

ИВАНОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ЭНЕРГЕТИЧЕСКИЙ  
УНИВЕРСИТЕТ  
Ivanovo State Power University

# **СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ**

**SOLOV'EVSKIE ISSLEDOVANIYA**

**SOLOVYOV STUDIES**

**2024**

**Выпуск 1(81)**

**2024**

**Issue 1(81)**

**Редакционная коллегия:**

- М.В. Максимов* (гл. редактор), д-р филос. наук, г. Иваново, Россия  
*И.И. Евлампиев* (зам. гл. редактора), д-р филос. наук, г. Санкт-Петербург, Россия  
*И.А. Едошина* (зам. гл. редактора), д-р культурологии, г. Кострома, Россия  
*С.Д. Титаренко* (зам. гл. редактора), д-р филол. наук, г. Санкт-Петербург, Россия  
*Л.М. Максимова* (отв. секретарь редколлегии), канд. филос. наук, г. Иваново, Россия  
*Бурмистров К.Ю.*, канд. филос. наук, г. Москва, Россия  
*А.Г. Гачева*, д-р филол. наук, г. Москва, Россия  
*Н.Ю. Грякалова*, д-р филол. наук, г. Санкт-Петербург, Россия  
*К.В. Зенкин*, д-р искусствоведения, г. Москва, Россия  
*М.В. Медоваров*, канд. ист. наук, г. Нижний Новгород, Россия  
*Б.В. Межуев*, канд. филос. наук, г. Москва, Россия  
*В.И. Моисеев*, д-р филос. наук, г. Москва, Россия  
*В.В. Сербиненко*, д-р филос. наук, г. Москва, Россия  
*Е.А. Тахо Годи*, д-р филол. наук, г. Москва, Россия  
*О.Л. Фетисенко*, д-р филол. наук, г. Санкт-Петербург, Россия  
*Д.Л. Шукуров*, д-р филол. наук, г. Иваново, Россия  
*Н.Г. Юрина*, д-р филол. наук, г. Саранск, Россия

**Международная редакционная коллегия:**

- Р. Гольдт*, д-р филол. наук, г. Майнц, Германия  
*Н.И. Димитрова*, д-р филос. наук, г. София, Болгария  
*П. Дэвидсон*, д-р философии, г. Лондон, Великобритания  
*Э. Ван дер Зверде*, д-р философии, г. Неймеген, Нидерланды  
*Я. Красицки*, д-р филос. наук, г. Вроцлав, Польша  
*Б. Маршадье*, д-р славяноведения, г. Париж, Франция  
*Т. Немет*, д-р филос. наук, г. Нью-Йорк, Соединенные Штаты Америки  
*А. Оппо*, д-р филос. наук, г. Кальяри, Италия

*Адрес редакции:*

153003, г. Иваново, ул. Рабфаковская, 34, ИГЭУ,  
Межрегиональный научно-образовательный центр исследований наследия В.С. Соловьёва  
Соловьёвский семинар  
Тел. (4932), 26-97-70, 26-97-75; факс (4932) 26-97-96  
E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru  
<http://solovyov-studies.ispu.ru>

*Журнал включен в Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, рекомендованных ВАК Министерства науки и высшего образования РФ для публикации основных научных результатов диссертаций на соискание ученых степеней доктора и кандидата наук по следующим группам специальностей: 5.7.1 – онтология и теория познания; 5.7.2 – история философии; 5.7.3 – эстетика; 5.7.4 – этика; 5.7.7 – социальная и политическая философия; 5.7.8 – философская антропология, философия культуры; 5.7.9 – философия религии и религиоведение; 5.9.1 – русская литература и литература народов Российской Федерации; 5.9.2 – литературы народов мира; 5.9.3 – теория литературы; 5.10.1 – теория и история культуры, искусства*

