Но вопрос этот предполагает и вопрос о человеке. Не только Бог, но и человек во всей глубине его противоречий был главной проблемой в исканиях Достоевского. Стержнем, связующим эти вопросы, является проблема свободы. По мнению Н.А. Бердяева, «Достоевский раскрывает Христа в глубине человека, через страдальческий путь человека, через свободу», пафос творчества писателя заключается в «небывалой религии свободы и свободной любви» [1, с. 41].

Ф.М. Достоевский исследует сущность свободы так глубоко и всесторонне, как никто другой. Он как бы закладывает основы ее исследования дает пищу для размышлений многим поколениям. Каждому народу, каждому поколению и каждому человеку свобода поворачивается своей особой гранью, поэтому интерес к творчеству Достоевского не иссякнет никогда, он будет существовать до тех пор, пока будет человек и человек будет от Бога. Трудно назвать философа, не только в России, но и за рубежом, который не обращался бы к творчеству Достоевского, пытаюсь найти ответы на вопросы своего времени.

Ф.М. Достоевский, как ученый-экспериментатор, в своих романах ставит героев в заранее заданные условия и исследует их поведение. Каждый роман – это особая лаборатория. Одна из основных «проблем», волнующих писателя, – проблема свободы, степень ее осознания человеком, ее направленность, связь с нравственным самоощущением личности, ее источники и последствия, т.е. различные грани свободы.

Уже в ранних своих романах писатель показал себя как глубокий мыслитель. Но в полную силу его талант проявился в произведениях, написанных после каторги. Принципиальным в плане формирования понимания свободы в мировоззрении Достоевского стал жизненный опыт, полученный писателем на каторге, вынесенный им из несвободы «мертвого дома». Этот опыт привел его к разочарованию в прежних убеждениях, к пониманию невозможности установления социальной гармонии с помощью общественного переустройства, к осознанию того, что невозможно человеку жить в отсутствии свободы или хотя бы надежды на нее.

В «Записках из Мертвого дома» Ф.М. Достоевский исследует человека в условиях насильственного лишения свободы, в тяжелейших условиях жизни на каторге. Здесь он говорит пока только об отсутствии внешней свободы, об условиях,

в которые человека поставили вынужденно, анализ внутреннего ощущения свободы еще только намечается. Так, Достоевский отмечает, что даже в условиях каторги у человека остается «кусочек» свободы: личные вещи, деньги – его собственность, то, чем он может сам распоряжаться, и этим он бесконечно дорожит.

Самыми мучительными испытаниями в этих условиях писатель считает необходимость вынужденного общего сожительства и бесполезный труд. Если первое еще можно было вынести, то второе лишает человека цели и стремления, превращает его в чудовище. И то и другое испытание связано с лишением свободы, в первом случае – от посторонних взоров, во втором – в самом существенном проявлении человека – в его самоутверждении.

Рассматривает Достоевский и противоположное отсутствию свободы состояние – безграничную власть, которая, по его утверждению, разлагает, развращает человека и делает невозможным его возвращение к нормальному человеческому состоянию: деспот не чувствует своих собственных границ, как личность он растворяется в собственном самоуправстве. Главный вред такой власти, по мнению писателя, даже не в том, что она разрушает личность, а в том, что она соблазнительна, она представляет собой искушение для других людей, лишенных свободы, уповающих в своих мечтах на то, что и для них возможно достижение такой же свободы и власти.

В условиях каторги это стремление принимает отвратительные формы, когда человек пытается избавиться от оков хотя бы на мгновение, даже понимая, что это мнимое освобождение, пускается в кутеж, представляющий собой по сути такое же растворение в собственном самоуправстве. Арестант, так сильно жаждавший свободы, с таким трудом собиравший ничтожные ее заменители в виде денег или вещей, принадлежавших только ему, так дороживший этими эрзацами свободы, тратит их на кутеж, который Достоевский называет призраком свободы. Кутеж, по выражению писателя, – это судорожное проявление личности, тоска человека по самому себе [2, с. 195]. Это противоречие: безграничная власть у немногих и отсутствие свободы у большинства, – проявляется, как это не парадоксально, одинаково и в одинаково безобразных формах. И деспотов и арестантов это приводит к кутежам, прожиганию жизни, безудержному своеволию, с разницей только в том, что у первых это становится обычным образом жизни, а у вторых проявляется только время от времени. Родовой грех своеволия, по мнению Ф.М. Достоевского, передается от поколения к поколению, он присущ многим его современникам.

Противопоставление внешней несвободы и полного произвола, зависимости арестантов и безграничной власти охранников показывает два полюса отношения к свободе в обществе, два полюса, которые взаимно обуславливают друг друга и одинаково уничтожают все человеческое в человеке.

В наибольшей степени талант Достоевского проявился в анализе внутренней свободы. В ней – ядро человека, его подлинная суть. В душе человека заложена потребность внутренней свободы, жажда и возможность индивидуального самоутверждения. Никто глубже Достоевского не заглядывал в тайну этой свободы, никто ярче не вскрывал все ее многообразие, болезненную противоречивость ее для человека.

Как отмечает В.К. Кантор, «Достоевский опустился к истоку появления духовной личности и увидел, где и как в христианстве дух начинал дышать» [3, с. 96]. Глубина анализа свободы у Достоевского обусловлена тем, что он рассматривал не антиномию свободы и необходимости, а противоречия, присущие самой свободе, ее внутренние противоречия. На этот факт обращают внимание Б.П. Вышеславцев [4, с. 92–94] и Н.А. Бердяев [1, с. 58]. Свобода у Достоевского многовекторна, она может быть направлена как на совершение зла, так и на совершение добра, свобода выступает как самоцель. По мнению М.И. Ненашева, «герои Достоевского как раз и оказываются носителями свободы в качестве самоцели» [5, с. 69], что и приводит их к трагическим тупикам.

Есть два произведения, в которых решения вопроса о внутренней свободе кажутся диаметрально противоположными, – это «Записки из подполья» и «Легенда о Великом инквизиторе». В первом герой отстаивает свою свободу во всех проявлениях жизни: от самых ничтожных до существенных. Никакие блага мира не нужны ему, если это нарушит его свободу. Во втором Великий инквизитор лишает людей свободы и считает, что только это является условием их счастья. Достоевский исследует разные грани свободы, но все многообразие их находится между полюсами, обозначенными в этих двух произведениях.

В «Записках из подполья» Достоевский экспериментирует над совершенно свободным человеком, свободным даже от природы. Подпольный человек – это естественный человек, освободившийся от всяких традиций и условностей. Он ощущает себя настолько свободным, что не может действовать, он может только говорить: «болтовня есть единственное назначение всякого умного человека» [6, с. 299], – утверждает подпольный человек. Однако эта свобода у него только в мыслях, она парализует волю, способность его к действию. Чтобы действовать, надо на чем-то остановиться, что-то взять за основу, найти определенную цель, а значит, предпочесть ее другим целям, т.е. сознательно ограничить свою свободу.

Человек из подполья не может решиться начать действовать, потому что он видит относительность любой цели, любой причины. Он проявляет свою свободу только в своеволии, потому что к своеволию ничто не принуждает, он считает, что «глупый каприз ...сохраняет нашу личность и индивидуальность» [6, с. 377]. По его убеждению, единственная цель человека «в том и состоит, чтобы поминутно доказывать себе, что он человек, а не штифтик» [6, с. 309]. Подпольный человек не стремится к созиданию, он стремится только к разрушению, потому что инстинктивно боится достигнуть цели и довершить создаваемое здание, так как это может ограничить его свободу, и он вынужден будет действовать в соответствии с созданными законами, в соответствии с требованиями цивилизации. Достоинство цивилизации, по мнению подпольного человека, только в том, что она «вырабатывает в человеке многосторонность ощущений» [6, с. 303], но не облагораживает его, не воспитывает, ведь «самые жестокие кровопивцы – самые цивилизованные господа». Отрицание позитивного проявления свободы подпольным человеком приводит его к абсолютизации негативной свободы. Он утверждает, что самая главная выгода для человека – «нам опять по своей глупой воле пожить» [6, с. 305].

Кто же он такой, подпольный человек? Подпольным его называет Достоевский потому, что вся жизнь у него внутри, в мыслях и мечтах, где он совершенно свободен, где благодаря этой свободе он не может найти ни одной последней причины, которая побудила бы его выйти на поверхность, стать деятельным человеком. Он говорит, что слишком умен для этого, что его слишком мучает сознание. Любую каменную стену он ставит под сомнение и находит причины считать ее ничтожной, то есть, по его мнению, нет таких причин, которые могли бы оправдать действия человека или его бездействие, поэтому он живет по инерции. Нет причины, побуждающей что-то делать, любая причина, любой мотив не выдерживают испытания сомнением. «А попробуй, увлекись своим чувством слепо, без рассуждений, без первоначальной причины, отгоняя сознание хоть на это время; возненавидь или полюби, чтоб только не сидеть, сложа руки. Послезавтра, это уж самый последний срок, самого себя презирать начнешь за то, что самого себя зазнамо надул. В результате: мыльный пузырь и инерция» [6, с. 299]. Мы видим, что у подпольного человека, который не может действовать из-за ощущения своей полной свободы, наверх из подполья выходят те же «судорожные движения», судорожные проявления индивидуальности, как и в случае отсутствия свободы у каторжников. Противоположности опять приводят к одинаковому результату.

Даже благородные порывы, появляющиеся иногда у подпольного человека, проявляются в уродливой форме. Во второй главе «Записок из подполья» подпольному человеку противопоставляется девушка Лиза. Вначале мы видим в ней человека, совершенно смирившегося со своей судьбой, человека, ощущающего свою подневольность и не имеющего сил противостоять судьбе. Она не делает никаких усилий, чтобы измениться, ей все безразлично. Однако постепенно наш герой пробуждает в ней веру и надежду на возможность иной жизни. Эта надежда становится для нее той опорой, благодаря которой она начинает действовать. И, несмотря на то, что подпольный человек оскорбляет ее, пытаясь уничтожить то, что сам же и зародил – веру в возможность иной жизни, у читателя остается надежда на ее перерождение, о чем говорит не принятая ею пятирублевая бумажка.

Разговор героя с Лизой раскрывает читателю источник своеволия подпольного человека – им оказывается бескрайний эгоизм: «Мне надо спокойствия. Да я за то, чтобы меня не беспокоили, весь свет сейчас же за копейку продам. Свету ли провалиться, или вот мне чаю не пить? Я скажу, что свету провалиться, а чтоб мне всегда чай пить» [6, с. 370].

Тема подпольного человека в творчестве Достоевского не ограничивается «Записками из подполья». Ее развитие мы видим в небольшом рассказе «Сон смешного человека». Герой рассказа дошел до такого понимания бессмысленности существования, такого ощущения независимости от чего бы то ни было, что ему стало все равно, и он задумал самоубийство. Его остановил только сон, который подсказал ему смысл существования – любовь: «Главное – люби других, как себя, вот что главное, и это все, больше ровно ничего не надо: тотчас найдешь, как устроиться» [7, с. 443].

Мы опять видим два полюса, с одной стороны – ощущение полной свободы, которую невозможно променять ни на какие сокровища, с другой – невозмож-

ность никакого действия, так как любое действие ограничит свободу. Полная свобода оборачивается полной зависимостью, уже не от своего каприза даже, а от нежелания поступиться возможностью его осуществления. Подневольный человек не может свободно действовать по принуждению, а подпольный человек не может действовать, потому что не может остановиться в выборе мотива действия, все мотивы или цели кажутся ему относительными, к тому же они обязательно приведут к какому-то результату, который подчинит себе человека. Осознание свободы парализует действия человека. Получается парадокс – свобода закабаляет. Однако закабаляет все же не свобода, а абсолютизация идеи свободы, что лишает человека внутренней опоры, опустошает и обезволивает его.

Многие русские философы, обращаясь к творчеству Достоевского, отмечали, что «Записки из подполья» занимают особое место в ряду других его произведений. Л. Шестов говорит о том, что в «Записках из Мертвого дома» Достоевский еще верит, что свобода существует там, за стенами тюрьмы, что там еще есть идеалы. В «Записках из подполья» автор уже понимает, что везде только «давящий горизонт, нет идеалов, возносящих горе, есть только цепи, хотя и невидимые, но связывающие еще более прочно, чем тюремные кандалы» [8, с. 32]. Не кандалы, а принципы и законы, придуманные обществом для человека, ограничивают его. Именно поэтому человек уходит в подполье, в одиночество от «всемства». Л. Шестов проводит аналогию между подпольем Достоевского и пещерой Платона. Различие он видит в том, что из пещеры человек стремится уйти, уйти от самоочевидности, от «нормальных» людей, а в подполье человек скрывается от той же самоочевидности, которая давит и гнетет человека больше, чем тюрьма. Самой мучительной из этих самоочевидностей является, по мнению Л. Шестова, власть разума, ставящего пределы, которые всеми принимаются безоговорочно, эти пределы раздавливают человека, отбирая у него свободу, и ему остается каприз, своеволие и безумие. Подпольный человек сам не знает, чего он хочет, он во всем сомневается, он весь в поиске. Единственно, что он может сказать определенно, что ни за что не уступит никому свое право на каприз, это дороже жизни. Однако различие между человеком из подполья и человеком из пещеры не только в направлении их движения, но и в том влиянии, которое оказали на них их открытия. Человек у Платона действует, он пытается донести истину, открытую им, другим людям, а подпольный человек Достоевского не способен действовать, он парализован. Человек из пещеры обрел свободу, обрел смысл, а подпольный человек только думает о свободе, когда же он начинает действовать, то выходит только «корявое» своеволие.

По мнению Н.А. Бердяева, в «Записках из подполья» впервые четко прозвучала мысль о том, что «у человека есть неискоренимая потребность в иррациональном, в безумной свободе» [1, с. 48]. Он отмечает, что свобода у Достоевского выше благополучия, выше разума, неизмеримо выше выгоды, «она влечет его за грани, поставленные человеку. Эта безмерная свобода мучит человека, толкает его к гибели. Но человек дорожит этой свободой и этой гибелью» [1, с. 48].

Любит ли человек страдание? Сам Достоевский положительно отвечал на этот вопрос. На это обращает внимание и Бердяев, подчеркивая мысль писателя о том, что только страдание делает возможным сознание. Однако герои

романов Достоевского любят не столько само страдание, сколько свободу, вернее, собственное своеволие, которое неизбежно приводит к страданию. Не о любви к страданию говорит подпольный человек, а о том, что «человеку надо одного только самостоятельного хотения, чего бы эта самостоятельность не стоила и к чему бы ни привела» [6, с. 305]. Н.А. Бердяев отмечает, что подпольный человек есть момент трагического пути человека, пути изживания свободы и испытания свободы.

В своих романах Достоевский исследует феномен своеволия, доказывая, что оно приводит к истреблению свободы и к разложению личности, но писатель показывает также, что никогда человек не откажется даже и от своеволия. Путь свободы ведет не только к Богочеловечеству, спасению и утверждению человека своего образа, но и к человекобожеству, в котором человек находит свой конец и свою погибель.

Свобода иррациональна, ее источником является не только и не столько разум, сколько душа человека. По этому поводу подпольный человек рассуждает так: «Рассудок, господа, есть вещь хорошая, это бесспорно, но рассудок есть только рассудок и удовлетворяет только рассудочной способности человека, а хотенье есть проявление всей жизни, то есть всей человеческой жизни, и с рассудком, и со всеми почесываниями» [6, с. 307]. Свобода у Достоевского осуществляется в процессе выбора между добром и злом. Добро ведет к обретению смысла и утверждению свободы, зло – к своеволию, разрушению личности, потере свободы.

В «Записках из подполья» герой только бунтует, утверждая идею свободы, но не действует, не осуществляет свою свободу. Другие герои Достоевского более активны, они пытаются реализовать свою свободу. Путь этот часто лежит через своеволие, которое приводит к страданию, а через страдание человек может обрести свободу.

Раскольников, герой «Преступления и наказания», тоже человек из подполья, но решившийся действовать, проверить на деле свою теорию о собственной значимости: тварь ли он дрожащая или право имеет, свободен он или раб. Вопрос о свободе возникает как реакция героя на несправедливость и лживость окружающей жизни. Не желая жить по инерции, Раскольников пытается самоутвердиться через преступление, хотя это решение и дается ему с трудом. Достоевский показывает, как его герой то спокойно рассуждает, как он совершит преступление, то приходит в ужас и не понимает, как это вообще могло ему прийти в голову. Писатель говорит о врожденной доброте героя романа, его способности переживать, способности к состраданию. Раскольников мечется между идеей о Наполеоне и Евангелием, между собственным эгоизмом и любовью к родным, но побеждает, все же, идея о возможности преступления ради последующего блага.

Раскольников оправдывает преступление. Ему кажется, что убийство можно искупить тысячами добрых дел, что жизнь старухи-процентщицы – ничто, по сравнению с судьбами сотен людей, которых можно спасти добытыми деньгами. Этот конфликт приводит к таким нравственным мучениям, которые не дают Раскольникову перевоплотиться в Наполеона.

О противоречивости характера Раскольникова пишет исследователь творчества Достоевского М.И. Туган-Барановский: «Эта борьба бессознательной

воли, протестующей против пролитой крови, и разума, оправдывающего кровь, и составляет душевную драму Раскольникова после преступления» [9, с. 134]. Раскольников свободно решается на преступление, следуя только логике, рациональному расчету, он предполагает, что можно оправдать пролитие крови. Однако непонятный ему самому нравственный инстинкт побеждает его рациональное решение, ему кажется, что он потерпел поражение, не смог подобно великим людям переступить нравственный закон.

Долгое время и на каторге Раскольников не чувствовал никакого раскаяния. Достоевский, описывая душевное состояние своего героя, использует, казалось бы, несовместимые понятия: «Но теперь уже в остроге, на свободе, он вновь обсудил и обдумал все прежние свои поступки» [10, с. 552]. Какая может быть свобода в остроге, от чего свобода? В это время Раскольников еще не осознал ложность идеи, приведшей его к преступлению, не освободился от ее влияния, но он уже освободил идею от себя, считая, что он не способен переступить через совесть, через свои привязанности, хотя идею считал правильной.

Г. Померанц называл романы Достоевского романами идей, в которых идеи борются, а автор как бы следит за этой борьбой. Раскольников не только старушек убил, считает Померанц, он убил идею «все дозволено», открывшись тем самым для восприятия других идей [11, с. 83]. Однако в романе Раскольников все же сначала убивает себя для идеи, освобождает идею от себя, разочаровывается в себе, что едва не приводит его к самоубийству. В остроге Раскольников оказался в состоянии духовной пустоты: с одной стороны, прежняя идея оказалась для него невыполнимой, с другой стороны, он не мог ее осудить, а следовательно, был закрыт для другой идеи. Уже гораздо позднее, во время болезни, в полумистической форме он не столько понял, сколько прочувствовал ложность и губительность этой идеи, и только тогда он освободился от нее окончательно, почувствовав в себе новые силы и новую любовь.

Достоевский показал борьбу, происходящую в душе Раскольникова, который не понимал, что борется его свободный разум и его же свободная совесть. Он принимал за свободу только рациональные рассуждения. Победа совести воспринимается им первоначально как собственная слабость, принуждение, природа которого ему долго не была понятна. Любовь к Соне активизирует позитивные стороны его души. Он понимает, что причиной преступления стали не внешние события, не стремление помочь сестре и матери, а собственный эгоизм, гордыня. Для него самого стали открытием мотивы его поступка: «Не для того я убил, чтобы, получив средства и власть стать благодетелем человечества. Вздор! Я просто убил; для себя убил, для себя одного. <...> Мне надо было узнать тогда, и поскорей узнать, вошь ли я, как все, или человек?» [10, с. 435].

Особое место в раскрытии понятия свободы занимает роман «Бесы», где эта проблема становится стержневой, формирующей философско-художественный смысл романа. В «Бесах» представлены все главные аспекты интерпретации понятия свободы, но преимущественно в отрицательном значении и, прежде всего, в контексте полемики с идеями социализма и атеизма, революционно-анархическими идеями «безграничной свободы», иллюзиями устройства социальной гармонии на «рациональных» началах. Источником этих идей писатель считает

попытку человека устроиться без Бога, по собственному разумению. В бытии «без Бога» фактически для всех героев романа идеалом преклонения оказывается Ставрогин, о чем свидетельствуют высказывания многих персонажей.

Ставрогин – это тоже человек из подполья, человек, ставящий свою свободу превыше всего и осуществляющий ее. Однако свобода у него вырождается в своеволие. В его действиях как бы и нет однозначной направленности на зло, нет определенного смысла, он действует от скуки, по принципу: а что будет, если сделаю так, он как бы исследует разные возможности, воплощает разные капризы, его не сдерживают никакие нравственные принципы, он находится «по ту сторону добра и зла». Ставрогин искушает других героев романа, кого-то привлекая добром, кого-то злом. Но и добро и зло его было полуправдой, следовательно, приводило к одинаковому результату – разочарованию и безверию. С.Н. Булгаков, характеризуя Ставрогина, подчеркивал: «Ставрогин головой отлично знает, где спасение, но она отделена у него от сердца, и от этого знания не родится духовного плода» [12, с. 209].

Ставрогин постоянно подчеркивает тот факт, что в любой момент может прекратить свои действия, в нем нет одержимости, которая могла бы ограничить его свободу, уменьшить долю ответственности: «...все так же, как и всегда прежде, могу пожелать сделать доброе дело и ощущаю от того удовольствие, рядом желаю и злого и тоже чувствую удовольствие. Но и то и другое чувство по-прежнему, как всегда, слишком мелко, а очень никогда не бывает» [13, с. 618].

Ставрогин совершает безнравственные поступки, надеясь удивить окружающих, развлечь себя, преодолеть скуку. Однако людей трудно удивить этим, и последний его вызов обществу, его шокирующее признание, остается нереализованным, а сам он, разочаровавшись во всем, завершает свою жизнь самоубийством. Такой финал закономерен. Но все же, остается вопрос, что движет этим человеком? Если это не эгоизм, не желание зла, должно же быть что-то такое, что толкало его к действию. Недоумение звучит в словах старца Тихона: «...меня ужаснула великая праздная сила, ушедшая нарочито в мерзость» [13, с. 643], но он не понимает, какова природа этой силы. Ставрогин ненависти людской не боится, он даже жаждет ее: «...я их вызываю грубостью моей исповеди, если вы уж заметили вызов? Я заставлю их еще более ненавидеть меня, вот и только. Так ведь мне же будет легче...» [13, с. 644].

Тихон находит, все же, слабое место Ставрогина, который более всего боится, что его преступление покажется «некрасиво, гадливо, стыдно и смешно» [13, с. 647]. Несмотря на уверения Ставрогина в письме к Даше, что он «смешного не может испугаться», на деле именно возможность выглядеть смешным не дает ему выполнить свое намерение – широко обнародовать свои ужасные признания. И становится понятно, что этим человеком двигала гордыня и жажда власти: в злых или в добрых делах он всегда жаждал поклонения и получал его. Он привык властвовать над людьми, используя для усиления этой власти даже свое унижение, ненависть людей упрочила бы его власть, а смех ее уничтожит.

Ставрогин говорит о том, что он хочет всего, но «очень никогда не бывает», очень не бывает ни для добра, ни для зла. Однако появляется человек, настроенность которого на зло даже для Ставрогина оказывается неприемле-

мой, и он с гневом отвергает предложение Петра Верховенского. Незаметно для самого себя Ставрогин оказывается во власти Верховенского, который решает использовать Ставровина в интересах своего собственного дела. Попытка опубликовать записи была для Ставровина соломинкой, которая помогла бы ему освободиться от влияния Верховенского и снова утвердиться в своей власти над людьми, хотя бы даже снискав их ненависть. Однако и здесь Тихон разочаровал его, уверив, что не ненавидеть его будут, а смеяться. Единственный возможный выход, который предлагает ему Тихон, – полное покаяние и смирение, для него неприемлем. Парадоксально, что Тихон говорит Ставровину, всю жизнь считавшему себя свободным, что, только победив гордость свою, «свободы достигнете», потому что гордыня приводит к своеволию. Отказавшись от гордыни Ставрогин мог бы стать свободным.

По мнению Ю.Н. Давыдова, Ставрогин «олицетворяет здесь для философа (имеется в виду Ницше) феномен нигилизма, взятый в его психологическом разрезе» [14, с. 432]. Но если для Ницше путь нигилизма – это путь к сверхчеловеку, то Достоевский убедительно показывает, что это путь в никуда. Отрицание бытия должно закончиться только отрицанием себя как частицы бытия» [14, с. 438].

Почему же Верховенский оказался сильнее Ставровина? Они оба безнравственны, для них не существует никаких принципов и запретов. Однако Ставрогин встал на этот путь, если можно так сказать, бескорыстно, так как не предполагал никаких выгод для себя, кроме развлечения от скуки. Верховенский же строит планы переустройства общества, надеясь в новых условиях управлять людьми, как шахматными фигурами. Достоевский не говорит нам о будущем таких людей, как Верховенский, он только предупреждает об опасности. Сочетание полной безнравственности, безбожности с фанатическим стремлением достижения собственных корыстных целей губительно для общества. Во времена Достоевского еще трудно было разглядеть границы такого сочетания свободы, безнравственности и корысти. Свобода приводит Петра Верховенского к одержимости своей идеей, а одержимость ослепляет, ограничивает человека. Однако эта же одержимость делает его сильнее Ставровина. Ставрогин сам не знает, чего хочет, его личность распадается на мелкие желания и утехы, Верховенский не разменивается, у него все подчинено единой цели, любая малость должна сыграть свою роль в затеянном им деле. Ставровина свобода приводит к своеволию, разрушая его личность, а доведенная до логического конца свобода Верховенского разрушает общество, уничтожая человеческое в человеке.

Один из немногих представителей революционного поколения в романе, вызывающий симпатию, – это Кириллов. Он не испытывает потребности преклониться перед Ставровиным. Кириллова можно назвать страдальцем от свободы. Заявленная им свобода от общепризнанных ценностей приводит к размышлениям о Боге. На первый взгляд кажется, что он отрицает Бога и обожествляет самого себя, а в конечном счете каждого человека, кажется, что он проповедует идею замещения Богочеловека человекобогом, заявляет своеволие как высшее проявление своей непокорности и самости. Однако нельзя не заметить, что такое понимание этого персонажа противоречиво. Он в Бога не верит, но лампадку зажигает, хочет застрелиться, но любит жизнь и детей. Кириллов и

пострадать хочет ради людей, чтобы показать им истинную дорогу к спасению и бессмертию. Для этого надо совсем немного. Но как парадоксально звучит это условие: «Я заявляю своеволие, я обязан уверовать, что не верую» [13, с. 568].

Как убедительно показал И.И. Евлампиев, Кириллов страдает не от неверия, а от своих сомнений в вере. Вера, вообще, не бывает без сомнений, она содержит сомнение в самой своей сущности. «Сама суть человеческой личности – это свобода, вера человека также должна быть свободной верой, т.е. предполагать постоянное усилие веры» [15, с. 27]. Причина того, что Кириллов провозгласил самоубийство как свою цель, по мнению Евлампиева, не в том, что он ставит себя на место Бога, а в том, что для него невыносимо состояние веры-сомнения, он обращается к самоубийству как к наиболее радикальному средству избавления от этого мучения сомнением: «Он принадлежит к ряду тех наиболее сложных и близких автору героев, которые являются глубоко верующими людьми, убеждены в необходимости присутствия в мире некоторого абсолютного основания, опираясь на которое, человек может бороться с абсурдом и нелепицей мира за безусловный смысл. Как и многие другие герои Достоевского, Кириллов лишь не приемлет веры, навязываемой традицией или авторитетом, он хочет оставаться свободным человеком в самой вере» [16, с. 105–106]. Можно добавить, что хочет, но все-таки не может.

Традиционное понимание этого образа противоречиво еще и потому, что сам факт самоубийства неочевиден. Да, Кириллов застрелился, но по принуждению. Провозгласив самоубийство ради идеи своей целью, он сделался заложником своего решения. Эта идея была использована Верховенским для осуществления своих корыстных целей. Кириллов стреляет в себя все-таки под давлением. Однако силу этого давления, как беса, он вызвал сам, и сам же оказался ее заложником.

Диалектику свободы и деспотизма Достоевский раскрывает через образ главного идеолога революционеров – Шигалева, который приходит к конечному результату «безграничной свободы»: «Я запутался в собственных данных, и мое заключение находится в прямом противоречии с начальной идеей, из которой я выхожу. Выходя из бескрайней свободы, я заключаю безграничным деспотизмом. Прибавлю, все ж, что, не считая моего разрешения публичной формулы, не может быть никакого» [13, с. 377–378]. Парадоксальное признание – абсолютная свобода, свобода от всех ценностей приводит к отрицанию и самой свободы как ценности.

Достоевский приводит к такому выводу многих своих героев. Человек лишает себя способности выбора, его каприз и своеволие становятся препятствием для его свободы. Так было и в случае с Кирилловым: отстаивая «главную и ужасную свободу свою», он обнаруживает себя в мелочной зависимости от «времен и сроков», поставленных ему Верховенским. В конечном счете, он действует по необходимости, выполняя чужую волю. Таким образом, своеволие на деле заканчивается лишением свободы и жизни.

В романе «Братья Карамазовы» Достоевский продолжает свое исследование сущности свободы, ее проявления в жизни людей. Здесь он раскрывает грани свободы, обусловленные противоречиями между чувственным и рациональным восприятием мира.

Глава семейства Федор Павлович Карамазов – это цельная личность, однако цельность его имеет животную природу. Он всегда знает, чего он хочет, не испытывая ни проблемы с выбором, ни мучений совести за содеянное зло. Он подчиняется только животному сладострастию. И если бы не его ум, то он и не поднялся бы над животным существованием. Однако наличие ума говорит о его дееспособности. Это даже нельзя назвать свободой, поскольку свобода предполагает хотя бы минимум рефлексии. Им движет только грубый эгоизм. Федор Карамазов не считается с окружающими, которых он воспринимает как средство удовлетворения своих желаний. Он попирает нравственные нормы, даже не задумываясь о различении добра и зла.

Дмитрий Карамазов, напротив, олицетворяет борьбу добра со злом. Эта борьба проходит через душу Дмитрия. Однако добро, так же как и зло, носит у Дмитрия непосредственно-чувственный характер. Как отмечает С.И. Гессен, в душе Дмитрия зло, подобно добру, «гнездится в естественных, полуинстинктивных чувствах, именно чувствах любострастия и ярости, или гнева, которые без всякого умысла и до всякой рефлексии охватывают душу» [17, с. 355]. Свобода у Дмитрия проявляется как чувственное, импульсивное начало, лишенное рациональной осмысленности. Именно поэтому он мечется от замыслов самых страшных – об убийстве отца до пронзительной жалости о плачущем ребенке. Прокурор в обвинительном слове охарактеризовал Дмитрия как натуру, способную «вмещать всевозможные противоположности и разом созерцать обе бездны, бездну над нами, бездну высших идеалов, и бездну под нами, бездну самого низшего и зловонного падения» [18, с. 751]. Однако Митя верит в Бога и остается при этой вере, вырастающей у него из чувства благоговения. Возможно, вера спасает его от самого последнего шага до преступления.

В образе Ивана Карамазова, напротив, преобладает рациональное начало. Иван, как он сам утверждает, верит в Бога, он пытается понять и оправдать мир, созданный Богом, но в конце концов разочаровывается и приходит к выводу о том, что весь мир во зле лежит, следовательно, принять такой мир невозможно. Иван живет под давлением противоречия, порожденного попыткой логического объяснения мира. Однако не только мир, но даже и его собственные действия, приведшие к убийству отца, не подвластны его разуму. Он не может объяснить их, хотя делал все свободно и сознательно. Чувствами Иван Бога принимает, а разум его отвергает дело Бога. Противоречие между чувствами и разумом приводит Раскольникова к преступлению, Ивана Карамазова к сумасшествию.

В «Легенде о Великом инквизиторе» Достоевский как бы подводит итоги своего исследования свободы. Иван Карамазов рассказывает Алеше сочиненную им историю о встрече Христа, сошедшего на землю в самое страшное время инквизиции, с великим инквизитом. Христос являет себя людям, беседует с ними, воскрешает умершую девочку. Люди видят и верят, что это действительно Христос, однако подчиняются воле инквизитора и заключают Христа в тюрьму. Последовавший за этим монолог великого инквизитора содержит приговор человеческой свободе и вместе с тем Христу, давшему человеку свободу.

Эта встреча кажется зеркальным отражением другой встречи – Ставрогина и Тихона. Ставрогин пришел с исповедью к старцу, почти святому, инкви-

зитор пришел к Христу. И Ставрогин и инквизитор полны гордыни, стремятся покорить людей, хотя цели ставят себе разные. Тихон и Христос слушают своих визави со смирением, не осуждая и не гневаясь. Даже причины, побудившие Ставрогина и инквизитора совершать свои преступления, одинаковы – отсутствие веры в незыблемость высших ценностей. Они открыто становятся на позиции зла, хотя некоторые проявления совести присущи и им: Ставрогину приходит призрак обиженной им Матрешы, а инквизитор самим фактом своей исповеди показывает сомнения. Судьбу Ставрогина мы знаем, а судьба инквизитора нам неизвестна, однако в своей исповеди он сам ее предрекает: «...природа человеческая не выносит богохульства и, в конце концов, сама же себе всегда и отомстит за него» [18, с. 279].

Зеркальность этой встречи проявляется еще и в том, что инквизитор своей речью достигает обратного эффекта: как в зеркале, как будто бы то же самое, но наоборот – хочет обвинить Христа, а получается прославление, хочет похвалиться своими победами, а получается саморазоблачение. Не зря Алеша Карамазов в конце рассказа замечает: «Поэма твоя есть хвала Иисусу, а не хула ему» [18, с. 283].

Одним из главных вопросов, поставленных Достоевским, является вопрос о природе веры. Внутренняя свобода – это прежде всего свобода веры, которая является основой любой другой свободы, потому что с помощью веры человек творит самого себя. Для самоопределения человека весьма важным является свободное решение сердца и ответственность, которую он берет на себя за это решение. Вера не дает человеку успокоения, она связана с сомнениями. В вере человек постоянно вопрошает. Поэтому трудно найти человека, который бы абсолютно не верил, равнодушно не верил. Достоевский противопоставляет уверенность и веру. Уверенность основана на доказательствах, на свидетельствах чувств или разума, а вера безосновна. Инквизитор дает людям уверенность, а Иисус пришел только с обетом свободы, ничего кроме не обещая человеку, а только призывая к вере.

В «Легенде» Достоевский подвел итог и своим размышлениям о возможности счастливого устройства общества. Все революционеры, которые мнили себя такими строителями, главное препятствие видели в наличии свободы, следовательно, их главной целью было уничтожение свободы. Инквизитор рассуждает так же, он противопоставляет счастье и свободу. Как говорит Иван, «Он именно ставит в заслугу себе и своим, что наконец-то они побороли свободу и сделали так для того, чтобы сделать людей счастливыми» [18, с. 273]. Об этом же говорит и сам инквизитор: «Человек был устроен бунтовщиком; разве бунтовщики могут быть счастливы?» Инквизитор раскрывает Христу свои грандиозные планы по устройству жизни людей, он чувствует себя победителем, укоряя Христа за то, что тот не воспользовался возможностями, которые давал ему искуситель, и сам не устроил счастливую жизнь людей, жизнь без свободы.

Инквизитор говорит о своих достижениях, но проговаривается о том, что не все так гладко, как он хотел бы думать. Он встретил Христа на следующий день после казни ста еретиков. Это были люди, которые, несмотря на все усилия, прилагаемые инквизитором, не покорились ему, не пошли за ним, не отказались от своей свободы. Кроме того, было ведь 15 веков ожидания Бога, когда люди ве-

рили, что он придет, а инквизитор начал осуществлять свой план сравнительно недавно. И наконец, оговорка инквизитора о том, что истина человеку дороже даже, чем то, что он дал ему, дороже авторитета, чуда, хлеба. Бросив свои хлебы, человек бросится за тем, кто помянет его истиной. Инквизитор оговаривается, что человек «повсеместно бунтует против нашей власти и гордится, что он бунтует» [18, с. 279].

Понятие свободы проясняется у Достоевского через понятие любви. Инквизитор говорит о том, что он любит людей, сострадая им. Именно поэтому он дает им хлебы, чудо, авторитет, освобождает от совести. Он считает людей малосильными, порочными, ничтожными и бунтовщиками – слабыми и подлыми. Укоряя Иисуса, он говорит: «Столь уважая его (народ), ты поступил, как бы престав ему сострадать, потому что слишком много от него и потребовал. <...> Уважая его менее, менее бы от него и потребовал, а это было бы ближе к любви, ибо легче была бы ноша его» [18, с. 278]. Любовь-сострадание, любовь-жалость и любовь-требовательность, любовь-уважение, любовь равных – чего достоин человек? Это вопрос не только произведений Достоевского, это вопрос, который задает история.

В конце концов инквизитор разоблачает себя, признаваясь: «Мы взяли от него Рим и меч кесаря и объявили лишь себя царями земными, царями едиными. <...> Мы достигнем и будем кесарями и тогда уже помыслим о счастье людей» [18, с. 280]. Таким образом, главная цель инквизитора заключается не в том, чтобы дать счастье человеку, а в том, чтобы достичь собственной власти, построить собственное царство. Это ему, жалкому и ничтожному, Христос сострадает, и последний поцелуй Его был поцелуем сострадания. Таким образом, говорить о победе Великого Инквизитора рано, это всего лишь один эпизод борьбы за душу человека.

Анализ граней свободы в творчестве Достоевского будет неполным без положительных образов, хотя у Достоевского и нет чисто положительных или отрицательных персонажей. Как отмечает И.И. Евлампиев, для Достоевского характерно «понимание человеческой личности как парадоксального антинормативного единства противоположных этических и онтологических определений» [20, с. 8]. Бог у Достоевского является частью человеческой души, так же как и Дьявол, поэтому деление на положительных и отрицательных может быть только условным.

В романе «Братья Карамазовы» такими условно положительными героями можно назвать Алешу Карамазова и старца Зосиму. Многие исследователи считали, что эти образы получились у Достоевского более бледными и невыразительными, чем образы отрицательные. Они как будто и выбора не делают, а просто подчиняются правилам, не ими придуманным. Но это только на первый взгляд. Положительные герои Достоевского не менее противоречивы, чем отрицательные. Без них понимание свободы у Достоевского будет неполным.

Старец Зосима рассказывает о том, как он в молодости едва не совершил преступление из ревности, однако удержался. Вот это удержание от зла в минуты искушения и есть проявление положительной свободы, свободы в вере. Немало таких искушений показывает Достоевский и в жизни Алеши. И даже зло, вернее

его преодоление, способствует проявлению положительной свободы человека, как мы видели в образе Раскольникова и Сони. Зосима учит Алешу, что только в любви человек должен проявлять свою свободу, только любовь, ответственность за себя и других дает человеку силы для преодоления зла. Свобода без любви, ответственности превращается в свою противоположность – своеволие.

Ф.М. Достоевского многие исследователи называют выдающимся антропологом, открывшим двойственность человеческой души, ее бесконечность. Достоевский писал о величайшей красоте человека, величайшей чистоте его. Он верил в естество человека, в его скрытую святость, но в то же время раскрывал противоречивость человека, двусмысленность красоты, трагизм свободы, приводящей человека к преступлению. Двойственность, полярность скрыта в самой глубине души человека, именно там, откуда берет начало его свобода. Достоевский вскрыл многие противоречия человеческого бытия: свобода и своеволие, своеволие и зло, добро и зло, свобода и счастье.

Писатель показал, как свобода переходит в своеволие, своеволие ведет к злу, зло к преступлению. В преступлении человек преступает свои границы. Преступление ведет к наказанию. Наказание к страданию. Страдание искупает зло. Только через страдание человек поднимается вверх. Страдание есть показатель глубины человеческой души. Но основой этого восхождения является свобода. Единственный, кто может лишить человека внутренней свободы, – это сам человек, обращаясь к недостойным целям, давая волю эгоизму, гордыне, отказываясь от веры. Герои Достоевского убедительно показывают, что ложные цели, к которым обращается человек, закабаляют его, превращают в раба страстей или идей. Только отказавшись от этих целей, человек может снова обрести свободу, обрести смысл. Свобода ведет как к добру, так и к злу, но в этом-то и заключается ее ценность, ибо преодоление зла дает человеку духовную силу. Если же зло не преодолевается, оно закабляет человека.

Список литературы

1. Бердяев Н.А. Мирозерцание Достоевского // Н.А. Бердяев о русской философии. Свердловск: изд-во Уральского университета, 1991. С. 26–149.
2. Достоевский Ф.М. Записки из Мертвого дома // Достоевский Ф.М. Рассказы. М.: Современник, 1983. С. 22–298.
3. Кантор В.К. Исповедь и теодицея в творчестве Достоевского // Вопросы философии. 2011. № 4. С. 96–103.
4. Вышеславцев Б.П. Этика преображенного Эроса. М.: Республика, 1994. С. 14–153.
5. Ненашев И.И. Соловьев и Достоевский об антиномиях человеческой свободы // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. Иваново, 2003. Вып. 2 (7). С. 67–76.
6. Достоевский Ф.М. Записки из подполья // Достоевский Ф.М. Повести и рассказы: в 2 т. Т. 2. М.: Худож. лит., 1979. С. 287–386.
7. Достоевский Ф.М. Сон смешного человека // Достоевский Ф.М. Повести и рассказы: в 2 т. Т. 2. М.: Худож. лит., 1979. С. 425–443.
8. Шестов Л. На весах Иова // Шестов Л. Соч. в 2 т. Т. 2. М.: Наука, 1993. 560 с.
9. Туган-Барановский М.И. Нравственное мировоззрение Достоевского // О Достоевском. М.: Книга, 1990. С. 128–142.

10. Достоевский Ф.М. Преступление и наказание. Ленинград.: Худож. лит., 1976. 558 с.
11. Померанц Г. Открытость бездне: Встречи с Достоевским. М.: Сов. писатель, 1990. 384 с.
12. Булгаков С.Н. Русская трагедия // О Достоевском. М.: Книга, 1990. С. 193–214.
13. Достоевский Ф.М. Бесы. СПб.: Каравелла, 1994. 672 с.
14. Давыдов Ю.Н. Этика любви и метафизика своеволия // Давыдов Ю.Н. Любовь и свобода. Избр. соч. М.: Астрель, 2008. С. 291–543.
15. Евлампиев И.И. Кириллов и Христос // Вопросы философии. 1998. № 3. С. 18–34.
16. Евлампиев И.И. Достоевский и Ницше: на пути к новой метафизике человека // Вопросы философии. 2002. № 2. С. 102–118.
17. Гессен С.И. Трагедия добра в «Братьях Карамазовых» Достоевского // О Достоевском. М.: Книга, 1990. С. 352–373.
18. Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы. СПб.: Каравелла, 1993. 848 с.
19. Евлампиев И.И. Ф. Достоевский и Вл. Соловьёв о соотношении человека и Бога // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. // отв. ред. М.В. Максимов. Иваново, 2008. Вып. 1 (16). С. 5–16.