*Информация об опубликованных статьях предоставляется в систему РИНЦ согласно договору № 580-12/2012 ЛО от 13 декабря 2012 г. с ООО «Научная электронная библиотека». Журнал зарегистрирован в базе данных Ulrich's periodicals directory (США). Журнал индексируется в Scopus с 20 января 2022 г., включен в «Белый список» научных изданий Минобрнауки РФ.*

© М.В. Максимов, составление, 2024

© Авторы статей, 2024

© ФГБОУВО «Ивановский государственный энергетический университет имени В.И. Ленина», 2024

## СОДЕРЖАНИЕ

### НАСЛЕДИЕ В.С. СОЛОВЬЕВА: ИССЛЕДОВАНИЯ И ПУБЛИКАЦИИ

<b>Максимов М.В.</b> К исследователям наследия Вл.С. Соловьева и читателям журнала «Соловьёвские исследования».....	6
<b>Межуев Б.В.</b> «Он видел особую миссию русского народа». Почему философ Владимир Соловьев считал, что Россия объединит все человечество? ... ..	7
<b>Смирнов В.Н., Евлампиев И.И.</b> Любовь и теократия: путь к божественному совершенству в философии Фр. Баадера и Вл. Соловьева .....	20
<b>Лена Корриторе А.</b> Псевдо-Хафиз В.С. Соловьева и влияние переводческой традиции Г.Ф. Даумера и А.А. Фета .....	36
<b>Паченко А.Ф.</b> Принцип всеединства как основа идеи бессмертия в философии Ф.М. Достоевского и В.С. Соловьева .....	52

### ФИЛОЛОГИЯ И КУЛЬТУРОЛОГИЯ

<b>Веселовский А.Н.</b> Введение в «Божественную комедию» Данте. Лекции по всеобщей литературе: курс 1887–1888 гг. / Часть пятая. Лекции одиннадцатая, двенадцатая и тринадцатая. Подг. к публ. и коммент. С. Маццанти и А.Л. Рычкова.....	66
<b>Матвеева И.Ю.</b> «Впереди – Иисус Христос»: эмблема духовной революции в творчестве А. Блока .....	108
<b>Янь Ню.</b> Полигенетическая природа поэтики К.Д. Бальмонта и культурные традиции древнего Китая .....	125

### НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

<b>Максимов М.В.</b> Межрегиональный научно-образовательный центр исследований наследия В.С. Соловьева (Соловьёвский семинар). Хроника деятельности. Часть 1: 1999 – 2005 гг. ....	138
<b>Тахо-Годи Е.А., Сеницына М.В., Филатов А.В.</b> VI Международная конференция молодых ученых «Пространство и время в русской литературе и философии» .....	187
О ЖУРНАЛЕ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ» .....	194
О ПОДПИСКЕ НА ЖУРНАЛ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ» .....	196
ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ .....	196

**Editorial Board:**

- M.V. Maksimov* (Chief Editor), Doctor of Philosophy, Ivanovo, Russia  
*I.I. Evlampiev* (Deputy Chief editor), Doctor of Philosophy, St. Petersburg, Russia,  
*I.A. Edoshina* (Deputy Chief editor), Doctor of Cultural Studies, Kostroma, Russia  
*S.D. Titarenko* (Deputy Chief editor), Doctor of Philology, St. Petersburg, Russia,  
*L.M. Maksimova* (responsible secretary), Candidate of Philosophy, Ivanovo, Russia,  
*K.U. Burmistrov*, Candidate of Philosophy, Moscow, Russia,  
*A.U. Gacheva*, Doctor of Philology, Moscow, Russia,  
*N.U. Gryakalova*, Doctor of Philology, St. Petersburg, Russia,  
*K.V. Zenkin*, Doctor of Art History, Moscow, Russia,  
*M.V. Medovarov*, Doctor of History, Nizhny Novgorod, Russia,  
*B.V. Mezhuev*, Candidate of Philosophy, Moscow, Russia,  
*V.I. Moiseev*, Doctor of Philosophy, Moscow, Russia,  
*V.V. Serbinenko*, Doctor of Philosophy, Moscow, Russia,  
*E.A. Takho-Godi*, Doctor of Philology, St. Petersburg, Russia,  
*O.L. Fetisenko*, Doctor of Philology, St. Petersburg, Russia,  
*D.L. Shukurov*, Doctor of Philology, Ivanovo, Russia,  
*N.G. Yurina*, Doctor of Philology, Saransk, Russia,

**International Editorial Board:**

- R. Goldt*, Doctor of Philology, Mainz, Germany,  
*N.I. Dimitrova*, Doctor of Philosophy, Sofia, Bulgaria,  
*P. Davidson*, Doctor of Philosophy, London, United Kingdom  
*E. van der Zweerde*, Doctor of Philosophy, Nijmegen, Netherlands,  
*Ya. Krasicki*, Doctor of Philosophy, Wroclaw, Poland,  
*B. Marchadier*, Doctor of slavonic studies, Paris, France,  
*T. Nemeth*, Doctor of Philosophy, New York, United States of America  
*A. Oppo*, Doctor of Philosophy, Cagliari, Italy

*Address:*

Interregional Research and Educational Center for Heritage Studies V.S. Solovyov – Solovyov Workshop  
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://solovyov-studies.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 for the following groups of specialities: 5.7.1 – ontology and epistemology; 5.7.2 – history of philosophy; 5.7.3 – aesthetics; 5.7.4 – ethics; 5.7.7 – social and political philosophy; 5.7.8 – philosophical anthropology, philosophy of culture; 5.7.9 – philosophy of religion and religious studies; 5.9.1 – Russian literature and literature of the peoples of the Russian Federation; 5.9.2 – literature of the peoples of the world; 5.9.3 – theory of literature; 5.10.1 – theory and history of culture, art.*

*Information about published articles is sent to the Russian Science Citation Index by agreement with «Scientific Electronic Library» Ltd. No. № 580-12/2012 LO of 13.12.2012. The journal is included into the database of periodicals “Ulrich’s periodicals directory” (USA). The journal is indexed in Scopus since January 20, 2022, included in the “White List” of scientific publications of the Ministry of Education and Science of the Russian Federation.*

© M.V. Maksimov, preparation, 2024

© Authors of Articles, 2024

© Federal State-Financed Educational Institution of Higher Professional Education «Ivanovo State Power Engineering University named after V.I. Lenin», 2024

## CONTENT

### V.S. SOLOVYOV'S HERITAGE: STUDIES AND PUBLICATIONS

<b>Maksimov M.V.</b> To the researchers of the legacy of V.S. Solovyov and the readers of the journal «Solovyov Studies».....	6
<b>Mezhuev B.V.</b> «He saw the special mission of Russian people. Why did Vladimir Solov'ev believe that Russia would unite all the mankind?»...	7
<b>Smirnov V.N., Evlampiev I.I.</b> Love and theocracy: the path to divine perfection in the philosophy of Fr. Baader and Vl. Solovyov ... ..	20
<b>Lena Corritore A.</b> V.S. Solov'ev's pseudo-Ḥāfez and the influence of the translation tradition of G.F. Daumer and A.A. Fet .....	36
<b>Pachenko A.F.</b> The Unity Principle as the Basis of the Idea of Immortality in the Philosophy of F.M. Dostoevsky and V.S. Solovyov .....	52

### PHILOLOGY AND CULTURAL STUDIES

<b>Veselovsky A.N.</b> An Introduction to Dante's "Divine Comedy". Lectures on General Literature: The Training Course 1887–1888. Part five. Lectures eleven, twelve and thirteen / <i>Prepared for publication and commented by S. Mazzanti and A.L. Rychkov</i> .....	66
<b>Matveeva I.Yu.</b> "Ahead is Jesus Christ": the emblem of the spiritual revolution in the works of A. Blok .....	108
<b>Yan Niu.</b> The polygenetic nature of K.D. Balmont's poetics And cultural traditions of ancient China .....	125