References

1. Berdyaev, N.A. *Berdyaev o russkoy filosofii* [N.A. Berdyaev about Russian philosophy], Sverdlovsk, 1991, pp. 26–149.
2. Dostoevskiy, F.M. *Zapiski iz mertvogo doma* [Notes from dead house], Moscow, 1983, pp. 22–298.
3. Kantor, V.K. *Voprosy filosofii*, 2011, no. 4, pp. 96–103.
4. Vysheslavtsev, B.P. *Etika preobrazhennogo Erosa* [Ethics of transfigures Eros], Moscow, 1994, pp. 14–153.
5. Nenashev, I.I. *Solov'evskie issledovaniya*, 2003, 2 (7), pp. 67–76.
6. Dostoevskiy, F.M. *Zapiski iz podpol'ya* [Notes from underground], in *Povesti i rasskazy v 2 t., t. 2* [Novels and stories in 2 vol.], Moscow, 1979, pp. 287–386.
7. Dostoevskiy, F.M. *Son smeshnogo cheloveka* [Dream of funny man], in *Povesti i rasskazy v 2 t., t. 2* [Novels and stories in 2 vol.], Moscow, 1979, pp. 425–443.
8. Shestov, L. *Na vesakh Iova* [On the Iov's scale], in *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Works in 2 v., vol 2], Moscow: Hayka, 560 p.
9. Tugan-Baranovskiy, M.I. *O Dostoevskom* [About Dostoevsky], Moscow, 1990, p. 128–142.
10. Dostoevskiy, F.M. *Prestuplenie i nakazanie* [Crime and punishment], Leningrad, 1976, 558 p.
11. Pomerants, G.S. *Otkrytosť bezdne: Vstrechi s Dostoevskim* [Openness to Chasm: Meetings with Dostoevsky], Moscow, 1990, 384 p.
12. Bulgakov, S.N. *O Dostoevskom* [About Dostoevsky], Moscow, 1990, pp. 193–214.
13. Dostoevskiy, F.M. *Besy* [Demons], Saint-Petersburg, 1994, 672 p.
14. Davydov, Yu.N. *Lyubov' i svoboda* [Love and freedom], Moscow, 2008, pp. 291–543.
15. Evlampiev, I.I. *Voprosy filosofii*, 1998, no. 3, pp. 18–34.
16. Evlampiev I.I. *Voprosy filosofii*, 2002, no. 2, pp. 102–118.
17. Gessen, S.I. *O Dostoevskom* [About Dostoevsky], Moscow, 1990, pp. 352–373.
18. Dostoevskiy, F.M. *Brat'ya Karamazovy* [Karamazov's brothers], Saint-Petersburg, 1993, 848 p.
19. Evlampiev, I.I. *Solov'evskie issledovaniya*, 2008, 1(16), pp. 5–16.

УДК 111:159.9(47+57)

ББК 87.3(2)51:88

**ОБРАЗЫ ДЕСТРУКЦИИ В ПСИХОАНАЛИЗЕ
И В ФИЛОСОФИИ В.С. СОЛОВЬЁВА¹**

Д.Л. ШУКУРОВ

Шуйский государственный педагогический университет,
ул. Кооперативная, д. 24, г. Шуя, 155908, Российская Федерация
E-mail: shoudmitry@yandex.ru

Анализируются образы деструктивных начал человеческой психики в контексте психоанализа и метафизики пола В.С. Соловьёва. Предлагаемый материал имеет междисциплинарный характер. Посредством сравнительно-исторического метода и метода деконструкции проведён сопоставительный анализ трудов российских и зарубежных психоаналитиков. Представлены новые исследовательские данные об истории формирования психоаналитической концепции Эроса и Танатоса. Рассматривается влияние философии В.С. Соловьёва на психоаналитические теории российских последовательниц Э. Фрейда Лу Андреас-Саломе (1861–1937) и Сабин Шпильрейн (1885–1942). Выдвигается гипотеза об общей культурно-философской основе фрейдовской теории дуальных драйвов и идей российских психоаналитиков. Изучается концептуальная обусловленность образа деструкции в психоанализе и в философии В.С. Соловьёва.

Ключевые слова: психоанализ, метафизика пола, Эрос, Танатос, Серебряный век, метафизика Вл. Соловьёва, христианский платонизм, деструкция, инстинкт, влечение, любовь, смерть, всеединство.

**DESTRUCTION IMAGES IN V.S.SOLOV'EV'S PSYCHOANALYSIS
AND PHILOSOPHY**

D.L. SHUKUROV

Shuya State Pedagogical University,
24, Kooperativnaya St., Shuya, 155908, Russian Federation
E-mail: shoudmitry@yandex.ru

The author analyzes the images of destructive elements of human psyche within the context of psychoanalysis and gender metaphysics of V.S. Solov'ev. The material has an interdisciplinary character. The comparative analysis of the works of the Russian and foreign psychoanalysts is performed with the comparative-historical method and with the method of deconstruction. New research data are given on the history of formation of the psychoanalytical concept of Eros and Thanatos. The influence of V. S. Solovyev's philosophy on the psychoanalytical theories of Lou Andreas-Salomé (1861–1937) and Sabina Shpilrein (1885–1942), the Russian successors of S. Freud, is considered. The author suggests the hypothesis about common cultural and philosophical basis of the Freudian theory of dual drives and of ideas of Russian psychoanalysts. The conceptual conditionality of the image of destruction in the psychoanalysis and in the philosophy of V. S. Solovyev is investigated.

¹ Работа выполнена в рамках научного проекта «Русский литературный авангард и психоанализ в контексте интеллектуальной культуры Серебряного века», поддержанного грантом Президента РФ на 2012–2013 гг. для молодых российских ученых – докторов наук (МД-420.2012.6).

Key words: *psychoanalysis, metaphysics of gender, Eros, Thanatos, the Silver age, V. Solovyev's metaphysics, Christian Platonism, destruction, instinct, attraction, love, death, all-in-oneness.*

Психоаналитические идеи очень быстро завоевали умы русских мыслителей и стали важной частью культурной жизни интеллигенции в России начала XX века. Начиная с 1904 года, после переиздания на русском языке работы Зигмунда Фрейда «О сновидениях», интерес к психоанализу в обществе был крайне высок. На русском языке выходили труды не только З. Фрейда, но и Карла Абрахама, Альфреда Адлера, Отто Ранка, Ганса Сакса, Вильгельма Штекеля. З. Фрейд отмечал в одном из писем К.Г. Юнгу в 1912 году: «В России началась ... подлинная эпидемия психоанализа» [1, с. 263].

Широкую известность фрейдизм стал приобретать в России с 1907 года благодаря популяризаторским усилиям русских врачей, в частности Н.Е. Осипова. (Н.Е. Осипов указывал, что именно ему принадлежала честь открытия и популяризации фрейдистского учения, одновременно отмечая, что до 1907 года труды З. Фрейда не были широко известны в нашей стране).

Идеи З. Фрейда, наряду с философией Фридриха Ницше, были оригинально восприняты русской культурой, чему способствовал и соответствующий интеллектуальный контекст Серебряного века. Романтизация любви и смерти (в психоаналитической парадигме – Эрос и Танатос), метафизика пола – темы, характерные для авторов этой эпохи.

Метафизика пола становилась объектом исследовательского интереса даже в трудах религиозных мыслителей. Миф о проточеловеке-андрогине, известный ещё Платону, в русской модернистской культуре обретает своё новое измерение именно в контексте религиозной философии пола.

Однако названный интерес возник не на пустом месте. В.С. Соловьёв, оказавший идейное влияние на всю эпоху, посвятил этой теме труд «Смысл любви» (1892–1893), в котором указал на теснейшую метафизическую связь любви и смерти, что во многом предвосхитило психоаналитическую концепцию Эроса и Танатоса, а также учения российских последовательниц З. Фрейда Лу Андреас-Саломе (1861–1937) и Сабины Николаевны Шпильрейн (1885–1942)². Имена этих женщин были незаслуженно забыты в отечественной культуре XX века, и только теперь их судьбы и труды становятся предметом пристального исследовательского внимания и творческого постижения наших современников. Россиянки по происхождению, они внесли значимый вклад в развитие интеллектуальной культуры как Запада, так и своей родной страны.

Пожалуй, наиболее полную на сегодняшний день исследовательскую реконструкцию научной и творческой биографий Лу Андреас-Саломе и С.Н. Шпиль-

² Творческой судьбе С.Н. Шпильрейн посвящён недавно вышедший на экраны художественный фильм режиссёра Дэвида Кроненберга «Опасный метод» («A Dangerous Method»), 2011. Сюжет закручен вокруг основателей психоанализа Карла Густава Юнга и Зигмунда Фрейда и их сложных взаимоотношений с русской пациенткой Сабиней Шпильрейн. Фильм является экранизацией пьесы Кристофера Хэмптона «The Talking Cure» («Лечение разговором»). В роли С.Н. Шпильрейн – Кира Найтли.

рейн осуществил А.М. Эткинд в книге «Эрос невозможного. История психоанализа в России»³.

А.М. Эткинд документально воссоздал драматическую историю личных взаимоотношений Ф. Ницше и Лу Андреас-Саломе, указал на совпадение интеллектуальных интересов В.С. Соловьёва и Лу Андреас Саломе к философии Ф. Ницше и к вопросам «пола».

Публикации В.С. Соловьёва и Лу Андреас-Саломе, посвящённые этой проблематике, даже хронологически близки: серия статей В.С. Соловьёва «Смысл любви» вышла в 1893 году, а перевод на русский язык труда Лу Андреас-Саломе «Фридрих Ницше в своих произведениях» – первого в России систематического изложения ницшевской философии – в 1896 году.⁴

Вслед за указанной книгой о Ф. Ницше, 1899 году В.С. Соловьёв публикует статью «Идея сверхчеловека», в которой констатирует возрастающую популярность ницшеанских идей в России и, вступая в полемику с немецким мыслителем, предлагает христианскую трактовку концепции сверхчеловека, идеальным образом которого, с его точки зрения, является Иисус Христос.

Мыслитель создал неоднозначную философско-антропологическую модель «сверхчеловека», преодолевающего смерть и не нуждающегося в объекте для воспроизводства самого себя: его всесовершенный образ является субъектом и объектом в одном лице. В этой трактовке, безусловно, заметна встречающаяся и в других работах В.С. Соловьёва платоновская мыслительная парадигма, связанная с мифом о проточеловеке-андрогине. Христианский платонизм становится опорой для соловьёвской мысли: сверхчеловек, подобно восстановленному в духовной плоти древнему андрогину – первозданному Адаму, является тем идеалом, в котором преодолевается смерть и достигается бессмертие – чем и определяется, согласно философу, осуществление христианской миссии современного человечества.

В 1910 году, за год до знакомства с З. Фрейдом, но уже находясь под влиянием его идей, Лу Андреас-Саломе опубликовала книгу «Die Erotik» («Эротическое»)⁵. Концептуальные основания работы были, безусловно, фрейдистские, однако фактология соловьёвской метафизики пола в этой работе очевидно также присутствует⁶.

В.С. Соловьёв начинал свои рассуждения с тезиса о том, что смысл половой дифференциации следует искать не в природной необходимости размножения

³ Эткинд, А.М. Эрос Невозможного. История психоанализа в России / А.М. Эткинд. СПб.: Медуза, 1993. 463 с.

⁴ Андреас-Саломе, Л. Фридрих Ницше в своих произведениях / Лу Андреас-Саломе // Северный вестник. 1896. № 3–5.

⁵ Andreas-Salome L. Die Erotik. Monographie, Frankfurt/M., 1910; München, 1979; Frankfurt/M., 1979; Frankfurt/M.-Berlin-Wien, 1985.

⁶ Несмотря на тот факт, что сама Лу Андреас-Саломе считала В.С. Соловьёва «архаичным» мыслителем (см. об этом в указанной книге А.М. Эткинда). Она охарактеризовала его в работе «Русская философия и семитский дух» (1898) как «одного из самых характерных представителей византийской России» (Цит. по: Эткинд, А.М. Эрос Невозможного. История психоанализа в России / А.М. Эткинд. СПб.: Медуза, 1993. С. 43).

живых существ, а в идее высшего организма («Смысл любви», 1893). У большинства низших организмов (растительных и отчасти животных) размножение происходит (или может происходить) бесполом образом (деление, почкование, споры, прививки, партеногенезис). У высших организмов половая любовь и родовое размножение находятся в обратном отношении: чем интенсивнее половое влечение (чувство, стремление), тем в меньшей степени представлена сила родового размножения: «Разительное этому подтверждение мы находим в следующем великом факте. В пределах животных, размножающихся исключительно половым образом (отдел позвоночных), чем выше поднимаемся мы по лестнице организмов, тем сила размножения становится меньше, а сила полового влечения, напротив, больше» [2, с. 99–100].

В низшем классе позвоночных существ – у рыб, например, – сила размножения рода предельно велика: «зародыши, порождаемые ежегодно каждой самкою, считаются миллионами; эти зародыши оплодотворяются самцом вне тела самки, и способ, каким это делается, не позволяет предполагать сильного полового увлечения» [2, с. 99–100]. У человека генеративная сила размножения в сравнении с таковой в мире животных минимальна, а интенсивность полового чувства, напротив, «достигает наибольшего значения и высочайшей силы, соединяя в превосходной степени постоянство отношения (как у птиц) и напряженность страсти (как у млекопитающих)» [2, с. 100]. На этом основании философ формулирует теорию половой любви, достигающей в антропологическом пределе исключения факторов размножения. Цель её В.С. Соловьёв утверждает не в деторождении, а в осуществлении стремления к восстановлению целостности, изначального «всеединства» первозданной человеческой природы – в христианском образе преображённой муже-женской (андрогинной) плоти. (Это и есть христианский «сверхчеловек», по В.С. Соловьёву). В человеческом мире половая любовь принимает исключительно индивидуальный характер, поскольку взаимное влечение друг к другу у лиц противоположного пола значительно усложнено мотивами индивидуации выбора: «именно это лицо другого пола имеет для любящего безусловное значение как единственное и незаменимое, как цель сама в себе» [2, с. 101].

Как и В.С. Соловьёв, Лу Андреас-Саломе описывает процесс индивидуации полового инстинкта в жизненном цикле природных организмов. На эволюционном пути от низших форм к высшим формам, пределом которых является человек, происходит значительное усложнение фактора половой дифференциации. Однако и на человеческом уровне индивидуация инстинкта не останавливается: от индивидуальной душевной организации личности зависят половые предпочтения и выбор сексуального объекта. Эротическая любовь трактуется как главная движущая сила человеческих отношений, так как именно в ней явлена человеку возможность единения с основами мироздания: «Дальше и дальше может она действовать подобно тому, как она поступает в физическом слиянии: охваченный ею, человек зарождает настоящую полноту жизни в контакте с другим человеком, в нём высвобождается его творческая сила, так дело всей жизни, вся внутренняя плодотворность и красота могут брать своё начало только из этого контакта, ибо это именно то, что для каждого человека означает “*ecce*” (подчёркнуто нами – *Д.Ш.*) – момент связи с недостижимой подлинностью вещей» [3].

Эротически окрашенное «всё», из которого берут начало «творческое начало», «внутренняя плодотворность», «красота» и «полнота жизни», безусловно, корреспондирует с мистической концепцией «всеединства» В.С. Соловьёва [4, с. 34–35]. Одним из символов «всеединства», по В.С. Соловьёву, является София – воплощение «мировой души», мистический образ вечной женственности и богочеловечества. (Истоки «софийных» мотивов в соловьёвской философии восходят к гностицизму и теологии раннего христианства⁷). Софийное начало мироздания, выражающее его женскую природу, становилось в трактовке русского мыслителя средством соборного воссоединения поражённого грехопадением человечества. В онтологической неравнозначности полов – активного, теургического, мужского и пассивного, восприимлющего, материнского, софийного, женского начал – философ усматривал призыв к воссоединению и преображению плоти как эсхатологическому апокатастасису человечества⁸.

Лу Андреас-Саломе повторяет эту идею не на богословском, а на психоаналитическом языке: «Эротическое – это всё то, что относится к изначальной силе притяжения, преодолевая при этом существующую разделённость и несходство между телесными и духовными проявлениями его сути, подчеркивая физический момент в духовном и наоборот» [3]. Половой акт как телесный аспект любви мужчиной и женщиной переживается по-разному. Мужчина переживает половой акт как процесс достижения кульминационного момента своей потенциальной бытийной активности. Женщина – как состояние восприимлющей целостности материнства, которое является её предназначенной сущностью.

Женская сексуальность приближается к тому, что Лу Андреас-Саломе называет словом «всё». Согласно её формулировке, «всё» для женщины значит то же, что внешний мир для мужчины. «Святость мужчины равносильна аскетизму, асексуальности; святость женщины, как доказывает Лу, говоря о Мадонне и Марии Магдалине, – отмечает А.М. Эткинд, – вершина её эротической сущности матери и любовницы» [4, с. 34]. Любовь мужчины и женщины – необъяснимое чудо, с точки зрения Лу Андреас-Саломе, ибо «...как же это все-таки происходит, что становятся всё больше уверенными в себе, когда любят другого, и что двое только тогда становятся одним, если они остаются двумя» [3].

Учение о женской сексуальности было неоднозначно воспринято З. Фрейдом, тем не менее высоко ценившим психоаналитический «дар» Лу Андреас-Саломе⁹. Возможно, именно влияние соловьёвской мысли, которое прослеживается в её трудах, стало определяющим и для психоаналитической концепции С.Н. Шпильрейн.

⁷ См.: Козырев А.П. Смысл любви в философии Владимира Соловьёва и гностические параллели // Вопросы философии. 1995. № 7. С. 59–78.

⁸ См.: Корнблат Д.Д. Преображение Платона в эротической философии Владимира Соловьёва // Соловьёвские исследования. 2006. Вып. 12. С. 223–243.

⁹ См.: Мазин В.А. Роковая женщина Лу Андреас-Саломе // Сумма психоанализа. Том XI. [электронная книга]. Режим доступа: [<http://www.psychosophia.ru/pdf/Psycho/Psycho11.pdf>]. С. 145–179.

Метафизика пола В.С. Соловьёва постулирует восстановление целостности и преодоление смертности посредством преобразующей человеческое существо эротической любви. Эта преобразующая любовь призвана уничтожить границы половой разобщённости человечества, в которой в свою очередь коренятся причины ограниченности человеческой жизни законами смерти. Таким образом, именно В.С. Соловьёв одним из первых обозначил тему взаимосвязи любви и смерти, получившую глубокую проработку в психоанализе, и в частности в концепции С.Н. Шпильрейн.

Представления о непрестанном самовозрождении, сочетании мужского и женского, стирании границ между собой и объектом характерны для многих мыслителей модернистской эпохи. Они присутствуют и в трудах Ф. Ницше, и в образе бога Диониса у Вячеслава Иванова, чьё философско-религиозное учение проповедовало нераздельное слияние с внешним миром, неприятие телесно-психических границ своего Я, в философии творчества Н.А. Бердяева, в религиозно-философской концепции «преображённого Эроса» Б.П. Вышеславцева. «Русским Фрейдом» иногда называют философа В.В. Розанова, для которого значение пола было мистико-метафизическим: «Связь пола с Богом, – отмечал мыслитель, – большая, чем связь ума с Богом, даже чем связь совести с Богом, – выступает из того, что все а-сексуалисты обнаруживают себя и а-теистами» [5, с. 94].

Однако наиболее интересным и своеобразным продолжением идей соловьёвской метафизики пола следует признать именно учение С.Н. Шпильрейн, описавшей возрождение через умирание как универсальный закон жизни.

Психоаналитическое осмысление деструктивных сил, действующих в человеческой психике, началось в 1910-е годы в исследованиях В. Штекеля и К.Г. Юнга. (Именно В. Штекель использовал имя древнегреческого бога смерти «Танатос» для обозначения деструктивного влечения¹⁰).

В работе «Деструкция как причина становления»¹¹, опубликованной в 1912 году, С.Н. Шпильрейн обобщила эти теоретические представления и дала собственную психоаналитическую интерпретацию проблемы существования деструктивного начала в человеческой психике, повлиявшую на позднейшую теорию дуальных драйвов З. Фрейда.

¹⁰ В. Штекель полагал, что проявление страха у пациентов нередко связано с темой смерти. Он также пришел к выводу, что в истории человечества ненависть возникла раньше любви. На примере разбора многочисленных сновидений он показал, что наряду с желанием жить человек обладает и желанием умереть. К.Г. Юнг утверждал, что либидо включает в себя силы, направленные как на созидание, так и на разрушение («Либидо, его метаморфозы и символы», 1912), страх невротика перед эротическими влечениями может привести к тому, что он не захочет участвовать в битве за жизнь. Он душил в себе бессознательные желания и тем самым, по выражению К.Г. Юнга, совершает своего рода самоубийство. Отсюда протекают различные фантазии о смерти, сопровождающиеся отказом от эротических желаний. Страсть уничтожает саму себя и либидо «есть бог и дьявол».

¹¹ Spielrein S. Die Destruction als Ursache des Werdens // Jahrbuch für psychanalytische und psychopathologische Forschungen. 1912. Vol. 4, pp. 465–503; См. также: Шпильрейн С.Н. Деструкция как причина становления // Логос. 1994. № 5. С. 207–238.

Естественно-научная сторона исследования подтверждалась биологическими фактами. (Известно, что русский биолог И.И. Мечников впервые указал на наличие «инстинкта смерти», который «в потенциальной форме гнездится в природе человеческой» [6, с. 231]).

Культурфилософская составляющая работы С.Н. Шпильрейн была чрезвычайно насыщена и включала крайне интересное истолкование наследия Ф. Ницше. Однако структурообразующую роль в ее статье играл лейтмотив амбивалентного единства любви и смерти, который, безусловно, был связан с культурной парадигмой, восходящей к философии В.С. Соловьёва.

Именно В.С. Соловьёв в статье «Смысле любви» (1893) в развёрнутом виде представил древнюю метафору Гераклита – «Дионис и Гадес – одно и то же»¹²: «Дионис, молодой и цветущий бог материальной жизни в полном напряжении её кипящих сил, бог возбужденной и плодотворной природы, – то же самое, что Гадес, бледный владыка сумрачного и безмолвного царства отшедших теней. Бог жизни и бог смерти – один и тот же бог. Это есть истина, бесспорная для мира природных организмов» [2, с. 131]. Русский мыслитель обосновывает эту метафору диалектикой индивидуального и родового начал в живой природе. Полнота жизненных сил любого природного организма принадлежит витальной мощи его рода, который, являясь порождающим началом, одновременно несёт в себе и беспощадный закон прекращения жизненного цикла – смерти индивидуального существа. Единство рождения и разрушения, символическими представителями которых у Гераклита стали Дионис и Гадес (Аид), характеризует, по В.С. Соловьёву, жизненный мир природных организмов на всех его уровнях.

На низших ступенях эволюции в жизненном цикле природных особей рождение и умирание совпадают – в буквальном смысле: «...здесь особи существуют только для того, чтобы произвести потомство и затем умереть; у многих видов они не переживают акта размножения, умирают тут же на месте, у других переживают лишь на очень короткое время» [2, с. 131].

Однако по мере возрастания биологического совершенства и органической сложности живых существ природа ограничивает и ослабляет действие этого закона: функция продолжения рода постепенно отделяется и всё более отдаляется от разрушительных законов умирания и смерти.

Необходимость служить средством зарождения новой жизни данного рода и умирать после выполнения этой родовой функции сохраняется и остаётся неустранимой, но реализация этой необходимой задачи становится всё более опосредованной по мере возрастания органической сложности и появления феномена сознательности индивидуальных существ: «Таким образом, закон тождества Диониса и Гадеса – родовой жизни и индивидуальной смерти, – или, что то же самое, закон противоположности и противоборства между родом и особью, всего сильнее действует на низших ступенях органического мира, а с развитием

¹² «Дионис же <...> тождественен Аиду» (Гераклит, фрагм. 15 / пер. М.А. Дынника; см.: Материалисты Древней Греции. М., 1955. С. 42).

высших форм всё более и более ослабляется; а если так, то с появлением безусловно-высшей органической формы, облекающей индивидуальное существо само сознательное и самодеятельное, отделяющее себя от природы, относящееся к ней как к объекту, следовательно, способное к внутренней свободе от родовых требований, – с появлением этого существа не должен ли наступить конец этой тирании рода над особью? Если природа в биологическом процессе стремится все более и более ограничивать закон смерти, то не должен ли человек в историческом процессе совершенно отменить этот закон?» [2, с. 131–132]. Эта онтологическая задача получает у В.С. Соловьёва вполне утопическое решение. Цель подлинно эротической любви, согласно его мысли, – преобразование пола, побеждающее смерть. В.С. Соловьёв достаточно противоречиво рассуждает на философском языке о том, о чём в принципе необходимо вести речь психоаналитически. До тех пор пока человек размножается как животное, он будет подвержен закону умирания, царящему в животном мире. И даже простое воздержание от родового акта (девство, монашество, скопчество), продолжает мысль В.С. Соловьёв, не избавляет человека от смерти как дезинтегрирующего фактора. Более того, сам факт природной дифференциации полов, не устраняемой внешне физиологическим соединением в половом акте, есть уже свидетельство состояния дезинтеграции и «начала смерти».

Пребывание в половой раздельности означает для мыслителя нахождение на путях смерти: «...а кто не хочет или не может сойти с этого пути, должен по естественной необходимости пройти его до конца» [2, с. 132]. Пол – это корень смерти. Бессмертие возможно только на пути обретения человеческой (сверхчеловеческой) цельности. Поскольку физиологическое соединение не способно к восстановлению цельности человеческого существа, то «значит, это ложное соединение должно быть заменено истинным соединением, а никак не воздержанием от всякого соединения, т.е. никак не стремлением удержать *in Statu quo* разделенную, распавшуюся и, следовательно, смертную человеческую природу» [2, с. 132].

В.С. Соловьёв задаётся вопросом – «в чём же состоит и как осуществляется истинное соединение полов?» [2, с. 132]. Однако непротиворечивого ответа на этот вопрос философ не находит (о чём сам свидетельствует, оценивая свою работу в письмах к Н.Я. Гроту¹³).

¹³ Письма В.С. Соловьёва Н.Я. Гроту, редактору журнала «Вопросы философии и психологии», для которого предназначалась статья «Смысл любви», свидетельствуют об этом: «По отъезде Трубецких, 17-го октября (1893), я немедленно и добросовестно сел за конец “Любви” и к воскресенью 31-го октября написал около 40 страниц, но когда я их перечел – о боги! – как сказал бы покойный Афанасий Афанасьевич (Фет) – какая это вышла размазня, какая каша поганая, какая мерзостыня» (Цит. по: Козырев А.П. Смысл любви в философии Владимира Соловьёва и гностические параллели // Вопросы философии. 1995. №7. С. 61). Посылая Н.Я. Гроту 3 января 1894 г. уже исправленный вариант окончания, В.С. Соловьёв предупреждает: «Если вышла какая-нибудь безлепца, то ты купно с Леоном и Трубецким исправьте; притом знайте, – “оно ниже по ереси, ниже по лукавству некоему сицево, что дерзнуто бысть мною, но по некоему всякому случаю, или по забвению, или по скорби, или нечто излишнему винопитию погрузившу мя, написаться тако”» (Там же. С. 61).

С «биологической» аналогии начинается и статья С.Н. Шпильрейн (да и рассмотренная нами ранее книга Лу Андреас-Саломе начиналась с этого же!). Причём С.Н. Шпильрейн буквально повторяет мысль В.С. Соловьёва о биологическом единстве жизни и смерти в природном мире: «При зачатии происходит соединение женской и мужской клеток. Каждая клетка при этом уничтожается как единица, и из продукта уничтожения возникает новая жизнь. Некоторые низшие живые существа, например мухи-поденки, с производением нового поколения лишаются жизни и умирают. Для них создание – это одновременно и гибель, что, взятое само по себе, есть наиболее страшное для живущего. Если собственная гибель служит новому созданию, то она становится для индивида желаемой» [7, с. 208].

Таким образом, С.Н. Шпильрейн формулирует концепцию деструкции как причины становления: через смерть, разрушение и гибель зарождается новая жизнь. В акте созидания содержится его негатив – деструкция. Биологический процесс размножения живых организмов, т.е. процесс самовоспроизведения в природе, основан на инстинктах жизни и смерти. Этот биологизаторский подход, очевидно представленный и в работе В.С. Соловьёва, значительно схематизирует само исследование. Однако для нас важно указать на принципиальное методологическое родство и концептуальное сходство исследований С.Н. Шпильрейн и русского философа именно в этом естественно-научном контексте рассуждений.

Для биологической закономерности С.Н. Шпильрейн находит аналогию в области человеческих отношений: деструктивное начало внутренне присуще человеческой психике, являясь динамическим источником сексуального влечения как стремления к саморазрушению и продолжению жизни в другом человеческом существе. После рассмотрения ряда естественно-научных фактов автор «Деструкции как причины становления» переходит к культурно-историческим, мифологическим и литературным примерам. Феноменология любви, по С.Н. Шпильрейн, включает деструкцию как порождающее начало: любовь, являясь оборотной стороной ненависти, рождается из смерти. С её точки зрения, только этим можно объяснить этиологию психопатологических и сексуальных девиаций (мазохизм, садизм, перверсия и др.): «Соответственно содержащимся в сексуальном инстинкте разрушающим элементам, более активно настроенный мужчина имеет также и более садистические желания: он хочет разрушить возлюбленную, женщина, представляющая себя по преимуществу как объект любви, хочет быть разрушенной. Конечно, границу не удастся провести так строго, т. к. каждый человек бисексуален, и, далее, потому, что у женщины имеются субъективные представления; равно, как и у мужчины – объективные; поэтому женщина садистична, мужчина также и мазохистичен. Если, благодаря перемещению себя вовнутрь любимого индивида объектные представления выигрывают в интенсивности, то в таком случае направленная против себя любовь ведет к самодеструкции, так, например, к самоумерщвлению плоти, мученичеству, да и к полному уничтожению собственной сексуальности, как при кастрации. Это лишь различные формы и степени самоуничтожения. Акт порождения сам залючается в самоуничтожении» (курсив наш. – Д.Ш.) [7, с. 219].

Интересно, что С.Н. Шпильрейн, разворачивая исследовательскую конструкцию в рамках психоаналитического дискурса, не углубляется в рассмотрение воп-

росов, связанных с проявлением деструктивных тенденций в сфере патологии психики или сексуальных отношений. (В отличие от неё, В.С. Соловьёв предпринял попытку на сугубо философском языке осмыслить психопатологические феномены в половой жизни). Однако в «Деструкции как причине становления» особенным образом актуализируется тема андрогинизма, занимавшая многие умы модернистской эпохи, в том числе и В.С. Соловьёва (в рассматриваемой нами работе «Смысл любви» (1893), а также в статье «Жизненная драма Платона» (1898)).

Для В.С. Соловьёва половые извращения (подробно философ останавливается на примере полового фетишизма) есть лишь наиболее заметные проявления повреждённой первородным грехом природы пола, в общий ряд с которыми вполне может быть поставлено и половое совокупление (коитус, признанный нормой половых отношений): «Наша жизнь так далека от истины в этом отношении, что за норму принимается здесь только менее крайняя, менее вопиющая ненормальность [2, с. 132–133]. <...> Те многообразные извращения полового инстинкта, которыми занимаются психиатры, суть лишь диковинные разновидности общего и всепроникающего извращения этих отношений в человечестве, – того извращения, которым поддерживается и увековечивается царство греха и смерти» [2, с. 138]. Противоречие в концепции «половой любви» В.С. Соловьёва заключается в том, что, с одной стороны, утверждается необходимость преодоления пола в процессе эсхатологического преобразования как решающей победы над смертью (влияние учения Н.Ф. Фёдорова), а с другой – декларируется вера в возможность свершить это преодоление средствами самого пола. (Отметим, что у Платона любовь, как её определяет миф об Эроте (в изложении Аристофана – участника диалога «Пир»), также предстаёт в качестве исключительно человеческого стремления, которое для своего осуществления должно выйти за пределы природы человека как единичного существа). «Эротическая утопия» В.С. Соловьёва (так назвал эту концепцию кн. Е.Н. Трубецкой), продолжая платоновское понимание Эроса как начала любовного влечения плоти, достигающего вершин стремления к идеалу, именно в половой любви открывала силу для победы над смертью. Концептуальное противоречие в размышлениях В.С. Соловьёва (отмеченное как им самим, так и в работах его оппонентов и критиков – например кн. Е.Н. Трубецкого, В.В. Зеньковского) обусловило поиск возможности выхода из мыслительного тупика. Таковым и стало возрождённое В.С. Соловьёвым и трансформированное им в гностически-христианском контексте учение Платона об андрогинизме, приобретшее у русского мыслителя религиозно-утопический характер.

В диалоге Платона «Пир» автор комедий Аристофан рассказывает миф об андрогинах – проточеловеческих существах «третьего пола»: «Когда-то наша природа была не такой, как теперь, а совсем другой. Прежде всего, люди были трёх полов, а не двух, как ныне, – мужского и женского, ибо существовал ещё третий пол, который соединял в себе признаки этих обоих; сам он исчез, и от него сохранилось только имя, ставшее бранным, – андрогины, и из него видно, что они сочетали в себе вид и наименование обоих полов – мужского и женского» (Платон. Пир, 189d [8, с. 98]). Если Платон учил о первичности андрогина, распад которого – по воле богов в прошлом человечества – приводит к поляри-

зации мужского и женского начал в человеческой природе – в настоящем, то у В.С. Соловьёва андрогинизм, являясь заданным к исполнению предназначением человека, его «сверхчеловеческим» идеалом, относится не к прошлому, а к будущему: «... истинный человек в полноте своей идеальной личности, очевидно, не может быть только мужчиной или только женщиной, а должен быть высшим единством обоих. Осуществить это единство, или создать истинного человека, как свободное единство мужского и женского начал, сохраняющих свою формальную обособленность, но преодолевших свою существенную рознь и распадение, – это и есть собственная ближайшая задача любви» [2, с. 122]. Так объединяются у В.С. Соловьёва популярные ницшеанский, платоновский и собственно христианский мотивы: сверхчеловек, согласно русскому философу, есть преображённая «истинным Эросом» (А.Ф. Лосев [9, с. 57]) духовно-телесная (богочеловеческая) плоть восстановленного андрогина.

В статье «Жизненная драма Платона» В.С. Соловьёв продолжает учение о половой любви, высшей формой которой является не внешне материальное, физиологическое, а внутреннее соединение любящих (сизигия), которое, не уничтожая телесное начало, восстанавливает целостность человека, его «всеединство». «Сам Соловьёв, – подчёркивает В.В. Зеньковский, – тут же и употребляет слово “андрогинизм”: постановка рядом слова “восстановление” могло бы означать, что андрогинизм предшествовал половому диморфизму. Но такое понимание было бы чистым недоразумением, так как “восстановление” относится не к андрогину, которого ещё не было в истории, а к образу Божию. <...> Любовь (половая) и является той силой, которая ведёт весь мир (через человека) к осуществлению всеединства» [10, с. 57]. Однако нас мало интересует сейчас проблема утопичности воззрений В.С. Соловьёва на Эрос. Мы хотели лишь указать на совпадение контекстов его метафизики любви и концепции, изложенной в рассматриваемой работе С.Н. Шпильрейн (повлиявшей в свою очередь на позднейшее психоаналитическое учение о дуальных драйвах (влечениях к жизни и смерти) З. Фрейда).

Обращение к философии Ф. Ницше у С.Н. Шпильрейн не было случайным: культурфилософский контекст эпохи обусловил этот интерес и в психоаналитических кругах. Однако анализируя ницшевскую концепцию физического перерождения человека и преодоления человеческой природы в «сверхчеловеческом» существе, она придала ей своеобразную, психоаналитическую интерпретацию.

На биологическом материале (очень схожем с примерами В.С. Соловьёва, как мы убедились), на мифологических и литературных фактах С.Н. Шпильрейн доказывает, что деструктивность (влечение к смерти) является основополагающим принципом человеческой психики, и рассматривает представления о разрушении в контексте психического аутоэротизма Ф. Ницше: «У Ницше, который оставался одиноким всю свою жизнь, всё либидо обратилось на собственную личность. Как Ницше понимал любовь или вернее, как он её чувствовал? Одиночество так сильно мучило поэта, что он создал себе идеального друга – Заратустру, с которым он себя идентифицировал. Тоска по объекту любви привела к тому, что Ницше в себе самом стал мужчиной и женщиной, и то и другое в едином образе Заратустры» [7, с. 217]. Идея «сверхчеловека», согласно этой концепции, есть результат идентификации философа с матерью: эта фантазия симбио-

тического единства отражает мужеженскую, андрогинную природу воображаемого существа, в которой преодолевается телесная ограниченность, половой диморфизм и смертность человека. Именно поэтому человек, по Ф. Ницше, – это то, что необходимо преодолеть, поскольку человек, возвысившийся над собственной природой, рождает сверхчеловека. И преодоление это, возможно, как восстановленное единство, достигнутое путём слияния активно познающего – мужского начала и пассивно принимающего, порождающего – женского начала в некоем умопостигаемом мыслителем синтезе: «Тоска по познанию, таким образом, для поэта не что иное, как тоска по живущей в его глубине матери. Если мать – это его собственная глубина, то соединение с матерью надо понимать аутоэротично, т.е. как соединение с самим собою» [7, с. 217]. Причём женская, материнская, плодоносящая природа этого синтеза и является у Ф. Ницше моделирующей матрицей будущего рождения нового человека. Таким парадоксальным образом аутоэротизм (в терминах З. Фрейда «первичный нарциссизм») приобретает в концепции С.Н. Шпильрейн и антропологическое, и культурологическое измерение: рождение нового человека, как и рождение новой культуры, связано с идеей возвращения к первоначальному симбиотическому единству с матерью – прохождением через смерть и перерождением в материнской утробе. Так «эротическая утопия» В.С. Соловьёва с умозрительным проектом «андрогинизма», религиозная составляющая которого представлена «софийной», т.е. «премудрой», материнской, женской природой, была изложена на психоаналитическом языке С.Н. Шпильрейн.

Такое же понимание нарциссизма мы находим у Лу Андреас-Саломе. В отличие от классической фрейдистской модели аутоэротизма (или первичного нарциссизма), объясняющим механизмом которой является инфантильная фиксация на определенной стадии психосексуального развития, для Лу Андреас-Саломе нарциссизм означает глобальное позитивное состояние любви к себе в процессе «аффективной идентификации с существующим» – со «всем». Вдумчивая интерпретация мифа о Нарциссе позволяет исследовательнице сформулировать нетривиальный подход к истолкованию эротической любви, который близок соловьёвской концепции «всеединства» и вполне возможно был инспирирован именно ей. Лу Андреас-Саломе обращает внимание на то, что мифологический Нарцисс смотрел не в зеркало, а на водную поверхность лесного источника, в котором воспринимал не изолированный образ самого себя, а его слитное и неразделимое единство с окружающей природой. Именно в этом первоначальном тождестве с материнской сущностью природы и рождается любовь как влечение к жизненному воплощению и реализации собственной идентичности в универсальности сущего. Обратной (но не противопоставляемой) стороной процесса отождествления является влечение к смерти как к растворению, аннигиляции изолированно существующего нарциссического «я» во всеобщем порождающем лоне природы как своём материнском начале. «Софийный» контекст этой концепции просматривается в идее слияния с «женской» основой мироздания – его первосущностью. Так понимал религиозное преображение человека В.С. Соловьёв: София – Премудрость Божия – является образом, приемлющим умное отражение Божественного Логоса, и началом преображения будущего

«всеединого» человечества. «Всеединство» как основа преображённого человечества предполагает преодоление трагического разделения между миром природы и миром культуры.

Эту же идею повторяет и Лу Андреас-Саломе. Однако она вполне реалистично воспринимает трагедию разрыва между естественным и культурным планами бытия. Культура и природа в её понимании не являются противоположностями. Создателями человеческой культуры являются «развившиеся в полной мере Нарциссы», поскольку именно через их обращённую на себя самих любовь воплощается образ отражённого в них мира природы, которая становится в этом воплощении «второй реальностью», т.е. культурой [4, с. 40]. Таким Нарциссом был Ф. Ницше. Однако трагедия Нарцисса заключается в том, что он обречён на разочарование: симбиотическое единство с универсумом как своим собственным отражением не способно вместить его индивидуальное сознание. Описанный в работах Лу Андреас-Саломе и С.Н. Шпильрейн страх исчезновения и стирания границ индивидуальности является одновременно проявлением влечения к смерти. Отметим, что тревога аннигиляции, присущая ребёнку в младенческом возрасте, будет блестяще проанализирована в исследованиях Мелани Кляйн.

Однако прежде чем могло появиться кляйнианское учение о параноидно-шизоидной и депрессивной позициях в развитии психики ребёнка, переживающего аннигиляционную тревогу, необходимо было возникнуть знаменитой фрейдовской концепции дуальных драйвов.

Влияние идей С.Н. Шпильрейн на формирование этой концепции не отрицал и сам З. Фрейд: «В одной богатой содержанием и мыслями работе, – отмечал он в работе «По ту сторону принципа удовольствия» (1920), – к сожалению, не совсем понятной для меня, Сабина Шпильрейн предвосхитила значительную часть этих рассуждений» [11, с. 572–573]. А ещё в 1911 году, после выступления С.Н. Шпильрейн на заседании Венского психоаналитического общества (25 ноября 1911 г.) с докладом «Деструкция как причина становления», З. Фрейд так прокомментировал это событие: «Она очень талантлива; во всём, что она говорит, есть смысл; её деструктивное влечение мне не очень нравится, потому что мне кажется, что оно лично обусловлено. Она выглядит ненормально амбивалентной» [1, р. 494].

Теория влечений разрабатывалась З. Фрейдом на протяжении всей жизни. Концептуальные аспекты этой теории отражены в целом ряде его работ. В истории психоанализа ранняя и поздняя теоретические системы З. Фрейда получили название первой и второй дуалистической теории влечений (драйвов). Влечение к смерти было сформулировано и включено в систему влечений только во второй дуальной теории.

З. Фрейд предположил, что помимо принципа удовольствия, которому подчинена человеческая жизнедеятельность, существует некое противоположное ему влечение. Анализ некоторых специфических феноменов психической жизни (кошмарные сновидения, навязчивые воспоминания о психотравмирующих ситуациях и пр.) позволил сделать убедительный вывод о том, что такие феномены не подчинены принципу удовольствия, а регулируются принципом навязчивого повторения.

Иллюстрируя действие этого принципа примерами из органической жизни¹⁴, З. Фрейд объясняет его действие наличием в органических существах влечения к восстановлению прежнего неорганического состояния, то есть влечения к смерти, на службе и в подчинении которого находится принцип удовольствия. Биологическая аналогия, как и в работах Лу Андреас-Саломе и С.Н. Шпильрейн, стала в исследовании З. Фрейда отправной точкой дальнейших концептуальных размышлений.

Таким образом, в психоаналитической теории появилась концепция двух антагонистических влечений человеческой психики: влечения к жизни (Эрос), включающего в себя стремление к размножению (сексуальный инстинкт) и стремление соединить части органического в некое единство (инстинкт самосохранения), и влечения к смерти (Танатос) – агрессивного, деструктивного влечения, направленного на восстановление прежнего, неорганического состояния живой материи. Особую роль в формировании этой концепции сыграли идеи российских последовательниц З. Фрейда Лу Андреас-Саломе и С.Н. Шпильрейн, которые в свою очередь прямо и косвенно были связаны с метафизикой пола В.С. Соловьёва.

Отметим, что появление этой концепции привело З. Фрейда к неизбежной необходимости пересмотра прежней теории психоневрозов и в целом теории психоанализа. «Для нас было бы облегчением, если бы всё наше построение оказалось ошибочным» [11, с. 560], – писал Фрейд, осознавая радикальный поворот новых психоаналитических построений.

Безусловно, вторая дуальная теория (теория дуальных драйвов) была обогащена собственными идеями З. Фрейда, а также идеями, почерпнутыми им из других источников.

Действие деструктивной тенденции, наблюдаемое в условиях органической жизни, связывалось в этой теории непосредственно с онтогенетическими процессами формирования и развития человеческого существа. Эмбриональное состояние ребёнка в материнской утробе сравнивалось З. Фрейдом с условиями относительной нирваны. Раздражения из внешней среды (шумы, кислотность и т.п.) для эмбриона являются лишь отдалёнными предзнаменованиями того потока раздражений, с которым ему предстоит встретиться после рождения (Отто Ранк разработал самостоятельную теорию о влиянии родовой травмы на судьбу человеческой личности и культуры в целом).

В организме новорожденного включаются адаптационные механизмы, которые и побуждают его к развитию, поскольку развитие – это процесс адаптации к окружающей реальности, сначала с помощью родителей, а затем и самостоятельно. Идея преждевременности рождения человеческого существа принципиальна в психоаналитическом дискурсе. Основополагающее положение З. Фрейда о биологической недостаточности младенца при рождении устанавливает безусловную важность для его выживания так называемого «первичного материнского другого». З. Фрейд делает предположение о том, что в бессознатель-

¹⁴ Примеры эти очень напоминают упоминавшиеся выше «биологические аналогии» в работах В.С. Соловьёва, Лу Андреас-Саломе и С.Н. Шпильрейн.

ной сфере младенца остаётся воспоминание о тех блаженных условиях, в которых он пребывал до появления на свет.