### SCIENTIFIC LIFE

<b>Maksimov M.V.</b> V.S. Solovyov Interregional Scientific and Educational Center for Heritage Research (Solovyov seminar). Chronicle of activity. Part 1: 1999 – 2005.....	138
<b>Takho-Godi E.A., Sinitsyna M.V., Filatov A.V.</b> The 6 <sup>th</sup> International Conference of Young Scientists "Space and Time in Russian Literature and Philosophy" .....	187
ON "SOLOVYOV STUDIES" JOURNAL .....	194
ON SUBSCRIPTION TO "SOLOVYOV STUDIES" JOURNAL.....	196
INFORMATION FOR AUTHORS.....	196

## НАСЛЕДИЕ В.С. СОЛОВЬЕВА: ИССЛЕДОВАНИЯ И ПУБЛИКАЦИИ

### V.S. SOLOVYOV'S HERITAGE: STUDIES AND PUBLICATIONS

#### **К исследователям наследия Вл.С. Соловьёва и читателям журнала «Соловьёвские исследования»**

Публикуемое ниже интервью Б.В. Межуева, виднейшего современного исследователя наследия Вл.С. Соловьёва, канд. филос. наук, доцента кафедры истории русской философии МГУ имени М.В. Ломоносова, обращает наше внимание на исключительно важный вопрос актуальности философского, публицистического и литературного наследия выдающегося русского мыслителя. Принадлежит ли школа философии всеединства, основателем и родоначальником которой был Вл.С. Соловьёв, исключительно истории философии или она обладает еще далеко не исчерпанными возможностями познания и осмысления бытия и человека? Каково современное значение его теоретической философии, публицистического наследия и политической мысли? Что значит сегодня христианский либерализм Соловьёва и его призыв к воссоединению Церквей? Каково современное значение учения о Богочеловечестве, о русской идее (исторической судьбе и роли России) во всемирном процессе и историческом потенциале Запада? В чем, по Соловьёву, смысл войны и непреходящая ценность его анализа национального вопроса в России? Остается ли актуальной мысль философа о единстве Истины, Добра и Красоты? Эти и многие другие вопросы не могут не волновать нас – сегодняшних собеседников Соловьёва.

Редакция журнала «Соловьёвские исследования» приглашает всех заинтересованных к разговору об актуальности наследия Вл.С. Соловьёва.

*Михаил Максимов,  
главный редактор журнала  
«Соловьёвские исследования»*

УДК 1(47)  
ББК 87.3(2)522-685

**Борис Вадимович Межуев**

Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, философский факультет, кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры истории русской философии, старший научный сотрудник ИНИОН РАН, Россия, Москва, e-mail: borismezhuev@yandex.ru

**«Он видел особую миссию русского народа».  
Почему философ Владимир Соловьев считал,  
что Россия объединит все человечество?»<sup>1</sup>**

*Аннотация.* Беседа корреспондента «Лента.ру» в рамках проекта «История русской мысли» с кандидатом философских наук, доцентом кафедры истории русской философии философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова Борисом Межуевым посвящена современному значению философии всеединства Вл. Соловьева, его общественной миссии, а также сложным аспектам его религиозного мировоззрения, вызывающим в последнее время острые споры. Обращается внимание на то, что Вл. Соловьеву удалось создать философскую систему, отвечающую глубинным чертам отечественного сознания, придать христианству общественную миссию и, с другой стороны, указать на то, что основные проблемы человечества не будут решены, если оно отвергнет Евангелия и выйдет из пределов церкви. В беседе подчеркивается, что Владимир Соловьев на протяжении практически всей жизни оставался в глазах современников мыслителем номер один в России, а впоследствии укрепил свой статус пророка тем, что предсказал грядущее объединение Европы, могущество Китая и даже противостояние западных стран с исламским миром. Подчеркивается также, что будущее человечества философ видел в объединении всех христиан, что позволит покончить с войнами, до той поры неизбежными. Ключевую роль в этом объединении, по мысли Соловьева, должна была сыграть Россия и русский народ с его идеей самоотречения и тяги к целостности. В беседе также поднимается вопрос о том, как Соловьев объяснял противоречия Запада и Востока и каким видел будущее русского народа.

*Ключевые слова:* универсализм, философия история, нравственная философия, теократия, идея национализма, философия всеединства

**Boris Vadimovich Mezhuev**

Lomonosov Moscow State University, PhD (Philosophy), Associate Professor of the Department of History of Russian Philosophy of the Faculty of Philosophy, Senior Fellow of Institute of Scientific Information for Social Sciences (INION), Russia, Moscow, e-mail: borismezhuev@yandex.ru

**«He saw the special mission of Russian people.  
Why did Vladimir Solov'ev believe that Russia  
would unite all the mankind?»**

*Annotation.* The conversation of the correspondent of “Lenta.ru” within the framework of the History of Russian Thought project, with Boris Mezhuev, Associate Professor of the Department of History

---

<sup>1</sup> Беседу «Лента.ру» с Б.В. Межуевым вел Дмитрий Плотников. Беседа опубликована 11 сентября 2023: <https://lenta.ru/articles/2023/09/11/solovuev/> Перепечатка данного материала в журнале «Соловьёвские исследования» осуществляется с разрешения редакции агентства «Лента.ру»

of Russian Philosophy at the Faculty of Philosophy of Lomonosov Moscow State University, devoted to the modern significance of V. Solovyov's philosophy of unity, his social mission, as well as about the complex aspects of his religious worldview, which have recently caused acute controversy. It is reported that V. Solovyov managed to create a philosophical system that meets the deep features of the national consciousness, that he tried to give Christianity a kind of social mission and, on the other hand, point out that the main problems of humanity will not be solved if it rejects the Gospels and leaves the church. The conversation emphasizes that Vladimir Solovyov remained the number one thinker in Russia for his contemporaries throughout almost his entire life. And he strengthened his status as a prophet by predicting the coming unification of Europe, the power of China and even the confrontation of Western countries with the Islamic world. It is argued that the philosopher saw the future of humanity in the unification of all Christians, which would end the wars that were inevitable until then. And Russia and the Russian people, with their idea of self-denial and striving for integrity, had to play a key role in this unification. The conversation also tells how Solovyov explained the contradictions of the West and the East and how he saw the future of the Russian people.

*Key words:* universalism, philosophy of history, moral philosophy, theocracy, the idea of nationalism, philosophy of all-unity

**DOI:** 10.17588/2076-9210.2024.1.007-019

**Дмитрий Плотников:** *Что значит Владимир Соловьев для русской философии и почему его творчество актуально сегодня?*

**Борис Межуев:** Вл. Соловьев – создатель первой русской философской школы. Можно даже сказать, единственной крупной философской школы в России. Россия вообще небогата философскими школами, у нас есть одиночные великие мыслители, а вот школ всего три (если не считать марксизма), и две из них идут от Владимира Соловьева.

**Дмитрий Плотников:** *О каких школах идет речь?*

**Борис Межуев:** Первая из них – это школа философии всеединства, Владимир Соловьев стал ее основателем и родоначальником. Вторая – это неолейбницианство, и для этой школы Соловьев был важным катализатором, потому что один из крупных представителей этой школы – Лев Лопатин, ученик и младший друг Владимира Соловьева. Ну и третья школа – экзистенциализм, к которому Соловьев не имел отношения напрямую, но который на русской почве во многом был обусловлен попытками освободиться от соловьевского влияния.

Если в российской печати конца XIX века говорили «один философ» – без уточнения, то речь чаще всего шла о Владимире Соловьеве, он был таким философом *per se* (лат. в чистом виде) для своего времени.

Вот как Александр Пушкин – поэт с большой буквы, так философ с большой буквы – это Владимир Соловьев.