Таким образом, человек испытывает бессознательное стремление к возвращению в подобное состояние. Так как такое контрэволюционное движение в онтогенезе невозможно, человек использует другой вектор этого движения – по направлению к смерти. Смерть в бессознательном представлении становится образом блаженного состояния отсутствия всяческих раздражений, которое уподобляется внутриутробному существованию в материнском теле.

Однако влечение к жизни (действие инстинктов размножения и самосохранения) уравновешивает деструктивное начало в психике – в результате человеческая жизнь, как парадоксально замечал З. Фрейд, стремится достичь смерти наиболее длинным и извилистым путём.

Итак, в психоаналитической теории либидо как сексуальное влечение, объединившее в себе инстинкты самосохранения и размножения, составляет основу влечения к жизни (Эрос). Агрессивность, стремление к разрушению, приведению всего живого в неорганическое состояние соответствует влечению к смерти (Танатос). В одной из последних обобщающих работ по психоанализу З. Фрейд резюмирует: «В отношении биологических функций эти два основных инстинкта либо действуют друг против друга, либо объединяются... Такое одновременное и взаимно противоположно направленное действие двух основных инстинктов порождает всё разнообразие явлений жизни... Не может быть и речи об ограничении того или иного основного инстинкта одной из областей психики. Они неизбежно должны присутствовать везде... Энергия Эроса ... служит для нейтрализации одновременно присутствующих разрушительных тенденций» [12, с. 58].

Идея о метафизической связи между рождением и смертью, как мы помним, была высказана и В.С. Соловьёвым в «Смысле любви» – с одной существенной поправкой: для русского религиозного философа вектор стремления человека к смерти должен кардинально изменить свою направленность – и стать устремлением к обретению бессмертия.

Таким образом, при наличии существенных концептуальных отличий соловьёвской религиозной метафизики пола от фрейдовской теории дуальных драйвов в них усматриваются и достаточно очевидные параллели. Опосредующими звеньями между ними стали интереснейшие труды российских женщин-психоаналитиков – Лу Андреас-Саломе и С.Н. Шпильрейн.

Список литературы

1. The Freud – Jung Letters: The Correspondence between Sigmund Freud and C. G. Jung / Edited by William McGuire. London: Hogarth, 1974, 650 p.
2. Соловьёв В.С. Смысл любви // Соловьёв В.С. Философия искусства и литературная критика / вступ. ст. Р. Гальцевой и И. Роднянской. М.: Искусство, 1991. С. 99–160.
3. Андреас-Саломе Л. Мысли о проблемах любви. Глава из книги «Эротика» Лу Андреас-Саломе / пер. Ларисы Гармаш. Режим доступа: [<http://xyz.org.ua/russian/win/discussion/erotic.html>]
4. Эткин А.М. Эрос Невозможного. История психоанализа в России. СПб.: Медуза, 1993. 463 с.

5. Розанов В.В. Уединенное. Изд. 2-е. Петроград, 1916.
6. Мечников И.И. Этюды о природе человека. М., 1961.
7. Шпильрейн С.Н. Деструкция как причина становления // Логос. 1994. № 5. С. 207–238.
8. Платон. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 2 / под ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи; примеч. А.Ф. Лосева и А.А. Тахо-Годи; пер. с древнегреч. М.: Мысль, 1993. 528 с.
9. Лосев А.Ф. Эрос у Платона // Лосев А.Ф. Бытие – имя – космос / сост. и ред. А.А. Тахо-Годи. М.: Мысль, 1993. С. 31–60.
10. Зеньковский В.В. История русской философии в 2 т. Л.: Эго, 1991. Т. 2. Ч. 3. С. 7–72.
11. Фрейд З. По ту сторону принципа удовольствия // Фрейд З. Психология бессознательного / пер. с нем. Г.В. Барышниковой. М.: АСТ: АСТ МОСКВА: ХРАНИТЕЛЬ, 2007. 605 с.
12. Фрейд З. Основные принципы психоанализа // Фрейд З. Основные принципы психоанализа. М., 1998.

References

1. The Freud – Jung Letters: The Correspondence between Sigmund Freud and C.G. Jung. Edited by William McGuire, London: Hogarth, 1974, 650 p.
2. Solov'ev, V.S. Smysl lyubvi [Meaning of love], in Solov'ev, V.S. *Filosofiya iskusstva i literaturnaya kritika* [Philosophy of art and literary criticism], Moscow: Iskustvo, 1991, pp. 99–160.
3. Andreas-Salome, L. *Mysli o problemakh lyubvi* [Thoughts on the problems of love]. Available at: <http://xyz.org.ua/russian/win/discussion/erotic.html>
4. Etkind, A.M. *Eros Nevozmozhnogo. Istoriya psikhoanaliza v Rossii* [Eros Is Impossible. History of psychoanalysis in Russian], Saint-Petersburg, Meduza, 1993, 463 p.
5. Rozanov, V.V. *Uedinennoe* [Secluded], Petrograd, 1916, 154 p.
6. Mechnikov, I.I. *Etyudy o prirode cheloveka* [Sketches on human nature], Moscow, 1961, 290 p.
7. Shpil'reyn, S.N. Destraktsiya kak prichina stanovleniya [Destruction as a reason of formation], in *Logos*, 1994, pp. 207–238.
8. Platon. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. 2* [Collected works in 4 vol., vol. 2], Moscow: Mysl', 1993, 528 p.
9. Losev, A.F. Eros u Platona [Eros in Plato] in Losev, A.F. *Bytie – imya – kosmos* [Genesis – name – space], Moscow: Mysl', 1993, pp. 31–60.
10. Zen'kovskiy V.V. *Istoriya russkoy filosofii v 2 t., t. 2* [History of Russian philosophy, in 2 vol., vol. 2], Leningrad: Ego, 1991, part 3, pp. 7–72.
11. Freyd Z. Po tu storonu printsipa udovol'stviya [On the other side of the pleasure principle] in Freud, Z. *Psikhologiya bessoznatel'nogo* [Psychology of the unconscious], Moscow: AST, 2007, 605 p.
12. Freyd Z. Osnovnye printsipy psikhoanaliza [Fundamental principles of psychoanalysis], in Freud, Z. *Osnovnye printsipy psikhoanaliza* [Basic principles of psychoanalysis], Moscow, 1998, 288 p.

ВЛАДИМИР СОЛОВЬЁВ И КУЛЬТУРА СЕРЕБРЯНОГО ВЕКА

УДК 82:1(47+57)

ББК 83.3:87(2)

**ТОЧКИ СОПРИКОСНОВЕНИЯ ПОЭЗИИ И ФИЛОСОФИИ
ВЛ. СОЛОВЬЁВА**

О.Н. ПОЛЯКОВА

Смоленский государственный университет,
ул. Пржевальского, 4, г. Смоленск, 214014, Российская Федерация
E-mail: lesya2420@mail.ru

Предметом исследования являются точки соприкосновения поэзии и философии Владимира Сергеевича Соловьёва. Под точкой соприкосновения понимается повтор совпадающих или синонимичных минимальных тем, мотивов, образов. Используется метод сопоставительного анализа наиболее частотных тем поэзии, выявленных на основании данных частотного словаря, и совпадающих с ними тем в научных статьях Соловьёва. Обращается внимание на особенности существования точек соприкосновения в различных контекстах. В результате выделяются три модели взаимодействия стихотворных и научных произведений автора: 1) автономное существование точек соприкосновения в обоих контекстах с возможностью полноценной интерпретации каждой из них; 2) для адекватного понимания стихотворения необходимо привлечение научного текста; 3) толкованию научного текста способствует сопоставление со стихотворным произведением.

Ключевые слова: Владимир Соловьёв, поэзия, философия, текст, минимальная тема, образ, мотив, сопоставление, точки соприкосновения, взаимодействие.

**CONTACT POINTS BETWEEN POETRY
AND PHILOSOPHY OF VL. SOLOV'EV**

ON. POLYAKOVA

Smolensk State University,
4, Przhevalski, Smolensk, 214014, Russian Federation
E-mail: lesya2420@mail.ru

The subject of study in this work is common contact points between poetry and philosophy of Vladimir Solovyov. The repetition of similar or synonymous minimal themes, motives, imagery is considered as the point of contact. The author applies the method of comparative analysis of the most frequent topics in poetry, identified on the basis of the frequency dictionary, and matches them with those in scientific articles Solovyov. Particular attention is drawn to the peculiarities of contact points in different contexts. As a result, the author releases three models of the interaction of poetic and scientific works of the author: 1) the autonomous existence of common contact points in both contexts with the possibility of a complete interpretation of each of them, 2) for adequate understanding of the poem it is necessary to use a scientific text, and 3) to interpret a scientific text it is better to compare it with a poem.

Key words: Vladimir Solov'ev, poetry, philosophy, text, minimal theme, image, reason, comparison, contact point, interaction.

Наличие связи между философией Владимира Сергеевича Соловьёва и его поэзией считается само собой разумеющимся, но характеризуется, как правило, односторонне – «поэзия есть переложение в художественной форме философских воззрений автора». При этом подчеркивается вторичность художественной формы и предпочтение отдается философскому изложению, как более соответствующему глубине содержания. Отметим, однако, что исключения из этого правила все же бывают. Таковым, например, является мнение Вячеслава Иванова, которое он выразил в докладе, прочитанном 10 февраля 1911 года на торжественном заседании Религиозно-философского общества в Москве, посвященном памяти В.С. Соловьёва. Иванов охарактеризовал философию Соловьёва как «...свод дидактических рассуждений и наставлений, преследующих прежде всего цель воспитательную...» [1, с. 42]. Желание достичь этой цели, по мнению Иванова, потребовало от Соловьёва «относительной общедоступности» изложения, поэтому о главном, «раскрытие чего представило бы гениальную силу ... творца в блистающей великолепии» [1, с. 42], в философских работах говорится намеками. То, о чем многозначительно умалчивается в философии, отчетливо звучит в поэзии: «Вот почему, ближайшим образом, поэзия Вл. Соловьёва приобретает неоцененное значение. В стихах, чаще всего случайно набросанных и порою оставленных без окончательного художественного завершения, но всегда изумительно глубоких, истинных, задушевных и притом существенно новых, намеки, о которых я говорил, – закутанные в еще более густые покрывала, сотканые как бы из прозрачной ткани лунного света, – и разбросаны с большою щедростью, и с поистине пророчесвенною смелостью говорят своим символическим языком о сокровенной Истине» [1, с. 42]. Подобную точку зрения высказывал в том же 1911 году С. Булгаков. Не отрицая философского по преимуществу содержания поэзии Соловьёва, он утверждал, что именно в поэтической форме это содержание выразилось максимально полно и точно: «... искусство, по глубокому замечанию Шеллинга, есть документ философии, и поэзия Соловьёва также является документом его философии. В этой последней мы находим немало наносного, временного и случайного, и лишь то, что есть и в поэзии, получает неоспоримую печать и философской подлинности» [2, с. 28].

Представляется, что конечная цель нашего исследования – дать целостное описание поэтического мира Владимира Соловьёва, достижима лишь при последовательном и равноуровневом сопоставлении его поэзии и философии.

Сопоставление проводится на уровне минимальных тем, мотивов, образов. Данный подход позволяет максимально точно определить основные составляющие авторского поэтического мира. Показателями значимости минимальной темы, образа, мотива являются: а) частота появления в поэтических текстах; б) бытование как в поэтических произведениях, так и в научных статьях автора.

Повтор одних и тех же или синонимичных минимальных тем, мотивов, образов и в поэзии, и в философии мы называем точкой соприкосновения. Совпадение минимальных тем фиксируется нами как точка соприкосновения только в том случае, если на ограниченном отрезке текста (не более строфы в стихотворном тексте и не более абзаца в статьях) появляются как минимум два повторяющихся или синонимичных слова.

Материалом исследования послужили 132 лирических произведения Вл. Соловьева, а также его сочинения «Общий смысл искусства», «Значение поэзии в стихотворениях Пушкина», «Оправдание добра» и др.

Последовательность работы с материалом была такова:

1) на основании данных составленного нами частотного словаря поэзии Вл. Соловьева определялась частота той или иной минимальной темы;

2) отбирались наиболее частотные минимальные темы. К таковым относятся, например, слова тематических групп «свет» (более 100 употреблений в поэтических текстах), «земля» (более 80-ти употреблений), «любовь» (более 50-ти), «небо» (более 40), «море» (более 30-ти).

3) путем сплошной выборки отмечались те же темы и соответствующие им образы и мотивы в философских работах Соловьева;

4) проводился сопоставительный анализ, призванный установить, как совпадающие темы, образы, мотивы функционируют в зависимости от того, в каком контексте – художественном или научном – они представлены.

Выделенные точки соприкосновения были распределены нами по тематическим рубрикам, являющимся основными параметрами описания поэтического мира: «Земля», «Море», «Свет» и т.д.

Рассмотрим некоторые точки соприкосновения, вошедшие в тематическую рубрику «Земля» (табл. 1).

Таблица 1

Совпадения	Стихотворение «Не по воле судьбы, не по мысли людей...»	Философская работа «Значение поэзии в стихотворениях Пушкина»
Фрагмент текста	<...> А когда пред тобою и мной / Смерть погасит все светочи жизни земной <...> [8, с. 80]	Задачу эстетического обсуждения пушкинской поэзии я облегчил для себя тем, что заранее (более двух лет тому назад) рассмотрел с своей точки зрения важнейший из не-эстетических вопросов касательно Пушкина, именно вопрос о нравственном смысле той роковой катастрофы, которая прервала земную жизнь поэта <...> [4, с. 396]
Минимальные темы	Жизнь, земной	Жизнь, земной
Образы	Жизнь земная («материальное существование → земная жизнь»)	Земная жизнь («материальное существование → земная жизнь»)
Мотивы	Смерть погасит светочи жизни	Катастрофа прервала жизнь

В приведенных фрагментах из стихотворения «Не по воле судьбы, не по мысли людей...» и из статьи «Значение поэзии в стихотворениях Пушкина» нами отмечены три «перекрывающиеся» точки соприкосновения: совпадают минимальные темы («жизнь», «земной»), которые, в свою очередь, являются составной частью повторяющегося мотива «смерть прервала жизнь» и входят в состав образа «земная жизнь».

В обоих случаях речь идет о человеческой жизни (ты и я, Пушкин), она мыслится как конечная, о чем говорят глаголы «погасит», «прервала». И в по-

этическом, и в философском тексте жизнь заканчивается не естественным образом, а под влиянием какой-то враждебной силы: смерти, роковой катастрофы. В поэтическом тексте «неестественный» ход событий акцентирован использованием инверсии – «жизнь земная».

Определение «земная» по отношению к жизни при наличии устойчивой оппозиции «земное – небесное» подчеркивает, что в стихотворном и в прозаическом фрагментах речь идет лишь о первом, материальном, конечном этапе человеческой жизни, за которым начинается жизнь вечная, «неземная». Поскольку «земная» употреблено в переносном смысле, фиксируем наличие еще одной точки соприкосновения – метафоры «земная жизнь» (парадигма «материальное существование → земная жизнь»). Развитие этого образа идет по-разному: в статье земная жизнь сравнивается с нитью (парадигма «жизнь → нить», выводящая на узнаваемый мифологический подтекст), в стихотворении жизнь человека сравнивается со светочем (парадигма «жизнь → светоч»). И в поэзии, и в философии представлена одна и та же мысль, однако в поэтическом тексте наряду с земной темой появляется тема света, одна из важных в творчестве Соловьёва.

Отметим, что образ «жизнь → светоч» в поэзии Соловьёва повторяется дважды. Второй случай встречаем в стихотворении «Мимо Троады»:

Что-то здесь осиротело,
Чей-то светоч отсиял,
Чья-то радость отлетела,
Кто-то пел и замолчал [8, с. 122].

Здесь появляются метафоры с тем же основанием сопоставления «жизнь», которое в самом тексте не представлено, но легко восстанавливается с привлечением контекста первого стихотворения. Образы сопоставления более разнообразны: «жизнь → радость», «жизнь → песня». Во всех случаях вместе с образом земной жизни присутствует мотив ее прерывания, выраженный лексемами «отсиял», «отлетела», «замолчал». Тема смерти содержится и в слове «осиротело».

Образ «жизнь → нить», представленный в статье, в поэзии Соловьёва обнаружен не был. Следовательно, мы можем говорить о специфике образов в поэзии и в философии.

Вернемся к примеру, представленному в табл. 1. В данном случае точка соприкосновения порождена минимальными темами, образами и мотивами, которые вполне понятны без привлечения для их интерпретации прозаического текста либо стихотворного. Научный и стихотворный контексты самодостаточны (понятны и друга без друга). Новое значение в ходе сопоставления не выявлено, однако благодаря этому сопоставлению выявилась смена образной парадигмы в поэтическом тексте (табл. 2).

Проведенный анализ выявил точки соприкосновения между стихотворением «Земля-владычица, к тебе чело склонил я...» и статьей «Общий смысл искусства».

Прежде всего, обращает на себя внимание совпадение минимальных тем: «земной», «душа», «свет». Очередность употребления их в тексте различается: в стихах «свет» появляется после «земной» и «душа», тем самым уступая им тематическое

первенство, а в статье «свет» упоминается первым, становясь основным предметом рассуждения. На доминирующую роль света в философском контексте указывает и форма именительного падежа (в стихотворении все указанные минимальные темы стоят в косвенных падежах). Кроме того, значимость данного понятия в статье подчеркнута относительной удаленностью от двух других лексем.

Таблица 2

Совпадения	Стихотворение «Земля-владычица, к тебе чело склонил я...»	Философская работа «Общий смысл искусства»
Фрагмент текста	<...> И в явном таинстве вновь вижу сочетанье / Земной души со светом неземным <...> [8, с. 77]	<...> Так, свет в своих чувственных качествах обнаруживает всепроницаемость и невесомость идеального начала, растения своим видимым образом проявляют экспансивность жизненной идеи и общее стремление земной души к высшим формам бытия <...> [6, с. 397]
Минимальные темы	Земной, душа, свет	Свет, земной, душа
Образы	Земная душа («материальное земная жизнь») Земная душа → обитающая на земле Земная душа → Душа Земли Свет → неземной (солнечный)	Земная душа («материальное → земное») Земная душа → обитающая на земле Свет → идеальное начало
Мотивы	Материальное (душа земная) сочетается с идеальным (свет неземной)	Под воздействием света материальное (земная душа) стремится к идеальному (высшим формам бытия)
	Взору явлено нечто мистическое	Видимым образом проявляется нечто мистическое

Образ земной души отличается многозначностью трактовок и в поэтическом, и в философском контекстах. Помимо традиционных для Соловьева парадигм «земное → материальное», «земная душа → обитающая на земле», в стихотворении реализуется парадигма «земная душа → Душа Земли». Подобное толкование становится очевидным при обращении к началу стихотворения: *Земля-владычица, к тебе чело склонил я <...>* [8, с. 77].

Последняя парадигма связана с мотивом «взору явлено нечто мистическое», подчеркнутым оксюмороном «явное таинство». Вариант этого мотива реализован и в статье: «Растения видимым образом проявляют стремления земной души». Кроме того, в обоих контекстах выражена фундаментальная для творчества Соловьева мысль о единении земного и небесного, материального и идеального. В стихотворении этот мотив выражен более прозрачно с помощью лексемы «сочетанье», в статье на соединение указывает «всепроницаемость» света.

Несмотря на обилие точек соприкосновения в поэтическом и научном текстах, схожесть интерпретации, нельзя говорить о самодостаточности каждого. Так, реализуемая в стихотворении парадигма «свет → неземной» связана преж-

де всего с источником света – солнцем: <...> *В полуденных лучах такою негой жгучей / Сходила благодать с сияющих небес* <...> [8, с. 77]. В данном случае речь идет о видимом, материальном свете. В статье же прямо указывается на его идеальную сущность: «... свет в своих чувственных качествах обнаруживает всепроницаемость и невесомость идеального начала ...» [6, с. 397].

В данном случае точка соприкосновения также складывается из повторяющихся минимальных тем, образов и мотивов. Однако окончательная «картинка» в поэтическом тексте не вырисовывается без привлечения научного контекста. В стихотворении о божественной природе света говорится лишь намеками: эпитет «неземной», слово «благодать». В статье же не только позиционно, грамматически и лексически («всепроницаемость») обозначена активная роль света, но и прямо указывается на его идеальное начало. Отметим, что в поэзии ни разу не встречается лексема «идеальный».

Точка соприкосновения между стихотворением «Имману-эль» и работой «Оправдание добра» складывается из сочетания минимальных тем «земля» и синонимичных «небо», «звездный круг», образованного ими мотива «небо обнимает землю» (табл. 3). Данный мотив в лирике Соловьёва встречается один раз. В контексте поэтического творчества возможно его рассмотрение как варианта традиционного для автора мотива «земля соединяется с небом», а шире – упоминавшегося выше мотива «материальное соединяется с идеальным». В статье же прямо указано на то, что «звездный круг обнимает землю, но не соединяется с нею», что существенно упрощает трактовку мотива в прозаическом тексте. В данном случае фундаментальная идея Соловьёва о «неслиянном и нераздельном соединении вещества и света» более четко и последовательно представлена в стихотворении. Этот же мотив встречается в стихотворениях Соловьёва неоднократно. Например: *Рано иль поздно прорвется наружу сокрытое пламя <...> / Цепь золотую сомкнет и небо с землей сочетает* [8, с. 64].

Таблица 3

Совпадения	Стихотворение «Имману-эль»	Философская работа «Оправдание добра»
Фрагмент текста	<...> Во тьму веков та ночь уж отступила, Когда, устав от злобы и тревог, Земля в объятьях неба опочила И в тишине родился с-нами-Бог <...> [8, с. 89]	<...> Нирвана находится за пределами всякого горизонта, мир идей, как звездный круг, обнимает землю, но не соединяется с нею <...> [7, с. 326]
Минимальные темы	Земля, небо	Звездный круг, земля
Мотивы	Земля уснула в объятьях неба	Небо обнимает землю

Образы, возникающие в обоих отрывках, также различны. В статье мотив «звездный круг обнимает землю» связан прежде всего с астрономическими образами планеты Земля и галактики Млечный путь. Кроме того, сочетание «звездный круг» входит в состав парадигмы мир идей → звездный круг. В поэтическом тексте мотив «земля соединяется с небом» имеет мифологическое основание и в результате возникает образ земли-Богородицы. Значимость этого обра-

за в стихотворении подчеркнута и грамматически: земля является субъектом действия в отличие от философского контекста, где она выступает в качестве объекта.

Образ земли-женщины встречается во многих поэтических текстах Соловьева и представлен двумя вариантами. В одних случаях, это величественная, царственная особа, к которой автор обращается не иначе как «владычица»: *Земля-владычица! К тебе чело склонил я <...>* [8, с. 77]; *<...> Владычица-земля! С бывалым умиленьем / И с нежностью любви склоняюсь над тобой <...>* [8, с. 124]. В ряде других стихотворений вырисовывается образ земли-крестьянки: *<...> Но немые зарницы земли утомленной / Все твердят о грозе прожитой <...>* [8, с. 112]; *Меркнет день. Над усталой, поблекшей землей / Неподвижные тучи висят <...>* [8, с. 78]. Земля утомлена вечным порождением жизни:

Золотые, изумрудные,
Черноземные поля...
Не скупа ты, многотрудная,
Молчаливая земля! *<...>* [8, с. 122].

В стихотворении, где обнаружены точки соприкосновения со статьей, эти два образа сливаются воедино: с одной стороны, деепричастие «устав» «отсылает» к варианту «земля-крестьянка», с другой – земля рождает Бога и становится богоматерией, Богоматерью, той, кого автор называет Владычицей. Следует отметить, что образа земли-женщины в философской прозе Соловьева мы не встретили.

В данном примере толкование точек соприкосновения только на основании философского текста привело бы к ограниченности его понимания. Лишь в поэтическом контексте идея о слиянии земного и небесного представлена полно и четко. К тому же образная система поэтического текста оказалась намного более широкой.

Итак, в ходе анализа точек соприкосновения поэзии и философии Владимира Соловьева нами было выявлено три модели взаимодействия стихотворных и научных текстов. Первая: автономное существование точек соприкосновения с возможностью полноценной интерпретации каждой из них (пример 1). Вторая: понимание стихотворения становится более полным с привлечением научного текста (пример 2). Третья: толкование поэтического текста является более полным и богатым, нежели текста философского (пример 3). В ходе анализа других примеров точек соприкосновения становится очевидным, что каждую из них можно отнести к одной из названных ранее моделей. Обратимся к следующему примеру.

Точка соприкосновения была обнаружена в стихотворении «Сайма» и статье «Значение поэзии в стихотворениях Пушкина» (табл. 4). В данном случае точка соприкосновения представлена совпадающими минимальными темами «земля» и минимальными темами, входящими в тематическую группу «вода» («озеро» и «море»); и образованными этими минимальными темами синонимичными мотивами «вода царила над землей» и «море покрывало землю». В обоих контекстах есть указание на прошлое: в стихотворении наречие «снова» говорит о том, что уже были времена, когда вода торжествовала над сушей. В статье

такую же функцию выполняет наречие «некогда». В обоих случаях водный объект является субъектом действия. И поэтический, и философский отрывки отсылают читателя к легенде о Всемирном потопе.

Таблица 4

Совпадения	Стихотворение «Сайма»	Философская работа «Значение поэзии в стихотворениях Пушкина»
Фрагмент текста	<...> Знать не по сердцу оковы гранитные! Только в безмерном отраден покой. Снятся былые века первобытные, Хочется снова царить над землей <...> [8, с. 105].	<...> Но что и еврейские пророки не имели никакого притязания на это новое высшее познание – достаточно ясно из их писаний. Если и говорится здесь в одном месте, что новое познание некогда как море покроев всю землю <...> [4, с. 414].
Минимальные темы	Озеро, земля	Море, земля
Мотивы	Вода царил над землей	Море покрывало землю

Однако на этом совпадения в трактовке точки соприкосновения заканчиваются. Обратимся к образной системе обоих контекстов. В отрывке из статьи водный объект является образом сопоставления в парадигме «новое познание → море». При этом ведущая роль в рассуждениях автора принадлежит основанию сопоставления, и линия взаимодействия «земля – море» не находит продолжения. В поэтическом же тексте именно конфликт земли и воды является сюжетообразующим. С этим связано обилие образов, созданных этими понятиями: «волна озера → морской прибой», «озеро → невольница дикая», «берега → оковы гранитные», «озеро → стихия нестройная», «озеро → стихия великая». На недовольство озера «враждебной судьбой» указывают лексемы «беспокойный», «рвется», «спорит», «бейся», «волнуйся». Ропот воды «слышен» во многих поэтических текстах Соловьева. Например: <...> *И со стоном в берег бьётся / Моря финского волна* <...> [8, с. 103].

В стихотворениях прямо указан лишь один объект недовольства водной стихии – земля. В своей работе «Владимир Соловьёв – поэт» З.Г. Минц пишет: «Основной антитезой, на которой строится система образов <...>, является традиционное для романтизма противопоставление неба и земли <...>» [3, с. 286]. Несмотря на это именно через слияние земного и небесного реализуется главный для творчества Соловьева мотив единения материального и идеального. Земля же и вода всегда противопоставлены друг другу. Это связано с воплощением еще одного важного мотива «единичное стремится к слиянию со всеобщим», также представленного и в поэзии, и в философии. Сравним стихотворение «L'onda dal mar' divisa» (в переводе с итальянского: волна, разлученная с морем) и отрывок из статьи «Красота в природе»:

Волна в разлуке с морем
Не ведает покою,
Ключом ли бьет кипучим,

Иль катится рекою, –
Все ропщет и вздыхает,
В цепях и на просторе,
Тоскуя по безбрежном,
Бездонном синем море [8, с. 74].

«Этою красотой видимой жизни в неорганическом мире отличается прежде всего текущая вода в разных своих видах: ручей, горная речка, водопад. Эстетический смысл этого живого движения усиливается его беспредельностью, которая как бы выражает неутолимую тоску частного бытия, отделенного от абсолютного всеединства» [5, с. 367].

В обоих контекстах четко представлен мотив «единичное тоскует в отрыве от всеобщего». В своей тоске водные объекты не просто ропщут, но и «живым движением» стремятся воссоединиться с первоосновой – морем.

В рассматриваемом нами примере точки соприкосновения (табл. 4) земля становится единственным препятствием, мешающим водным объектам воссоединиться, чем и обусловлен конфликт земли и воды не только в данном случае, но и во всей поэзии Соловьева.

Таким образом, точка соприкосновения получает более полную трактовку именно в поэтическом контексте. Кроме указания с помощью мотива «вода покрывала землю» на Всемирный потоп, в стихотворении протест водной стихии позволяет реализовать важный для понимания художественного мира Соловьева мотив «единичное стремится к слиянию со всеобщим». Следовательно, данный пример относится к 3-ей выделенной нами модели взаимодействия поэзии и философии Соловьева.

В работе «Русская философия и поэзия: согласие ума и сердца» Н.Н. Сиземская, рассуждая о связи русской поэзии с философией, называет творчество Соловьева «классическим примером» взаимодополняемости философии и поэзии: «<...> поэзия Вл. Соловьева <...> зачастую именно дополняет (не иллюстрирует!) его софиологию, поэтому смысл отдельных стихотворений порой ускользает от читателя, если он не знаком с последней» [9, с. 157]. Мы соглашаемся с автором и добавляем: в ряде случаев философия Соловьева становится более понятной с привлечением его поэтического наследия.

Список литературы

1. Иванов В.И. О значении Вл. Соловьева в судьбах нашего религиозного сознания // О Владимире Соловьеве. Томск: Водолей, 1997. С. 32–43.
2. Булгаков С. Природа в философии Владимира Соловьева // О Владимире Соловьеве. Томск: Водолей, 1997. С. 5–31.
3. Минц З.Г. Владимир Соловьев – поэт // Минц З.Г. Поэтика русского символизма. СПб.: Искусство – СПб, 2004. С. 273–313.
4. Соловьев В.С. Значение поэзии в стихотворениях Пушкина // Соловьев В.С. Стихотворения. Эстетика. Литературная критика. М.: Книга, 1990. С. 395–440.
5. Соловьев В.С. Красота в природе // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 351–389.

6. Соловьёв В.С. Общий смысл искусства // Соловьёв В.С. Сочинения в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 390–404.
7. Соловьёв В.С. Оправдание добра // Соловьёв В.С. Сочинения в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1990. С. 47–548.
8. Соловьёв В.С. Стихотворения и шуточные пьесы. Л.: Сов. писатель, 1974. 350 с.
9. Сиземская Н.Н. Русская философия и поэзия: согласие ума и сердца // Вопросы философии. 2006. № 3. С. 155–164.

References

1. Ivanov, V.I. O znachenii Solov'eva v sud'bakh nashego religioznogo soznaniya [The Solov'ev significance in the fate of our religious consciousness], in *O Vladimire Solov'eva* [About Vladimir Solov'ev], Tomsk: Vodoley, 1997, pp. 32–43.
2. Bulgakov, S. Priroda v filosofii Vladimira Solov'eva [Nature in Vladimir Solov'ev's Philosophy], in *O Vladimire Solov'eva* [About Vladimir Solov'ev], Tomsk: Vodoley, 1997, pp. 5–31.
3. Mintz, Z.G. Vladimir Solov'ev – poet [Vladimir Solov'ev is a poet], in Mintz, Z.G. *Poetika russkogo simvolizma* [Poetics Russian Symbolism], Saint-Petersburg: Iskusstvo – SPb, 2004, pp. 273–313.
4. Solov'ev, V.S. Znachenie poezii v stikhotvorenyakh Pushkina [The value of poetry in Pushkin's poems], in Solov'ev, V.S. *Stikhotvoreniya. Estetika. Literaturnaya kritika* [The poem. Aesthetics. Literary Criticism], Moscow: Kniga, 1990, pp. 395–440.
5. Solov'ev, V.S. Krasota v prirode [Beauty in nature], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Works in 2 vol., vol. 2], Moscow: Mysl', 1990, pp. 351–389.
6. Solov'ev, V.S. Obshchii smysl iskusstva [General meaning of art], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Works in 2 vol., vol. 2], Moscow: Mysl', 1990, pp. 390–404.
7. Solov'ev, V.S. Opravdanie dobra [Justification of the Good], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 1* [Works in 2 vol., vol. 1], Moscow: Mysl', 1990, pp. 47–548.
8. Solov'ev, V.S. *Stikhotvoreniya i shutochnye p'esy* [Poems and humorous Plays], Leningrad: Sovetskiy pisatel', 1974, 305 p.
9. Sizemskaya, N.N. *Voprosy filosofii*, 2006, no. 3, pp. 155–164.

УДК 82:111.85(47+57)

ББК 83.3:87.8(2)

ОБ ЭСТЕТИЧЕСКИХ ОСОБЕННОСТЯХ ЛИРИЧЕСКОЙ ПОЭЗИИ ВЛ. СОЛОВЬЁВА И РУССКИХ СИМВОЛИСТОВ

М.И. МИХАЙЛОВ, Е.В. РЫЖАКОВА

Нижегородский государственный педагогический университет,
ул. Ульянова, д. 1, г. Нижний Новгород, 603950, Российская Федерация
E-mail: r_and_l@mail.ru

Рассматривается эстетическое своеобразие лирики Вл. Соловьёва и русских символистов. Раскрывается сходство художественно-эстетических позиций, характерных для творчества Соловьёва и русских символистов. Обосновывается положение о том, что лирика и в том и в другом случае являет собою преодоление обыкновенного (повседневного, прозаического) в человеческой жизни. Различие лирической поэзии Соловьёва и русских символистов усматривается в том, что определяющей идеей лирической поэзии Вл. Соловьёва является идея двоемирия (противопоставления небесного земному как высшего низшему), а содержательной доминантой поэзии русских символистов выступает идея син-

теза, гармоническая модель мироздания, идея соответствия земного (телесного) небесному (духовному). Сообразно этому утверждается, что в основание лирической поэзии Соловьёв кладет категорию возвышенного (возвышенно-прекрасного) как воплощения идей (первообразов), а русские поэты-символисты – категорию красоты как единства разнообразия человеческих чувств (переживаний). Проводится мысль, что эстетическое содержание символической лирики более субъективно и разнообразно, в отличие лирики Соловьёва, в которой предпочтение отдается не раскрытию индивидуальной души, а утверждению божественной (духовной) сущности человека.

Ключевые слова: лирика, субъективность, двоемирие, символ, звук, дух, душа, обыкновенное, возвышенное, красота.

ON AESTHETIC FEATURES OF LYRIC POETRY OF V. SOLOV'EV AND RUSSIAN SYMBOLISTS

M.I. MIKHAILOV, E.V. RYZHAKOVA

Nizhniy Novgorod State Pedagogical University,
1, Ulianova St., Nizhniy Novgorod, 603950, Russian Federation,
E-mail: r_and_l@mail.ru

The article is devoted to the consideration of aesthetic peculiarity of V. Solov'ev and Russian symbolists' lyric poetry.

First of all the author researches the similarity of artistic and aesthetic positions which are typical for creativity of Solov'ev and Russian Symbolists. The author supports the position that the lyrics in both cases presents a bridging of the ordinary (everyday, prosaic) in human life. However, the difference between Solov'ev and Russian Symbolists' lyric poetry consists in the fact that the idea of double world (opposition of the Heaven to the Earth like the highest opposes the lowest). At the same time the substantial dominating idea of Russian symbolists' poetry is the idea of synthesis, harmonious model of the universe, the idea of equivalents between the Earth (corporal) to Heaven (spiritual). According to this, the author believes that Solov'ev considers the category of lofty (lofty and beautiful) as the embodiment of ideas (prototypes), and Russian symbolists believe that the category of beauty is a category of a unity of diversity of human emotions (feelings). In conclusion the aesthetic content of symbolic poetry is more subjective and varied than V. Solov'ev's lyrical poetry, where the preference is not given to disclosure of the individual soul, but to assert the divine (spiritual) essence of man.

Key words: lyrics, subjectivity, double world, symbol, sound, spirit, soul, ordinary, sublimity, beauty.

Проблема эстетического своеобразия лирической поэзии Вл. Соловьёва и русских поэтов-символистов является мало разработанной. Известно, что эстетика Вл. Соловьёва оказала серьезное влияние на представителей поэзии Серебряного века. Соответственно этому, в лирической поэзии Вл. Соловьёва и русских символистов было немало общего. На наш взгляд, их прежде всего объединяло то, что лирика и Соловьёва, и русских символистов являлась способом внутреннего преодоления *обыкновенного* в человеческой жизни. По определению Вл. Соловьёва, «лирика есть подлинное выражение души человеческой» [1, с. 210]. Вместе с тем, считал он, «в поэтическом откровении нуждаются не болезненные наросты и не пыль и грязь житейская, а лишь внутренняя красота души человеческой, состоящая в ее созвучии с объективным смыслом вселенной, в ее способности индивидуально воспринимать и воплощать этот всеобщий

существенный смысл мира и жизни». А следовательно, тут «нужен особый подъем души над обыкновенными ее состояниями» [1, с. 210].

В свою очередь К. Бальмонт утверждал, что реализм и символизм – два «различных строя художественного восприятия»¹. «Реалисты схвачены, как прибоем, конкретной жизнью, за которой они не видят ничего, – символисты, отрешенные от реальной действительности, видят в ней только свою мечту, они смотрят на жизнь – из окна» [2, с. 76]. Так намечается путь художника-символиста: «от непосредственных образов, прекрасных в своем самостоятельном существовании, к скрытой в них духовной идеальности, придающей им двойную силу» [2, с. 94]. Согласно А. Белому, символизм – это та основа, на которой будет создано новое искусство, способное преобразить человеческую личность. По мнению А. Блока, «...быть художником – значит выдерживать ветер из миров искусства, совершенно не похожих на этот мир, только страшно влияющих на него; в тех мирах нет причин и следствий, времени и пространства, плотского и бесплотного, и мирам этим нет числа...» [3, 148]. Особое значение тут имеет следующее высказывание А. Блока в его статье «О назначении поэта»: «Дело поэта вовсе не в том, чтобы достучаться непременно до всех олухов; скорее, добытая им гармония производит отбор между ними с целью добыть нечто более интересное, чем среднечеловеческое, из груды человеческого шлака» [3, с. 418].

Все это позволяет признать правоту слов Н.А. Бердяева по поводу символизма конца XIX – начала XX веков: «Новый символизм характерен для новой души и для новой эпохи человеческого творчества. <...> Символисты отказываются от всякого приспособления к этому миру, от всякого послушания канонам этого мира, жертвуют благами устройства в этом мире, ниспосылаемыми в награду за приспособление и послушание. <...> Новый символизм ищет последнего, конечного, предельного, выходит за пределы среднего, устроенного, канонического пути. В новом символизме творчество перерастает себя, творчество рвется не к ценностям культуры, а к новому бытию» [4, с. 230].

Поэтическое сходство Вл. Соловьёва и русских символистов проявлялось и в другом, например в придании особого значения единству художественного содержания и формы.

Признавая значительную близость лирики Вл. Соловьёва и поэзии русских символистов, нельзя вместе с тем не видеть и их различия. (К сожалению, авторы, пишущие о русских символистах, как правило, ограничиваются констатацией факта их зависимости от Вл. Соловьёва.) А. Белый не случайно писал: «...не прикрепляйте меня вы, прикрепители, объяснители, популяризаторы, – всецело: к Соловьёву, или к Ницше, или к кому бы то ни было; я не отказываюсь от них в том, в чем я учился у них; но сливать “мой символизм” с какой-нибудь метафизикой – верх глупости...» [5, с. 196]. Отмечая, что он «ни шопенгауэрианец, ни соловьирист, ни ницшианец, менее всего “ист” и “анец”», Белый так характеризовал свое мировоззрение: «... оно ни монизм, ни дуализм, ни плюрализм, а плюро-дуо-

¹ Бальмонт К. Элементарные слова о символической поэзии // Бальмонт К. Горные вершины. Сборник статей. М., 1904. С. 75–95.

монизм, то есть пространственная фигура, имеющая *одну* вершину, *многие* основания и явно совмещающая в проблеме имманентности антиномию дуализма, но – преодоленного в *конкретный монизм*» [5, с. 197].

В чем же тут дело? А суть дела заключается в том, что, на наш взгляд, приоритетной, определяющей идеей лирической поэзии Вл. Соловьёва была платоновская идея «двоемирия». И в этом, несомненно, сказывается близость Соловьёва к романтизму, с его пафосом *двоемирия* (о противопоставлении небесного земному). В этом смысле он близок к позиции Ф. Тютчева:

О, вещая душа моя,
О, сердце, полное тревоги,
О, как ты бьешься на пороге
Как бы двойного бытия!..

Но это с одной стороны. С другой, основное, истинное содержание лирической поэзии Соловьёв видел в воплощении вечных идей или первообразов, далеких от земной, телесной жизни человека. Согласно Соловьёву, «поэт вдохновляется не произвольными, преходящими и субъективными вымыслами, а черпает свое вдохновение из той вековечной глубины бытия,

Где слово немеет, где царствуют звуки,
Где слышишь не песню, а душу певца,
Где дух покидает ненужное тело,
Где внемлешь, что радость не знает предела,
Где веришь, что счастьем не будет конца².

И по его же словам, «внутренний духовный мир... более реален и бесконечно более значителен для поэта, чем мир материального бытия» [1, с. 213].

Что же касается лирической поэзии русских символистов, в частности А. Блока, А. Белого, Вяч. Иванова и других, то тут определяющей идеей являлась идея *синтеза*, *гармоническая* модель мироздания, идея *соответствия* тела (земного) и духа (небесного). Как справедливо считает Л. Сугай, «смысл истинного символа неисчерпаем, для Белого символ – и художественный образ, и окно в мистический, запредельный мир, и категория реального. Символ, по Белому, – универсальная категория» [6, с. 14].

Отсюда разное отношение Вл. Соловьёва и поэтов-символистов к истории. Если, по мысли Вл. Соловьёва, лирической поэзии чуждо все, что связано с общественным процессом, с историей (по его словам, «для чистого лирика вся история человечества есть только случайность, ряд анекдотов, а патриотические и гражданские задачи он считает столь же чуждыми поэзии, как и суету будничной жизни» [1, с. 211]), то русские поэты-символисты «не отвергали ни повседневности, ни реальной истории, но использовали то и другое в виде «опорных»

² Фет А.А. Вечерние огни. Вып. II. М., 1983. С. 25.

пунктов для постижения скрытой сущности мира: «a realibus ad realiora», то есть от реальности «внешней», доступной, к реальности высшей, запредельной) – лозунг Вяч. Иванова» [7, с. 836].

Соответственно вышесказанному можно утверждать, что в эстетическое основание лирической поэзии Соловьёв кладет категорию *возвышенного* (возвышенно-прекрасного) как подъема души, а русские символисты – категорию *красоты* (как гармонию, единство многообразия человеческих переживаний). Подтверждением могут служить суждения о «субъективности» в лирике Вл. Соловьёва, с одной стороны, и А. Блока как представителя символизма, с другой. Согласно Соловьёву, «лирическая поэзия представляет самое прямое откровение человеческой души. Но из этого не следует выводить, по ходячей гегельянской схеме, что лирика есть «поэзия субъективности». Это такое определение, от которого, по выражению Я.П. Полонского, «ничего не жди хорошего». У всякого ведь есть своя «субъективность», и, убедившись, что в ней-то все и дело, любой субъект, мало-мальски способный к версификации, может без стыда и жалости изливать свою душевную пустоту в обильном потоке стихотворений, возбуждая в себе самом дух праздности и тщеславия, а на ближних своих наводя дух уныния» [1, с. 208]; «...сущность дела тут не в субъективности» [1, с. 210]. Как видно, «субъективность» в лирике признается Соловьёвым в том случае, если она имеет возвышенный смысл и характер. Кстати, именно отсутствие духовно-возвышенного смысла в лирике «старших» символистов, в частности В. Брюсова, позволило Соловьёву отнестись к ней весьма критически³.

С точки зрения эстетической значимости возвышенного (возвышенно-прекрасного) в лирике Соловьёва весьма показательно, например, его стихотворение «Из Платона»⁴:

На звезды глядишь ты, звезда моя светлая!
О, быть бы мне небом, в широких объятиях
Держать бы тебя и очей мириадами
Тобой любоваться в безмолвном сиянии.

Кстати, это стихотворение Соловьёва во многом напоминает стихотворное произведение раннего М. Лермонтова «Небо и звезды»⁵:

Чисто вечернее небо,
Ясны далекие звезды,
Ясны, как счастье ребенка;
О! для чего мне нельзя и подумать:
Звезды, вы ясны, как счастье мое!

³ Соловьёв В.С. Русские символисты // Соловьёв В.С. Стихотворения. Эстетика. Литературная критика. М., 1990. С. 270–280.

⁴ Соловьёв В.С. Там же. М., 1990. С. 73.

⁵ Лермонтов М.Ю. Стихотворения; Поэмы; Маскарад; Герой нашего времени. М., 1984. С. 41–42.

Чем ты несчастлив? –
Скажут мне люди.
Тем я несчастлив,
Добрые люди, что звезды и небо –
Звезды и небо! – а я человек!..

Люди друг к другу
Зависть питают;
Я же, напротив,
Только завидую звездам прекрасным,
Только их место занять бы желал.

Возвышение, устремленность к небу, к звездам – это потребность и идеал Лермонтова.

В контексте сказанного весьма характерно стихотворение Вл. Соловьёва «Бескрылый дух, землю полоненный»⁶:

Бескрылый дух, землю полоненный,
Себя забывший и забытый бог...
Один лишь сон – и снова окрыленный
Ты мчишься ввысь от суетных тревог.

Неясный отблеск прежнего блистанья,
Чуть слышный отзвук песни неземной,
И все забытое в немеркнущем сиянье
Встает опять пред чуткою душой.

Один лишь сон – и в тяжком пробужденье
Ты будешь ждать с томительной тоской
Вновь отблеска нездешнего виденья
Вновь отзвука гармонии святой.

Идея, образ возвышенного, возвышенно-прекрасного бытия человека (поэта) является ведущей, определяющей и для стихотворения Вл. Соловьёва «О, как в тебе лазури чистой много», и других.

А теперь обратим внимание на то, что писал о лирике А. Блок: «В лирике закрепляются переживания души, в наше время, по необходимости уединенной... Лирика преподносит в изящных и многообразных формах все богатство утонченных и разрозненных переживаний. Самое большее, что может сделать лирика, – это обогатить душу и усложнить переживания... Идеальный лирический поэт – это сложный инструмент, одинаково воспроизводящий самые противоположные переживания» [8, с. 383]. Своего рода худо-

⁶ Соловьёв В.С. Стихотворения. Эстетика. Литературная критика. М., 1990. С. 8.

жественной иллюстрацией данного понимания лирики является цикл стихов Блока о Прекрасной Даме.

Пожалуй, особенно характерно в этом отношении стихотворение Блока «Незнакомка»⁷. Приведем здесь отдельные четверостишия из этого лирического произведения:

По вечерам над ресторанами
Горячий воздух дик и глух,
И правит окриками пьяными
Весенний и тлетворный дух.
<...>
И странной близостью закованный,
Смотрю за темную вуаль,
И вижу берег очарованный
И очарованную даль.

Глухие тайны мне поручены,
Мне чье-то солнце вручено,
И все души моей излучины
Пронзило терпкое вино.
<...>
В моей душе лежит сокровище,
И ключ поручен только мне!
Ты право, пьяное чудовище!
Я знаю: истина в вине.

Нетрудно видеть, что, с точки зрения Блока, лирика является средоточием, закреплением субъективного начала – переживания или чувства (эмоций) поэта в широком смысле, а не только возвышенного порядка (характера). По его мнению, она заключает в себе «противоположные переживания», а значит, добавим к этому, и красоту. Согласно существующей точке зрения, красота основана на противоположностях.

Уместно отметить, что понятие *гармония* (как синоним красоты) является ключевым в статье А. Блока «О назначении поэта». По Блоку, «гармония есть согласие мировых сил, порядок мировой жизни»; «поэт – сын гармонии...» [3, с. 414].

Все это характерно и для А. Белого. Как справедливо отметил Л. Сугай, «осознание неслиянности, но и нераздельности разных мелодий души, переплетения многих тем единого симфонического произведения – жизни художника – вот, кажется, истинный ключ к постижению феномена Белого [6, с. 11].

Подобного взгляда на лирику придерживался Вяч. Иванов. Так, в «Заветах символизма» он корень нового символизма усматривал в «болезненно пережи-

⁷ Мысль, вооруженная рифмами. Поэтическая антология по истории русского стиха / Сост., автор статей и примеч. В.Е. Холшевников. Л., 1983. С. 246–247.

том современною душой противоречии» – в «потребности и невозможности высказать себя» [9, с. 121].

В этом случае значимо и высказывание В. Брюсова: «Все свои произведения художник находит в самом себе. Век дает только образы, только прикрасы; художественная школа учит внешним приемам, а содержание надо черпать из души своей» [10, с. 85].

Нетрудно понять, что поэзия русских символистов тесно примыкает к романтической лирике: то, что характеризует романтизм, его первоосновное содержание, – чувство одиночества, неудовлетворенность собой, – имплицитно, внутренне присуще и поэзии символизма. Однако между романтизмом и символизмом есть и существенная разница: в символизме куда в большей степени, чем в романтизме, придается значение художественной форме, ее красоте. Теоретики символизма уподобили лирическую поэзию музыке. Как пишет современный эстетик и теоретик литературы Ю.Б. Борев, «в импрессионизме осуществляется господство зрения над слухом и другими чувствами. В символизме же, наоборот, господствует слух; ведущее искусство – музыка. Она царит и в поэзии, и в прозе, и в живописи. В символизме все музыкально» [11, с. 402].

Наши представления о лирике русских символистов, ее особенностях были бы недостаточно полными, если бы мы ограничились констатацией факта музыкальности, присущей ей. Все дело в том, что звук в русском символизме – особый. Это звук, уходящий своими корнями в космическую бездну, он есть эхо, голос Вселенной, идущий из ее вековечной глубины с ее безмолвием и тайной. Не об этом ли звуке писал М.Ю. Лермонтов⁸:

Есть речи – значенье
Темно иль ничтожно,
Но им без волненья
Внимать невозможно.

Как нам представляется, через посредство звука, его музыкальность символисты стремились (хотя бы на миг – на уровне сверхсознания) почувствовать, ощутить в себе свое личностное, целостное и свободное «Я» в рамках вечности и бесконечности, а тем самым преодолеть трагическую раздвоенность, конфликт в душе, а значит, и обрести душевный покой. В. Брюсов не случайно писал: «Создания искусства – это приотворенные двери в Вечность. <...> История нового искусства есть прежде всего история его освобождения. Романтизм, реализм и символизм – это три стадии в борьбе художников за свободу. <...> Ныне искусство, наконец, свободно. Теперь оно сознательно предается своему высшему и единственному назначению: быть познанием мира, вне рассудочных форм, вне мышления по причинности» [10, с. 85, 87]. В связи с этим представляет интерес определение символизма, которое можно обнаружить в «Дневниках» М.М. Пришвина: «Символизм – встреча текущего мгновения с вечностью, а место встречи – личность» [12, с. 193].

⁸ Лермонтов М.Ю. Стихотворения; Поэмы; Маскарад; Герой нашего времени. М., 1984. С. 98.

Лирическая поэзия русских символистов в таком случае невольно становилась своего рода «молитвой» их души, а красота – ее пищей.

Таким образом, можно утверждать, что в лирической поэзии романтиков центр тяжести приходится на *трагическое*, а в поэтическом символизме – на «снятие» трагического на уровне *красоты*, ее переживание как некой свободы человека – по отношению к телу (земле) и духу (небу).

Подводя итог, можно заключить, что главная цель лирической поэзии русских символистов заключалась в утверждении эстетического богатства человеческой индивидуальности в пределах Универсума, космического целого. И в этом, несомненно, проявляется ее непреходящая ценность и выдающееся значение.

Список литературы

1. Соловьёв В.С. Русские символисты // Соловьёв В.С. Стихотворения. Эстетика. Литературная критика. М.: Книга, 1990. С. 270–280.
2. Бальмонт К.Д. Элементарные слова о символической поэзии // Бальмонт К.Д. Горные вершины. Сборник статей. М.: Гриф, 1904. С. 75–95.
3. Блок А.А. О современном состоянии русского символизма // Блок А.А. Собр. соч.: в 6 т. Т. 4. Л.: Худож. лит., 1982. С. 141–151.
4. Бердяев Н.А. Смысл творчества // Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства. В 2 т. Т. 1. М.: Искусство, 1994. С. 37–341.
5. Белый А. На рубеже двух столетий. Воспоминания. В 3 кн. Кн. 1. М.: Худож. лит., 1989. 543 с.
6. Сугай Л. «... И блещущие чертит арабески» // Белый Андрей. Символизм как миропонимание. М., 1994. С. 3–17.
7. Долгополов Л.К. Символизм // Краткая литературная энциклопедия. Т. 6. М.: Сов. энциклопедия, 1971. Стб. 831–840.
8. Блок А.А. Предисловие <к сборнику «Лирические драмы»> // Блок А.А. Собр. соч.: в 6 т. Т. 3. Л.: Худож. лит., 1981. С. 383–384.
9. Иванов В.И. Заветы символизма // Иванов В.И. Борозды и межи. Опыт эстетические и критические. М., 1916. С. 119–144.
10. Брюсов В.Я. Ключи тайн // Брюсов В.Я. Сочинения: в 2 т. Т. 2. Статьи и рецензии. М.: Худож. лит., 1987. С. 72–87.
11. Борев Ю.Б. Символизм // Эстетика. Теория литературы. Энциклопедический словарь. М.: Астрель, 2003. С. 401–407.
12. Пришвин М.М. Дневники. М.: Правда, 1990. 480 с.

References

1. Solov'ev, V.S. Russkie simvolisty [Russian Symbolists], in Solov'ev, V.S. *Stikhotvoreniya. Estetika. Literaturnaya kritika* [Poems. Aesthetics. Literary criticism], Moscow: Kniga, 1990, pp. 270–280.
2. Bal'mont, K.D. Elementarnye slova o simvolicheskoy poezii [Elementary Words about Symbolic Poetry], in Bal'mont, K.D. *Gornye vershiny. Sbornik statey* [Mountain peaks. Collected Articles], Moscow: Grif, 1914, pp. 75–95.
3. Blok, A.A. O sovremennom sostoyanii russkogo simvolizma [On the Modern Russian Symbolism], in *Sobranie sochineniy v 6 t., t. 4* [Collected works in 6 vol., vol 4], Leningrad: Khudozhestvennaya literatura, 1982, pp. 141–151.
4. Berdyayev, N.A. Smysl tvorchestva [The Sense of Creativity], in Berdyayev, N.A. *Filosofiya tvorchestva, kul'tury i iskusstva., v 2 t., t. 1* [Philosophy of creativity, culture and art, in 2 vol., vol. 1], Moscow: Iskustvo, 1994, pp. 37–341.

5. Belyy, A. Na rubezhe dvukh stoletiy [At the turn of the centuries], in *Vospominani'a v 3 kn., kn. 1* [Memoirs in 3 book, book 1], Moscow: Khudozhestvennaya literatura, 1989, 543 p.
6. Sugay L. «... I bleshchushchie chertit arabeski» [«And the sparkling traces arabesques»], in Belyy, Andrey. *Simvolizm kak miroponimanie* [Symbolism as Understanding the World], Moscow, 1994, pp. 3–17.
7. Dolgopолоv, L.K. Simvolizm [Symbolism] in *Kratkaya literaturnaya entsiklopediya* [Short Literary Encyclopedia], Moscow: Sovetskaya entsiklopediya, 1971, vol. 6, pp. 831–840.
8. Blok, A.A. Predislovie k sborniku «Liricheskie dramy» [Preface to the Collected Works named “Lyrical Dramas”], in Blok, A.A. *Sobranie sochineniy v 6 t., t. 3* [Collected works in 6 vol., vol. 3], Leningrad: Khudozhestvennaya literatura, 1981, pp. 383–384.
9. Ivanov, V.I. Zavety simvolizma [Symbolism precepts], in Ivanov, V.I. *Borozdy i mezhi. Opyty esteticheskie i kriticheskie* [Furrows and Boundaries. Aesthetic and critical experiments], Moscow, 1916, pp. 119–444.
10. Bryusov, V.Ya. Klyuchi tayn [Keys of Mysteries], in Bryusov, V.Ya. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Collected works in 2 vol., vol. 2], Moscow: Khudozhestvennaya literatura, 1987, pp.72–87.
11. Borev, U.B. Simvolizm [Symbolism], in *Estetika. Teoriya literatury. Entsiklopedicheskiy slovar'* [Aesthetics. Theory of Literature. Encyclopedic dictionary], Moscow: Izdatel'stvo Astrel, 2003, pp. 401–407.
12. Prishvin, M.M. *Dnevniki* [Blogs], Moscow: Pravda, 1990, 480 p.

УДК 11(47+57)
ББК 872:878(2)

В.С. СОЛОВЬЁВ И АКМЕИЗМ: МЕТАФИЗИКА И ПОЭЗИЯ КРАСОТЫ

Н.В. СЕРОВА

Морская государственная академия имени адмирала Ф.Ф.Ушакова,
проспект Ленина, 93, г. Новороссийск, 353918, Российская Федерация
E-mail: nserova1@rambler.ru

Рассматриваются эстетические воззрения В.С. Соловьёва и акмеистов на образ воплощенной в мире красоты. Обосновываются выдвинутые В.С. Соловьёвым положения о проявлениях красоты в мире как признаках его духовного преображения. Дается обзор художественного выражения идеи красоты в поэзии акмеистов, которые видели в ее воплощении условие преодоления личностных, общественных и идеологических антагонизмов. Исследование основывается на изучении публицистических, литературных и философских материалов с использованием методов ретроспективного анализа причин мирового разлада, одинаково глубоко переживающегося сегодня и в начале XX века; герменевтического метода для выявления смысла проявления красоты в мире; метода аналогии предметов для оценки роли поэта и значения поэзии в процессе преодоления безобразности мира и восстановления его духовного образа; метода аналогии отношений для проведения сравнения отношения материального и идеального бытия в работах В.С. Соловьёва и в поэзии акмеистов. Выявлен ряд идей, объединяющих творчество В.С. Соловьёва и поэзию акмеистов, таких как идея духовного восстановления мира в красоте; идея «положительного всеединства»; признание роли личности в преобразовании мира; идея реализации духовности в мире через поэтическое творчество. Сделан вывод о том, что акмеисты стали не только восприимчивыми ключевых для метафизики В.С. Соловьёва идей, но и последователями и разработчиками его эстетики. Таким образом, метафизика красоты В.С. Соловьёва продолжает свое развитие в поэзии красоты акмеизма.

Ключевые слова: *положительное всеединство, мировой разлад, антагонизмы, красота, творчество, духовность, личность, акмеизм, поэзия, безобразность, духовный образ мира.*

V.S.SOLOV'EV AND ACMEISM: METAPHYSICS AND POETRY OF BEAUTY

N.V. SEROVA

State Naval University named after Admiral F. F. Ushakov,
93, Lenin av., Novorossiysk, 353918, Russian Federation
E-mail: nserova1@rambler.ru

The article is devoted to the aesthetic views of V.S. Soloviev and acmeists on the image of beauty in the world. The author summarizes the V.S. Solov'ev's provisions about the manifestations of beauty in the world as a sign of its spiritual transformation. It provides an overview of the artistic expression of the idea of beauty in poetry acmeists, who saw in its incarnation of the condition to overcome personal, social and ideological antagonisms. The study is based on a research of journalistic, literary and philosophical material. In order to conduct the study used a retrospective analysis of the causes of world disorder, equally deeply felt today and in the early twentieth century, hermeneutic method to detect meaning manifestations of beauty in the world, the similar subjects method to assess the role of the poet and the value of poetry in the process of overcoming the ugliness of the world and the restoration of his spiritual image, the method of analogy relations to compare the relationship of material and ideal existence in works of V.S. Solov'ev and poetry of acmeists. A number of ideas that combine art of V.S. Solov'ev and poetry of acmeists. These include the idea of spiritual restoration of peace in the beauty, the idea of «positive unity», the recognition of the individual's role in transforming the world, the idea of implementation of spirituality in the world through poetry. The conclusion from the study was the assertion that acmeists are not only recipients of the key ideas of metaphysics of V.S. Solov'ev, but also the followers of his aesthetics. Therefore, the metaphysics of beauty of V.S. Solov'ev continues its development in the poetry of beauty of acmeism.

Key words: *positive unity, world discord, antagonisms, beauty, creative works, spirit, personality, acmeism, poetry, shapeless, spiritual form of the world.*

Мировые антагонизмы как следствие безобразности мира

В современном мире так же, как и на рубеже XIX–XX веков, опасность возрастания социальных, идеологических, религиозных и политических антагонизмов; неизбежность гуманитарных, экологических и техногенных катастроф; отсутствие солидарности и диалога; присутствие формализма и утилитаризма в человеческих коммуникациях обретают всё больший размах. Мировыми антагонизмами поражено общественное и индивидуальное бытие. В произведениях В.С. Соловьёва и в поэзии представителей акмеизма Н.С. Гумилёва, А.А. Ахматовой, О.Э. Мандельштама, С.М. Городецкого, М.А. Зенкевича и В.И. Нарбута мировые антагонизмы представляются как факт, но не как норма человеческой жизни. Поэтому в своем творчестве они выявляют причины и раскрывают природу существующих в мире противоречий; стремятся передать состояние человеческой души, захваченной круговоротом экзистенциальных и социальных диссонансов; показывают пути преодоления мирового разлада и вселяют надежду в чудесное преображение мира в красоте. В творчестве В.С. Соловьёва и акмеистов исследователь О. Ронен выделяет общую идею об искусстве как сфере воплощения красоты в действительности. Их объеди-

няли неприятие мирового разлада, выражавшегося в противопоставлении природы и культуры, идея мирового всеединства и вера в духовное восстановление мира, понятие о красоте как воплощении духовности в мире, взгляд на роль творческой личности в соучастии ее в божественном замысле о мире.

В.С. Соловьёв рассматривает мировой разлад не в качестве естественного состояния мира, но как нарушение создаваемой в мире гармонии, которая заключается в восстановлении мира из первоначального хаоса и в обретении им своего духовного образа. Мировой разлад представляется им через три сферы бытия: в нравственной сфере – в явлениях зла, в сфере познания – в выражении лжи, в эстетической сфере – в форме безобразия. Все эти явления – зло, ложь и безобразие – есть не что иное, как признаки разрушения идеальной формы или идеи, посредством которой только и возможно воплощение духовного начала мира «абсолютно-сущего» [1, с. 232]. Следствием этого является потеря духовного смысла и цели развития мира, что проявляется в природных, общественных и личностных антагонизмах. Суть их в нарушении гармонии всех составляющих мир форм существования: «Всякое зло может быть сведено к нарушению взаимной солидарности и равновесия частей и целого; к тому же сводится всякая ложь и безобразие» [2, с. 395]. Возвышение одной из частей мирового целого происходит за счет подавления и подчинения всех остальных частей. Развитие мира происходит односторонне, и это ведет к разрушению мировой целостности и регрессивному нисхождению к более примитивным уровням и формам жизни: «Все то безобразно, в чем одна часть безмерно разрастается и преобладает над другими, в чем нет единства и целостности и, наконец, в чем нет свободного разнообразия» [2, с. 395]. В состоянии разлада мир существует в переходах из одной крайности – «анархической множественности» [2, с. 395] к другой крайности – «мертвенно подавляющему единству» [2, с. 395]. Переходы из одной крайности в другую являются следствием ущербности несовершенного мира, который существует в противовес должествующему духовному идеалу. Поэтому в нем царят зло как недостаток добра, ложь как искажение истины, безобразие как разрушение красоты. Эти мировые процессы являются следствием потери образа, или безобразности, мира. Они непосредственно сказываются на духовном самочувствии человека.

В современном мире разрушающее действие антагонистических процессов выражается в необратимости моральной деградации человека, в разобщенности людей и ощущении чуждости миру. В этой ситуации следует побудить людей к переживанию трагизма мирового разлада, чтобы помочь им восстановить гармонию души и согласие с миром. В.С. Соловьёв высказывался против разобщения, несовершенства и порабощения, которые должны быть преодолены через идею о «пресуществлении» [3, с. 223] как духовном преобразовании мира в красоте. В стихах А. Ахматовой, О. Мандельштама и Н. Гумилёва также звучат слова о трагическом положении человека в бездушном и безобразном мире. Но если об этом не говорить, то окажется, что разобщенность людей и потерянности человека в чуждом для него мире является нормой. Поэтому, на наш взгляд, идею о «пресуществлении» акмеисты начали реализовывать с выражения несогласия с противоречиями реального и ирреального, материального и духовного, личного и общественного. Выражение протеста против мирового разлада как причины человеческих трагедий звучит в стихотворении А.А. Ахматовой «Разрыв»:

Я пью за разоренный дом,
За злую жизнь мою,
За одиночество вдвоем, и за тебя
я пью, –
За ложь меня предавших губ,
За мертвый холод глаз,
За то, что мир жесток и груб,
За то, что Бог не спас.

А.А. Ахматова перенесла не одну жизненную трагедию, и кому как не ей знакомо переживание гнетущего чувства одиночества, предательства, несправедливости, жестокости и отчаяния. Эти чувства порождены непреодолимым разладом между погруженным в антагонизмы миром и не находящим в нем ответа на чаяния души человеком. Утрачена надежда на помощь свыше, потеряны душевные привязанности к близким людям и ощущение единства с природой как «оставленной землей» [4, с. 89]. Противоречиями охвачены все формы жизни, все человеческие чувства и мысли как выражение «всей земной непоправимой боли» [4, с. 70]. Потерянность человека в мире переживается не в качестве индивидуальной трагедии, но как трагедия вселенская. Всем своим творчеством А.А. Ахматова хотела показать пример духовного преодоления равнодушия мира к человеку. Этот мир, во многом являющийся порождением нашей деятельности, – единственный, где могли бы жить и творить люди. Поэтому мы не можем его оставить, но можем любовью, творчеством, солидарностью предотвратить неизбежную трагедию. О.Э. Мандельштам в стихотворении «Только детские книги читать...» несоответствие между красотой человеческой души и безобразностью мира выражает в «усталости», которая преодолевается любовью, состраданием и верой в преображающее действие красоты в мире:

Я от жизни смертельно устал,
Ничего от неё не приемлю,
Но люблю мою бедную землю
Оттого, что иной не видал.

Человек не может отыскать иного и более благополучного мира, но, любя этот мир, он надеется на помощь свыше. Потому что любовь – сила, способная духовно преобразить мир в красоту. В стихотворении Н.С. Гумилёва «Я не прожил...» выражено чувство сострадания к человеку, возлюбившему «весь дремучий сон бытия» [5, с. 101], но не смогшему жить без опоры на источник той красоты, которую увидел поэт в мире, – Бога. Надежда на помощь Бога выражается в чаянии преодоления противоречия между духовным и мирским бытием:

Я не прожил, я протомился
Половину жизни земной,
И Господь, вот Ты мне явился
Невозможной такой мечтой.

Переживание покинутости человека в условиях мирового разлада, ощущение трагизма человеческого существования в естественном мире природы, «который дух не признает» [6, с. 105], понимание бессмысленности и тщетности всех человеческих усилий перед «дремлющим сном бытия» [5, с. 101] сменяются надеждой на возможность «установления равновесия между мистическим и земным началами, к которому акмеисты стремились в своих стихах» [7, с. 42]. Гармония между реальным и духовным мирами достигается, по их убеждению, не в идеализации материи и не в материализации идеи, но в действительном осуществлении красоты в мире посредством поэтического слова. «Оставалось точно рассчитать соотношение «земного» и «небесного» в стихотворениях, уравновесить мистическое – бытовым. Поэтому пути пытались двигаться акмеисты» [7, с. 43]. В.С. Соловьёв писал, что «в человеческой жизни художественная красота есть только символ лучшей надежды, минутная радуга на темном фоне нашего хаотического существования» [8, с. 352]. Необходимо, чтобы красота действительно воплотилась в мире и воплотилась через искусство, так как «совершенное воплощение этой духовной полноты в нашей действительности, осуществление в ней абсолютной красоты или создание вселенского духовного организма есть высшая задача искусства» [8, с. 398]. Для творчества В.С. Соловьёва, А. Ахматовой, Н. Гумилёва и О. Мандельштама характерны общие оценки мирового разлада и хаоса, положения человека в мире и признание необходимости преодоления противоречия между духовным и материальным мирами посредством искусства. Общим для В.С. Соловьёва и акмеистов является убеждение в том, что действительный мир несовершенен, потому что в нем нет единства духовного и материального бытия. Поэтому, по общему признанию В.С. Соловьёва и акмеистов, необходимо духовное восстановление мира посредством искусства. Поэзия – одна из форм искусства, которая «находит свое выражение только в духовном элементе человеческого слова» [8, с. 374]. В ней, как полагал В.С. Соловьёв, яснее всего выражается смысл духовного замысла Бога о судьбе мира и человека. Мысль В.С. Соловьёва о том, что «лирическая поэзия после музыки представляет самое прямое откровение человеческой души» [9, с. 208] и что духовное преображение мира осуществимо через поэзию, разделяли и подтверждали своим творчеством акмеисты.

Обретение миром духовного образа через воплощенную в нем красоту

Мировые катастрофы являются свидетельством обезображивания мира, утратившего духовный смысл. В естественном состоянии мира безобразие как отсутствие, недостаток и лишение идеальной формы – духовного образа мира – есть неизбежность. Постепенное обретение природными явлениями идеального образа и порождение природой совершенной формы жизни – человека, тем не менее, не препятствуют проявлению в мире безобразия, потому что «там, где свет и жизнь уже овладели материей, где всемирный смысл уже стал раскрывать свою внутреннюю полноту, там несдержанное проявление хаотического начала, снова разбивающего и подавляющего идеальную форму, естественно должно производить резкое впечатление безобразия» [8, с. 360]. Процессы вос-

становления и вновь разрушения мировой гармонии и мирового всеединства совершаются с периодичностью и постоянством, потому что «природа неравнодушна к красоте, она допускает безобразные формы в качестве переходных стадий, но для увековечивания своих произведений старается сообщить им возможную в каждом роде красоту» [8, с. 361]. Развитие мира не однонаправленно и не движется в сторону все более возрастающего прогресса, выражающегося в преобладании духовного смысла над хаосом материального бытия. Оно циклично, и каждый новый цикл развития показывает неотвратимость перехода от несовершенства действительного положения мира к его должному состоянию, от преобладания материальной жизни к духовному всеединству всех форм жизни.

Прогрессивное развитие мира В.С. Соловьёв связывал с воплощением в нём красоты, ибо «красота и воплощенная идея есть лучшая половина нашего реального мира, именно та его половина, которая не только существует, но и заслуживает существования» [1, с. 152]. В действительности свобода, солидарность, совершенство являются признаками постепенного воплощения духовного образа мира. Материальный мир и все его «частные или ограниченные существования, сами по себе не имеющие достойного и идеального бытия, становятся ему причастны через свое отношение к абсолютному во всемирном процессе, который и есть постепенное воплощение его идеи» [1, с. 152]. Поэтому необходимо претворение материального мира в духовное бытие посредством действия в нем добра, истины и красоты. Красота – идея, выражающая совершенство, завершенность и полноту воплощения духовности в материальном бытии. Для того чтобы это стало возможным, то есть «прежде, чем творить в красоте, или предварять неидеальную действительность в идеальную, нужно знать различие между ними...» [2, с. 395]. Определяя эти различия, В.С. Соловьёв исходит из всеединного смысла красоты как воплощенной в мире идеи. Признаками ее воплощения становятся гармония и согласие, единство и разнообразие. Они проявляются в изменении отношений между отдельными формами жизни и мировым целым:

1. В действительности «частный или единичный элемент утверждает себя в своей особенности, стремясь исключить или подавить чужое бытие» [2, с. 395]. Идеальное бытие характеризуется тем, что в нем «частные элементы не исключают друг друга, а, напротив, взаимно полагают друг друга, солидарны между собой» [2, с. 394]. Преобразование материального мира в идеальной форме необходимо в целях его всестороннего и всеобщего развития, которое не совершается в условиях возвышения одних его составляющих элементов и уничтожения других. В природе неравенство сторон преодолевается через одухотворение мира и возведение их над естественным состоянием борьбы всех против всех.

2. В идеальном бытии элементы «не исключают целого, а утверждают свое частное бытие на единой всеобщей основе» [2, с. 394]. В ином состоянии пребывает реальный мир, где «частные или единичные элементы порознь или вместе хотят стать на место целого, исключают и отрицают его самостоятельное единство, а через то и общую связь между собою» [2, с. 395]. Отсутствие солидарности является причиной противоречий, столкновений и препятствием для развития всех сторон. Одухотворение действительности способствовало бы нахождению между сторонами общих целей развития.

3. В действительности наблюдается тотальное и безусловное подчинение части целому и «во имя единства теснится и упраздняется свобода частного бытия» [2, с. 395]. Идеальное бытие представляется как «всеединая основа или абсолютное начало», которое «не подавляет и не поглощает частных элементов, а, раскрывая себя в них, дает им полный простор в себе, тогда такое бытие есть идеальное, или достойное» [2, с. 394]. Реальный мир в целом образуется множеством форм жизни, и от их состояния и развития напрямую зависит и его процветание. Поэтому они требуют духовного восстановления и совместного гармоничного развития.

В этих отношениях мира и его форм жизни прослеживается общая проблема дисгармонии как их несоразмерного положения и несправедливого разделения, доводящего до крайностей и регрессивного развития. Таковым является положение мира в его естественном состоянии, поэтому в целях предотвращения его гибели необходимо преобразование всех форм жизни. Но в самом мире не существует чего-либо отличного от всевозможных проявлений жизни, поэтому источником их совершенствования должно стать абсолютное, духовное начало. Одухотворение мира означает приведение всех форм жизни к «мировому всеединству» [8, с. 365] как преобразенной действительности. Символом духовного преобразования природы для В.С. Соловьёва стало звездное небо: в красоте звездного неба «полнее и совершеннее...осуществляется идея положительного всеединства» [8, с. 365]. Смысл «положительного всеединства» состоит в гармоничном, всеобщем существовании и развитии мира: «Я называю истинным, или положительным всеединством такое, в котором единое существует не за счет всех или в ущерб им, а в пользу всех» [10, с. 552]. Процесс духовного преобразования должен захватить все формы всеединой жизни – природной, человеческой и общественной. Идея В.С. Соловьёва о духовном преображении мира была реализована в поэзии акмеистов в идее преодоления разрыва между материальным и духовным мирами. Суть этого преодоления для акмеистов заключалась в единстве судьбы слова и мира.

В начале XX века в литературной среде сформировалось новое направление – акмеизм. «Название акмеизма шло от греческого акме – острие, высшая точка, что указывало на стремление акмеизма к особо точному образу» [11, с. 10]. Точность образа для акмеистов означала всесторонность выражения внешней формы и внутреннего содержания явления в поэзии. К такой точности они приходят через преодоление односторонности идеологических установок своего времени, выражавшихся в художественных образах поэзии символизма, реализма, футуризма. Духовные поиски акмеистов сродни философским исканиям В.С. Соловьёва, которые он изложил в оценке идейных основ эмпиризма, рационализма и мистицизма в «Философских началах цельного знания». Односторонности главных направлений философии он противопоставил систему «цельного знания» [1, с. 194]. Таким образом, мотивом, объединяющим философию В.С. Соловьёва и поэзию акмеистов, является выраженное стремление к пониманию единства каждого явления и мира в целом. В мире не должно быть разделения на материальное и духовное, индивидуальное и всеобщее, но должно быть единство их проявления в каждом индивидуальном событии. «Любите

существование вещи больше самой вещи и свое бытие больше самих себя – вот высшая заповедь акмеизма» [12, с. 7]. Эта любовь к существованию вещей рождается из ощущения реальности воплощаемой в них красоты. Она более не абстракция, но осязаемое явление мира.

Известно, что предыстория акмеизма начинается в идейном поле символизма. Виднейшие его представители – В.Я. Брюсов, И.Ф. Анненский, В.И. Иванов – одобрили и вдохновили творчество будущего родоначальника акмеизма Н.С. Гумилёва. Более того, по словам А. Белого, тактика организации деятельности «Цеха поэтов», начавшего работу в 1911 году, основана на его же идее о «соборном искусстве» [13, с. 445]. Принципами его построения А. Белый провозгласил: «школу, учебу, ремесло, прием, стиль» [13, с. 445]. Такое же значение вкладывали организаторы «Цеха поэтов», Н.С. Гумилёв и С.М. Городецкий, в его деятельность. По их словам, «название «Цех поэтов» означало лишь, что стихотворному ремеслу можно учиться также как и всякому другому» [7, с. 33]. «Цеха поэтов» первоначально объединил поэтов разных литературных течений: символистов, футуристов, «новокрестьянских» поэтов и будущих акмеистов. Их объединяли дружеские связи, общие вкусы и ощущения, родственные темы, сюжеты и литературные приемы. В творчестве акмеистов отсутствовала общая идеологическая основа, догма. По словам О.Э. Мандельштама, «...акмеизм мировоззрением не занимался: он принес с собой ряд новых вкусовых ощущений, гораздо более ценных, чем идея» [14, с. 445]. Разумеется, философские, научные и художественные идеи присутствуют в творчестве акмеистов. Но для них существенно, прежде всего, живое, осмысленное слово в противоположность «идеологии, претендующей на первичность по отношению к слову, но жаждущей живой крови спасительных имен для своих абстракций» [3, с. 218]. Потому что слово представлялось акмеистам столь же осязаемым и реальным, сколь и вещь, и столь же рациональным и содержательным, сколь и идея.

Вера в силу слова подвигла акмеистов к отказу от ключевых идей символизма. Этот разрыв выражался в критике «идеи двоемирия» [15, с. 220], сформулированной символистами; в стремлении акмеистов к преодолению дихотомии между реализмом с его утверждением доминирующего положения вещи над словом и мыслью и символизмом, подчиняющим идею и слово, и вещь; в разрешении ими противоречия между символизмом и футуризмом, который характеризовался попыткой свести «поэтическую речь к чистой эвфонии и метапоэтическому мышлению о себе в “самовитом слове”» [14, с. 220]. Преодоление «идеи двоемирия» как цели своего поэтического творчества они видели в утверждении всеединства бытия через снятие противоречий реального опыта и ирреальности сознания, природного и божественного бытия, индивидуального и всечеловеческого опыта жизни. Творчество акмеистов отличалось не только пониманием конечной цели их деятельности и выбором литературных средств, но в целом отношением к поэтизируемому миру и поэтическому слову. Это отношение выражалось в том, что «акмеизм утверждал реальность вещей, потому что в «чудовищно уплотненной реальности» произведения они были обозначены, названы словами, источником которых был живой Логос» [3, с. 219]. Акмеисты утверждали всеединство бытия как единство вещи, слова и мысли.

Литературные приемы, используемые акмеистами, отличались от приемов, которые применялись другими литературными течениями. «По классификации, предложенной Р.О. Якобсоном, реализм основан на метонимии, в которой понятия заменяют друг друга по сходству ..., а символизм, как и другие стили романтического типа, – на метафоре, в которой сдвиг происходит по смежности... Акмеизм культивировал гибридный риторический прием: смежность накладывается на сходство» [3, с. 219]. Этим приемом акмеисты хотели раскрыть внутреннюю взаимосвязь всех форм жизни как условия созидания мира в красоте и достижения воплощения «положительного всеединства» [8, с. 365] в мире. Это им удалось: даже тогда, когда в стихах звучат нотки одиночества человека в отвергающем его мире, когда в них слышится печаль о потерянном божественном даре – благодати, когда сердце преисполнено сострадания к оставленному миру, даже тогда в нас горит чувство надежды на будущее возрождение мира в красоте. В таких формах акмеисты выражали идею неизбежности предварения материального мира в идеальном бытии как восстановления «мирового всеединства» [8, с. 365]. Но «пресуществование для акмеистов должно было быть исполнено не “искусством”, а “в искусстве” как части жизни...» [3, с. 223]. Они не отделяли собственную индивидуальную жизнь от творчества, как и не отрывали творчества от реальной жизни, веря в пророчество своих творений:

Земля, к чему шутить со мною:
Одежды нищенские сбрось
И стань, как ты и есть, звездой,
Огнем пронизанной насквозь.

Этими словами из стихотворения «Природа» Н.С. Гумилёв выразил неминуемость момента духовного преображения мира в красоте. Оно осуществляется человеком, понимающим несовершенство мира, могущего изменить характер отношений между участниками мирового процесса и владеющего для этого необходимыми талантами и творческим даром.

Роль человека в творческом акте преображения мира в красоте

Идея «положительного всеединства» выражалась в утверждении достоинства индивидуальности личности и в признании ценности ее творчества. Подлинное ее значение, по мысли В.С. Соловьёва, выражается в том, что «истинная индивидуальность есть некоторый определенный образ всеединства, некоторый определенный способ восприятия и усвоения себе всего другого» [16, с. 506 – 507]. Идею о ценности индивидуальности акмеисты воплотили в своем творчестве. В «Цехе поэтов» творчество одних становилось импульсом для поэтических поисков других. Так, казалось, мог бесконечно продолжаться поэтический диалог как «воображаемая беседа» [7, с. 46] между Гумилёвым и Ахматовой, Ахматовой и Мандельштамом. Поэтические диалоги были ответом тем критикам, которые сомневались в правомочности называть акмеизм литературным направлением. Как отмечает О. Ронен, «... в наше время, как при Белом и Ходасевиче, не прекращаются споры,

был ли акмеизм или это только выдуманное ходкое название, а поэты, которых принято называть акмеистами, ничем друг на друга не похожи, они не акмеисты, а “Николай Гумилев”, “Анна Ахматова”, “Осип Мандельштам”» [3, с. 218]. В этом направлении, действительно объединились яркие личности, свободные граждане своего отечества и преданные товарищи, раскрывшие свои выдающиеся таланты в поэзии. Они объединялись общей целью – творчеством и общими ценностями – жизни, любви, мужества, преданности, но каждый избирал индивидуальный путь. «Цветущее разнообразие, – напишет О. Ронен, – вот в чем был идеал акмеизма как союза индивидуальных поэтических стилей» [3, с. 217].

Творческое развитие каждой поэтически одаренной личности было новым индивидуальным шагом к утверждению идеи В.С. Соловьёва о «положительном всеединстве». Потому что поэт одарен даром слова – даром духовного созидания и преображения мира в красоте. В несовершенном же мире утрачивается и сила слова – последнего оплота духа. Это делает понятными сожаления О.Э.Мандельштама о «потерянном слове» [17, с. 93], негодование Н.С. Гумилёва о «мертвых словах» [18, с. 139] и боль утраты в творчестве А.А. Ахматовой, когда «ни праздного, ни ласкового слова, уже промолвить не могу» [19, с. 60]. Сожаления об утрате прежней силы слова и тщетности усилий поэта возродить слово не случайны. Потому что, как писал Н.С. Гумилёв, «поэзия для человека – один из способов выражения своей личности, и проявляется при посредстве слова – единственного орудия, удовлетворяющего ее потребностям» [20, с. 201]. Личность должна заявить о себе в этом мире и этому миру, ибо только ей дано понять его состояние и отыскать способы для его возрождения. Потому что в ней сходятся все мировые пути – природные, человеческие и божественные:

Есть Бог, есть мир, они живут вовек,
А жизнь людей мгновенна и убога,
Но все в себе вмещает человек,
Который любит мир и верит в Бога.

В этих строках из стихотворения «Фра Беато Анджело» Н.С. Гумилёв определяет истинное положение человека в мире и предназначение его судьбы. Судьба человека – в его творчестве, потому что, и об этом пишет В.С. Соловьёв, только ему дано вырваться из естества природы к духовной жизни: «В пределах своей данной действительности человек есть только часть природы, но он постоянно и последовательно нарушает эти пределы; в своих духовных порождениях – религии и науке, нравственности и искусстве – он обнаруживается как центр всеобщего сознания природы, как душа мира, как осуществляющаяся потенция абсолютного всеединства, и, следовательно, выше его может быть только ... Бог» [16, с. 503–504]. В антропологии В.С. Соловьёва человек – восприимчивый божественного замысла о судьбе мира. Его судьба – в поступательном духовном преображении, осуществляемом при посредстве духовной деятельности человека. Духовное восстановление мира совершается через действие в нем красоты – воплощенной в мире духовности. «Полное чувственное осуществление этой всеобщей солидарности или положительного всеединства – совершенная

красота не как отражение только идеи от материи, а действительное ее присутствие в материи – предполагает, прежде всего, глубочайшее и теснейшее взаимодействие между внутренним или духовным и внешним или вещественным бытием» [2, с. 396]. «Совершенная красота» ощущается в равновесии и гармонии, завершенности и совершенстве всех форм жизни – материальной и духовной. Если эти черты проявляются в действительности, то это значит, что мир одухотворен: в нем воплотилась красота в своей идеальной сути и эстетической форме. Поэтому естественные явления природы кажутся сверхъестественными и чудесными:

И так близко подходит чудесное
К развалившимся грязным домам...
Никому, никому не известное,
Но от века желанное нам.

В стихотворении А.А. Ахматовой «Все расхищено, предано, продано...» красота ощущается в чудесных проявлениях обычных вещей в еще далеком от совершенства мире. В стихотворении «Я научилась просто, мудро жить...» А.А. Ахматова понимает все несовершенство мира, но выражает надежду на его духовное возрождение в красоте:

Когда шуршат в овраге лопухи
И никнет гроздь рябины желто-красной,
Слагаю я веселые стихи
О жизни тленной, тленной и прекрасной.

Красота в мире проявляется как свет, чудо, прозрачность и полнота бытия. Н.С. Гумилёв ассоциирует явление красоты в мире с мечтой, светом, нематериальностью, пламенем и огнем. О.Э. Мандельштам в стихотворении «Silentium» сравнивает действие красоты с «ненарушимой связью» [21, с. 15–16] между всеми формами жизни и духовной основой бытия:

Останься пеной Афродита,
И, слово, в музыку вернись,
И, сердце, сердца устыдись
С первоосновой жизни слито!

Красота проявляется в целомудрии мира как первозданности природы, как безмолвию тишины и как гармонии и единства мироздания. Призыв к возврату к первоосновам бытия, звучащий в строках этого стихотворения, выражает протест против нарушения духовного образа мира. Акмеисты, находя признаки воплощенной красоты в мире, художественными средствами выражают идею В.С. Соловьёва о единстве и целостности бытия.

Поэзия Н.С. Гумилёва, А.А. Ахматовой, О.Э. Мандельштама и философия В.С. Соловьёва формировались в одной культурно-исторической и социальной

среде, которая определила родство их мировосприятия. Ведущим мотивом их творчества стало неприятие любых проявлений разобщения и противостояния. Этим объясняется их совместное стремление к воплощению идеи всеединства в мире в формах солидарности, соучастия, совместного творчества и общения – акмеистов в поэзии, В.С. Соловьёва в философии. Их сближают и общие темы творчества: трагическое восприятие мирового разлада как упадка, тлена и противоречия; вера в человека, способного своим творчеством возродить мир; понимание красоты как воплощенной в мире духовности; признание поэзии как способа духовного воспитания личности и выражения духовного образа мира. Они искренне верили в человека, в силу красоты и поэзии и подтверждали свою веру творчеством. Их надежды обретали подтверждение каждый раз во встречах с явлениями красоты как чуда, противоречащего логике разрушения. В поэтическом творчестве акмеистов эстетические идеи В.С. Соловьёва нашли художественное выражение и последовательное развитие, поэтому их можно по праву считать приемниками эстетики В.С.Соловьёва.