У него, кроме того, был очень яркий литературный стиль, умение ясно и осмысленно писать на отвлеченные темы, как бы грамотно выписывать мысли. В русской философии его буквально не с кем сравнить в этом отношении. Так просто, умно и очень ясно писать на русском языке о сложных материях, кроме него, практически никто не мог, хотя в России были авторы, умевшие ярко и красиво писать на философские темы (что, впрочем, не значит, что они были оригинальными философами), но для более профессионального, академического круга.

Ну и третий момент – это общественное значение Владимира Соловьева: он писал и о внешней политике, и о сугубо внутрirosсийских вещах. Владимир Соловьев пытался представить в своем лице особую версию христианского либерализма. Но это не либерализм в современном понимании. С точки зрения сегодняшнего либерализма, да и либерализма своего времени, Владимир Соловьев – несомненный консерватор, в каком-то смысле даже реакционер. Но мировоззрение Вл. Соловьева – это либерализм в самом широком смысле, потому что философ действительно боролся за свободу совести, вероисповедания и слова, за права личности, против смертной казни, против откровенных и грубых форм неравенства.

Его философия была попыткой соединить христианство и общественное служение. Мы не найдем другой фигуры, так органично сочетающей в широком смысле слова «либеральный» общественный темперамент с церковным христианством.

Все это делает его философом номер один в России. Если Пушкин заразил Россию красотой поэзии, то Соловьев заразил Россию идеалистической философией.

Владимир Соловьев породил Россию и философию. Были поэты и до Александра Пушкина, но поэзия стала русской при нем. Так же и философия в России – она существовала до Владимира Соловьева, но благодаря ему она обрела здесь дом. Философствовать в России на русском языке, оставляя в стороне Соловьева, стало невозможно.

Все в России, что как-то отмечено философским эросом, имеет отношение к Владимиру Соловьеву, отталкивается от его идей. А все, кто считает его неинтересным, почему-то оказываются либо вне России, либо вне философии.

**Дмитрий Плотников:** *В основе философской концепции Владимира Соловьева лежала идея о наличии у человечества общей цели развития. Какой он видел эту цель?*

**Борис Межуев:** Он называл эту цель «Богочеловечеством», имея в виду объединение человечества с Богом. Мысль философа состояла в том, что человечество находится в недолжном состоянии, которое обусловлено неким событием, случившимся в далеком прошлом, еще до первородного греха. Для него оно было связано с отделением сущности Софии (она же в данном случае Душа мира) от Бога.

То есть Вселенная отошла от Творца, и нужно вернуть ее в должное состояние. Для этого человечеству следует предпринять определенные усилия, аналогичные тем, что предпринял Бог в ходе «космической эволюции», приведшей к появлению жизни на Земле и позднее – разума. Эта эволюция ранее направлялась божественным Логосом, и человек был пассивным ее объектом, но с определенного момента все изменилось и человечество получило возможность самостоятельно определять свою судьбу.

**Дмитрий Плотников:** *При каких условиях может произойти это объединение человечества с Богом?*

**Борис Межуев:** Одним из условий этого должен быть синтез – объединение, идея цельности: она роднит Владимира Соловьева с романтической традицией немецкой философии.

Чтобы достичь объединения с Богом, человечество само должно объединиться. И для этого в первую очередь должны объединиться христиане, то есть христианство должно стать единым.

То, что мы сейчас имеем в виде разрозненных христианских церквей (в первую очередь католической и православной), – это недолжное состояние христианства.

О каком объединении человечества может идти речь, если сами христиане (а христианство Владимир Соловьев считал главным принципом этого объединения)

находятся в разделенном состоянии? Поэтому необходимым условием грядущего синтеза он видел объединение церквей. Но это только первый шаг. Помимо этого, философ также считал необходимым объединение христианства и иудаизма. Евреи как народ, воспринявший Христа, по его мысли, тоже должны были войти в будущее объединение, которое он впоследствии будет называть «свободной теократией».

**Дмитрий Плотников:** *То есть объединение человечества, по Владимиру Соловьёву, – это объединение церквей?*

**Борис Межуев:** Нет, помимо объединения церквей, должно состояться объединение всего общества с церковью в институциональном смысле. Что это означает?