Список литературы

1. Соловьёв В.С. Философские начала цельного знания // Соловьёв В.С. Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 139–289.
2. Соловьёв В.С. Общий смысл искусства // Соловьёв В.С. Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 390–405.
3. Ронен О. Акмеизм // Звезда. 2008. № 7. С. 217–225.
4. Ахматова А.А. Anno Domini // Ахматова А.А. Избранное. М.: Просвещение, 1993. С. 69–81.
5. Гумилев Н.С. Колчан // Гумилев Н.С. Избранное. М.: Просвещение, 1990. С. 88–103.
6. Гумилев Н.С. Костер // Гумилев Н.С. Избранное. М.: Просвещение, 1990. С. 103–115.
7. История и поэтика акмеизма / В.Н. Альфонсов, В.Н. Васильев, А.А. Кобринский и др. // Русская литература XX века: школы, направления, методы творческой работы. СПб.: Изд-во «Logos»; М.: Высш. шк., 2002. С. 31–59.
8. Соловьёв В.С. Красота в природе // Соловьёв В.С. Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 351–390.
9. Соловьёв В.С. О лирической поэзии // Соловьёв В.С. Стихотворения. Эстетика. Литературная критика. М.: Книга, 1990. С. 210–221.
10. Соловьёв В.С. Первый шаг к положительной эстетике // Соловьёв В.С. Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 548–556.
11. Краткий словарь литературоведческих терминов / С.В. Тураев, Л.И. Тимофеев, К.Д. Вишневский и др. // Литература: справочные материалы. М.: Просвещение, 1989. С. 10–11.
12. Мандельштам О.Э. Утро акмеизма // Мандельштам О.Э. Избранное. Ростов н/Д: Изд-во «Феникс», 1996. С. 5–7.
13. Белый А. Почему я стал символистом... // Белый А. Символизм как миропонимание. М.: Республика, 1994. С. 418–493.
14. Мандельштам О.Э. О природе слова // Мандельштам О.Э. Стихотворения. Проза. М.: Слово, 2001. С. 438–445.
15. Сухих И. Русская литература. XX век // Звезда. 2008. № 10. С. 220–225.
16. Соловьёв В.С. Смысл любви // Соловьёв В.С. Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 493–548.
17. Мандельштам О.Э. Tristia // Мандельштам О.Э. Стихотворения. Проза. М.: Слово, 2001. С. 83–126.
18. Гумилев Н.С. Огненный столп // Гумилев Н.С. Избранное. М.: Просвещение, 1990. С. 136–154.

19. Ахматова А.А. Белая стая // Ахматова А.А. Избранное. М.: Просвещение, 1993. С. 37–62.
 20. Гумилев Н.С. Читатель // Гумилев Н.С. Избранное. М.: Просвещение, 1990. С. 190–193.
 21. Мандельштам О.Э. Камень // Мандельштам О.Э. Стихотворения. Проза. М.: Слово, 2001. С. 10–23.

References

1. Solov'ev, V.S. Filosofskie nachala tsel'nogo znaniya [Philosophical principles of integral knowledge], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Works in 2 vol., vol. 2], Moscow: Mysl', 1990, pp. 139–289.
2. Solov'ev, V.S. Obshchii smysl iskusstva [The general sense of art], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Works in 2 vol., vol. 2], Moscow: Mysl', 1990, pp. 390–405.
3. Ronen, O. *Zvezda*, 2008, no. 7, pp. 217–225.
4. Akhmatova, A.A. Anno Domini [Anno Domini], in Akhmatova, A.A. *Izbrannoe* [The Selected Works], Moscow: Prosveshchenie, 1993, pp. 69–81.
5. Gumilev, N.S. Kolchan [Quiver], in Gumilev, N.S. *Izbrannoe* [The Selected Works], Moscow: Prosveshchenie, 1990, pp. 88–130.
6. Gumilev, N.S. Koster [Fire], in Gumilev, N.S. *Izbrannoe* [The Selected Works], Moscow: Prosveshchenie, 1990, pp. 103–115.
7. Al'fonsov, V.N., Vasil'ev, V.S., Kobrinskiy, A.A. Istoriya i poetika akmeizma [The History and Poetics acmeism], in *Russkaya literatura XX veka: shkoly, napravleniya, metody tvorcheskoy raboty* [The Russian literature XX age: the schools, directions, methods of the creative work], Saint-Petersburg: Izdatel'stvo «Logos»; Moscow: Vysshaya shkola, 2002, pp. 31–59.
8. Solov'ev, V.S. Krasota v priride [The beauty of nature], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Works in 2 vol., vol. 2], Moscow: Mysl', 1990, pp. 351–390.
9. Solov'ev, V.S. O liricheskoy poezii [The lyrical poetry], in Solov'ev, V.S. *Stikhotvoreniya. Estetika. Literaturnaya kritika* [Poems. Aesthetics. Literary Criticism], Moscow: Kniga, 1990, pp. 210–221.
10. Solov'ev, V.S. Pervyy shag k polozhitel'noy estetike [The first step to positive aesthetics], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Works in 2 vol., vol. 2], Moscow: Mysl', 1990, pp. 548–556.
11. Turaev, S.V., Timofeev, L.I., Vishnevskiy, K.D. Kratkiy slovar' literaturovedcheskikh terminov [Concise dictionary of literary terms], in *Literatura: spravochnye materialy* [Literature: Reference Materials], Moscow: Prosveshchenie, 1989, pp. 10–11.
12. Mandel'shtam, OE. Utro akmeizma [Morning of acmeism], in Mandel'shtam, OE. *Izbrannoe* [The Selected Works], Rostov-na-Donu: Izdatel'stvo «Feniks», 1996, pp. 5–7.
13. Belyy, A. Pochemu ya stal simbolistom... [Why I became a symbolist...], in Belyy, A. *Simvolizm kak miroponimanie* [The symbolism of a world view], Moscow: Respublika, 1994, pp. 418–493.
14. Mandel'shtam, OE. O prirode slova [The nature of the word], in Mandel'shtam, OE. *Stikhotvoreniya. Proza* [Poems. Prose], Moscow: Slovo, 2001, pp. 438–445.
15. Sukhikh, I. *Zvezda*, 2008, no. 10, pp. 220–225.
16. Solov'ev, V.S. Smysl lyubvi [Meaning of Love], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Works in 2 vol., vol. 2], Moscow: Mysl', 1990, pp. 493–548.
17. Mandel'shtam, OE. Tristia [Tristia], in Mandel'shtam, OE. *Stikhotvoreniya. Proza* [Poems. Prose], Moscow: Slovo, 2001, pp. 83–126.
18. Gumilev, N.S. Ognennyi stolp [Pillar of fire], in Gumilev, N.S. *Izbrannoe* [The Selected Works], Moscow: Prosveshchenie, 1990, pp. 136–154.
19. Akhmatova, A.A. Belaya staya [White flight], in Akhmatova, A.A. *Izbrannoe* [The Selected Works], Moscow: Prosveshchenie, 1993, pp. 37–62.
20. Gumilev, N.S. Chitatel' [Reader], in Gumilev, N.S. *Izbrannoe* [The Selected Works], Moscow: Prosveshchenie, 1990, pp. 190–193.
21. Mandel'shtam, OE. Kamen' [Stone], in Mandel'shtam, OE. *Stikhotvoreniya. Proza* [Poems. Prose], Moscow: Slovo, 2001, pp. 10–26.

ИССЛЕДОВАНИЯ И МАТЕРИАЛЫ

УДК 11(=411.16)

ББК 87.3(0)

ПОРАБОЩЕННАЯ ДУША: СОФИЙНЫЙ СЮЖЕТ В ИСТОРИИ ЕВРЕЙСКОЙ МЫСЛИ И КУЛЬТУРЫ

Е.Б. РАШКОВСКИЙ

Всероссийская государственная библиотека иностранной литературы им. М.И. Рудомино
ул. Николоямская, д. 1, Москва, 109189, Российская Федерация

E-mail: rashkov@rambler.ru

Рассматривается архетипическая тема плененной Царской Дочери (Божественная Премудрость, она же и Тора), глубоко и художественно обоснованная на страницах «Книги Сияния (Зохар)». Эта тема осмысливается как одна из многовековых стержневых тем еврейской мысли и культуры. Обосновывается положение о том, что исторически эта тема коренится в парадоксальной контаминации двух библейских фрагментов: «софийной» гимнографии Притчей Соломоновых (гл. 8-9) и Моисеева предписания относительно правил выкупа проданной в рабство девушки-израильтянки (Исх 21:7-11). Делается вывод о том, что эта философско-поэтическая контаминация, с богатством ее антропологического содержания, особенно в жестких условиях Рассеяния, оказалась существенным творческим стимулом не только для еврейского народа, но и для мыслителей и поэтов Европы и России, и для Соловьёва в особенности.

Ключевые слова: София-Премудрость, Тора, «Притчи Соломоновы», Шехина, Зохар, Искупление, диаспора, Сфарад, хасидизм.

ENSLAVED SOUL: A WISDOM THEME IN HISTORY OF JEWISH THOUGHT AND CULTURE

E. B. RASHKOVSKY

The All-Russia State Library of the Foreign Literature named after M.I. Rudomino
1, Nikoloyamsky str., Moscow, 109189, Russian Federation

E-mail: rashkov@rambler.ru

The archetypal theme of enslaved King's Daughter (the Divine Wisdom, or Torah itself) profoundly and skillfully developed in the "Book of Splendor (Zohar)" could be described as one of the pivotal themes in Jewish thought and culture during the ages, both in Sephardic as well as in Ashkenazic branches of Jewish people. Historically, this theme is rooted in a paradoxical contamination of two Biblical passages: "Hokhmic" hymnography in Prov / Mishley 8-9 and Mosaic prescription concerning the redemption of enslaved Israelite girl (Ex / Shmoth 21:7-11): Zohar 2, Mishpatim, 94a-97a. This paradoxical philosophical and poetical contamination, especially in the severe circumstances of "Galuth", displayed itself as one of the strongest creative stimuli not only for Jewish thought and culture but for the whole Europe including Russia, especially Solov'ev's poetical as well as philosophical heritage.

Key words: Devine Wisdom (Sophia), Torah, Proverbs, Shekhinah, Zohar, Redemption, Diaspora, Sepharad, Hassidism

*Страницы века громче
Отдельных правд и кривд.
Мы этой книги кормчей
Живой курсивный шрифт.*

Борис Пастернак

*Приношу сердечную благодарность моему сыну
Борису Евгеньевичу Рашковскому за помощь в этой работе*

Притчи Соломоновы

Рассмотрение поставленной нами проблемы следует начать с библейского афористического сборника «Притчи Соломоновы (*Мишлей Шломо*)» – одного из величайших памятников не только еврейской, но и мировой предфилософии X–IV вв. до н.э., отдельные фрагменты которого имеют прообразом более раннюю, египетскую афористику эпохи Нового царства (XVI–XI вв. до н.э.)¹. Вся «софийная» проблематика последующей мировой культуры, включая и многообразное (философское, поэтическое, публицистическое, эпистолярное) творчество Вл. Соловьева, во многих отношениях коренится именно в этом памятнике и легитимируется им². А уж если говорить более конкретно – двумя «софийными» гимнографическими отрывками из Книги Притчей. Приведем оба отрывка в собственном переводе.

Отрывок первый:

*Воззвал меня к жизни Господь в самом начале путей Своих, –
издревле, прежде всех созданий Его.
От века помазана я на царство была –
прежде сущестования земли.
Не было еще ни бездн,
ни источников полноводных – но я была,
не отчеканились еще горы,
не встали еще холмы, – но я была.*

¹ Обоснование датировок и текстологический комментарий к Книге Притчей см.: Книга Притчей Соломоновых (в помощь изучающим Священное Писание) / Пер. с древнеевр., предисл. и коммент. Е.Б. Рашковского. М.: Общ-во друзей Св. Писания, 1999.

Египетский жанр афористического тридцатисловия воспроизводится: Притч. 22:17 – 24:22.

² Особый вопрос об античных предпосылках этой проблематики в мировой мысли и культуре рассматривается в исследовании: Майоров Г. Г. Роль Софии-Мудрости в истории происхождения философии // Логос. М., 1991. № 2. Разумеется, «софийная» проблематика присутствовала в мысли народов и за пределами Средиземноморского ареала (Индия, Китай). Вспомним стихи Григория Сковороды: София-Премудрость, по существу, общечеловечна; она живет «...и в хинских сторонах» [2, с. 73].

Когда еще не сотворил Господь ни земли, ни полей,
 ни начальных пылинок Вселенной,
 когда воздвигал Он небеса – я была там.
 И когда Он прочерчивал круг над бездною,
 когда укреплял Он выси
 и закреплял источники бездн,
 когда полагал Он пределы морей,
 чтобы не смели в?ды вырваться из берегов,
 когда полагал Он основанья земли, –
 тогда трудилась я неотлучно рядом с Ним³,
 и ликовала я что ни день,
 и вся радость моя была перед Ним, –
 веселье мое – по кругу Божьей земли,
 радость моя – посреди людей...⁴

Отрывок второй:

Возвела премудрость свой Храм,
 вытесала семь колонн,
 заколола жертву свою,
 растворила приправы в вине,
 накрыла праздничный стол
 и разослала служанок своих
 возглашать по городским площадям:
 «Люди бестолковые, придите ко мне!» –
 Людям же безрассудным Премудрость сказала так:
 - Придите, ешьте мой хлеб,
 Пейте ароматное мое вино!⁵
 Отбросьте дурь – и живы будете,
 и счастливы на путях разуменья...
 Бесстыжего наставлять – себе же в позор,
 бессовестного обличать – себе же на беду.
 Подлого не поучай – возбудишь злобу,
 наставляй мудрого: пробудишь любовь.

³ Возможный перевод: «тогда была я рядом с Ним верным подмастерьем (амон)».

Перевод Септуагинты по-эллинистически намеренно подчеркивает художественный аспект миротворения:

Emen par' auto harmozousa...

Вообще, слово *амон* употребляется в Библии всего дважды: здесь, в Притч (Мишлей) 8:30, и в Иер 52:15. Самый общий круг значений этого слова: мастер, труженик, умелец, работник (см.: [3, с. 106]).

⁴ Притч. 8:22-31.

⁵ Тема мистической трапезы – трапезы любви, мысли и веры – одна из сквозных тем библейских, талмудических и святоотеческих Писаний.

*Одари мудреца – еще мудрее станет,
научи праведного – преумножит богатство познания.
Начало мудрости – страх Господень,
но разум – в познании Святого⁶,
так что моими трудами
умножатся дни и годы жизни твоей⁷.
Будешь мудр – и мудрость будет с тобою,
а безумен будешь – свое же безумие и понесешь⁸.*

Что очень важно для последующего нашего разговора, – премудрость (евр.: *Хохмā*) есть некая, введенная в ткань строгого ветхозаветного монотеизма мифологема живого, «вечно-женственного» *проекта мiра в Боге, но одновременно – и проекта Бога в мiре*. Проекта, относящегося ко Вселенной в целом и к судьбам конкретных людей.

Что чрезвычайно важно для понимания и толкования этих отрывков, равно как и памятника в целом (а также и для всего последующего нашего рассуждения), – это учет самог? категориального строя не только древнееврейского, но и древневосточного мышления как такового. Если для мышления европейского (постаристотелевского, постоккамовского, посткартезианского) характерно стремление придать понятию как можно более твердые и точные рамки, то для мифопоэтического мышления Древнего Востока характерно стремление как раз противоположного свойства: заключить в понятие как можно больше взаимосвязанных и взаимопроникающих смыслов и ассоциаций. Так что понятие Премудрости (*Хохмā*) предполагает в тексте нашего памятника взаимопроникновение и взаимосвязь целой цепочки, целого кластера «женственных» категорий: *Тора* (Священноучение и Мировой закон и Пятикнижие Моисеево в их единстве), *Бина* (Интеллект, Разумение), *Твуна* (Размышление, Раздумие), *Даат* (Познание), *Цадика* (Праведность)... К этой веренице понятий добавляется в эпоху сложения раннеталмудических текстов (на грани двух эр) и понятие *Шехина* (Божественное Всеприсутствие)⁹.

И важно иметь в виду – именно для последующего нашего разговора – это Всеприсутствие, согласно мишнаитскому трактату Пиркей Авот, дискретно и неплотно: оно по-разному собирается и концентрируется в мiре, в разных регионах, в разных народах и в разных людях. И эта дискретность и концентрация во многом определяется глубиной мысли и праведности конкретных людей.

⁶ *Кдошим*.

⁷ Судя по контексту, смысл этого краткого речения примерно таков: учитель, дающий ученику начала духовного знания, вольно или невольно берет на себя ответственность за его судьбу и, стало быть, за эстафету знания в следующих поколениях. В дальнейших же толкованиях на главу 9 Притчей собеседование Премудрости с человеческой душой мыслится как предпосылка внутреннего роста души, связанная с более отчетливым пониманием человеком Божественного замысла как о Вселенной, так и о самом человеке (см.: Зохар, т. 2, Мишпатим, л. 94б).

⁸ Притч. 9:1-12.

⁹ Пиркей Авот 3:2.

Книга Сияния

Трагические события Иудейских войн, в частности разрушение бывшего сакрального средоточия Вселенной – великолепного Соломонова (точнее, Иродова) Храма в Иерусалиме в 70 г. н. э. и массовые насильственные депортации и диаспоризация Израиля¹⁰, во многом определившие собой процессы исторического размежевания и дальнейшие пути послехрамового иудаизма, церковного христианства и гнозиса, были пережиты еврейской мыслью как пленение недобрыми стихиями мира Женственного Единства в Боге и мире (Шехины), как одна из величайших космоисторических катастроф, как «разбиение сосудов» Вселенной¹¹, как ущербление полноты женственного Всеприсутствия Божества во Вселенной.

Систематизация этих многовековых представлений и переживаний еврейского народа была текстуально закреплена в период расцвета средневековой еврейской культуры в Испании (Сфараде) на исходе XIII столетия равом Моше бен Шемтоном де Леоном в Книге Сияния¹². Этот раздел каббалистической Книги Сияния (Зóхар) представляет собой развернутый комментарий-мидраш на главы 21–24 библейской Книги Исхода (*Шмот*), где речь, в частности, идет о рабстве, о положении рабов, о статусе девушки-израильянки, если она продана своим свободным отцом в рабство¹³, о правилах милосердного отношения к людям (включая иноплеменников и рабов), о приближении Моисея ко Всевышнему на вершине Синая.

И вот, на страницах Книги Сияния изложен и развернут до уровня почти что теоретизированной мифологемы один из распространенных мировых сказочных сюжетов: сюжет о попавшей в беду и несвободе царевне.

Прекрасная царская дочь, посланная Царем в рабство миру, – это и Сама Божественная Шехина, это и народ Израилев в его рассеянии и несвободе, но одновременно – это и высшая, светлая часть всякой человеческой души (*неишама*) в рабстве у преходящих обстоятельств мира сего¹⁴. Светлая, однако – помраченная падением и рабством: вплоть до слепоты.

¹⁰ Одна из трагических черт истории Иудеи и сопредельных ей земель на исходе прошлой и в первые века нашей эры – нахождение этих земель, располагающихся на стыке Евразии и Африки, в прифронтовых полосах непрерывных войн между Римом (и его преемницей Византией) и Парфянской (а позднее – Сасанидской) империей. Именно этой прифронтовой обстановкой во многом обусловлена жесткость римского оккупационного режима и политический сервилизм жрецов Иерусалимского Храма, а также и неоднозначность и сложность политических позиций еврейских общин Палестины и Ближнего Востока.

¹¹ См.: [4, с. 29].

¹² Зохар, т. 2, раздел Мишпатим, лл. 94а – 97а.

¹³ См.: Исх. (Шмот) 21:7-11.

¹⁴ Вновь обращаем внимание читателя на эту существенную особенность ориентального мышления: понятия, образы и темы сакрального повествования служат не только и не столько ограничению и уточнению смыслов, сколько их кумуляции и утверждению соотносительной связи между ними.

Почему, за что эта теокосмическая катастрофа, казалось бы несоизмеримая с объемом людских ошибок и грехов? – каббалистический текст не дает прямого ответа на этот вопрос. Но один из косвенных ответов примерно таков. Вышний Царь, допустивший пленение и рабство Своей дочери, – не только Бог Израилев, но и «Бог народов»¹⁵: за этим изгнанием, за этой частичной деградацией в рабстве стоит не вполне понятный, но всегда волнующий человеческую совесть и мысль Вышний Промысел... Так что и простой, механической эмансипации рабыни-Царевны (наподобие эмансипации обычного раба) быть не может¹⁶: ее Освобождение / Искупления (*Геула*) может быть лишь сложнейшим процессом, касающимся и Отца, и земного «хозяина», и окружающих людей.

Итак, согласно Книге Сияния, Царевна прекрасна и лицом и станом, но вынуждена скрывать свою оскорбленную и плененную красоту в недобрых и иллюзорных дворцах мира сего... По некоторым текстам, она даже слепа...

Этот, казалось бы, незамысловатый полусказовый или даже полусказочный сюжет есть на самом деле проникновенный мидраш, содержащий в себе глубокую религиозно-философскую интуицию: Женственное начало Божественной жизни, Женственная объективация Всевышнего в Самом Себе и в каждом из нас поработана миром и страдает в миру. И нам, людям, дано задание: своим духовным деланием и честной жизнью на Земле прилежать об освобождении Царственной Узницы. Об исправлении (*тиккун*) жизни Вселенской.

Мир ашкеназийский. Хасиды

Та духовная «революция» хасидизма, в частности и теоретического оформления религиозных идей, которая потрясла восточно-европейское (ашкеназийское) еврейство на протяжении XVIII столетия, была во многом связана не только с кровавыми внутренними социальными и политическими потрясениями в Европе XVII–XVIII вв., но и с освоением наследия рассеянного еврейства из Сфарада – из Дальнего Запада Европы. В частности, и с освоением каббалы прежде всего в мистическом и экстатическом ее аспектах¹⁷. И в хасидских трудах – как теоретических, так и притчевых, – возникших на переломе XVIII–XIX вв., каббалистическая мифологема Изгнанной Царевны получила новые трактовки, обогатилась новыми смыслами: прежде всего в трудах «Старого Ребе» – ребе Шнеур-Залмана из Ляды, 1745–1813 (Любавичский толк, или «двор», хасидизма) и ребе Нахмана из Браслава, 1772–1810 (Браславский «двор»).

Согласно Шнеур-Залману, «Старому Ребе», Царская дочь из каббалистического повествования – это недоразгаданная, недопрочитанная человеком Тора, а наше, человеческое, доразгадывание, допрочитывание есть часть внутренней священной динамики Божества. Ссылаясь на Книгу Сияния, «Старый Ребе» пи-

¹⁵ Зохар, т. 2, Мишпатим, л. 96а.

¹⁶ Рав Моше де Леон ссылается в своих рассуждениях на Исх 21:7-11.

¹⁷ См.: [5, с. 102–178].

шет: «де-Орайта – хи Хохмато ва-Рцоно шель ха-Кадои – Барух Ху! – бэ-Кводо ва-вэ-Эцмо – кула хад (Тора, которая есть Премудрость и добрая воля Святого – да будет Он благословен! – во Славе и Самобытии Его – заодно)» [6 с. 48]. Ибо, по словам «Старого Ребе», Всевышний (Святой – ха-Кадои) есть одновременно и само Знание (ха-Йодъа) и Знающий, Познающий (ха-Мидъа).

Стало быть, творческая работа человеческого духа, благодаря его чистоте и духовно-нравственным усилиям, в какой-то мере включена в процессы Божественного Самопознания, а через эти процессы – и в тео-космоисторическую динамику Вселенной. Следовательно, мы, люди, – прежде всего через динамику нашей внутренней духовной жизни – призваны соучаствовать в процессах все-ленского Освобождения/Искупления (*Геула*). И мы в ответе за этот процесс: и перед Богом, и перед Вселенной, и перед самими собой.

А ребе Нахман, который настаивает, что Царская Дочь, как она описана в Книге Сияния, – это порабощенная падшим миром Божественная Шехина¹⁸, влагает в уста плененной Царевны такие слова, с которыми она обращается к своему доселе еще не обретенному возлюбленному – неумному искателю Божественной Премудрости: «Постоянно мечтай обо мне, тоскуй и надейся, что тебе удастся спасти меня» [4 с. 34].

...Как не вспомнить здесь «софийные» стихи Соловьёва:

*Знаю, воля твоя волн морских не верней:
Ты мне верность клялся сохранить,
Клятве ты изменил, – но изменой своей
Мог ли сердце мое изменить?... [7 с. 62].*

Так что – вновь повторимся – тео-космоисторическая задача души верного человека в деле исправления мира (*тиккун*) заключается в том, чтобы прилежать об освобождении этой сквозной Женственной сути и Бога и мира, прилежать и во Вселенной, и в самом себе: тосковать о ней, мечтать о ней, внутренне – через погружение в Слово Божие, через работу над собой, через праведное общение с другими людьми – готовить себя и Вселенную ко встрече с ней...

Нынешнему, социоцентрически ориентированному человеку эта религиозно-философская конструкция может показаться наивной и архаичной. Однако столь ценимые в сегодняшнем мире благосостояние и свобода не могут существовать помимо некоторых внутриличностных духовно-нравственных гарантий, помимо некоторого опыта трансцендентного постижения и трансцендентной саморегуляции. Или, иными словами, помимо той реальности, которую нынешние российские философы определили как *экзистенциально-креативное измерение истории*, альтернатива коему – лишь одичание, рабство и нищета¹⁹.

¹⁸ Выше говорилось, что еще со времен раннеталмудической словесности понятия «Тора» и «Шехина» находятся в единой цепочке «вечно-женственных» смыслов.

¹⁹ См.: [8].

*

Так обстояло дело с трактовкою «софийной» проблематики в Ашкеназе – на убиенном гитлеровцами еврейском континенте Восточной Европы²⁰.

И вновь вернемся к – опять-таки – во многих отношениях уничтоженному волею людей падшему миру духовной реальности по имени Сфарад, т. е. к иной, испаноязычной ветви еврейского народа.

Сефардийские траектории

Эдикт королевской четы Фердинанда Арагонского и Изабеллы Кастильской от 31 марта 1492 г. об альтернативе для испанских евреев (изгнание из своей многовековой Пиренейской родины или же отречение от еврейства и обращение в католичество) знаменовал собой конец сефардийской общины. Знаменовал собой изгнание или потерю идентичности для сотен тысяч людей.

И всё же, сефардийские духовные эстафеты²¹, вопреки всему ужасу изгнания или насильственных конверсий, оказались непреходящим вкладом в мировую культуру.

Потомки еврейских обращенцев (los cristianos nuevos, los conversos) привнесли в испанскую культуру и – шире – в католическую духовность огромный мистический (точнее даже, каббалистический) заряд. Достаточно вспомнить таких испанских мыслителей и святых, как Тереса Авильская, Хуан де ла Крус, брат Луис де Леон²², и многих иных мистиков, ученых и поэтов. И во всём этом наследии испанских converses и их потомков доминирует некая библейская тема, восходящая прежде всего к Псалтири и к Песни песней, – тема, сознательно акцентированная именно в Каббале. Это тема женственной человеческой души, жаждущей Абсолюта и тоскующей о Нем. Если вспомнить строки из Псалтири:

*Как тоскует лань о потоках вод, –
так и душа моя о Тебе тоскует, мой Бог!
Жаждет душа моя Бога Живого, –
когда приду и увижу, Боже, лицо Твое?*²³

²⁰ См.: [9, с. 6–16].

²¹ См.: [10].

²² Один из знаменитых памятников «софийной» духовной прозы – трактат брата Луиса де Леона (1527–1591) «О супруге совершенной (La perfecta casada)» – представляет собой как бы развернутый мидраш к последним стихам (10–31) заключительной, 31-й главы Книги Притчей Соломоновых. Согласно трактату брата Луиса, Церковь как возлюбленная Всевышнего предполагает в идеале не китайское «бинтование ног» для человеческой души, но некоторый свободный нравственный порядок внутренней жизни человека и человеческого общения (см.: [11, с. 76–77]). Остается лишь удивляться смелости «новохристианского» мистика и поэта в период разгула «святой инквизиции». Сам поэт находился в инквизиторской тюрьме на протяжении почти пяти лет. Русский перевод элегии брата Луиса «Тюрьма» см. в [12, с. 60].

²³ Пс. (Тхилим) 42 (41): 2–3 (Перевод наш. – Е.Р.)

Описание и раскрытие «софийной» темы в сефардийском наследии – наследии как испанских *conversos*, так и испаноязычных изгнанников в Османской империи – потребовали бы монографий и монографий.

Сравнительно узкие рамки статьи позволят привести лишь пару примеров...

Пример первый. Великий Мигель Сервантес, потомок *conversos* из еврейского дома Сааведра, разумеется, пытался скрывать свои сефардийские корни. Однако в романе «Дон Кихот» эти корни выявляются особо отчетливо. Ведь страсть заглавного героя романа к устаревшим и полузабытым рыцарским повествованиям не что иное, как иносказание мистических, по существу каббалистических медитаций и переживаний испанского «нового христианина». Как явствует из заключительных глав романа, отказ от этих медитаций и переживаний, которые могут казаться окружающим сколь угодно нелепыми и экстравагантными (если не опасными!), означает для героя обесмысление жизни и смерть. Всё это может быть смешным среди «добрых католиков» и в том рационализирующемся мире, где люди уже начинают ставить паровые сукновальни, не говоря уже о ветряных мельницах. Однако, всё же, мистическое «донкихотство», стремление *жить вопреки*, как было, так и остается неотъемлемой и многозначной частью самосознания и духовности испаноязычных народов...

Вернемся, однако, к «софийному» сюжету. А конкретнее – к главе X Второй части романа Сервантеса.

Дон Кихот разыскивает ночью чертог Дульсинеи среди запутанных и темных улочек местечка Тобосо, среди собачьего лая и мяуканья котов. Но он верит, что Дульсинея обитает «в царских дворцах или в гордых чертогах (*unos palacios o superbos alcázares*)» [13, с. 602]. Здесь легко узнаём иронически сниженную (смех сквозь слезы!) тему иллюзорных земных чертогов поработенной миром Царской дочери. А поутру Дульсинея является герою в облике неопрятной разбитной свинарки – по словам Санчо, «бедной батрачки (*la labradora pobre*)», «ханаанеянки, хамки (*la cananea*)» [13, с. 607–609]. Дон Кихот, разумеется, видит эту земную метаморфозу Дульсинеи, но прозревает подлинный и незамутненный лик своей романтической Дамы: «принцессы и вселенской владычицы Тобосской (*princesa y se ñ ora universal del Toboso*)»²⁴.

Отчетливая мудрость (именно каббалистическая мудрость!) помешавшего рыцаря: прозрение царственной сути в примитивном и приниженном человеческом существе.

Пример второй. Обратимся к «софийной» проблематике в сефардийском, т. е. по существу испаноязычном, фольклоре Восточного Средиземноморья. А точнее – к фольклору салоникских евреев на переломе позапрошлого и прошлого веков.

²⁴ См: [13, с. 606]. Здесь можно было бы обратить внимание на трагикомический эффект смешения полоумным Рыцарем Печального Образа «вселенского» и «тобосского». Эффект смешения космического и местечкового.

Еврейская община Салоник, ныне почти исчезнувшая, насчитывает двухтысячелетнюю историю. Судя по посланию апостола Павла к Фессалоникийцам, она существовала в Салониках еще на переломе двух эр. После испанского изгнания 1492 г. большинство ее составили евреи-сефарды, говорившие на диалекте кастильского (ладино), однако же – с примесью большого числа греческих, турецких, итальянских, а позднее – французских и болгарских слов. В 1943 г. гитлеровские изверги депортировали большую часть салоницкой общины в лагерь смерти.

Однако благодаря работе еврейских и отчасти испанских фольклористов конца XIX – первой трети XX столетия была сохранена некоторая часть фольклорного наследия евреев-сефардов средиземноморских стран²⁵. И, как свидетельствуют книжные и CD публикации, это наследие сохранило в себе некоторые следы старого сефардийского каббалистического мистицизма. В частности, тему тоски влюбленной души по скрывающейся на Земле Божественной Премудрости – тему, облеченную в почти что бесхитрое песенное повествование.

В качестве примера «софийного» мистицизма в сефардийском фольклоре позволю себе привести свой перевод всего лишь одного памятника – песни «Por Eḵidari yo passando...»²⁶. Вот ее текст:

*Как-то в пригороде Салоник
услыхал я: кто-то поет.
Глянул я сквозь решетку сада –
и пропало сердце мое!*

*Кое-как совладав с собою,
подошел и «вопјоиг» сказал,
на меня она не взглянула,
лишь отрезала: «aurevoir».*

*На меня она не взглянула,
лишь улыбнулась слегка
и такую ошпарила страстью –
пуще всякого кипятка.*

*Повстречались – и тут же расстались,
обменявшись лишь парой слов.
Прошептал про себя – «дорогая!» –
отошел – вот и вся любовь...*

²⁵ В нынешнем Израиле отдельные энтузиасты пытаются возродить это наследие на основе культуры фольк-рока.

²⁶ Оригинал на ладино см.: [14, Амуд 131].

*Я на зеркале нынче гадаю, –
разнесчастный я человек!
Дорогая моя, дорогая,
не бывать мне с тобою вовек,
и вовек мне темною ночью
не бывать у твоих дверей,
не глядеться в жаркие очи,
не видать красоты твоей...*

*...Как-то в пригороде Салоник
услыхал я: кто-то поет.
Глянул я сквозь решетку сада –
и пропало сердце мое!*

Темы российские

И в заключение – краткое замечание, которое позволю себе – на сей раз – в качестве историка российской культуры. Замечание – в обход всех возможных разговоров о текстуальных или интертекстуальных (в частности, через произведения европейских романтиков) влияниях и «следах».

Только вот уверен, что без понимания описанной выше реальности, без понимания этого смыслового «диполя» – страдающая в мире Божественная Премудрость и самозабвенно влюбленная в нее человеческая душа – мы мало что поймем в культурной истории собственного Отечества: в наследии Вл. Соловьёва²⁷, Чайковского²⁸, Блока, Пастернака (от «Сестры моей жизни» до незавершенной пьесы «Слепая красавица»). Для творчества последних двух поэтов характерна трансформированная каббалистическая тема поисков сокровенных, «вечно-женственных» смыслов и в судьбах собственной страны – России.

Но это – уже предмет особого разговора, к которому (е. б. ж.) мне, может быть, еще придется вернуться.

Список литературы

1. Книга Притчей Соломоновых (в помощь изучающим Священное Писание) / пер. с древнеевр., предисл. и коммент. Е. Б. Рашковского. М.: Общество друзей Священного Писания, 1999. 73 с.
2. Сковорода Г.С. Разговор о премудрости // Сковорода Г.С. Собр. соч. Т. 1–9. М.: Мысль, 1973. Т.1. С. 73–74.
3. Lisowsky G. Konkordanz zum hebräischer Alten Testament. 2. Auf. St., 1958. 672 с.

²⁷ Специально о каббалистических предпосылках религиозно-философского мышления Соловьёва см.: [15] и [16, с. 75–95].

²⁸ Nota bene. Благоуханная опера Чайковского «Иоланта» написана на сюжет пьесы датского еврея Генрика Герца (1797–1845) «Дочь короля Рене (Kong René Datter)» (см.: [17, с. 479–480]).

4. Нахман из Браслава. Рассказы о необычайном (Сипурей маасийот). Иерусалим – Москва, 2000. 230 с.
5. Мирек П.С. Внутренняя борьба в еврействе в XVIII веке // Еврейская старина. Л.: 1928. Т. 12. С. 102–178.
6. Шнеур-Залман из Ляды. Ликутей амарим (Тания) [Билингва] / пер. на рус. яз., подбор коммент. и вводные пояснения к главам Г. Липш. Вильнюс: Vaga / Гешарим, 1990. 478 с.
7. Соловьёв В.С. Стихотворения и шуточные пьесы. Л.: Сов. писатель, 1974. 352 с.
8. Ревич И.М. Жизнь и смерть предложил Я тебе... М.: Грифон, 2006. 240 с.
9. Рашковский Е.Б. Дискурс о заблудившемся коне (еврейское местечко Центральной и Восточной Европы как всемирно-исторический феномен) // «Штетл» як феномен еврейської історії Київ, 1999. С. 6–16.
10. Парижский С.Г. «Золотой век» еврейской литературы в Испании. Арабо-мусульманский период. СПб.: Изд-во им. Н.И. Новикова, 1998. 128 с.
11. León L. de. La perfecta casada Poesía selecta, Santiago de Chile, s. d. 144 p.
12. Испанские и португальские поэты, жертвы инквизиции / пер. Вал. Парнаха. Л.-М.: Academia 1934. 192 с.
13. Cervantes Saavedra V.de. Don Quijote de la Mancha / Texto y notas de M. Riquer. Barcelona, 1968. 840 p.
14. Аттиас М. Кансионьеро йехуди-сфарди. Ширей ам бе-йехудит-сфардит. Йерушалаим-Тель-Авив, 1972. 376 ам.
15. Kornblatt J. D. Divine Sophia The Wisdom Writings of Vladimir Soloviev. Ithaca a L., 2009. XVIII, 297 p.
16. Kornblatt J.D. Russian Religious Thought and the Jewish Kabbala // The Occult in Russian and soviet Culture / Ed. By B. G. Rosenthal. Ithaca a L., 1997. P. 75–95.
17. Gabetti G. Hertz, Henrik // Enciclopedia italiana V.18. Milano: Rizzoli & Co, 1933. P. 479–480.

References

1. *Kniga Pritchey Solomonovykh (v pomoshch' izuchayushchim Svyashchennoe Pisanie)* [The Book of Solomon's Proverbs (a Help for the One Studying the Holy Scriptures)], Moscow: Obshchestvo družey Svyashchennogo Pisaniya, 1999, 73 p.
2. Skovoroda, G.S. Razgovor o premudrosti [A Talk about the Wisdom], in Skovoroda, G.S. *Sobranie sochinenij, t. 1–2* [Collected Works, vol. 1–2], Moscow: Mysl', 1973, vol. 1, pp. 73–74.
3. Lisowsky, G. *Konkordanz zum hebräischer Alten Testament*. 2. Auf. – St., 1958, 672 p.
4. Nakhman iz Braslava *Rasskazy o neobychnom* [Stories about Extraordinary], Moscow – Jerusalem, 2000, 230 p.
5. Mirek, P.S. Vnutrennyaya bor'ba v evreystve v XVIII veke [Inside Struggle among the Jewry in the XVIII Century], in *Evreyskaya starina* [Jewry Antiquity], Leningrad, 1928, vol. 12, pp. 102–178.
6. Shneur-Zalman iz Lyady. *Likutey amarim (Taniya)* [Likutey amarim (Taniya) – Bilingual], Vilnius: Vaga / Gesharim, 1990, 478 p.
7. Solov'ev, V.S. *Stikhotvoreniya i shutochnye p'esy* [Poems and Comic Plays], Leningrad: Sovetskiy pisatel', 1974, 352 p.
8. Revich, I. M. *Zhizn' i smert' predlozhl Ya tebe...* [I Offered you Life and Death], Moscow: Grifon, 2006, 240 p.
9. Rashkovskiy, E.B. Diskurs o zabludivshemsya kone (evreyskoe mestechko Tsentral'noy i Vostochnoy Evropy kak vsemirno-istoricheskiy fenomen) [Discourse about the Got Lost Horse (Jewish Small Town of the Central Europe and the East Europe as a Universal and Historic Phenomenon)], in «*Shtetl*» yak phenomena evreys'koy istori? [«Shtetl» as the Phenomenon of the Jewry History], Kiev, 1999, pp. 6–16.
10. Parizhskiy, S.G. «*Zolotoy vek*» evreyskoy literatury v Ispanii. Arabo-musul'manskiy period [The Golden Age of the Jewry Literature in Spain. Arabic and Muslim Period], Saint-Petersburg: Izdatel'stvo imeni N. I. Novikova, 1998, 128 p.

11. León, L. de. *La perfecta casada. Poesía selecta*. – Santiago de Chile, s. d., 144 p.
12. *Ispanskije i portugal'skie poety, zherty inkvizitsii* [Spanish and Portuguese Poets. The Victims of the Inquisition], Leningrad – Moscow: Academia, 1934, 192 p.
13. Cervantes Saavedra, V. de. *Don Quijote de la Mancha*, Barcelona, 1968, 840 p.
14. Attias, M. *Kansion'ero yehudi-sfardi. Shirey am be-yehudit-sfardit* [Kansion'ero yehudi-sfardi. Shirey am be-yehudit-sfardit], Jerusalem–Tel Aviv, 1972, 376 am.
15. Kornblatt, J. D. *Divine Sophia. The Wisdom Writings of Vladimir Soloviev*, Ithaca a L., 2009, 297 p.
16. Kornblatt, J. D. *Russian Religious Thought and the Jewish Kabbala in The Occult in Russian and soviet Culture*, Ithaca a L., 1997, pp. 75–95.
17. Gabetti, G. Hertz, Henrik in *Enciclopedia italiana*, v. 18, Milano: Rizzoli & Co, 1933, pp. 479–480.

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

[Рец. на кн.] Прибыткова Е.А. Несвоевременный современник. Философия права В.С. Соловьёва. М.: Модест Колеров, 2011. 478 с.

Книга Е.А. Прибытковой «Несвоевременный современник. Философия права В.С. Соловьёва», изданная в 2011 году Модестом Колеровым, представляет собой, несомненно, выдающееся явление в отечественном Соловьёвведении.

Давно уже не выходила на русском языке монография о Вл. Соловьёве, которую было бы столь интересно читать. Несколько броское название монографии выдает и в самом деле главное ее достоинство: притом, что речь идет о мыслителе XIX века, разговор о его взглядах ничуть не кажется чем-то отвлеченным от самых актуальных проблем современности. Е.А. Прибыткова как будто нашла тот формат разговора о классиках русской философии, в котором их идейные искания не выглядят чем-то устаревшим, архаичным и, главное, провинциальным.

В книге четыре главы. Наибольшее смысловое напряжение возникает в двух центральных главах, в которых Е.А. Прибыткова высказывает два основных своих тезиса. В этих разделах автор сосредоточивается на рассмотрении того, какое место занимает философия права в общем философском проекте автора «Оправдания Добра» и каково происхождение соловьёвской идеи права как «минимума Добра».

Во второй главе делается вывод о близости теократической концепции Вл. Соловьёва воззрениям Фомы Аквинского, в третьей – подробно рассматривается и тестируется тезис, что точка зрения Вл. Соловьёва на право как на обеспеченный государством «минимум Добра» воспроизводит теорию «этического минимума» германского правоведа Г. Еллинека. На сходство правовой философии Вл. Соловьёва и Георга Еллинека указывал и русский социолог Георгий Гурвич в статье 1922 года «Два величайших русских философа права: Борис Чичерин и Владимир Соловьёв». Впрочем, Гурвич подчеркивал, скорее, отличие религиозной концепции русского философа от позитивно-научного подхода немецкого правоведа. Однако, ссылаясь на наблюдения Г.Д. Гурвича, Е.А. Прибыткова убедительно показывает, что близость правовых концепций Вл. Соловьёва и Георга Еллинека не ограничивается чисто внешним сходством. Более того, она обнаруживает развитие идеи «этического минимума» в религиозную сторону уже во взглядах самого Георга Еллинека, указавшего в знаменитой статье 1895 года «Декларация прав человека и гражданина» на протестантские истоки законодательного обеспечения прав человека.

Очень подробно и обстоятельно разбирая различные варианты периодизации творчества Вл. Соловьёва в первой главе, Е.А. Прибыткова склоняется к мнению (на наш взгляд, совершенно обоснованному), что начало третьего периода творчества мыслителя следует датировать 1892 годом, временем, когда Вл. Соловьёв приступил к переработке своего этического учения. Этим же годом датируются и первые наброски к «Оправданию Добра». К аргументам автора можно добавить и то обстоятельство, что именно в 1892 году Вл. Соловьёв начинает публиковать цикл статей под общим названием «Смысл любви» – произведение центральное для понимания его метафизических воззрений в последнее десятилетие его жизни. Но для автора это обстоятельство не имеет важного значения.

Споря с Е.Н. Трубецким, доказывавшим в своем двухтомном исследовании «Мирозозерцание Вл. Соловьева», что мыслитель отказался в последние годы жизни от теократических иллюзий, Е.А. Прибыткова совершенно правильно, на наш взгляд, полагает, что теократические идеи поздним Соловьевым были не отвергнуты, но переосмыслены. Это переосмысление она связывает, правда, в основном с провозглашенным в письме к Евг. Тавернье 1896 года отказом «от внешнего могущества теократии». Тут есть что добавить, и прежде всего отчетливо прочитываемую как в статье «Всемирная монархия» Энциклопедического словаря Брокгауза-Ефрона, так и в ранних редакциях XVIII главы «Оправдания добра», известной в окончательной редакции под заголовком «Смысл войны», надежду, что осуществление мечты о мировом единстве принесет экономическая, культурная и военная экспансия европейских сверхдержав. Та самая экспансия, которую мы называем сегодня словом «колониализм», а Вл. Соловьев предпочитал обозначать словосочетанием «собрание земель».

В какой мере за государственным единством христианского мира должно было сразу последовать церковное? На этот вопрос сложно дать однозначный ответ. И в этом можно поспорить с выводом Е.А. Прибытковой, которая, полемизируя с о. Г.В. Флоровским (его статью «Вл. Соловьев и Данте: проблема христианской империи» (1956) в собственном переводе она помещает в приложении к монографии), считает, что влияние монархических идей Данте на Вл. Соловьева не было столь значительным, как это представлялось отцу Георгию. Во всяком случае, по мнению автора «Несвоевременного современника», оно уступало влиянию государственно-политического учения Фомы Аквинского. Для Фомы, как и для Вл. Соловьева, император должен был черпать свой авторитет не прямо от Бога, но от его представителя на Земле – римского первосвященника. Е.А. Прибыткова приводит в подтверждение своей мысли красноречивые цитаты из французской книги Вл. Соловьева «Россия и Вселенская церковь», из которых следует, что всякая мысль о религиозной самозначимости империи, во всяком случае ее светского главы, Вл. Соловьевым отвергалась.

Однако следует учесть, что «Россия и Вселенская церковь» писалась Вл. Соловьевым в конце 1880-х годов специально для консервативной католической среды, и едва ли ее можно считать подлинным выражением душевных убеждений философа, который, кстати, спустя несколько лет в одном из частных писем признавался в равнодушии к судьбе этого произведения¹. А вот в последний период творчества, к которому и относятся разбираемые в монографии Е.А. Прибытковой произведения «Оправдание добра» и «Право и нравственность», Вл. Соловьев явно делал упор на преимущественно светском, государственно-правовом пути развития христианской цивилизации. И в это время религиозные воззрения Данте могли бы служить для Вл. Соловьева своего рода теологическим обоснованием его неожиданно возникшего равнодушия к церковным вопросам. Возможно, тут просто поменялись причина и следствие: в 1880-е годы Вл. Соловьев еще надеялся, что объединение церковью станет предпосылкой к политическому воссоединению Востока и Запада, в 1890-е он стал склоняться к

¹ См. письмо Л.П. Никифорову // Соловьев Вл.С. Письма. Т. IV., Петербург, 2003. С. 6.

мысли, что неизбежный в ходе войны с Китаем союз христианских империй окажется более благоприятным фоном для примирения конфессий. Испытывая в конце жизни парадоксальные симпатии к колониальной политике Британской империи, Вл. Соловьёв едва ли мог продолжать ориентироваться на средневековый идеал верховенства папской власти, тогда как увлечение Данте и вера в провиденциальную роль языческого Рима могли укреплять веру русского мыслителя в миссию европейского колониализма.

Что касается общеправовых воззрений мыслителя, со всей основательностью разобранных автором, то из хода дискуссии о соотношении права и нравственности, увы, вытекает одно, к сожалению не слишком приятное для нас, историков русской религиозной философии, следствие: попытки найти метафизические основания права, причем не только Вл. Соловьёва, но и Б.Н. Чичерина и всей русской идеалистической школы в целом, едва ли выдержали проверку временем. Проблема в том, что теория «этического минимума» не разрешает вопрос о том, как этот «минимум» может увеличиваться или сокращаться. Возьмем, к примеру, вопрос о легализации аборт или однополых браков, столь важный для современного Запада. Не совсем понятно, как он может быть решен с позиции «этического минимума», тем более в его соловьевской версии. А уголовное наказание за супружескую измену для женщин в согласии с законами шариата – может ли считаться такая процедура расширением сферы «этического минимума»? Если не может, то на каком основании следует считать оправданным расширение сферы «этического минимума» в отношении обеспечения права на достойное существование? Почему жалость и милосердие должны быть поддержаны законом, а целомудрие не должно? Скорее всего, что этот вопрос не может быть разрешен на онтологическом уровне и аргументы Ганса Кельзена против теории «этического минимума» Георга Еллинека выглядят довольно убедительными. По словам Е.А. Прибытковой, «теория этического минимума представляется Г. Кельзену неприемлемой потому, что она исходит из предположения об одной общей нравственной ценности, с которой и сопоставляется право, а следовательно, рассматривает не формальную, а содержательную сторону права и нравственности» (с. 303–304). С формальной точки зрения Вл. Соловьёв прав, и право отражает, в том числе, господствующее представление об обязательной для общежития моральной норме, однако из этого формального определения очень сложно сделать какие-то конкретные выводы, которые всегда будут отражать ценностные предпочтения людей.

О книге Е.А. Прибытковой хотелось бы говорить долго и обстоятельно. Хотелось бы подчеркнуть великолепную эрудицию автора, отменное владение вторичными источниками, блестящее знание как немецкого соловьевоведения, так и всей германской юридической школы, глубокое проникновение в отечественную юридическую мысль конца XIX века. В целом, для любого человека, интересующегося творчеством русского философа, книга Е.А. Прибытковой является великолепным материалом.

*Б.В. Межуев,
МГУ им. М.В. Ломоносова*

МАТЕРИАЛЫ К БИБЛИОГРАФИИ В.С. СОЛОВЬЁВА***1990**

Соина О.С. Этика самосовершенствования: Л. Толстой, Ф. Достоевский, Вл. Соловьёв: (из цикла «История этических учений»). М.: Знание, 1990. 63 с.

1991

Комаров В.Д. Глобальный гуманизм русского философа // Россия глазами русского: Чаадаев, Леонтьев, Соловьёв / отв. ред. А.Ф. Замалеев. СПб.: Наука, 1991. С. 340–345.

Россия глазами русского: Чаадаев, Леонтьев, Соловьёв / сост.: А.Ф. Замалеев и др.; отв. ред. и авт. вступ. ст. А.Ф. Замалеев / Рос. акад. наук. СПб.: Наука, 1991. 364 с.

Соина О.Г. «Оправдание добра» Вл. Соловьёва (Опыт современного прочтения) // Освобождение духа: сб. ст. / под ред. А. А. Гусейнова, В. И. Толстых. М.: Политиздат, 1991. С. 187–207.

Соловьёв В.С. Русская идея // Россия глазами русского: Чаадаев, Леонтьев, Соловьёв / сост. А.Ф. Замалеев и др.; отв. ред. и авт. вступ. ст. А.Ф. Замалеев / Рос. акад. наук. СПб.: Наука, 1991. С. 311–339.

1993

Крамер И. Критические замечания о европейской культуре (о философии культуры Н.С. Трубецкого) // Европейский альманах: История. Традиции. Культура. 1993. М., 1993. С. 61–64.

1994

Астафьев П.Е. Религиозное «обновление» наших дней // Русское самосознание: Философско-исторический журнал. СПб., 1994. № 1. С. 34–69.

Ильин Н. «Душа всего дороже...»: О жизни и творчестве П.Е. Астафьева // Русское самосознание: Философско-исторический журнал. СПб., 1994. № 1. С. 9–33.

Соловьёв В.С. Хрестоматия по литературе для средней школы: учеб. пособие для 10–11 кл. / сост. Э.Н. Аламдарова. Астрахань, 1994. С. 49–51.

1996

Русская философия XIX – начала XX в. Толстой. Соловьёв. Бердяев // Немировская Л.З. Философия. М., 1996. С. 136–143.

*1990–2008 гг.: дополнения к публиковавшимся материалам. См.: Материалы к библиографии В.С. Соловьёва (1990–2006) / сост. М.В. Максимов, Л.М. Максимова // Соловьёвские исследования. 2007. Вып. 15. С. 6–234; Материалы к библиографии В.С. Соловьёва (2007–2008) / сост. М.В. Максимов, Л.М. Максимова // Соловьёвские исследования. 2009. Вып. 22. С. 113–145. Публикуются впервые материалы к библиографии за 2009, 2010 и 2011 гг.

1997

Анисин А.Л. Основания и пути становления идеи соборности в русской духовной жизни: автореф. дис. ... канд. филос. наук / РАН. Урал. отд.-ние. Ин-т философии и права. Тюмень, 1997. 17 с.

Дядькина Л.Н. Всеединство В.С. Соловьёва в контексте культурологической теории символа: автореф. дис. ... канд. культурол. наук: Культурология / С.-Петерб. гос. ун-т. СПб., 1997. 24 с.

Силакова Д.В. Владимир Соловьёв и литературно-философская критика конца XIX – начала XX века: автореф. дис. ... канд. филол. наук: Филологические науки: 10.01.01 / Воронеж. гос. ун-т. Курск, 1997. 22 с.

Шмонина М. Категория «En kai pan» в текстах «софиологического комплекса» В. Соловьёва. К проблеме преемственности в традиции апофатического богословия // Русская филология: сб. науч. работ молодых филологов. Тарту, 1997. С. 98–108.

1998

Автономов А.С. Диалектика нравственности и права в философии Владимира Соловьёва // Государство и право. М., 2009. № 9. С. 73–79.

Анненкова Е.И. Аксаковы. СПб.: Наука, 1998. 361 с.

Беликова М.В. Культурологический анализ любви в свете работ В.С. Соловьёва и Н.А. Бердяева: автореф. дис. ... канд. культурол. наук: Культурология / Челяб. гос. ин-т искусства и культуры. Челябинск, 1998. 18 с.

Косарев А.М. Проблема эроса в русской философии (Соловьёв, Розанов, Бердяев): автореф. дис. ... канд. филос. наук: Философские науки: 09.00.03 / Рос. гос. гуманит. ун-т. М., 1998. 25 с.

Ролдугина О.Ю. Идея богочеловечества в русской религиозно-философской мысли последней четверти XIX – первой половины XX века (Вл. Соловьёв, С. Булгаков, Н. Бердяев): автореф. дис. ... канд. филос. наук: Философские науки: 09.00.06 / Моск. гос. ун-т им. М.В. Ломоносова. М., 1998. 28 с.

Шевляков А.И. Книга Н.Я. Данилевского «Россия и Европа» в полемике 80-х годов XIX века // Социол. исслед. М., 1998. № 12. С. 126–129.

1999

Балуев Б.П. Споры о судьбах России. Н.Я. Данилевский и его книга «Россия и Европа». М., 1999. 280 с.

Шмонина М.С. «Тютчевский» пласт в лирике Вл. Соловьёва // Русская филология. Тарту, 1999. 10. С. 70–78.

2000

Гараева Г.Ф. Онтогносеологическая сущность софиологии и её место в русской философии: В.С. Соловьёв, П.А. Флоренский, С.Н. Булгаков: автореф. дис. ... д-ра филос. наук: Философские науки: 09.00.03 / Моск. пед. гос. ун-т. М.: МПГУ, 2000. 40 с.

Маслеев А.Г. Проблема жизненного идеала у Вл. Соловьёва // Судьба России: образование, наука, культура: тез. докл. IV Всерос. науч.-практич. конф., Екатеринбург, 12 окт. 2000 г. Екатеринбург, 2000. С. 134–137.

Мамарасулов А.Р. Целеполагание Абсолютного как выражение рационально-мистических тенденций в гносеологии: автореф. дис. ... канд. филос. наук: Философские науки: 09.00.01 / Дальневост. гос. ун-т. Владивосток, 2000. 20 с.

Соловьёв В.С. Полное собрание сочинений и писем в двадцати томах. Соч. в 15 т. Т. 1: 1873–1876 / отв. ред. А.А. Носов; сост. Н.В. Котрелев, А.А. Носов. М.: Наука, 2000. 391 с.

Соловьёв В.С. Полное собрание сочинений и писем в двадцати томах. Соч. в 15 т. Т. 2: 1875–1877 / отв. ред. А.А. Носов; сост. А.П. Козырев, Н.В. Котрелев. М.: Наука, 2000. 394 с.

2001

Андреев В. Органический гуманизм Владимира Соловьёва // Здравый смысл. 2001. № 1. С. 22–25.

Архангельский А. Русская лирика второй половины XIX века // Литература (прилож. к газете «Первое сентября»). 2001. № 29. С. 5–12.

Бабина М.Р. Владимир Соловьёв: политико-правовая философия // София: Рукописный журнал Общества ревнителей русской философии. Екатеринбург, 2001. № 1. С. 61.

Балуев Б.П. Споры о судьбах России: Н.Я. Данилевский и его книга «Россия и Европа». Тверь: Изд-во «Булат», 2001. 280 с.

Валицкий А. Парижские лекции Адама Мицкевича: Россия и русские мыслители // Вопросы философии. 2001. № 3. С. 127–150.

Соловьёв В.С. Полное собрание сочинений и писем в двадцати томах. Соч. в 15 т. Т. 3: 1877–1881 / отв. ред. Н.В. Котрелев. М.: Наука, 2001. 546 с.

Усачев А.В. Проблема онтологических оснований русской религиозной философии: автореф. дис. ... канд. филос. наук: Философские науки: 09.00.01 / Урал. акад. гос. службы; УрО РАН. Екатеринбург: Изд-во Урал. гос. ун-та, 2001. 26 с.

2002

Калягин Н. «Какою мерою мерите...» // Москва. 2002. № 5. С. 186–195.

Кульпин Н.С. Владимир Соловьёв и мысли наших дней // Обществ. науки и современность. 2002. № 4. С. 145–149.

Мартынов А.В. Владимир Соловьёв и Василий Розанов: противоборство как диалог // Обществ. науки и современность. 2002. № 2. С. 161–170.

Мочалов Е.В. Любовь в русской философии всеединства // София: Рукописный журнал Общества ревнителей русской философии. Екатеринбург, 2002. № 5. 139 с.

Мухамадиев Ф.М. Философия В.С. Соловьёва как всеединство мира и человека // София: рукописный журнал Общества ревнителей русской философии. Екатеринбург, 2001. № 2–3. С. 182.

Тимофеева О.В. Толстой и Вл. Соловьёв о любви и браке // София: рукописный журнал Общества ревнителей русской философии. Екатеринбург, 2002. № 5. С. 139.

2003

Бродский А.И. Восточный синдром: философия войны В.С. Соловьёва и столкновение цивилизаций // Звезда. 2003. № 12. С. 205–213.

Голубева Л. Владимир Соловьёв: эстетика природы (к 150-летию со дня рождения) // Высшее образование в России. 2003. № 3. С. 148–151.

Дьяков А.В. Евреи глазами русских философов // Картина мира и способы ее репрезентации: сб. науч. докл. / Конференция «Национальные картины мира: язык, литература, культура, образование» 21–24 апреля 2003 г., Курск. Воронеж: ВГУ, 2003. С. 238–242.

Касаткина Т.А. Софиология Достоевского // Достоевский и мировая культура. Альманах. М., 2003. № 17. С. 308–319.

Краснов А. Художественные образы в произведениях М.И. Махаева и В.С. Соловьёва и творчество А.Н. Бенуа // Нева. 2003. № 3. С. 220–226.

Кузьменко В.П. Украинские генетические корни космизма и эсхатологизма Владимира Соловьёва и Николая Бердяева // Метаморфозы свободы: спадщина Бердяева в современном дискурсе (до 125- річчя з дня народження М.О.Бердяєва). Київ: видавець ПАРА-ПАН, 2003. С. 231–245.

Мазуркова О.А. Социологические теории славянофилов (Данилевский, Леонтьев, Соловьёв) // София: Рукописный журнал Общества ревнителей русской философии. Екатеринбург, 2003. № 6. С. 137.

Малинов А.В. В.С. Соловьёв и Н.И. Кареев: (К истории взаимоотношений) // Журн. социологии и социальной антропологии. 2003. № 2. С. 55–64.

Осипов И.Д. По ту сторону либерализма и консерватизма: социальные искания В.С. Соловьёва // Журн. социологии и социальной антропологии. 2003. № 2. С. 40–54.

2004

Асадулаева Г.Х. Литературная критика В. С. Соловьёва: Дис. ... канд. филол. наук: 10.01.01. Махачкала, 2004. 150 с.

Баева Л.В. Ценность человека и сверхчеловек в философии Ф. Ницше и Вл. Соловьёва // Вопросы элитологии. Астрахань, 2004. Т. 1. С. 173–178.

Ветошкин А.П. Феномен русской философии // Ветошкин А.П. Философия: учеб. пособие. Екатеринбург, 2004. С. 222–245.

Гасилин В.Н. Проблемы систематизации теоретической философии В.С. Соловьёва // Человек. История. Культура. Саратов, 2004. № 3. С. 5–11.

Дианов Д.Н. Творческие искания Ф.М. Достоевского в оценке русской религиозно-философской критики конца XIX – начала XX века (К. Леонтьев, Вл. Соловьёв, В. Розанов): автореф. дис. ... канд. филол. наук. Филологические науки: 10.01.01 / Костром. гос. ун-т им. Н.А. Некрасова. Кострома, 2004. 18 с.

Душина С.А. Дилемма сущего и должного: нравственная философия В.С. Соловьёва в поисках примирения // Вестник Русского христианского гуманитарного института. 2004. № 5. С. 92–102.

Каменская А.А. Принцип софийности в культуре поздней античности: автореф. дис. ... канд. филос. наук. Философские науки: 09.00.03 / Урал. гос. ун-т им. А.М. Горького. Екатеринбург, 2004. 22 с.

Корочкина Е.В. Идея Богочеловечества В.С. Соловьёва в философских воззрениях Д.С. Мережковского / Вопр. филологии и книжного дела: межвуз. сб. науч. тр.; под ред. А.А. Дырдина. Ульяновск, 2004. С. 33–37.

Минц З.Г. Структура поэтической личности и текстология // Минц З.Г. Поэтика русского символизма. СПб.: «Искусство – СПб.», 2004. С. 446–456.

Пойда Е.Е. Русская идея в трудах В. Соловьёва // Актуальные проблемы обществознания. Зерноград, 2004. С. 139–142.

Мазурова Е.Г. Добродетели в развитии личности: нравственная философия В.С. Соловьёва // Гуманитарные науки Югории: сб. ст. ученых, аспирантов и соискателей ученой степ. канд. и д-ра наук. Ханты-Мансийск, 2004. Вып. 2. С. 6–13.

Поликсена Соловьёва: автобиографическая заметка // Русская литература XX века. 1890–1910 / под ред. С.А. Венгерова. М., 2004. С. 500–511.

Тонкова Е.Г. Культурфилософский анализ национальной идеи В.С. Соловьёва: автореф. дис. ... канд. филос. наук: Философские науки: 09.00.13 / Моск. гос. ун-т им. М.В. Ломоносова. М., 2004. 22 с.

2005

Бибхин В.В. Чтение философии // Точки=Puncta М., 2005. № 1–2. С. 26–119.

Бородина Н.Ю. Толерантность в философии Вл. Соловьёва: важнейшие направления // София: рукописный журнал Общества ревнителей русской философии. Екатеринбург, 2005. Вып. № 7. С. 166.

Гусев Д.А., Рябов П.В. В.С. Соловьёв, или Всеединство и Богочеловечество (1853–1900 гг.) // Гусев Д.А., Рябов П.В. Великие философы. М.: АСТ, 2005. С. 448–457.

Величкина О.В. Межцивилизационный синтез в России (славянофилы, западники, Владимир Соловьёв): автореф. дис. ... канд. культурол. наук: Культурология: 24.00.01 – теория и история культуры. Краснодар, 2005. 23 с.

Заболотская А.Р. Красота как выражение эстетической категории прекрасного в творчестве Вл. Соловьёва // Русская литература XX века. Типологические аспекты изучения: X Шешуковские чтения. 2005. Ч. 2. С. 495–501.

Калинников Л.А. Кант в русской философской культуре. Калининград: Изд-во РГУ им. И. Канта, 2005. 311 с.

Квачан Л. Специфика символа в поэзии Владимира Соловьёва // Studia Slavica Таллинн, 2005. № 5. С. 51–60.

Копалов В.И. Философия истории В.С. Соловьёва // Копалов В.И. Курс лекций по русской философии истории: учеб. пособие. Екатеринбург, 2005. С. 95–110.

Крупчанов Л.М. Религиозно-идеалистическая критика / Крупчанов Л.М. История русской литературной критики XIX века: учеб. пособие. М., 2005. С. 343–356.

Нестерова В.Н. Роль субъекта в гносеологии Вл. Соловьёва // Русская философия и православие в контексте мировой культуры: сб. мат-лов Междунар. науч. конф., Краснодар, КубГУ, 20–23 октября 2004 г. Краснодар, 2005. С. 74–78.

Половинкин С.М. Спор о субстанциях и о свободе между В.С. Соловьёвым и Л.М. Лопатиным // София: Альманах. Уфа, 2005. Вып. 1. С. 192–217.

Половинкин С.М. Спор о субстанциях между Л.М. Лопатиным и кн. Е.Н. Трубецким по поводу истолкования наследия В.С. Соловьёва // София: Альманах. Уфа, 2005. Вып. 1. С. 217–225.

Рудницкая Е. Владимир Соловьёв против Николая Данилевского // VITTORIO: Междунар. науч. сб., посвящ. 75-летию Витторио Страды. М.: Три квадрата, 2005. С. 93–113.

Русская литература XIX века. 1870–1890-е годы. Воспоминания, литературно-критические статьи, письма: учеб. пособие для студентов вузов. М.: Высш. шк., 2005. 299 с.

Семенов Н.С. Проблема направленности развития общества в русской философии второй половины XIX века (методологические аспекты): автореф. дис. ... канд. филос. наук: Философские науки: 09.00.03. Екатеринбург, 2005. 20 с.

Соловьёв Владимир Сергеевич (1853–1900) // Русская литература XIX века. 1870–1890-е годы. Воспоминания, литературно-критические статьи, письма: учеб. пособие / под ред. В.Н. Аношкиной, В.П. Зверева. М.: Высш. шк., 2005. С. 553–573.

2006

Агапов П.В. Владимир Соловьёв о войне и конфликте цивилизаций: теория и прогноз // Вестн. Моск. ун-та. Сер.18. Социология и политология. 2006. № 4. С. 75–85.

Алексеев К.А. Культура и политика в философии Владимира Соловьёва: автореф. дис. ... канд. филос. наук. Философские науки: 09.00.03 / Твер. гос. ун-т. Тверь, 2006. 25 с.

Алексеев К.А. Социально-политическая философия Вл. Соловьёва // Вестн. Моск. гос. обл. ун-та. Сер. Философские науки. М., 2006. № 2. С. 156–162.

Амелина Е.М. Идея теократии в философско-богословском наследии П.А. Флоренского // На пути к синтетическому единству европейской культуры. Философско-богословское наследие П.А. Флоренского / под ред. В.Н. Поруса. М.: ББИ, 2006.

Андреев С. Поражение Софии в творчестве Александра Блока // Глобальный кризис: метакультурные исследования. Шуя, 2006. Т. 2. С. 47–61.

Бондаренко И.Ю. Идеи родство Н.Я. Данилевского и В.С. Соловьёва: примирение через А.Ф. Лосева // Актуальные проблемы общественности. Зеленоград, 2006. Вып. 4. С. 42–51.

Вахрин В.Г. Учение Вл. Соловьёва о праве и государстве: автореф. дис. ... канд. юрид. наук: Юридические науки: 12.00.01. СПб., 2006. 26 с.

Василенко Л.И. «Мистическая интуиция» Владимира Соловьёва // Вестн. Правосл. Свято-Тихоновского гуманит. ун-та. 1: Богословие. Философия. М., 2006. Вып. 1 (15). С. 130–141.

Вертгейм Ю.Б. Ценностные и эстетические ориентиры личности как основания образовательного процесса: на примере труда В.С. Соловьёва «Оправдание добра» // Духовно-нравственные основы российской культуры и образования. Новосибирск, 2006. С. 57–60.

Галахтин М.Г. Владимир Соловьёв и философия права в России // Филос. науки. 2006. № 4. С. 54–69.

Джанумов А.С. Религиозно-философские мотивы лирики В.С. Соловьёва // Труды ученых МГПУ. М., 2006. Вып. 4. С. 141–148.

Дзыга Я.О. Историософия И. Шмелева и В. Соловьёва // А.С. Пушкин и Россия. Язык – литература – культура – методика: XXV Пушкинские чтения. Секция 4. М., 2006. С. 14–22.

Диулин В.Г. Право как минимум морали в учении В.С. Соловьёва // Ленингр. юрид. журн. СПб., 2006. № 2. С. 241–247.

Дубатовка Ю.Ю. Естественное право в трудах Б.Н. Чичерина и Вл. Соловьёва // Вестн. МГТУ. Мурманск, 2006. Т. 9. № 1. С. 36–40.

Квачан Л.П. Границы и их преодоление в жизни и творчестве В.С. Соловьёва // Уваровские чтения – 6: Границы и пограничье в истории и культуре. Муром, 2006. С. 366–371.

Коломейцев Е.А., Яковлева Л.Е. Идея «любви» в этическом мире Вл. Соловьёва // Философия и социальная теория. М., 2006. Вып. 5. С. 262–278.

Кормин Н.А. «Философские начала цельного знания» Владимира Соловьёва: прецедентное начало эстетического // Эстетика: Вчера. Сегодня. Всегда. М., 2006. Вып. 2. С. 62–78.

Коткова А.В. Методология постижения целостности человека в философии всеединства В.С. Соловьёва // Философские вопросы естественных, технических и гуманитарных наук. В 2 т. Т. 2. Магнитогорск, 2006. С. 212–216.

Котрелев Н.В. Эсхатология у Владимира Соловьёва (к истории «Трёх разговоров») // Эсхатологический сборник / отв. ред. Д.А. Андреев, А.И. Неклесса, В.Б. Прозоров. СПб.: Алетейя, 2006. С. 238–257.

Кравченко В.В. Владимир Соловьёв и София. М.: Аграф, 2006. 384 с.

Лещенко Л. Польский вопрос в русской религиозно-философской мысли на рубеже XIX–XX веков: Владимир Соловьёв, Дмитрий Мережковский, Николай Бердяев. Wrocław, 2006. 139 с.

Мамина Е.К. Проблема смысла войны в философии Ф.М. Достоевского и В.С. Соловьёва: автореф. дис. ... канд. филос. наук. Философские науки: 09.00.03 / Твер. гос. ун-т. Тверь, 2006. 21 с.

Милевская Н.И. Загадки статьи В.С. Соловьёва о М.Ю. Лермонтове // Русское литературоведение на современном этапе. М., 2006. Т. 1. С. 141–148.

Мотрошилова Н.В. Мыслители России и философия Запада (В. Соловьёв, Н. Бердяев, С. Франк, Л. Шестов). М., 2006. 477 с.

Перепелкина Л. Эсхатологические воззрения В. Соловьёва // Вестн. Ленингр. гос. ун-та. СПб., 2006. № 1. С. 22–33.

Поломошнов А.Ф. Проблема создания цельной философии истории: опыт Г. Гегеля и Вл. Соловьёва // Изв. вузов Сев.-Кавк. Региона. Общественные науки. Ростов-н/Д., 2006. № 3. С. 3–8.

Порус В.Н. Идейное наследие В.С. Соловьёва в контексте современной культуры // Вестн. ун-та РАО. 2006. № 1. С. 32–41.

Роднянская И.Б. «Белая лилия» как образец мистерии-буфф: к вопросу о жанре и типе юмора пьесы Владимира Соловьёва // Роднянская И.Б. Движение литературы. М., 2006. Т. 1. С. 164–182.

Сильнова Е.И. Критика западной метафизики в философии В. Соловьёва // Гуманитарные науки, культура и образование: Актуальные проблемы современности. Саратов, 2006. С. 91–99.

Соловьёв Владимир Сергеевич (1853–1900) // История русской литературы XIX века. 70–90-е годы: учебник для вузов / под ред. В.Н. Аношкиной. М., 2006. С. 671–679.

Соловьёв В. «Высшая истинная цель жизни – нравственная (или религиозная)...»: письма к Е.В. Романовой // Духовно-нравственное воспитание. 2006. № 2. С. 23–43.

Соина О.С., Сабиров В.Ш. Сотериологические искания Вл. Соловьёва // Человек. 2006. № 2. С. 108–117; № 3. С. 118–127.

Стручалина А.П. Теоретическое обоснование моральной экономики в русской философии хозяйства // Философское осмысление социально-экономических проблем. Волгоград, 2006. Вып. 10. С. 364–370.

Сыдеева Т.В. Гендерные начала в русской философской мысли конца XIX – первой половины XX века: В.С. Соловьёв, Н.А. Бердяев, В.В. Розанов: автореф. дис. ... канд. филос. наук: Философские науки: 09.00.03 / Рос. акад. гос. службы при Президенте РФ. М., 2006. 22 с.

Треушников И.А. Проблема творчества в контексте софиологии // Вестник Гуманит. ин-та. М., 2006. № 2. С. 15–20.

Фадеева И.В. Философия добра и любви В.С. Соловьёва в ранних поэмах В. Маяковского // Гуманитарные исследования. Астрахань, 2006. № 4. С. 52–56.

Цыплаков Д.А. Влияние эстетики Гегеля на онтологические и гносеологические основания эстетики В.С. Соловьёва и Н.О. Лосского // Духовно-нравственные основы российской культуры и образования. Новосибирск, 2006. С. 258–277.

Шовина Е.Н. Любовь как преграда на пути смерти в философском наследии В.С. Соловьёва // Учен. зап. МГПУ. Обществ. науки. Мурманск, 2006. Вып. 3. С. 93–103.

Эпштейн М.Н. Парадоксы русской эсхатологии. Роза мира и царство Антихриста // Эпштейн М.Н. Слово и молчание: метафизика русской литературы: учеб. пособие для вузов. М., 2006. С. 428–478.

Юрина Н.Г. Религиозно-философская критика В.С. Соловьёва второй половины 1890-х годов: тенденции развития // Православие в контексте отечественной и мировой литературы. Арзамас, 2006. С. 428–434.

Юхнович Н.Г. Концепция всеединства В.С. Соловьёва: синтез рационализма и мистицизма: автореф. дис. ... канд. филос. наук. Философские науки: 09.00.03 / Саратов. гос. ун-т им. Н.Г. Чернышевского. Саратов, 2006. 17 с.

2007

Алексеев К.А. Владимир Соловьёв и судьба России. М.: РОССПЭН, 2007. 139 с.

Варакина Г.В. Концепция «универсального творчества» В.С. Соловьёва в контексте синтетических исканий на рубеже XIX–XX веков // Вестн. Рязан. гос. ун-та. 2007. № 1. С. 84–96.

Венцлер Л. Понятие «смысл жизни» в философии Владимира Соловьёва и Евгения Трубецкого. Формальная структура и содержание // Вопросы философии. 2007. № 11. С. 21–32.

Габидулина Р.С. Философия права и философия истории русского либерализма / Междунар. акад. наук и др. М.; Архангельск: Ин-т управления, 2007. С. 342–351.

Егоров Б.Ф. Российские утопии: исторический путеводитель. – СПб.: «Искусство – СПб», 2007. 416 с.

Иванова И.Н. «Тонкий хлад» пламенного пророка: ирония в поэзии Владимира Соловьёва // Изв. Южного Федерального университета. Филол. науки. Ростов н/Д, 2007. № 1/2. С. 50–57.

Кормин Н.А. Философская эстетика Владимира Соловьёва. М.: Изд. дом «Академия», 2007.

Кормин Н.А. Философская эстетика Владимира Соловьёва. Ч. IV. Вл. Соловьёв и Ж. Делёз: две логики смысла. М.: Изд. дом «Академия», 2007. 112 с.

Крылов Д.А. Духовные рыцари, ищущие премудрость, или после Вл. Соловьёва // Вестн. Тюмен. гос. ун-та. 2007. № 1. С. 80–86.

Полонский В.В. К проблеме нереализованного потенциала классики: заметки о Пушкиниане русских символов // Изв. РАН. Сер. Литературоведение и языкознание. 2007. № 3. С. 65–69.

Попов С.Н. Всё ли объединяет панмонистическое мировоззрение? (его основные понятия, включая учение о Софии) // Философские дескрипты. Барнаул, 2007. Вып. 6. С. 87–113.

Руссова Н.Ю. Владимир Соловьёв (1853–1900): милый друг, иль ты не видишь... // Русова Н.Ю. Тайна лирического стихотворения. От Державина до Ходасевича: комментарий поэтических текстов. М., 2007. С. 79–80.

Сергеев С.М. Политическая философия Н.В. Устрялова в контексте русской мысли // Николай Васильевич Устрялов. Калужский сборник. Калуга, 2007. Вып. 2. С. 97–128.

Силакова Д.В. «Встреча двух глубоких и серьезных умов...» (В.С. Соловьёв и Н.С. Лесков) // Учен. зап. Орлов. гос. ун-та: Лесковский сб. Орёл, 2007. С. 255–259.

Скрипкина В.А. «Сквозь мглу годов сквозит одна стезя...»: о Сергее Михайловиче Соловьёве // Лит. в шк. 2007. № 7. С. 15–17.

Соина О.С. Автономность и гетерономность этики: возможен ли синтез? // Человеч. 2007. № 4. С. 5–16.

Харитонова М.Е. Связь смысла человеческого существования со смыслом истории / Ленингр. гос. ун-т им. А.С. Пушкина. СПб., 2007. 103 с.

Шовина Е.Н. Осмысление представлений о бессмертии в русской религиозной философии конца XIX века: Ф.М. Достоевский, В.С. Соловьёв, Л.Н. Толстой: автореф. дис. ... канд. филос. наук: Философские науки: 09.00.03 / Мурман. гос. техн. ун-т. Мурманск, 2007. 22 с.

2008

Билфелд З., Роцинский С.Б. Рецензия на книгу: Мотрошилова Н.В. Мыслители России и философия Запада (В. Соловьёв, Н. Бердяев, С. Франк, Л. Шестов). М., 2006. 477 с. // Филос. науки. 2008. № 11. С. 145–148.

Бочкарев С.А. Собственность: от представления к понятию (анализ русской философии собственности) // Философия хозяйства. М., 2008. № 6. С. 147–156.

Гайденок П.П. Философские системы В.С. Соловьёва и С.Н. Трубецкого // История русской философии: учебник / под ред. М.А. Маслина. М., 2008. С. 334–360.

Горин А.Ю. Аксиология всеединства В.С. Соловьёва и её влияние на развитие отечественной духовной культуры: автореф. дис. ... канд. филос. наук. 24.00.01 / Морд. гос. ун-т им. Н.П. Огарёва. Саранск, 2008. 22 с.

Давыдов Д.А. Проблема смысла жизни в философии В.С. Соловьёва и Н.А. Бердяева: автореф. дис. ... канд. филос. наук: Философские науки: 09.00.03 / Нижегород. гос. пед. ун-т. Н. Новгород, 2008. 21 с.

Джагарова Г.М. Поиск сущности позитивизма: В.С. Соловьёв и П.А. Флоренский // Социально-гуманитарные знания. 2008. № 6. С. 203–211.

Доброхотов А.Л. Оправдание истины как философский замысел Вл. Соловьёва // Доброхотов А.Л. Избранное. М.: Территория будущего, 2008. С. 316–325.

Доброхотов А.Л. «С другого берега» / Рецензия на книгу: Саттон Д. Религиозная философия Владимира Соловьёва. На пути к переосмыслению. Киев, 2008. 304 с. // Новый мир. М., 2009. № 6. С. 194–197.

Жог В., Коломейцев А. Семья и любовь в философии В.С. Соловьёва // Развитие личности. М., 2008. № 3. С. 26–34.

Игнатъев В.А. Творчество в попытках синтеза науки и религии: (отрицательные результаты устремлений ученых) // Метафизика креативности. М., 2008. С. 7–20.

Качевская А.А. Человек и космос // Метафизика креативности. М., 2008. С. 150–168.

Ковалева С.В. Трансцендентальный субъект: сущность или основа человека? // Вестн. Костром. гос. технол. ун-та. 2008. № 19. С. 20–22.

Кожев А. Введение. София – философия и феноменология // Историко-философский ежегодник. 2007. М., 2008. С. 276–324.

Колоскова Е.В. «Жить не только в себе, но и в другом» (по произведению В.С. Соловьёва «Смысл любви») // Вестн. Тул. гос. ун-та. Сер. Теология. 2008. Вып. 3. С. 99–103.

Конева Л.А., Конев В.А. Смысл войны в философии всеединства Владимира Соловьёва // Война и мир как глобальная проблема (к 180-летию со дня рождения Л.Н. Толстого). Краснодар, 2008. С. 52–57.

Котышев Н.А. Нравственность и право в воззрениях русских либералов (В.С. Соловьёв, Б.Н. Чичерин, Л.И. Петражицкий): история и современность // Юрид. теория и практика. Челябинск, 2008. № 2. С. 104–108.

Кофанова В.Н. От Соловьёва к Врубелю: формирование философских взглядов А.А. Блока // Славянские чтения-2008. Старый Оскол, 2008. С. 265–269.

Лагунов А.А. Софиология в контексте современного социального знания // Известия Российского гос. пед. ун-та. Обществ. и гуманитар. науки. СПб., 2008. № 10. С. 7–13.

Локтионова Е.В. Влияние Вл. Соловьёва на мировоззрение и творчество Б.К. Зайцева // Вестн. Оренбург. гос. ун-та. 2008. № 9. С. 16–20.

Макаров С.П. Идеи славянофилов в теории познания раннего периода В. Соловьёва // Вестн. Вят. гос. гуманитар. ун-та. Киров, 2008. № 4 (1). С. 146–150.

Мартьянова О.С. Время смысла (осмысление образа и идеи Софии в русской религиозной философии как актуальная задача) // Учен. зап. Петрозавод. гос. ун-та. 2008. № 2. С. 91–95.

Мачкарина О.Д. Проблема национального и общечеловеческого в трудах В.С. Соловьёва и Н.А. Бердяева // Вестн. МГТУ. Мурманск, 2008. Т. 1. № 1. С. 24–33.

Мескин В.А. «Ощутительная форма добра и истины». Красота в теургической эстетике В.С. Соловьёва // Вестн. Рос. ун-та дружбы народов. Сер. Литературоведение. Журналистика. М., 2008. № 4. С. 5–11.

Миргородский В.Н. Дискуссии об эволюции идей Вл. Соловьёва и проблема сущего и бытия // Вопросы философии. 2008. № 12. С. 115–129.

Миргородский В.Н. Проблема сущего и бытия в философии Владимира Соловьёва и в российском соловьёвведении: автореф. дис. ... канд. филос. наук; Философские науки: 09.00.03 / Ин-т философии РАН. М., 2008. 37 с.

Моисеенко Е.В. Философия Владимира Соловьёва в осмыслении А.А. Блока // Молодая наука – 2008: мат-лы регион. межвуз. науч.-практич. конф. студентов, аспирантов и молодых ученых, 10 апреля 2008 г. Пятигорск, 2008. Ч. 6. С. 38–39.

Мосупова Н.А. Нации и национализм с позиции христианского универсализма В.С. Соловьёва // Диалог мировоззрений: поиск стратегии в пространстве инициатив и движений. Н. Новгород, 2008. С. 291–299.

Мочалов Е.В., Ширшов А.В. Идеинная борьба вокруг философско-исторической доктрины Н.Я. Данилевского в России XIX в. // Четвёртые Саранские философские чтения. Саранск, 2008. С. 145–165.

Немзер А. «Вонзил кинжал убийца нечестивый...»: авторство и семантика текста // *Natales grate numeras?*: сб. статей к 60-летию Г.А. Левинтона. СПб., 2008. С. 397–408.

Николаева С.С. «Странник с египетской свечой». Образ Владимира Соловьёва в заметках современников // Дни Петербургской философии – 2007: Философия культуры и культурология: традиции и инновации. СПб., 2008. С. 296–302.

Носов С.Н. Лики творчества Владимира Соловьёва. С приложением «Краткой повести об антихристе». СПб.: Дмитрий Буланин, 2008. 288 с.

Опря О.В. «Легенда о Великом инквизиторе» Ф.М. Достоевского и «Краткая повесть об антихристе» В.С. Соловьёва // Русский язык и литература в контексте современной цивилизации. Самара, 2008. С. 65–72.

Писарчик Т.П. Ранние представления В.С. Соловьёва о Софии и учение об абсолютном первоначале // Вестн. Оренбур. гос. ун-та. 2008. № 88. С. 25–32.

Писарчик Т.П. Формирование философских взглядов В.С. Соловьёва. В.С. Соловьёв и Ф. Шеллинг // Вестн. Оренбур. гос. ун-та. 2008. № 86. С. 14–22.

Прохоров М.М. Гуманизм, его парадоксы и онтологические основания // Мировоззренческая парадигма в философии: парадоксы гуманизма. Н. Новгород, 2008. С. 15–54.

Сарычев В.А. Апокалипсис от Софии: религиозно-художественная концепция книги А. Блока «Стихи о Прекрасной даме» в контексте софиологии Вл. Соловьёва // Изв. РАН. Сер. Литературоведение и языковедение. 2008. № 5. С. 3–15.

Симонова С.А. «Рыцарь красоты». Некоторые аспекты этико-эстетического синтеза в философии Вл. Соловьёва // Вестн. Самар. гос. ун-та. Гуманитарная серия. 2008. 4 (63). С. 327–332.

Скрипкина В.А. С.М. Соловьёв – литературовед // Малоизвестные страницы и новые концепции истории русской литературы XX века. М., 2008. Вып. 4. С. 5–10.

Соина О.С., Сабиров В.Т. О свободе добра и зла. Ильин против Канта, Соловьёва и Бердяева // Человек. М., 2009. № 3. С. 7–20.

Сомин Н.В. «К счастью, человечество не есть куча психической пыли»: Владимир Соловьёв о необходимости совершенствования человеческого общества // Вестн. Правос. Свято-Тихоновского гуманит. ун-та. 1. Богословие. Философия. М., 2008. Вып. 2(22). С. 60–74.

Стожко К.П. Теологическое направление в истории русской экономической мысли // Стожко К.П. История русской экономической мысли. Екатеринбург, 2008. С. 454–616.

Стожко К.П. От В. С. Соловьёва до И. А. Ильина: идеологемы обоснования и отрицания частной собственности // История русской экономической мысли / Урал. ин-т. бизнеса им. И.А. Ильина. Екатеринбург: УрГУ, 2008. С. 454–495.

Тахо-Годи Е. Великие и безвестные: очерки по русской литературе и культуре XIX–XX вв. СПб.: Нестор-История, 2008. 700 с.

Типина З.П. Философско-богословский аспект теоретических умозаключений В.С. Соловьёва в отечественной историографии // Вестн. Волгоград. гос. ин-та искусств и культуры. 2008. Вып. 6. С. 126–134.

Товчигречко Ю., Гузынин Н.Г. Утопизм теократизма В.С. Соловьёва // Актуальные философские и методологические проблемы современного научного познания. Ставрополь, 2008. С. 185–190.

Федоров А.А. Измерения персонализма: Владимир Соловьёв и его «София» на пути от Эммануила Сведенборга и Фридриха Шеллинга // Akadhmia: материалы и исследования по истории платонизма: межвуз. сб. СПб., 2008. Вып. 7. С. 411–426.

Халтурин Ю.Л. Каббала, «Вселенская религия», «Мировой процесс» и религиозно-философский синтез В.С. Соловьёва // Изв. Уральского гос. ун-та. Сер. Общественные науки. Екатеринбург, 2008. № 61. С. 85–98.

Чапаева М.В. Понятие личности в русской религиозной философии // Философия и социальная динамика XXI века: проблемы и перспективы. Ч. 2. Омск, 2008. С. 127–132.

Чернышев А.М. Становление идеи аксиологического универсализма в философии В.С. Соловьёва // Вестн. Рос. ун-та дружбы народов. Сер. Философия. 2008. № 1. С. 57–61.

Чубаров И. Густав Шпет и Владимир Соловьёв : критическое наследование // Новое лит. обозрение. 2008. № 3. С. 9–22.

Шахматова Е.В. Восток как метафизическая парадигма идеи всеединства в культуре Серебряного века // Вопросы философии. 2008. № 3. С. 147–162.

Юрина Н.Г. Образ антихриста в «Трёх разговорах» В.С. Соловьёва // Русская литература в мировом культурном и образовательном пространстве. СПб., 2008. Т. 2. Ч. 1. С. 298–305.