Это означает, что не должно быть того, что называется «гражданским обществом» в смысле совокупности частных интересов, в противоположности государству как высшему принципу. Иными словами, именно церковь должна стать принципом объединения в обществе – в этом и есть смысл теократии. Церковь должна контролировать все общество в целом, притом свободно, а не как это было в старых теократиях, где церковь осуществляла насилие над людьми, подавляя все формы выражения свободной человечности.

Общество должно само, имманентным путем воцерковиться, стать единой большой церковью. Эта идея, кстати, была высказана Федором Достоевским в романе «Братья Карамазовы», и она представляла в тот момент общую их с Владимиром Соловьёвым программу.

**Дмитрий Плотников:** *Чего Владимир Соловьёв ожидал от такого объединения?*

**Борис Межуев:** Объединение по такому принципу предопределяет направление не только исторической, но и космической эволюции.

Эти идеи не только соловьёвские. В Римской католической церкви, в частности, есть направление, называемое «тейярдизм». Его сторонники были близки к мысли о том, что космическая эволюция ведет человечество к космическому объединению.

Но Владимир Соловьёв эту идею выразил очень ярко и по-русски масштабно. Хотя в 80-е годы XIX века мысль о том, что церковь должна стать чем-то большим, чем местом для молитв и совершения таинств, была довольно популярна. Владимир Соловьёв считал, что церковь – это не просто институт, но принцип организации всей вселенной.

Исходя из этого философ развивал мысль, что воцерковление общества окажется идеальным решением социальных вопросов и противоречий.

Тогда многие умы и в России, и в Европе боялись классовой борьбы, столкновения рабочих, лишенных собственности классов и классов имущих и часто не видели выхода: как избежать классового раздора и при этом сохранить динамику общества. И вот Владимир Соловьёв вслед за Федором Достоевским высказал идею, что таким решением может быть превращение государства в церковь, в «свободную теократию», внутри которой все классы объединятся и найдут свое предназначение, а отношения между классами из антагонистических станут братскими.

**Дмитрий Плотников:** *Но именно церковь должна сделать первый шаг к такому объединению?*

**Борис Межуев:** Да, для этого нужно что-то поменять, все церкви должны отказаться от того, что их разъединяет, отказаться от тех принципов, которые не дают им возможность почувствовать братское единство.

С этого момента началась серьезная полемика Владимира Соловьева с православными фундаменталистами и с националистами, которые считали, что православие обладает высшим принципом, а все остальные церкви (и в первую очередь католическая) – догматически ущербные.

Основная идея Владимира Соловьева очень христианская по своей сути – восприятие христианства как некоего не реализованного в истории принципа, который при правильном его осуществлении может изменить весь мир, все человечество. И, разумеется, это дело было для него важнее, чем интересы славянства или интересы России, хотя эти интересы он напрямую связывал с реализацией этой высшей идеи.

**Дмитрий Плотников:** *Русский народ должен был сыграть в ее реализации какую-то особую роль?*

**Борис Межуев:** Именно так. Большую часть своей жизни, особенно в ранний период творчества, когда он был страстным славянофилом и сторонником даже не просто русской, а славянской идеи, и во второй период, когда он связывал эту славянскую идею с объединением церквей, он верил в миссию русского народа реализовать идею свободной теократии.

Русский народ для Владимира Соловьева – это народ царя, народ монархический. И это важный для него момент, потому что именно русский царь, с его точки зрения, законный правопреемник византийского императора, а византийский император – истинный император, в отличие от императора германского.

Поэтому идея Третьего Рима в целом была не чужда Владимиру Соловьеву.

#### *Концепция «Москва – Третий Рим»*

Концепция «Москва – Третий Рим» появилась в первой половине XVI века. Ее автором традиционно считается монах псковского Спасо-Елеазарова монастыря Филофей. В посланиях 1523–1524 годов дьяку Михаилу Мисюрю-Мунехину и великому князю Московскому Василию III он говорил о месте «Рима земного», которое должна была занять Москва.