Юрина Н.Г. Пьеса Вл. Соловьёва «Дворянский бунт» в свете эстетических исканий философа // Литература и театр. Самара, 2008. С. 160–168.

2009

Автономов А.С. Диалектика нравственности и права в философии Владимира Соловьёва // Государство и право. М., 2009. № 9. С. 73–79.

Амелина Е.М. Государство и гражданское общество в русской философии всеединства // Соловьёвские исследования. 2009. Вып. 2(22). С. 43–53.

Амелина Е.М. Понятие «культура» в социальной философии В.С. Соловьёва // Соловьёвские исследования. 2009. Вып. 1(21). С. 13–22.

Амелина Е.М. Русская философия всеединства о сущности власти и назначении государства // Соловьёвские исследования. 2009. Вып. 1(21). С. 64–79.

Аргёменко Н.А. Вл. Соловьёв: феноменологическая программа // Соловьёвские исследования. 2009. Вып. 2(22). С. 33–43.

Безелянский Ю.Н. Соловьёв Владимир Сергеевич (1853–1900) // 99 имен Серебряного века. М.: Эксмо, 2009. С. 535–545.

Брагин А.В. Культура и зло: механизм взаимодействия // Соловьёвские исследования. 2009. Вып. 4(24). С. 89–94.

Буллер А. Понятие совесть в нравственной философии Владимира Соловьёва // Соловьёвские исследования. 2009. Вып. 2(22). С. 59–71.

Виноградова Е.В. Теургическая эстетика Владимира Соловьёва // Соловьёвские исследования. 2009. Вып. 4(24). С. 4–15.

Возиллов В.В. Идеи П.Я. Чаадаева и В.С. Соловьёва в эволюции русской омнистической мысли // Философия и общество. М., 2009. № 2. С. 171–183.

Волков Ю.К. В.С. Соловьёв об идейной стороне творчества Ф.М. Достоевского («Три речи в память Достоевского») // Православие и русская литература. Арзамас, 2009. С. 20–25.

Вольника Г.И., Мозговая Н.Г. К проблеме об истоках русского космизма // Соловьёвские исследования. 2009. Вып. 1(21). С. 24–34.

Глазков А.П. Философия всеединства и православная аскетика: историософский аспект // Соловьёвские исследования. 2009. Вып. 2(22). С. 80–88.

Глушкова М.А. «Нездешнее» Владимира Соловьёва и «невыразимое» Афанасия Фета // Вестн. Нижегород. ун-та. 2009. № 6. Ч. 2. С. 32–36.

Гольцева Н. Замечательные встречи / публ. и примеч. О. Простакова // Арбатский архив: ист.-краевед. Альманах. М., 2009. Вып. 2. С. 21–45.

Гриб С.А., Целищев Ю.В. «Цельное знание о целостном бытии» и современность // Соловьёвские исследования. 2009. Вып. 3(23). С. 63–70.

Гройс Б. Три конца истории. Гегель. Соловьёв. Кожев // На рубеже двух столетий: сб. в честь 60-летия А.В. Лаврова. М., 2009. С. 169–184.

Давыдов Д.А. Проблема смысла жизни в философии В.С. Соловьёва и Н.А. Бердяева. Н. Новгород, 2009.

Денисов В.Н. Этика в философской системе В.С. Соловьёва // Вестн. Тамбов. ун-та. Кафедра философии и культурологии: 1994–2009. Тамбов, 2009. С. 51–59.

Денисов В.Н. Этика всеединства В.С. Соловьёва // Державинские чтения, XIV: матлы Общерос. науч. конф., Тамбов, февр. 2009 г. / Институт русской филологии. Тамбов: Изд-во ТГУ им. Г. Р. Державина, 2009. С. 19–22.

Дзущева Н.В. Память как парадигма культуры в творческом сознании Вячеслава Иванова // Соловьёвские исследования. 2009. Вып. 4(24). С. 40–47.

Димитрова Н.И. Владимир Соловьёв и «оправдание культуры» в русской религиозной философии XX века // Соловьёвские исследования. 2009. Вып. 3(23). С. 26–31.

Дмитревская И.В. Формы идентификации с безусловным началом: вера, знание, понимание // Соловьёвские исследования. 2009. Вып. 1(21). С. 35–49.

Дмитревская И.В. Логические аспекты учения В.С. Соловьёва о Богочеловеке и Богочеловечестве // Соловьёвские исследования. 2009. Вып. 2(22). С. 4–13.

Доброхотов А.Л. Антиномия права и нравственности в философии Вл. Соловьёва // Сущность и слово: сб. науч. ст. к юбилею Н.В. Мотрошиловой. М., 2009. С. 350–340.

Доброхотов А.Л. Моральные коллизии споров о войне в русской философии Серебряного века // Философия и этика. М., 2009. С. 306–311.

Дранишников С.В. Философские взгляды Ф.М. Достоевского и В.С. Соловьёва на роль войны в обществе // Тр. Современной гуманитарной академии (СГА). М., 2009. № 1. С. 118–128.

Едошина И.А. Средневековая культура в восприятии В.С. Соловьёва и священника П.А. Флоренского // Соловьёвские исследования. 2009. Вып. 3(23). С. 96–105.

Ерина Е.Б. Понятие духовности в философии В.С. Соловьёва // Соловьёвские исследования. 2009. Вып. 2(22). С. 107–112.

Ермичев А.А. Историко-философские работы А.А. Никольского в связи с развитием историографии русской философии // Русская философия сегодня (идеи и направ-

ления): мат-лы этико-философского семинара им. Андрея Платонова, г. Воронеж, 12–13 мая 2008 г. / под ред. В.П. Фетисова, Ю.А. Бубнова, В.В. Варавы. Воронеж: Издательско-полиграфический центр Воронеж. гос. ун-та, 2009. С. 135–150.

Ерофеева К.Л. Коллизии современного религиозного сознания в свете идей Владимира Соловьёва // Соловьёвские исследования. 2009. Вып. 4(24). С. 95–102.

Кайтез Н. Оправдание культуры и символический обмен – на примерах трудов В.С. Соловьёва и Н.А. Бердяева // Соловьёвские исследования. 2009. Вып. 3(23). С. 118–127.

Кара-Мурза А.А. Итальянские странствия Владимира Сергеевича Соловьёва (1875–1876) // Кара-Мурза А.А. Интеллектуальные портреты: очерки о русских мыслителях XIX–XX вв. М., 2009. Вып. 2. С. 6–39.

Карандашева А.А. Проблема соотношения веры и разума и поиска оснований истинного знания в творчестве Вл. Соловьёва, В. Несмелова, И. Ильина // Соловьёвские исследования. 2009. Вып. 3(23). С. 56–63.

Клинг О. Мифологема «ewige Weiblichkeit» (Вечная Женственность) в гендерном дискурсе русских символистов и постсимволистов // Пол. Гендер. Культура: немецкие и русские исследования. М., 2009. С. 438–452.

Ключникова Е.В. Национальные основы творчества А.Н. Скрябина: контексты и подтексты // Музыка в школе. 2009. № 1. С. 20–32.

Козлова О.В. В.С. Соловьёв об истинном христианстве как источнике социальной гармонии // Соловьёвские исследования. 2009. Вып. 1(21). С. 79–91.

Козырев А.П. Рациональное и мистическое в философии Владимира Соловьёва // Сущность и слово: сб. науч. ст. к юбилею Н.В. Мотрошиловой. М., 2009. С. 541–550.

Коротков В.Е. Тема культуры в русской мысли и в философии В.С. Соловьёва // Соловьёвские исследования. 2009. Вып. 3(23). С. 78–85.

Красицки Ян. Красота, которая «спасает». Оправдание Красоты в философии В.С. Соловьёва и русской религиозной мысли XIX–XX вв. // Соловьёвские исследования. 2009. Вып. 3(23). С. 86–96.

Красицкий Ян. Бог, человек и зло. Исследование философии Владимира Соловьёва / под ред. Е.Б. Рашковского; пер. с пол. С.М. Червонной. М.: Прогресс-Традиция, 2009. 448 с.

Кречет В.Г. Метафизика Вселенной и софиология // Христианство и наука: XVII Междунар. Рождеств. образ. чтения: сб. докл. конф. М., 2009. С. 312–321.

Крохина Н.П. Синтез как основополагающий принцип культуры в русской мысли Серебряного века // Соловьёвские исследования. 2009. Вып. 4(24). С. 47–58.

Кудряшова Т.Б. О взаимодействии систем категоризации христианской культурной традиции и дуалистического способа моделирования мира (на примере творчества В.С. Соловьёва) // Соловьёвские исследования. 2009. Вып. 2(22). С. 27–33.

Кузин Ю.Д. Милосердие у В. Шекспира и Вл. Соловьёва // Соловьёвские исследования. 2009. Вып. 2(22). С. 72–80.

Куляскина И.Ю. Свободная теократия В. Соловьёва как утопизм на религиозной основе // Вестн. Амур. гос. ун-та. Сер. Гуманитарные науки. Благовещенск, 2009. Вып. 44. С. 3–7.

Лаврухина И.М. Типология культур при обсуждении проблемы трансцендентного // Соловьёвские исследования. 2009. Вып. 3(23). С. 32–38.

Лариева Э.В., Дмитриева У.М. «О красавица Сайма, ты лодку мою колыхала...»: финская Сайма в русской поэзии Серебряного века (В. Соловьёв, В. Брюсов, О. Мандельштам) // Материалы к словарю сюжетов и мотивов русской литературы. Новосибирск, 2009. Вып. 8. С. 263–285.

Лебедева А.В. Модель национальной культуры В.С. Соловьёва в перспективе глобализации // Соловьёвские исследования. 2009. Вып. 4(24). С. 107–112.

Левченко Е.В. Сакральная суть искусства или эстетика «двойного бытия»: полемика аура теории Вл. Соловьёва // Соловьёвские исследования. 2009. Вып. 4(24). С. 15–27.

Максимов М.В. Русская философия в интеллектуальной жизни Европы: Киев – София – Бозе – Бохум (впечатления о конференциях) // Соловьёвские исследования. 2009. Вып. 4(24). С. 122–145.

Материалы к библиографии В.С. Соловьёва (2007–2008) / Сост. М.В. Максимов, Л.М. Максимова // Соловьёвские исследования. 2009. Вып. 2(22). С. 113–145.

Матсар М. В диалоге с позитивизмом: становление положительной эстетики (О. Конт, Н.Г. Чернышевский, В.С. Соловьёв) // Соловьёвские исследования. 2009. Вып. 4(24). С. 27–40.

Мескин В.А. «Бывают странные сближенья»: В. Соловьёв и Ф. Сологуб в русском символизме // Вестн. Пермского ун-та. 2009. Вып. 4. С. 81–87.

Моисеев В.И. К логике Богочеловечества // Соловьёвские исследования. 2009. Вып. 1(21). С. 40–63.

Моисеев В.И. «Оправдание красоты»: проблема реконструкции эстетической философии Владимира Соловьёва // Соловьёвские исследования. 2009. Вып. 3(23). С. 106–117.

Молчанов В. Я-Форма в философии призрачного сознания Владимира Соловьёва // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2006–2007 год [8] / под ред. М.А. Колерова и Н.С. Плотникова. М.: Модест Колеров, 2009. С. 237–306.

Мусинова Н.Е. Путь к совершенству – стремление к целостности (к всеединству) // Соловьёвские исследования. 2009. Вып. 2(22). С. 98–102.

Наумов Ю.В. Макрокультурный кризис в наследии Ф. Ницше и В. Соловьёва // Вестн. Вят. гос. гуманит. ун-та. Киров, 2009. № 3(4). С. 164–197.

Наумов Ю.В. Тематика власти в наследии Ф. Ницше и В. Соловьёва // Антикризисный потенциал традиции и проблемы имяславия. Иваново; Шуя, 2009. С. 459–467.

Никитин В.А. От призвания к служению. «Богословский вектор» в судьбах русской религиозно-философской мысли XX века // Русская философия сегодня: идеи и направления. Воронеж, 2009. С. 62–101.

Оболевич Т. Мотив эволюции в творчестве В.С. Соловьёва // Соловьёвские исследования. 2009. Вып. 4(24). С. 112–122.

Океанский В.П., Океанская Ж.Л. Русская мысль об иконичности слова «культура» // Соловьёвские исследования. 2009. Вып. 3(23). С. 23–26.

Осипов И.Д. Философия хозяйства российского консерватизма // Консерватизм: социально-экономические учения. СПб., 2009. С. 156–182.

Пильд Л. Владимир Соловьёв и Константин Случевский (из комментария к стихотворениям Соловьёва) // Тыняновский сборник. Вып. 13: XII–XIII–XIV Тыняновские чтения. Исследования. Материалы. М.: Водолей, 2009. С. 161–168.

Пиркова О.Д. Проблема общественных условий нравственного становления личности в философии В.С. Соловьёва // Соловьёвские исследования. 2009. Вып. 2(22). С. 103–107.

Петрухина А.В. Идея всеединства как основание мировоззренческого синтеза и религиозно-философские учения Востока // Пятые Торчиновские чтения: Философия, религия и культура стран Востока. СПб., 2009. С. 497–502.

Пилецкий С.Г. Теодицея Владимира Соловьёва // Соловьёвские исследования. 2009. Вып. 2(22). С. 88–98.

Подвойский Л.Т. «Россия – Восток – Запад» как центральная идея философии Вл. Соловьёва // Философия опыта. М., 2009. Вып. 2. С. 249–258.

Полетаева Т.А. Критика В.С. Соловьёвым основоположений западного рационализма и решение им проблемы субъективности познания в духе святоотеческого богословия // Соловьёвские исследования. 2009. Вып. 3(23). С. 39–47.

Полетаева Т.А. Рецепция западной гносеологической и мистической традиции в религиозной философии Вл. Соловьёва // Россия. Духовная ситуация времени. М., 2009. № 1–2 (39–40). С. 141–146.

Полетаева Т.А. Рецепция западной рационалистической и мистической традиции в религиозной философии В.С. Соловьёва: автореф. дис. ... канд. филос. наук: 09.00.13. Белгород, 2009. 22 с.

Полетаева Т.А. Учение Вл. Соловьёва о внутреннем опыте и мистической интуиции: сущность и влияние // Науч. ведомости Белгород. гос. ун-та. 2009. № 2. Вып. 7 С. 34–41.

Порус В.Н. Онтология культуры В.С. Соловьёва // Соловьёвские исследования. 2009. Вып. 3(23). С. 4–13.

Потапова Е. Н. Отражение эстетических идей Вл. Соловьёва в творчестве А. Скрябина // Соловьёвские исследования. 2009. Вып. 4(24). С. 67–76.

Прибыткова Е. В поисках «этического минимума»: Г. Еллинек, Э.ф. Гартман, Вл. Соловьёв // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2006–2007 гг. / под ред. М.А. Колерова и Н.С. Плотникова. М.: Модест Колеров, 2009. С. 307–342.

Прибыткова Е.А. Право и любовь: три христианских проекта оправдания права // Соловьёвские исследования. 2009. Вып. 4(24). С. 76–88.

Прибыткова Е.А. Христианство и империя: Фома Аквинский, Данте, Вл. Соловьёв // Соловьёвские исследования. 2009. Вып. 1(21). С. 4–23.

Пушкарева Т.И. П.Д. Юркевич и влияние его идей на формирование философских взглядов В.С. Соловьёва // Материалы VII–X Всероссийских чтений, посвященных братьям Киреевским «Оптина Пустынь и русская культура», Калуга – Оптиная Пустынь, 1–3 окт. 2009. Калуга; Оптиная Пустынь, 2009. С. 96–99.

Разов О.С. Интерпретация средневековой идеи триединства в философии В.С. Соловьёва // Соловьёвские исследования. 2009. Вып. 2(22). С. 13–27.

Ролдугина О.Ю. Ф.М. Достоевский, К.Н. Леонтьев, В.С. Соловьёв: три взгляда на «организацию нравственности» // Актуальность управления. М., 2009. № 5. С. 71–76.

Саргычев Я.В. «Синтез будущего»: полемика 1894 года // Наследие В.В. Розанова и современность. М., 2009. С. 451–458.

Сенина О.В. С.Н. Булгаков как последователь софиологической традиции в русской религиозной философии // Материалы VII–X Всероссийских чтений, посвященных братьям Киреевским «Оптина Пустынь и русская культура», Калуга – Оптиная Пустынь, 1–3 окт. 2009. Калуга; Оптиная Пустынь, 2009. С. 99–107.

Сергеев А.С. О софийности философии образования // Омский научный вестник. 2009. Вып. 2(72). С. 116–120.

Серова Н.В. Теургийный смысл красоты в философских исканиях В.С. Соловьёва и в художественных воплощениях искусства XIX–XX вв. // Соловьёвские исследования. 2009. Вып. 4(24). С. 58–66.

Смирнов М. Миф о пророке экуменизма // Соловьёвские исследования. 2009. Вып. 2(22). С. 3–59.

Смирнова Л.А. Золотой сон души: о русской литературе рубежа XIX–XX вв. М.: Водолей, 2009. 390 с.

Соколова В.Ф. Мифопоэтика В.С. Соловьёва // Синтез культурных традиций в художественном произведении. Н. Новгород, 2009. С. 38–46.

Стародубцева М.С. Религиозно-философская концепция творчества В.С. Соловьёва // Теоретические и прикладные исследования в религиоведении. Барнаул, 2009. Вып. 1/2. С. 375–384.

Степанов А.Н. Два «антихриста»: Розанов и В.С. Соловьёв // Наследие Розанова и современность: Мат-лы Междунар. науч. конф. / сост. А.Н. Николюкин. М.: РОССПЭН, 2009. С. 485–488.

Сыромятников О.И. Русская публицистика о Боге и судьбе России (Ф.М. Достоевский, К.Н. Леонтьев, В.С. Соловьёв): статья 1 // Вестн. Пермского ун-та. 2009. Вып. 2. С. 100–111.

Сыромятников О.И. Историософия Ф.М. Достоевского // Вестн. Вят. гос. гуманит. ун-та. Киров, 2009. № 3(4). С. 80–83.

Томилов В.Г. Русская философия от Чаадаева до Толстого как проводник в будущее. Томск, 2009. 390 с.

Треушников И.А. Проблема «Запад – Восток» в философии всеединства (В.С. Соловьёв, Е.Н. Трубецкой, С.Н. Булгаков, П.А. Флоренский). М.: Изд. дом «Городец», 2009. 320 с.

Туранская Н.В. Культурные компоненты смысла концепта истина в метафизических текстах Вл. Соловьёва // Язык. – Текст. – Дискурс: Традиции и новации. Самара, 2009. С. 93–96.

Указатель к информационным выпускам периодического сборника научных трудов «Соловьёвские исследования» / сост. Л.М. Максимова // Соловьёвские исследования. 2009. Вып. 1(21). С. 123–127.

Указатель к периодическому сборнику научных трудов «Соловьёвские исследования» / сост. Л.М. Максимова // Соловьёвские исследования. 2009. Вып. 1(21). С. 98–122.

Указатель к сборнику материалов Международной конференции «Владимир Соловьёв и философско-культурологическая мысль XX века»: мат-лы Междунар. науч. конф., Иваново, ИГЭУ, 17–19 мая 2000 г. Иваново, 2000. 286 с. / сост. Л.М. Максимова // Соловьёвские исследования. 2009. Вып. 1(21). С. 127–137.

Фролова А.Ю. Опозиция философской рациональности и религиозного парадоксализма в философии Льва Шестова // Соловьёвские исследования. 2009. Вып. 3(23). С. 48–55.

Хатунцев С.В. «Китайская угроза». К.Н. Леонтьев и В.С. Соловьёв // Русская философия сегодня: идеи и направления. Воронеж, 2009. С. 186–196.

Хатунцев С.В. «Китайская угроза», К.Н. Леонтьев и В.С. Соловьёв // Русская философия сегодня (идеи и направления): мат-лы этико-философского семинара им. Андрея Платонова, г. Воронеж, 12–13 мая 2008 г. / под ред. В.П. Фетисова, Ю.А. Бубнова, В.В. Варавы. Воронеж: Издательско-полиграфический центр Воронеж. гос. ун-та, 2009. С. 186–196.

Хохлов С.В. Взгляды И. Канта на проблему взаимосвязи морали и права как источник философских воззрений В.С. Соловьёва // Изв. Рос. гос. пед. ун-та. Обществ. и гуманитар. науки. СПб., 2009. № 97. С. 161–168.

Чемурзиев А.У. Исламский Восток в историософских воззрениях Вл. Соловьёва // Отечественное философское наследие и современность: идеи, проблемы, люди: мат-лы Володинских чтений. М., 2009. С. 259–266.

Чемурзиев А.У. Тема монотеистического Востока в религиозно-философском осмыслении В.С. Соловьёва // История философии: идеи, проблемы, актуальности, тексты. М., 2009. С. 58–70.

Черкасова Е.А. Образ женщины в поэзии В.С. Соловьёва // Нравственные традиции в духовном сознании народов России. Тюмень, 2009. С. 164–166.

Черкасова Е.А. «Смысл любви» В.С. Соловьёва в гендерном аспекте // Национальная идентичность и гендерный дискурс в литературе XIX–XX вв. Тюмень, 2009. С. 52–58.

Шарова М.А. Принцип «целостности» в философии образования В.С. Соловьёва // Научные ведомости Белгород. гос. ун-та. Белгород, 2009. № 2. Вып. 7. С. 206–213.

Шаронов И.И. Проблема гражданского общества и личности в контексте экономических взглядов философов всеединства и современности // Соловьёвские исследования. 2009. Вып. 1(21). С. 91–98.

Шаронов И.И. Свобода слова, право слова, обязанность слова в российской либерально-консервативной мысли // Соловьёвские исследования. 2009. Вып. 4(24). С. 102–107.

Шевченко Е.С. Шуточные пьесы В. Соловьёва: у истоков символической мистерии и символического балагана // Вестн. Тамбов. ун-та. Сер. Гуманит. науки. 2009. Вып. 4. С. 148–155.

Шитиков П.М. Преломление идей Вл. Соловьёва в философии Н.А. Бердяев // Соловьёвские исследования. 2009. Вып. 3(23). С. 128–134.

Шульдинина А.Б. Русская философия и культура о внутреннем и внешнем христианстве // Соловьёвские исследования. 2009. Вып. 3(23). С. 70–78.

Юрина Н.Г. Проблема драматургических жанров в осмыслении Вл. Соловьёвым // Теория литературы: актуальные проблемы современной науки. Барнаул, 2009. С. 84–90.

Юрина Н.Г. Рец. на кн.: Носов С.Н. Лики творчества Владимира Соловьёва. С приложением «Краткой повести об антихристе». СПб., 2008 // Вопросы литературы. М., 2009. Вып. 4. С. 490–491.

2010

Аверин Н.М. Восхождение к идеалу: этика В. Соловьёва / Тамбов. гос. ун-т им. Г.Р. Державина. Тамбов, 2010. 168 с.

Амелина Е.М. Методологические основания русской социальной философии всеединства // Соловьёвские исследования. 2010. Вып. 1 (25). С. 4–21.

Ан С.А. Историософия Владимира Соловьёва в аспекте богочеловечества // Русская философия: историко-философские дескрипты: к 75-летию проф. Б.В. Емельянова. Екатеринбург, 2010. С. 292–310.

Asproulis Nikolaos. Creation and creaturehood. The neo-patristic alternative worldview to the “metaphysics of all-unity”? A brief approach of G. Florovsky’s theology // Соловьёвские исследования. 2010. Вып. 3 (27). С. 134–141.

Баранов С.Т. Владимир Сергеевич Соловьёв о новом религиозном сознании // Метафизика социокультурного бытия в опыте русской философии. Ставрополь, 2010. С. 229–245.

Бешкарева И. Понимание интуиции в философии С.Л. Франка и В.С. Соловьёва // Философия – культура – социум: аспекты взаимодействия: сб. науч. мат-лов студентов и аспирантов. Киров, 2010. С. 22–25.

Библиография музыкальных произведений на стихи В.С. Соловьёва / сост. М.В. Максимов // Соловьёвские исследования. 2010. Вып. 3 (27). С. 132–133.

Ванчугов В.В. Всеединство в этнософическом контексте: образы европейских народов в русской философской мысли // Соловьёвские исследования. 2010. Вып. 1 (25). С. 131–143.

«Владимир Соловьёв – философ моей жизни». Из писем Е.Б. Рашковского / публ. М.В. Максимова // Соловьёвские исследования. 2010. Вып. 3 (27). С. 86–87.

Владимиров Ю.С. Метафизические принципы в физике и в философии всеединства В.С. Соловьёва // Философия физики: актуальные проблемы: мат-лы науч. конф., МГУ им. М.В. Ломоносова, 17–18 июня 2010 г. М.: ЛЕНАРД, 2010. С. 24–26.

Газарян Е.И. Критические оценки западной цивилизации в русской духовной культуре // Науч. мысль Кавказа: прил. Ростов н/Д, 2010. № 2. С. 19–26.

Гапоненков А.А. Рецепция русской софиологии в первой половине XX века: С.Л. Франк // Софиология / под ред. В. Поруса. М.: ББИ, 2010. С. 24–29.

Гараева Г.Ф. Типологическая характеристика софийного мышления (на примере творчества В.С. Соловьёва, П.А. Флоренского, С.Н. Булгакова) // Софиология / под ред. В. Поруса. М.: ББИ, 2010. С. 50–65.

Гачева А.Г. Филология на службе философии: Опыт анализа «Трёх разговоров» Владимира Соловьёва // Соловьёвские исследования. 2010. Вып. 2 (26). С. 50–82.

Глазков А.П. К вопросу о религиозных основаниях эсхатологии Владимира Соловьёва // Соловьёвские исследования. 2010. Вып. 3 (27). С. 55–63.

Глазков А.П. Понимание веры у В.С. Соловьёва и онтологическое измерение истории философии всеединства // Соловьёвские исследования. 2010. Вып. 4 (28). С. 58–67.

Горелов А.А. «Цельное знание» и целостная истина (на пути к научно-религиозной философии) // Вестн. Правос. Свято-Тихоновского гуманитар. ун-та. 1. Богословие. Философия. Вып. 1. М., 2010. С. 43–57.

Гребенщикова Е.Г. Искусство как духовное творчество: новая трактовка трансцендентализма у В.С. Соловьёва // Экзистенциальный опыт и когнитивные практики в науках и теологии. М., 2010. С. 463–481.

Гутнер Г.Б. Idea of humanity and unity of mankind // Соловьёвские исследования. 2010. Вып. 1 (25). С. 84–88.

Джежер Н.С. Феномен эроса в эстетике Владимира Соловьёва (заметки на полях «Смысла любви») // Искусство после философии: мат-лы Всерос. конф., 20–21 ноября 2009 г. СПб.: С.-Петербург. филос. об-тво, 2010. С. 66–69.

Дидык М.А. Смысл права и государства в осевой концепции Владимира Соловьёва // Философия права. Ростов-на-Д., 2010. № 6. С. 7–11.

Двинятин Ф.Н. Три этюда по поэтике имени // Семантика имени (Имя – 2). М., 2010. С. 93–126.

Димитрова Н.И. Философия искусства и любви – Владимир Соловьёв в эпоху Серебряного века // Соловьёвские исследования. 2010. Вып. 2 (26). С. 18–22.

Димитрова Н.И. Владимир Соловьёв в болгарской культуре (первая половина XX века) // Соловьёвские исследования. 2010. Вып. 4 (28). С. 22–27.

Дмитриев А.П. Экклесиология Вл.С. Соловьёва и богословское наследие А.С. Хомякова в переписке Рцы (И.Ф. Романова) и И.С. Аксакова (Прил.: статьи Рцы и его переписка с И.С. Аксаковым) // Историко-философский ежегодник' 2009 / Ин-т философии РАН; отв. ред. О.В. Голова. М.: Центр гуманитар. инициатив, 2010. С. 371–402.

Евгению Борисовичу Рашковскому 70 лет // Соловьёвские исследования. 2010. Вып. 3(27). С. 85.

Евлампов И.И. Загадка «Краткой повести об антихристе» Вл. Соловьёва // Соловьёвские исследования. 2010. Вып. 3 (27). С. 12–30.

Евлампов И.И. Повесть «Двойник» и метафизика «двойничества» в творчестве Ф. Достоевского // Соловьёвские исследования. 2010. Вып. 2 (26). С. 4–17.

Едошина И.А. «Вязание чулка» отечественной культуры (о деятельности научного центра в Костроме и журнале «Энтелехия») // Соловьёвские исследования. 2010. Вып. 2 (26). С. 142–150.

Едошина И.А. Некоторые вопросы жанровой природы и эпиграфики сочинения В.С. Соловьёва «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории со включением краткой повести об антихристе» // Соловьёвские исследования. 2010. Вып. 2 (26). С. 83–89.

Ерофеева К.Л. Идеал Просвещения и современность: разочарования и перспективы // Соловьёвские исследования. 2010. Вып. 2 (26). С. 90–96.

Ёлшина Т.А. Об особой роли Вл. Соловьёва в идейно-художественном диалоге А. Блока и В. Розанова // Соловьёвские исследования. 2010. Вып. 2 (26). С. 22–29.

Забытый Соловьёв: поэзия В.С. Соловьёва в русской музыке / публ. М.В. Максимова // Соловьёвские исследования. 2010. Вып. 3 (27). С. 101–131.

Забытый Соловьёв: поэзия В.С. Соловьёва в русской музыке. Ч. 2 / публ. М.В. Максимова // Соловьёвские исследования. 2010. Вып. 4 (28). С. 109–155.

Заикин С.П. Заметки на полях новой книги о Вл. Соловьёве (Красицки Я. Бог, человек и зло. Исследование философии Владимира Соловьёва) // Вестник РХГА. 2010. Том. 11. Вып. 1. С. 184–193.

Заплатин А.С., Комаров С.А. Пьеса А. Белого «Гибель сенатора (Петербург)» и работа В.С. Соловьёва «Жизненная драма Платона»: из опыта символистской драматургии в условиях советской цивилизации // Вестн. Тюменского гос. ун-та. 2010. № 1. С. 207–212.

Запромётова О.М. Духовный опыт/переживание как путь к всеединству. Вызов двадцатого века // Соловьёвские исследования. 2010. Вып. 1 (25). С. 104–111.

Зернов Н.М. Три русских пророка: А.С. Хомяков, Ф.М. Достоевский, В.С. Соловьёв. СПб.: Рус. симфония, 2010. 391 с.

Из неизданного и несобранного Владимира Соловьёва: письмо О.К. Нотовичу, 28(?) февраля 1890 г. – Тип византийца XI века / публ. Н.В. Котрелёва // Соловьёвские исследования. 2010. Вып. 1 (25). С. 61–69.

Ильченко О.Н. Значение любви и свободы в учениях Ф. Шеллинга, В.С. Соловьёва и Ж.-П. Сартра // Молодёжная науч. конф. Томского гос. ун-та, окт. 2009 г. Томск, 2010. Вып. 1. С. 65–67.

Кантор В.К. Владимир Соловьёв о соблазне национализма // Соловьёвские исследования. 2010. Вып. 4 (28).

Каприо Стефано, о. Светский и христианский универсализм в эпоху глобализации // Соловьёвские исследования. 2010. Вып. 1 (25). С. 72–84.

Карелина Е.В. Теоретическая строгость – методологическая основа для формирования и реализации философской системы // Философия о знании и познании: актуальные проблемы: мат-лы Всерос. науч. конф. Ульяновск, 2010. С. 142–151.

Киейзик Л. Софиология смерти в творчестве С.Н. Булгакова // Софиология / под ред. В. Поруса. М.: ББИ, 2010. С. 88–102.

Ковалева С.В. Соборность в философии Владимира Соловьёва // Светоч. Альманах. Кострома, 2010. № 6. С. 36–41.

Козырев А.П. Русская софиология: от Вл. Соловьёва к о. С. Булгакову. Стенограмма заседания Историко-методологического семинара «Русская мысль» // Соловьёвские исследования. 2010. Вып. 2 (26). С. 104–140.

Коломейцев А.Е. Религиозный генотип духовного человека: мудрость любви // Философские опыты: социум: методология познания и социальные практики: сб. науч. тр. М., 2010. Вып. 3. С. 181–196.

Кормин М.А. Истоки соловьёвской метафизики символа // Эстетика: Вчера. Сегодня. Всегда. М., 2010. Вып. 4. С. 17–34.

Корнева С.А. Некоторые аспекты рассмотрения проблемы свободы русскими религиозными философами конца XIX – первой половины XX века (Н.А. Бердяев, Вл. Соловьёв, Ф.М. Достоевский) // Вестн. МГТУ. Мурманск, 2010. Т. 13. № 2. С. 349–354.

Кравченко В.В. О некоторых философско-психологических аспектах рассмотрения всеединства в русской религиозной философии // Соловьёвские исследования. 2010. Вып. 1 (25). С. 152–159.

Краснов А.М. Проблема абсолютного добра в этике В.С. Соловьёва и Н.О. Лосского / Рос. гос. социол. ун-т; Курский ин-т социал. образования (филиал). Курск: Мечта, 2010. 183 с.

Крохина Н.П. Софийность в космическом мироощущении русских мыслителей и поэтов Серебряного века. Иваново, 2010. 397 с.

Крохина Н.П. Эсхатологический символизм А. Белого // Соловьёвские исследования. 2010. Вып. 3 (27). С. 73–84.

Крохина Н.П. Женский вопрос в «Воскресных письмах» Вл. Соловьёва и ренессансная метакультура // Соловьёвские исследования. 2010. Вып. 4 (28). С. 77–83.

Кузин Ю.Д. Мысль в лире: опыт жизни, веры и любви в философско-эстетическом освоении бытия (к 70-летию Е.Б. Рашковского) // Соловьёвские исследования. 2010. Вып. 3 (27). С. 90–100.

Кузьмина Г.П. Органическая концепция развития общества в работах российских социологов-органиков // Соловьёвские исследования. 2010. Вып. 1(25). С. 36–51.

Куницын А.С. Право человека на достойное существование и русская естественно-правовая мысль // Ленингр. юрид. журнал. СПб., 2010. № 2. С. 110–129.

Левченко Е.В. Русские гегельянцы как воплощение золотой эры Московского университета: логика и эстетика // Вопросы философии. 2010. № 2. С. 165–166.

Локтевич Е.В. Интерпретация философии всеединства Вл. Соловьёва в лирике З.Н. Гиппиус // Система ценностей современного общества. Новосибирск, 2010. Ч. 1. С. 101–107.

Лю Цзоюань. Метафизика русской идеи в творчестве Ф.М. Достоевского, В.С. Соловьёва, Н.А. Бердяева. Взгляд из России и Китая: автореф. дис. ... канд. филос. наук: Философские науки: 09.00.03 / Моск. гос. ун-т им. М.В. Ломоносова. М., 2010. 20 с.

Любомудров А.М. Философия и эстетика В.С. Соловьёва в художественном мире Ивана Шмелева // Вестн. Волгоград. гос. ун-та. Сер. 8. Литературоведение. Журналистика. 2010. Вып. 9. С. 22–28.

Майнард Адальберто. All-unity, catholicity and ecumenism // Соловьёвские исследования. 2010. Вып. 1 (25). С. 70–72.

Максимов М.В. Владимир Соловьёв и культурные гнезда России // Соловьёвские исследования. 2010. Вып. 2 (26). С. 141–142.

Максимов М.В. Соловьёвский семинар как пространство межкультурного и межрелигиозного диалога // Соловьёвские исследования. 2010. Вып. 1 (25). С. 143–151.

Максимов М.В. Международная конференция «Всеединство и универсализм», 22–25 октября 2009 г., монастырь Бозе, Италия // Соловьёвские исследования. 2010. Вып. 1 (25). С. 69.

Максимов М.В. Международная конференция, посвященная памяти В.С. Соловьёва и протоиерея Александра Меня // Соловьёвские исследования. 2010. Вып. 4 (28). С. 4–5.

Матсар М. Эстетические идеи Вл. Соловьёва в контексте современного художественного опыта // Соловьёвские исследования. 2010. Вып. 4 (28). С. 84–91.

Матушанская Ю.Г. Мессиянское движение в Российской Империи в контексте идеи всеединства В. Соловьёва // Соловьёвские исследования. 2010. Вып. 3 (27). С. 147–151.

Мачкарин О.Д. Проблема оснований человеческой природы и нравственной личности в философии И. Канта и русской философии второй половины XIX века // Вестн. МГТУ. Мурманск, 2010. Т. 13. № 2. С. 355–363.

Медведева Г.Л. Идея всеединства в русской философско-культурной мысли XIX–XX веков // Тюменский исторический сборник. Тюмень, 2010. Вып. 13. С. 134–146.

Мелих Ю.Б. Степун – кантианец и мистик // Вопросы философии. 2010. № 7. С. 102–113.

Мелих Ю.Б. Стилизация софиологии у Л.П. Карсавина // Софиология / под ред. В. Поруса. М.: ББИ, 2010. С. 41–49.

Мескин В.А. Грани русского символизма: В. Соловьёв и Ф. Сологуб. М.: Рос. ун-т дружбы народов, 2010. 424 с.

Мескин В. Русские символисты: первые шаги // Рус. яз. и лит. для школьников: науч. - популяр. журн. для старшекласников. 2010. № 6. С. 13–18.

Миненков Г.Я. Идея всеединства Вл. Соловьёва в контексте современных дискуссий об универсализме // Соловьёвские исследования. 2010. Вып. 1 (25). С. 89–104.

Монина Н.П. Онтологический аспект идеи Софии // Духовные истоки русской философии: мат-лы Научной школы по русской философии, 17–23 мая 2010 года, Саратов. гос. ун-т им. Н.Г. Чернышевского. Саратов, 2010. С. 142–148.

Нижников С.А. Концепт «осевого времени» Карла Ясперса и библейский профетизм о. Александра Меня // Соловьёвские исследования. 2010. Вып. 4 (28). С. 28–34.

Никольский Е. Архетип антихриста в мистической дилогии Всеволода Соловьёва и романе Патрика Зюскинда «Парфюмер» // Лит. учеба: лит.-критич. журн. 2010. № 3. С. 203–217.

Никоненко В.С. Кант и Соловьёв: из истории русского кантианства // Вестн. С.-Петербург. ун-та. Сер. Философия, культурология, политология, право, международные отношения. 2010. Вып. 4. С. 17–20.

Обатнин Г. Три эпизода из предыстории холодной войны // Европа в России. М., 2010. С. 237–274.

Оболевич Т. Математика и метафизика в сочинениях Владимира Соловьёва // Соловьёвские исследования. 2010. Вып. 2 (26). С. 35–40.

Оболевич Т. All-unity according to V. Soloviev and S. Frank. A comparative analysis // Соловьёвские исследования. 2010. Вып. 1 (25). С. 121–131.

Памяти Вл. Соловьёва / публ. и коммент. Е.В. Ивановой // Вольная философская ассоциация, 1919–1924. М., 2010. С. 306–320.

Парилов О.В. «Три разговора...» Вл. Соловьёва и современное толерантное общество // Соловьёвские исследования. 2010. Вып. 3 (27). С. 31–38.

Пекарская С.М. Владимир Соловьёв – последователь Федоровского учения о бессмертии // Актуальные проблемы социально-гуманитарного знания: сб. науч. ст. Курск, 2010. Вып. 5. С. 161–169.

Пилецкий С.Г. Идея возмездия и учение В.С. Соловьёва // Соловьёвские исследования. 2010. Вып. 3 (27). С. 64–72.

Полетаева Т.А. Сравнительный анализ антропологии И. Канта и В.С. Соловьёва в контексте православного учения о человеке // Соловьёвские исследования. 2010. Вып. 2 (26). С. 96–103.

Половинкин С.М. Князь Е.Н. Трубецкой. Жизненный и творческий путь: биография. М.: Изд. дом «СИНАКСИС», 2010. 176 с.

Потапова Е.Н. Синтез искусств как средство преображения действительности в эстетике русского символизма // Соловьёвские исследования. 2010. Вып. 4 (28). С. 92–97.

Pribytкова Elena Law as a Minimum of Good: the Cross-point of All-Unity and Universalism // Соловьёвские исследования. 2010. Вып. 3 (27). С. 142–147.

Прокопчук Ю.В. К вопросу о мировоззренческих системах Льва Толстого и Владимира Соловьёва // Мансуровские чтения, Калуга, сент. 2009. Тула, 2010. Вып. 2. С. 50–61.

Рашковский Е.Б. Библейский реализм, или «оправдание» истории в трудах позднего Соловьёва // Соловьёвские исследования. 2010. Вып. 1(25). С. 22–36.

Ращевская Е.П. Космизм Даниила Андреева в космогоническом мифе русского культурфилософского пространства // Соловьёвские исследования. 2010. Вып. 2 (26). С. 30–35.

Роцинский С.Б. Вл. Соловьёв и западные мыслители: формирование основ онтологии всеединства // Соловьёвские исследования. 2010. Вып. 3 (27). С. 4–11.

Рубин Д. All-unity, Christianity and Judaism // Соловьёвские исследования. 2010. Вып. 1 (25). С. 111–120.

Русаков В.М. «Синтетическое мирозерцание» в русской философии конца XIX – начала XX вв.: поиск новых способов философствования // Русская философия: историко-философские дескрипты (к 75-летию проф. Б.В. Емельянова). Екатеринбург, 2010. С. 227–248.

Савельева М.Ю. К вопросу об обосновании концепции всеединой личности в творчестве Владимира Соловьёва // Соловьёвские исследования. 2010. Вып. 4 (28). С. 67–77.

Сербиненко В.В. Спор об антихристе: Вл. Соловьёв и Г. Федотов // Социум и религия: философский альманах. Ставрополь, 2010. Вып. 1. С. 4–9.

Список основных трудов Е.Б. Рашковского / сост. М.В. Максимов // Соловьёвские исследования. 2010. Вып. 3 (27). С. 88–89.

Степанов А.Н. Эстетика «Трёх разговоров...» в творчестве А. Белого, А. Блока («Двенадцать», «Скифы») // Соловьёвские исследования. 2010. Вып. 4 (28). С. 98–108.

Суходуб Т.Д. В.С. Соловьёв о философии и культуре философского мышления // Соловьёвские исследования. 2010. Вып. 4 (28). С. 6–22.

Тихеев Ю.Б. Платон в русской метафизике XIX века. И.В. Киреевский и В.С. Соловьёв // Метафизика социокультурного бытия в опыте русской философии. Ставрополь, 2010. С. 184–193.

Треушников И.А. Апокалиптика «Трёх разговоров» и теократическая идея Вл. Соловьёва // Соловьёвские исследования. 2010. Вып. 3 (27). С. 38–54.

Треушников И.А. Русская духовность в межкультурной коммуникации сквозь призму философии всеединства // Соловьёвские исследования. 2010. Вып. 4 (28). С. 48–57.

Усачев А.В. О контексте формирования софиологии в русской религиозной философии // Софиология / под ред. В. Поруса. М.: ББИ, 2010. С. 83–87.

Фатеев В.А. «...В Страхове я вижу миниатюру современной России»: полемические заметки об отношениях Н.Н. Страхова и Вл. Соловьёва // Вестник РХГА. 2010. Том. 11. Вып. 1. С. 111–127.

Фатеев В.А. Н.Н. Страхов и В.С. Соловьёв: к истории полемики // Н.Н. Страхов в диалогах с современниками. Философия как культура понимания. СПб.: Алетейя, 2010. С. 153–173.

Худякова Г.П. В. Соловьёв и русская православная церковь // Филологическое пространство тюменского региона. Тюмень, 2010. С. 241–249.

Чельшев Е. Загадочный Владимир Соловьёв // Наука в России. М., 2010. № 4. С. 63–68.

Чемурзиев А.У. Взгляд В.С. Соловьёва на еврейский Восток и взаимоотношения иудаизма с христианством // Соловьёвские исследования. 2010. Вып. 1 (25). С. 51–61.

Чемурзиев А.У. «Оправдание буддизма» с точки зрения всеединства и восхождения к всечеловеческой культуре // Соловьёвские исследования. 2010. Вып. 2 (26). С. 41–49.

Черкасова Ю.Ю. Проблема нравственности в русской философии: нравственная философия В.С. Соловьёва // Духовные истоки русской философии: мат-лы Научной школы по русской философии, 17–23 мая 2010 года, Саратов. гос. ун-т им. Н.Г. Чернышевского. Саратов, 2010. С. 225–230.

Чиндин И.В. Фило-София Александра Блока // Полигнозис. М., 2010. № 1/2. С. 53–65.

Шакин С. Владимир Соловьёв как предтеча событий XX века // Философия – культура – социум: аспекты взаимодействия: сб. науч. материалов студентов и аспирантов. Киров, 2010. С. 73–76.

Шаронов И.И. Философские основания социально-правового учения Владимира Соловьёва // Мир человека: нормативное измерение. – 2: сб. тр. Междунар. науч. конф., Саратов, 29–30 апреля 2010 г. Саратов, 2010. С. 230–234.

Юмагузин Р.Р. Концепция человека в русской религиозной философии // Духовные истоки русской философии: мат-лы Научной школы по русской философии, 17–23 мая 2010 года, Саратов. гос. ун-т им. Н.Г. Чернышевского. Саратов, 2010. С. 269–274.

Юрина Н.Г. Образы и художественное своеобразие пьесы В.С. Соловьёва «Альсим» // Тр. Стерлитамак. филиала Акад. наук Республики Башкортостан. Сер. Филологические науки. Уфа, 2010. Вып. 4. С. 212–216.

Юрина Н.Г. Традиции русской апокалиптической литературы XVIII века в «Краткой повести об антихристе» Вл. Соловьёва (Соловьёв и Яворский) // Вестн. Чуваш. ун-та. Чебоксары, 2010. № 4. С. 256–266.

2011

Аляев Г.Е., Суходуб Т.Д. Русская философия: история, методология, жизнь // Соловьёвские исследования. 2011. Вып. 3(31). С. 170–182.

Балановский В.В. Гносеология Владимира Соловьёва как проявление особого типа рациональности // Соловьёвские исследования. 2011. Вып. 2(30). С. 117–134.

Баранова Е.П. «Дантовско-соловьёвский код» в ранних поэмах Вяч. Иванова («Сфинкс», «Врата», «Миры возможного») // Соловьёвские исследования. 2011. Вып. 1(29). С. 111–116.

Барбашов С.Л. Духовный смысл любви в осмыслении А.С. Пушкина и В.С. Соловьёва // Социальное учение церкви и современность. Орёл, 2011. С. 377–381.

Белов В.Н. Современная религиозная философия в России // Соловьёвские исследования. 2011. Вып. 4(32). С. 71–84.

Бессчётнова Е.В. Вл. Соловьёв и Данте: Рим как проблема русской мысли // Вопросы философии. 2011. № 7. С. 96–104.

Библиография сочинений болгарских авторов о Владимире Соловьёве / сост. Н. Димитрова // Соловьёвские исследования. 2011. Вып. 2(30). С. 83–85.

Блисковский А.А. Устремленность к реальному как главная особенность русского символизма (на примере эстетики Владимира Соловьёва и Вячеслава Иванова) // Владимир Соловьёв и поэты Серебряного века: мат-лы Всерос. науч. конф. с междунар. участием. 24–25 ноября 2011 г. / отв. ред. М.В. Максимов; Иван. гос. энерг. ун-т. Иваново, 2011. С. 37–39.

Борчиков С.А. Симпанта философов и поэтов // Владимир Соловьёв и поэты Серебряного века: мат-лы Всерос. науч. конф. с междунар. участием. 24–25 ноября 2011 г. / отв. ред. М.В. Максимов; Иван. гос. энерг. ун-т. Иваново, 2011. С. 8–10.

Брагин А.В. Серебряный век в России: предощущение цивилизационного разлома // Владимир Соловьёв и поэты Серебряного века: мат-лы Всерос. науч. конф. с междунар. участием. 24–25 ноября 2011 г. / отв. ред. М.В. Максимов; Иван. гос. энерг. ун-т. Иваново, 2011. С. 44–45.

Буллер А. Понятие «совесть» в нравственной философии Владимира Соловьёва // «Правда»: Дискурсы справедливости в русской интеллектуальной истории. М.: ИД «Ключ-С», 2011. С. 173–184.

Buller А. Почему философия Владимира Соловьёва была чужда русской революционной интеллигенции? // Соловьёвские исследования. 2011. Вып. 1(29). С. 25–35.

Бурдина Т.Н. Образ Софии в эстетической концепции Вл. Соловьёва и Иннокентия Анненского // Владимир Соловьёв и поэты Серебряного века: мат-лы Всерос. науч. конф. с междунар. участием. 24–25 ноября 2011 г. / отв. ред. М.В. Максимов; Иван. гос. энерг. ун-т. Иваново, 2011. С. 34–36.

Варава В.В. Становление и развитие нравственной философии смерти в России // Соловьёвские исследования. 2011. Вып. 3(31). С. 105–124.

Варава С.В. Этика и философия: семинар имени Андрея Платонова на родине писателя // Соловьёвские исследования. 2011. Вып. 2(30). С. 135–139.

Владимир Соловьёв и поэты Серебряного века: мат-лы Всерос. науч. конф. с междунар. участием. 24–25 ноября 2011 г. / отв. ред. М.В. Максимов; Иван. гос. энерг. ун-т. Иваново, 2011. 92 с.

Вознякевич Е.Е. Проблема рефлексии мистического опыта у Вл. Соловьёва и Вяч. Иванова // Владимир Соловьёв и поэты Серебряного века: мат-лы Всерос. науч. конф. с междунар. участием. 24–25 ноября 2011 г. / отв. ред. М.В. Максимов; Иван. гос. энерг. ун-т. Иваново, 2011. С. 72–73.

Гавриленков А.Ф., Грубник Е.М. Идеи христианского социализма в русской философской мысли. Смоленск: Смолен. филиал Рос. ун-та кооперации, 2011. 161 с.

Гачева А.Г. Философия искусства В.С. Соловьёва в эстетике и поэтической практике А.К. Горского // Владимир Соловьёв и поэты Серебряного века: мат-лы Всерос. науч.

конф. с междунар. участием. 24–25 ноября 2011 г. / отв. ред. М.В. Максимов; Иван. гос. энерг. ун-т. Иваново, 2011. С. 26–31.

Гусев Д.В. Антропологические аспекты эсхатологии в философской поэзии Вл. Соловьёва и А. Белого // Владимир Соловьёв и поэты Серебряного века: мат-лы Всерос. науч. конф. с междунар. участием. 24–25 ноября 2011 г. / отв. ред. М.В. Максимов; Иван. гос. энерг. ун-т. Иваново, 2011. С. 42–44.

Даньино А. Российская философия на рубеже XX–XXI веков: взгляд из Италии (Международная конференция «Другой взгляд на современность. Русская философия сегодня», г. Генуя, Италия, 19 мая 2011 г.) // Соловьёвские исследования. 2011. Вып. 4(32). С. 5–6.

Дашевская О.А. Художественное творчество В. Соловьёва как «программа» мифопоэтики Серебряного века // Владимир Соловьёв и поэты Серебряного века: мат-лы Всерос. науч. конф. с междунар. участием. 24–25 ноября 2011 г. / отв. ред. М.В. Максимов; Иван. гос. энерг. ун-т. Иваново, 2011. С. 22–25.

Дзуцева Н.В., Рампаццо К. Символика морской стихии в «Итальянских сонетах» Вяч. Иванова // Владимир Соловьёв и поэты Серебряного века: мат-лы Всерос. науч. конф. с междунар. участием. 24–25 ноября 2011 г. / отв. ред. М.В. Максимов; Иван. гос. энерг. ун-т. Иваново, 2011. С. 66–68.

Дзуцева Н.В. «Вечная женственность» Вл. Соловьёва в эстетико-философском дискурсе Вяч. Иванова // Соловьёвские исследования. 2011. Вып. 1(29). С. 93–99.

Димитрова Н.И. Владимир Соловьёв и болгарская философская мысль второй половины XX века // Соловьёвские исследования. 2011. Вып. 2(30). С. 78–82.

Димитрова Н.И. Христианский кенозис и шутовское самоумаление: к культурной антропологии Ф.М. Достоевского // Соловьёвские исследования. 2011. Вып. 3(31). С. 60–71.

Днепровская И.В. Метафизика преступления в философии Ф.М. Достоевского: личность в поиске подлинности бытия // Соловьёвские исследования. 2011. Вып. 3(31). С. 46–60.

Евлампиев И.И. Возвращение империи. Рец. На кн.: Владимир Кантор. Санкт-Петербург: Российская империя против российского хаоса. К проблеме имперского сознания в России. М.: РОССПЭН, 2007; 2009. 542 с. // Соловьёвские исследования. 2011. Вып. 1(29). С. 136–144.

Евлампиев И.И. I. «Записки из подполья» Ф. Достоевского: неклассическая концепция сознания // Соловьёвские исследования. 2011. Вып. 3(31). С. 6–25.

Евлампиев И.И. II. «Записки из подполья» Ф. Достоевского: «живая жизнь» против «мертвой жизни» // Соловьёвские исследования. 2011. Вып. 3(31). С. 25–46.

Евлампиев И.И. «Западническая» традиция в русской философии рубежа XX–XXI веков // Соловьёвские исследования. 2011. Вып. 4(32). С. 55–70.

Едошина И.А. «Смертное» Василия Розанова как утверждение жизни // Соловьёвские исследования. 2011. Вып. 3(31). С. 137–147.

Ерина Е.Б. Вектор свободы в концепциях русских философов // Соловьёвские исследования. 2011. Вып. 2(30). С. 52–63.

Ермилова Г.Г. Провинция как духовно-культурный феномен: по страницам «Дневника писателя» Достоевского // Соловьёвские исследования. 2011. Вып. 3(31). С. 72–78.

Ермичев А.А. Вл. Соловьёв о Белинском // Соловьёвские исследования. 2011. Вып. 1(29). С. 5–13.

Ермишин О.Т. Князь С.Н. Трубецкой. Жизнь и философия: биография. М.: Изд. дом «СИНАКСИС», 2011. 176 с.

Ерофеева К.Л. Специфика современного религиозного сознания в свете наследия В.С. Соловьёва и о. А. Меня // Соловьёвские исследования. 2011. Вып. 2(30). С. 45–52.

Ёлшина Т.А. Творить мир по законам красоты // Владимир Соловьёв и поэты Серебряного века: мат-лы Всерос. науч. конф. с междунар. участием. 24–25 ноября 2011 г. / отв. ред. М.В. Максимов; Иван. гос. энерг. ун-т. Иваново, 2011. С. 10–13.

Забытый Соловьёв: поэзия В.С. Соловьёва в русской музыке. Ч. 3 / публ. М.В. Максимова // Соловьёвские исследования. 2011. Вып. 1(29). С. 117–135.

Зайцев Т.Б. А.П. Чехов в диалоге с В. Соловьёвым // Творчество А.П. Чехова: текст, контекст, интертекст: 150 лет со дня рождения писателя. Ростов-н/Д., 2011. С. 92–98.

Иванова Е.В. Из комментариев к «Краткой повести об антихристе» // *Donum homini universalis*: сб. ст. в честь 70-летия Н.В. Котрелева. М.: ОГИ, 2011. С. 136–142.

Ивонин Ю.П., Ивонина О.И. *Ex Occidente Lux*: русская идея семьи Соловьёвых. Новосибирск: НГУЭУ, 2011. 234 с.

Интервью с Николаем Всеволодовичем Котрелевым гл. редактора журнала «Соловьёвские исследования» М. Максимова // Соловьёвские исследования. 2011. Вып. 1(29). С. 77–89.

К 200-летию со дня рождения Виссариона Григорьевича Белинского // Соловьёвские исследования. 2011. Вып. 1(29). С. 4.

К 70-летию Николая Всеволодовича Котрелева // Соловьёвские исследования. 2011. Вып. 1(29). С. 77.

Карпицкий Н.Н. Целостность эстетического восприятия с позиций В.С. Соловьёва // Целостность в мире философии и социально-гуманитарного знания. Липецк, 2011. С. 48–52.

Ковалева Е.В. О платонических истоках русского эстетического сознания // Учен. зап. Орлов. гос. ун-та. Сер. Гуманитарные и социальные науки. Орел, 2011. № 2. С. 70–74.

Колычев П.М. Онтология в современной России // Соловьёвские исследования. 2011. Вып. 4(32). С. 85–100.

Кормин Н.А. Метафизический символизм. Часть первая. М.: Изд. дом «Академия», 2011. 160 с.

Коротков В.Е. Социокультурный подход в историко-философском исследовании // Соловьёвские исследования. 2011. Вып. 1(29). С. 50–61.

Кравченко В.В. Интерпретация каббалы в творчестве В.С. Соловьёва // Соловьёвские исследования. 2011. Вып. 2(30). С. 4–25.

Криволапова Е.М. Владимир Соловьёв и Зинаида Гиппиус: «Встречи» и «Совпадения» (по материалам дневников З. Гиппиус) // Соловьёвские исследования. 2011. Вып. 3(31). С. 148–160.

Крохина Н.П. О драме софийных тем и смыслов в русской литературе XIX века // Соловьёвские исследования. 2011. Вып. 4(32). С. 157–169.

Крохина Н.П. София Вл. Соловьёва и А.Блока // Владимир Соловьёв и поэты Серебряного века: мат-лы Всерос. науч. конф. с междунар. участием. 24–25 ноября 2011 г. / отв. ред. М.В. Максимов; Иван. гос. энерг. ун-т. Иваново, 2011. С. 55–57.

Кудряшова Т.Б. Интеграция или стремление к всеединству? // Соловьёвские исследования. 2011. Вып. 3(31). С. 91–104.

Кузин Ю.Д. В.С. Соловьёв и М.А. Кузмин: созвучия и параллели // Владимир Соловьёв и поэты Серебряного века: мат-лы Всерос. науч. конф. с междунар. участием. 24–25 ноября 2011 г. / отв. ред. М.В. Максимов; Иван. гос. энерг. ун-т. Иваново, 2011. С. 77–82.

Лазарев В.В. В.С. Соловьёв о жизненной драме Платона // История философии. М.: ИФ РАН, 2011. № 16. С. 146–166.

Леонтьева Е.Ю. Принцип целостности как способ преодоления ограниченности западного рационализма // Целостность в мире философии и социально-гуманитарного знания. Липецк, 2011. С. 70–73.

Ли С.М. Любовь как социальный феномен в учении В.С. Соловьёва // Вопросы гуманитарных наук. М., 2011. № 1. С. 28–31.

Майнарди А. Образы постмодерной рациональности в современной русской мысли. Взгляд извне // Соловьёвские исследования. 2011. Вып. 4(32). С. 27–41.

Максимов М.В. Вл. Соловьёв и философские основания художественной культуры Серебряного века // Владимир Соловьёв и поэты Серебряного века: мат-лы Всерос. науч. конф. с междунар. участием. 24–25 ноября 2011 г. / отв. ред. М.В. Максимов; Иван. гос. энерг. ун-т. Иваново, 2011. С. 5–7.

Марцинкевич Н.Э. Роль теургии в формировании символистского мировидения // История, философия, политология и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов, 2011. № 3(9). Ч. 2. С. 128–131.

Marchadier B. L'Idée de développement dogmatique de l'Eglise chez John Henry Newman et Vladimir Soloviev // Соловьёвские исследования. 2011. Вып. 4(32). С. 125–145.

Медведев А.А. «Динарий Кесаря» Тициана и «Великий инквизитор» Ф.М. Достоевского: проблема христианского искусства // Соловьёвские исследования. 2011. Вып. 3(31). С. 79–90.

Межуев Б.В. Новое о магистерском диспуте Вл. Соловьёва, 24-го ноября 1874 года // Соловьёвские исследования. 2011. Вып. 1(29). С. 14–24.

Межуев Б.В. Рец на кн.: Джонатан Саттон. Религиозная философия Владимира Соловьёва. На пути к переосмыслению / пер. с англ. Ю. Вестеля, В. Верлоки, Д. Морозовой. Киев: «ДУХ І ЛІТЕРА», 2008. 304 с. // Соловьёвские исследования. 2011. Вып. 1(29). С. 144–146.

Межуев Б.В. Рец на кн.: Н.Н. Страхов в диалогах с современниками. Философия как культура понимания / С.М. Климова, Е.А. Антонов, Н.П. Ильин и др. СПб.: Алетейя, 2010. 208 с. // Соловьёвские исследования. 2011. Вып. 1(29). С. 146–148.

Меськов В.С., Коломейцев А.Е. Энциклопедия интеллектуального мира: задачи любви в генетической этике В.С. Соловьёва // Современные гуманитарные исследования. 2011. № 4. С. 40–49.

Мёдова А.А. Учение Соловьёва как образец модальной онтологии // Соловьёвские исследования. 2011. Вып. 2(30). С. 86–96.

Митина И.В. Сверхчеловеческий путь человека // Владимир Соловьёв и поэты Серебряного века: мат-лы Всерос. науч. конф. с междунар. участием. 24–25 ноября 2011 г. / отв. ред. М.В. Максимов; Иван. гос. энерг. ун-т. Иваново, 2011. С. 14–16.

Михайлов М.И., Рыжакова Е.В. Феномен лирики в эстетике Вл. Соловьёва и русских символистов // Владимир Соловьёв и поэты Серебряного века: мат-лы Всерос. науч. конф. с междунар. участием. 24–25 ноября 2011 г. / отв. ред. М.В. Максимов; Иван. гос. энерг. ун-т. Иваново, 2011. С. 16–19.

Монина Н.П. Философские доминанты русского культурного архетипа // Символическое и архетипическое в культуре и социальных отношениях. Пенза, 2011. С. 81–86.

Московское религиозно-философское общество памяти Вл. Соловьёва: хроника русской духовной жизни / вступ. ст. и сост. О.Т. Ермишина // Литературоведческий журнал. М., 2011. № 28. С. 210–267.

Мушинова Н.Е. Владимир Соловьёв и поэзия русских символистов // Владимир Соловьёв и поэты Серебряного века: мат-лы Всерос. науч. конф. с междунар. участием. 24–25 ноября 2011 г. / отв. ред. М.В. Максимов; Иван. гос. энерг. ун-т. Иваново, 2011. С. 7.

Мусолов В.Н. Соловьёвский антихрист как литературно-философский персонаж: смыслы и функции образа // Вопросы философии. 2011. № 4. С. 143–152.

Непомнящий И.Б. Об одном из возможных источников статьи Вл. Соловьёва о Тютчеве // Владимир Соловьёв и поэты Серебряного века: мат-лы Всерос. науч. конф. с междунар. участием. 24–25 ноября 2011 г. / отв. ред. М.В. Максимов; Иван. гос. энерг. ун-т. Иваново, 2011. С. 82–83.

Нижников С.А. Русская и европейская философия в Словакии // Соловьёвские исследования. 2011. Вып. 1(29). С. 149–155.

Николаю Всеволодовичу Котрелеву 70 лет // Соловьёвские исследования. 2011. Вып. 1(29). С. 84.

Новые книги. 2008. 2009 / сост. Л.М. Максимова // Соловьёвские исследования. 2011. Вып. 2(30). С. 140–152.

Новые книги. 2010 / сост. Л.М. Максимова // Соловьёвские исследования. 2011. Вып. 3(31). С. 184–192.

Океанский В.П. Этосы жизни и смерти у Хомякова и Шопенгауэра (культурологические размышления к обоснованию сопоставления) // Соловьёвские исследования. 2011. Вып. 3(31). С. 125–136.

Осипов Ю.М. Русская софийная философия // Философия хозяйства. М., 2011. № 3(75). С. 9–20.

Парилов О.В., Собко Р.В. Идеиная преемственность В.С. Соловьёва и Иоахима Флорского // Соловьёвские исследования. 2011. Вып. 2(30). С. 26–32.

Пилецкий С.Г. Метафизика зла В.С. Соловьёва // Вестн. Воронеж. гос. ун-та. Сер. Философия. 2011. № 1(5). С. 104–113.

Пильд Л. «Вечерние огни» А.А. Фета и «Зодчество» Вл. Соловьёва // От Кибирова до Пушкина: сб. в честь 60-летия Н.А. Богомолова. М., 2011. С. 436–447.

Подзолкова Н.А. Вл. Соловьёв: попытка холярхического анализа поэтических образов // Владимир Соловьёв и поэты Серебряного века: мат-лы Всерос. науч. конф. с междунар. участием. 24–25 ноября 2011 г. / отв. ред. М.В. Максимов; Иван. гос. энерг. ун-т. Иваново, 2011. С. 58–60.

Поздравления с юбилеем: 75 лет Александру Александровичу Ермичеву // Соловьёвские исследования. 2011. Вып. 3(31).

Поздравления с юбилеем: 60 лет Вячеславу Владимировичу Сербиненко // Соловьёвские исследования. 2011. Вып. 3(31).

Полетаева Т.А. Рецепция западной мистической традиции в раннем учении В.С. Соловьёва о внутреннем опыте и феноменологическое переосмысление этого учения в «Теоретической философии» // Соловьёвские исследования. 2011. Вып. 2(30). С. 97–116.

Полетаева Т.А. Феноменологический проект Богопознания в «Теоретической философии» В.С. Соловьёва // Вестн. Правос. Свято-Тихоновского гуманит. ун-та. 1. Богословие. Философия. М., 2011. Вып. 2. С. 61–74.

Полякова И.А. Философская биография: Владимир Соловьёв и Владимир Эрн как новаторы жанра // Соловьёвские исследования. 2011. Вып. 4(32). С. 146–156.

Полякова О.Н. Точки соприкосновения поэзии и философии В. Соловьёва // Владимир Соловьёв и поэты Серебряного века: мат-лы Всерос. науч. конф. с междунар. участием. 24–25 ноября 2011 г. / отв. ред. М.В. Максимов; Иван. гос. энерг. ун-т. Иваново, 2011. С. 48–50.

Прибыткова Е.А. Владимир Сергеевич Соловьёв о нравственном призвании права // Вопросы философии. 2011. № 8. С. 98–110.

Прибыткова Е.А. Человеческое достоинство и справедливость у И. Канта, Вл. Соловьёва и Дж. Ролза // «Правда»: Дискурсы справедливости в русской интеллектуальной истории. М.: ИД «Ключ-С», 2011. С. 196–220.

Пугачёв О.С. Личность и творчество М.Ю. Лермонтова в философской критике В. Соловьёва и Д.С. Мережковского // М.Ю. Лермонтов в русской и зарубежной науке и культуре. Пятигорск, 2011. № 2. С. 183–190.

Рашковский Е.Б. Владимир Соловьёв и протоиерей Александр Мень в динамике истории российской // Соловьёвские исследования. 2011. Вып. 2(30). С. 33–44.

Рашковский Е.Б. «Бывают странные сближения»: философия Соловьёва и поэзия Эмили Дикинсон // Владимир Соловьёв и поэты Серебряного века: мат-лы Всерос. науч.

конф. с междунар. участием. 24–25 ноября 2011 г. / отв. ред. М.В. Максимов; Иван. гос. энерг. ун-т. Иваново, 2011. С. 25–26.

Рацевская Е.П. Тема смерти в творчестве Даниила Андреева // Соловьёвские исследования. 2011. Вып. 3(31). С. 160–170.

Рогоза Н.В. «Вечная женственность» как воплощение высшей идеи женственности в культуре Серебряного века // Учен. зап. Петрозавод. гос. ун-та. Петрозаводск, 2011. № 1. С. 26–28.

Роцинский С.Б. «Нигилисты и западники требуют окончательной плети» // Соловьёвские исследования. 2011. Вып. 4(32). С. 113–124.

Роцинский С.Б. Религиозно-нравственные основы социальной философии Владимира Соловьёва // Социум и религия: Философский альманах. Ставрополь: СевКавГТУ, 2011. Вып. 2. С. 66–71.

Рычков А.Л. Гностический миф об улыбке Софии в мистерии житнетворчества у А. Блока и М. Кузмина // Символическое и архетипическое в культуре и социальных отношениях. Пенза; Прага, 2011. С. 165–170.

Рычков А.Л. Доклад А. Блока о русском символизме 1910 года как развитие «Мысли о Софии» Вл. Соловьёва // Шахматовский вестник. М., 2011. Вып. 12. С. 207–231.

Рычков А.Л., Мирошниченко Н.М. Вл. Соловьёв в библиотеке М.А. Волошина // Владимир Соловьёв и поэты Серебряного века: мат-лы Всерос. науч. конф. с междунар. участием. 24–25 ноября 2011 г. / отв. ред. М.В. Максимов; Иван. гос. энерг. ун-т. Иваново, 2011. С. 32–34.

Серова Н.В. В.С. Соловьёв и акмеизм: метафизика и поэзия красоты // Владимир Соловьёв и поэты Серебряного века: мат-лы Всерос. науч. конф. с междунар. участием. 24–25 ноября 2011 г. / отв. ред. М.В. Максимов; Иван. гос. энерг. ун-т. Иваново, 2011. С. 86–87.

Скороходова С.И. «Письма из Риги» в историософии Ю.Ф. Самарина // Соловьёвские исследования. 2011. Вып. 4(32). С. 101–113.

Скороходова Т.Г. Соловьёвская траектория в востоковедной науке: индологические труды о. Александра Меня // Соловьёвские исследования. 2011. Вып. 1(29). С. 62–76.

Смирнов М. Последний Соловьёв // Наука и религия. 2011. № 5. С. 40–44.

Смирнов М. Последний Соловьёв // Наука и религия. 2011. № 6. С. 46–47.

Соловьёв О.Б. Не в Европу и не в Китай: историческая эсхатология на распутье рубежа XIX–XX веков // Владимир Соловьёв и поэты Серебряного века: мат-лы Всерос. науч. конф. с междунар. участием. 24–25 ноября 2011 г. / отв. ред. М.В. Максимов; Иван. гос. энерг. ун-т. Иваново, 2011. С. 46–48.

Список основных трудов Н.В. Котрелева / М.В. сост. Максимов // Соловьёвские исследования. 2011. Вып. 1(29). С. 90–92.

Стейла Д. Идея «русской философии» как элемент коллективной идентичности. Исторический очерк // Соловьёвские исследования. 2011. Вып. 4(32). С. 41–55.

Столович Л.Н. Аксиологические течения в современной русской философии // Соловьёвские исследования. 2011. Вып. 4(32). С. 7–27.

Суслов П.А. Поэзия В. Набокова: соловьёвский «след» // Владимир Соловьёв и поэты Серебряного века: мат-лы Всерос. науч. конф. с междунар. участием. 24–25 ноября 2011 г. / отв. ред. М.В. Максимов; Иван. гос. энерг. ун-т. Иваново, 2011. С. 89–91.

Сухова А.В. (Не) Одинокий дух. (В. Соловьёв и М. Цветаева: совпадение в эстетическом дискурсе) // Владимир Соловьёв и поэты Серебряного века: мат-лы Всерос. науч. конф. с междунар. участием. 24–25 ноября 2011 г. / отв. ред. М.В. Максимов; Иван. гос. энерг. ун-т. Иваново, 2011. С. 60–62.

Суходуб Т.Д. В.С. Соловьёв и искусство Серебряного века // Владимир Соловьёв и поэты Серебряного века: мат-лы Всерос. науч. конф. с междунар. участием. 24–25 ноября 2011 г. / отв. ред. М.В. Максимов; Иван. гос. энерг. ун-т. Иваново, 2011. С. 20–21.

Титов В.А. Различные способы философствования и Софийность русской философии // Русский мир 2011. М., 2011. С. 39–64.

Федотова С.В. Дискурс оправдания: Вл. Соловьёв и Вяч. Иванов // Соловьёвские исследования. 2011. Вып. 1(29). С. 99–111.

Федотова С.В. Антитеза науки и искусства у Вл. Соловьёва и Вяч. Иванова // Владимир Соловьёв и поэты Серебряного века: мат-лы Всерос. науч. конф. с междунар. участием. 24–25 ноября 2011 г. / отв. ред. М.В. Максимов; Иван. гос. энерг. ун-т. Иваново, 2011. С. 68–69.

Федотова С.В. Софийная анамнеология Вячеслава Иванова // Соловьёвские исследования. 2011. Вып. 4(32). С. 170–176.

Хохлова Л.В. Антиномия истины и правды в философии художественного творчества Серебряного века // Владимир Соловьёв и поэты Серебряного века: мат-лы Всерос. науч. конф. с междунар. участием. 24–25 ноября 2011 г. / отв. ред. М.В. Максимов; Иван. гос. энерг. ун-т. Иваново, 2011. С. 63–65.

Цивелев А.А. Историсофское признание В.С. Соловьёвым христианского Востока // Клио. СПб., 2011. № 2. С. 9–10.

Черкасова Е.А. Мистериальный сюжет в стихотворении В.С. Соловьёва «В тумане утреннем неверными шагами...» // Владимир Соловьёв и поэты Серебряного века: мат-лы Всерос. науч. конф. с междунар. участием. 24–25 ноября 2011 г. / отв. ред. М.В. Максимов; Иван. гос. энерг. ун-т. Иваново, 2011. С. 84–86.

Чижков С.Л. Проблема смертной казни в русской православной мысли второй половины XIX – начала XX века // Полигнозис. М., 2011. № 2. С. 100–109.

Чиндин И.В. К вопросу о наследовании философских идей Вл. Соловьёва в XX веке // Изв. Иркут. гос. экон. акад. Иркутск, 2011. № 2 (76). С. 157–160.

Шапошников В.А. Путь П.А. Флоренского в Церковь // Соловьёвские исследования. 2011. Вып. 1(29). С. 36–49.

Шуран Т.И. Мистерия истории в сочинениях Владимира Соловьёва и Даниила Андреева // Владимир Соловьёв и поэты Серебряного века: мат-лы Всерос. науч. конф. с междунар. участием. 24–25 ноября 2011 г. / отв. ред. М.В. Максимов; Иван. гос. энерг. ун-т. Иваново, 2011. С. 87–89.

Юрина Н.Г. Тема апокалипсиса в поэтическом творчестве Вл. Соловьёва: романтико-реалистическая и символистская традиции // Владимир Соловьёв и поэты Серебряного века: мат-лы Всерос. науч. конф. с междунар. участием. 24–25 ноября 2011 г. / отв. ред. М.В. Максимов; Иван. гос. энерг. ун-т. Иваново, 2011. С. 39–41.

Янишевская И.В. Религиозные искания Д. Мережковского и З. Гиппиус: от символизма к религии Третьего Завета // Соловьёвские исследования. 2011. Вып. 2(30). С. 64–77.

Сост. М.В. Максимов, Л.М. Максимова

НАШИ АВТОРЫ

- Ролдугина**
Ольга Юрьевна
канд. филос. наук, доцент кафедры философии Государственного университета управления,
г. Москва, Российская Федерация,
E-mail: rol_olga72@mail.ru
- Куликова**
Ольга Борисовна
канд. филос. наук, доцент кафедры философии Ивановского государственного энергетического университета им. В.И. Ленина,
г. Иваново, Российская Федерация,
E-mail: kulickovaolg@yandex.ru
- Ерина**
Елена Борисовна
канд. филос. наук, доцент кафедры истории и философии Морской государственной академии им. адмирала Ф.Ф. Ушакова,
г. Новороссийск, Российская Федерация,
E-mail: 27erina17@rambler.ru
- Шукуров**
Дмитрий Леонидович
д-р филол. наук, профессор кафедры культурологии и литературы Шуйского государственного педагогического университета, г. Шуя, Российская Федерация,
E-mail: shoudmitry@yandex.ru
- Полякова**
Олеся Николаевна
аспирант кафедры истории и теории литературы Смоленского государственного университета,
г. Смоленск, Российская Федерация,
E-mail: lesya2420@mail.ru
- Михайлов**
Михаил Иванович
д-р филос., д-р филол. наук, профессор кафедры философии и истории мировоззрения Нижегородского государственного педагогического университета, г. Нижний Новгород, Российская Федерация,
E-mail: r_and_l@mail.ru
- Рыжакова**
Елена Владимировна
аспирант кафедры философии и истории мировоззрения Нижегородского государственного педагогического университета, г. Нижний Новгород, Российская Федерация,
E-mail: r_and_l@mail.ru
- Бурдина**
Татьяна Николаевна
канд. филос. наук, доцент кафедры философии Костромской государственной сельскохозяйственной академии,
г. Кострома, Российская Федерация,
E-mail: maryinakostroma@mail.ru
- Крохина**
Надежда Павловна
канд. филол. наук, доцент кафедры культурологии и литературы Шуйского государственного педагогического университета, г. Шуя, Российская Федерация,
E-mail: nadin.kro@mail.ru
- Хохлова**
Людмила Васильевна
канд. педагогических наук, доцент кафедры гуманитарных и социально-экономических наук,
г. Нижний Тагил, Российская Федерация,
E-mail: lvhohlova@mail.ru

- Серова**
Наталья Викторовна
канд. филос. наук, доцент кафедры истории и философии Морской государственной академии им. адмирала Ф.Ф. Ушакова, г. Новороссийск, Российская Федерация,
E-mail: nserova1@rambler.ru
- Рашковский**
Евгений Борисович
д-р ист. наук, профессор, директор Научно-исследовательского центра религиозной литературы и изданий Русского зарубежья Всероссийской государственной библиотеки иностранной литературы им. М.И. Рудомино, г. Москва, Российская Федерация,
E-mail: rashkov@rambler.ru
- Рычков**
Александр Леонидович
ст. науч. сотрудник Научно-исследовательского центра религиозной литературы и изданий Русского зарубежья Всероссийской государственной библиотеки иностранной литературы им. М.И. Рудомино, г. Москва, Российская Федерация,
E-mail: vp102243@list.ru
- Мирошниченко**
Наталья Михайловна
заместитель генерального директора заповедника «Киммерия М.А. Волошина» по научной работе – заведующая филиалом Дом-музей М.А.Волошина, пгт. Коктебель, Феодосийский район, Автономная Республика Крым, Украина,
E-mail: nat.mir@gmail.com
- Межуев**
Борис Вадимович
канд. филос. наук, доцент кафедры истории русской философии МГУ им. М.В. Ломоносова, г. Москва, Российская Федерация,
E-mail: borismezhuev@yandex.ru
- Максимов**
Михаил Викторович
д-р филос. наук, профессор, заведующий кафедрой философии Ивановского государственного энергетического университета, гл. редактор журнала «Соловьёвские исследования», г. Иваново, Российская Федерация,
E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru
- Максимова**
Лариса Михайловна
канд. филос. наук, доцент кафедры философии Ивановского государственного энергетического университета, г. Иваново, Российская Федерация,
E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru

О ЖУРНАЛЕ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»

О журнале «Соловьёвские исследования»
“Solov’evskie issledovaniya” (ISSN 2076-9210)

Журнал «Соловьёвские исследования» является научным изданием, освещающим актуальные вопросы отраслей гуманитарного знания – философии, филологии, культурологии. На страницах журнала публикуются результаты исследований российских и зарубежных учёных. Материалы принимаются на русском, английском, немецком и французском языках.

Журнал издаётся с 2001 г., в состав его редколлегии входят крупнейшие специалисты философских и научных центров России, Германии, Франции, Великобритании, Польши, Болгарии.

Периодичность журнала – 4 выпуска в год: март, июнь, сентябрь, декабрь.

Информация о журнале представлена на сайте Ивановского государственного энергетического университета: <http://www.ispu.ru/node/8026>

Полнотекстовые электронные версии всех номеров журнала с 2001 г. доступны по адресу: <http://www.ispu.ru/node/6623>

Журнал «Соловьёвские исследования» включен в Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, рекомендованных ВАК Министерства образования и науки РФ для публикации основных научных результатов диссертаций на соискание ученой степени доктора и кандидата наук.

Подписка на ежеквартальный научный журнал «Соловьёвские исследования» осуществляется в любом почтовом отделении Российской Федерации.

Условия подписки – в «Каталоге Агентства Роспечать» (раздел «Журналы России»), для зарубежных подписчиков – в каталогах ЗАО «МК-Периодика» (МК-Periodica).

Индекс для подписчиков в «Каталоге Агентства Роспечать» – 37240.

Адрес редакции:

153003, г. Иваново, ул. Рабфаковская, д. 34, ИГЭУ, кафедра философии,
Российский научно-образовательный центр исследований наследия В.С. Соловьёва
(Соловьёвский семинар)

т. (4932) 26-97-70

(4932) 26-98-57

e-mail: maximov@philosophy.ispu.ru

koroleva@ispu.ru

Сайт Соловьёвского семинара: <http://solovyov-seminar.ispu.ru>

Информацию о текущей деятельности Соловьёвского семинара смотрите также на: <http://www.ispu.ru/taxonomy/term/1071>

Главный редактор

Максимов Михаил Викторович,

д-р филос. наук, профессор

т. (4932) 26-97-70

факс: т. (4932) 38-57-01; 26-97-96

e-mail: maximov@philosophy.ispu.ru

О ПОДПИСКЕ НА ЖУРНАЛ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»

Подписка на ежеквартальный научный журнал «Соловьёвские исследования» осуществляется в любом почтовом отделении Российской Федерации.

Условия подписки – в «Каталоге Агентства Роспечать» (раздел «Журналы России»), для зарубежных подписчиков – в каталогах ЗАО «МК-Периодика» («МК-Periodica»).

Индекс для подписчиков в «Каталоге Агентства Роспечать» – 37240.

Копию квитанции необходимо высылать на адрес редколлегии:

153003, Россия, г. Иваново, ул. Рабфаковская, 34, ИГЭУ, кафедра философии, Максимову М.В.,

или по E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru; mvmaximov@yandex.ru

ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ

Журнал «Соловьёвские исследования» включен в Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, рекомендованных ВАК Министерства образования и науки РФ для публикации основных научных результатов диссертаций на соискание ученых степеней доктора и кандидата наук.

Для публикации в «Соловьёвских исследованиях» принимаются научные статьи, обзоры, рецензии и другие материалы, соответствующие тематике журнала и научным направлениям – философия, филология, культурология.

Обязательным условием публикации является **годовая** подписка на журнал «Соловьёвские исследования».

Стоимость публикации 150 руб. за 1 страницу. Оплата производится после получения автором сообщения о принятии статьи в печать. Аспиранты публикуются на бесплатной основе.

Аспиранты, магистранты и студенты предоставляют на присылаемые статьи отзыв научного руководителя.

ТРЕБОВАНИЯ К ОФОРМЛЕНИЮ СТАТЕЙ, ПУБЛИКУЕМЫХ В ЖУРНАЛЕ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»

1. Объем статьи – до 1 п.л., обзоров и рецензий – до 0,5 п.л. Текст предоставляется на электронном носителе в редакторе WORD с распечаткой либо по электронной почте maximov@philosophy.ispu.ru (файлы с материалами должны быть названы по фамилии автора). Шрифт Times New Roman, формат страницы А4. Поля: верхнее – 1,5 см; нижнее, правое и левое – 2 см. Размер бумаги: ширина – 16,5 см; высота – 23,5 см.

2. Структура статьи должна быть следующей:

– в верхнем левом углу проставляются УДК и ББК;

– через 1.0 интервал печатается название статьи по центру, прописными (заглавными) буквами, шрифт полужирный, кегль 11, перенос запрещен (на русском языке);

– через 1.0 интервал ФИО автора/авторов (инициалы ставятся перед фамилией) по центру, прописными (заглавными) буквами, без указания степени и звания, кегль 11, (на русском языке); ниже строчными буквами указывается полное название организации, ее адрес с почтовым индексом, страна (на русском языке) и адрес электронной почты автора, кегль 9;

– через 1.0 интервал печатается аннотация (от 100 до 250 слов (700–1600 знаков без пробелов)), кегль 9, курсив (на русском языке);

– через 1.0 интервал печатаются ключевые слова (от 10 до 15 слов), кегль 9, курсив (на русском языке);

– через 1.0 интервал на английском языке печатаются: название статьи, автор/ авторы (с указанием полного названия организации, ее адреса, страны и адреса электронной почты автора), аннотация и ключевые слова – в той же последовательности и в соответствии с теми же требованиями, что и на русском языке;

– через 1.0 интервал печатается текст статьи, кегль 11, межстрочный интервал по всему тексту – одинарный, отступ абзаца – 1 см (5 знаков), автоматический перенос слов включён, кавычки по всему тексту *только* угловые;

– через 1.0 интервал печатается библиографический список на русском языке (название «Список литературы») и список литературы на латинице (название References) (включают использованную литературу; в библиографическом описании указываются все авторы).

3. Содержание и структура аннотации.

Аннотация должна отражать основное смысловое содержание статьи и её характеристику (с использованием глагольных форм и словосочетаний следующего типа: рассматриваются..., излагаются..., утверждается..., предлагается..., обосновывается...; используются методы..., обосновываются положения (концепции, идеи)..., дается обзор ...; рассмотрены..., изложены..., выявлены..., предложены...; дан анализ..., сделан вывод..., изложена теория (концепция)... и т. п.).

Структура аннотации должна быть следующей: 1) состояние вопроса, указание на предмет исследования (Background); 2) материалы и/или методы исследования (Materials and/or methods); 3) результаты (Results), заключение (Conclusion).

В связи с подготовкой журнала к индексированию в Международной информационной аналитической системе Sciverse Scopus редколлегия журнала просит уделять особое внимание составлению аннотации в соответствии с особенностями этого жанра.

4. Требования к оформлению разделов «Список литературы» и References.

После статьи отдельными разделами оформляются «Список литературы» и References (шрифт Times New Roman, кегль 9). Нумерация Списка литературы и ссылки на нее в тексте выполняются **без применения автоматической расстановки ссылок**. Ссылки на цитируемую литературу оформляются в тексте в квадратных скобках, например [1, с. 15] – первая цифра обозначает порядковый номер в Списке литературы, вторая – страницу цитируемого источника.

В библиографическом описании в разделе References заглавия статей из журналов и сборников опускаются (при сохранении заглавий статей необходимо включать в описание их перевод на английский язык); оригинальные названия книжных изданий (монографии, сборники, материалы конференций), изданных на кириллице, даются в транслитерации (курсивом) и на английском языке (в квадратных скобках); выходные данные (город (для книжных изданий), том (vol.), номер (no.), страницы (pp., p.)) переводятся на английский язык. Обязательные выходные данные: для статей из журналов – год, том, номер, страницы; для книжных изданий – место издания, год, количество страниц. Если «Список литературы» содержит все ссылки только на латинице, то раздел References может отсутствовать.

Применяется одна система транслитерации, которая доступна по адресу <http://translit.ru> (в раскрывающемся списке «Варианты» выбираем вариант BGN). Примеры оформления библиографических описаний в разделах «Список литературы» и References размещены на сайте журнала: <http://www.ispu.ru/node/6623>

5. Авторские примечания (помещаемые ранее в разделе «Примечания» и оформляемые как затекстовая ссылка) с выпуска 1(33) 2012 года оформляются в виде подстрочных ссылок и примечаний в соответствии с требованиями по оформлению подстрочных ссылок и примечаний – внизу страницы под сплошной чертой, отделяющей основной текст, шрифт Times New Roman, кегль 9.

6. Авторы статей, публикуемых на языке оригинала (английском, немецком, французском), дополнительно предоставляют реферат статьи объёмом 4500 знаков без пробелов (700 слов) на русском языке.

7. Отдельным файлом предоставляется Авторская справка по следующей форме:

- Ф.И.О. полностью;
- ученая степень и ученое звание;
- должность, название кафедры, отдела, сектора и др.;
- название организации (полное) / места работы;
- почтовый индекс и адрес организации / места работы;
- почтовый индекс и адрес для переписки;
- телефон;
- E-mail.

*Редакционная коллегия оставляет за собой право на редактирование статей.
При отклонении материалов рукописи не возвращаются.*

Гл. редактор, профессор Михаил Максимов
E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru ; mvmaximov@yandex.ru

Главный редактор
МАКСИМОВ Михаил Викторович

СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ
2012. Вып. 2 (34)

Редактор С.М. Коткова
Компьютерная верстка и макетирование
Н.В. Королева

Обложка А. Лебедев

Подписано в печать 15.06.2012. Формат 70x100 1/16.
Печать плоская. Усл. печ. л. 16,26. Уч.-изд. л. 16,9.
Тираж 350 экз. Заказ №

ФГБОУВПО «Ивановский государственный энергетический
университет имени В.И. Ленина»,
153003, г. Иваново, ул. Рабфаковская, 34.

Типография «ПресСто»,
153025, г. Иваново, ул. Дзержинского, 39.