Филофей развивал раннесредневековую западноевропейскую идею *translatio imperii* (лат. «переход империи»). Согласно этой теории, «первый» Рим был центром цивилизации, носителем верховной власти на земле. После распада Западной Римской империи в результате нашествия варваров новым, «вторым» Римом стал Константинополь, однако в 1453 году его захватили турки-османы, и вновь встал вопрос о том, где будет центр христианского мира.

Согласно дошедшей до нас версии послания Филофея, «первые два Рима погибли, третий не погибнет, а четвертому не бывать». Этот тезис на словах закреплял за Москвой статус последнего оплота всех христиан.

В XIX веке концепцию «Москва – Третий Рим» активно использовали славянофилы. Они обосновывали ею отличный от Запада и Востока исторический – «третий» – путь России.

Еще один важный момент для Соловьева состоял в том, что русскому народу в XVIII–XIX веках довелось проживать на одной территории вместе с еврейским и польским народами. Русскую идею Владимир Соловьев усматривал в примирении православного монархизма с католицизмом и иудаизмом в рамках Российской империи, в примирении с этими двумя народами и с их национальными идеями. Поэтому именно Россия может стать прообразом теократии, даже не присоединив другие части Европы,

хотя, по всей видимости, Владимир Соловьёв надеялся, что Россия станет мировой империей или, во всяком случае, империей всевропейской.

**Дмитрий Плотников:** *Известно, что со временем его взгляды на концепцию всеобщего объединения начали трансформироваться. Почему?*

**Борис Межуев:** К концу жизни он начал пересматривать взгляды на роль России, поскольку одним из краеугольных камней своей теократии он считал свободу совести. Но в современной ему Российской империи таковой свободы не было, православие оставалось религией, обязательной для рожденных в православии, а церковь была фактически институтом в системе государственного управления. Было запрещено переходить из православия в другие конфессии, существовала и крайне раздражавшая Владимира Соловьёва практика насильственного обращения в православие неправославных народов, в особенности униатов.

#### *Униатство и противостояние с православием*

Униатство – это слияние православного и католического вероисповеданий. Причем, с одной стороны, признается главенство Папы Римского, чистилище, исхождение Святого Духа от Сына (*filioque*), с другой – допускается брак белого духовенства и богослужение на родном языке с сохранением восточных обрядов.

Униатство оформилось в Средние века, термин применяется преимущественно к украинско-белорусским религиозным реалиям, после того как при содействии Речи Посполитой в 1596 году была заключена Брестская уния – *соглашение, по которому духовенство православной Киевской митрополии присоединилось к Римско-католической церкви.*

Польские элиты видели церковную унию как возможность замирить православное население на территориях современных Украины и Белоруссии, тогда находившихся под властью Речи Посполитой. Однако распространение униатства породило многочисленные религиозно-общественные конфликты на украинских и белорусских землях. В итоге униатскую церковь пришлось строить, захватывая (иногда буквально) приход за приходом и монастырь за монастырем. Во второй половине XVII века польское правительство перешло к политике энергичной поддержки униатства и открытой дискриминации православия.

После разделов Речи Посполитой большая часть униатов оказалась под властью Российской империи, часть вернулась в православие добровольно, часть – по принуждению.

В правление императоров Павла I и Александра I правительство отказалось от репрессивной политики по отношению к последователям униатства, однако отток верующих из унии продолжался.

К 1870-м годам униатская церковь на территории России была фактически ликвидирована, сохранившись на польских и украинских территориях Австро-Венгрии (в Галиции и Волыни). К началу XX века в галицийском униатстве идея сближения с русским православием сменилась симпатией к украинскому национализму.

Именно борьба за униатов довольно сильно развела Владимира Соловьёва с официальной российской государственностью, хотя он до конца не отказывался от идеи самодержавия, которую считал выше западной идеи конституционного государства. Но для него это было идеальное самодержавие – «самодержавие совести», как он его называл, когда самодержец руководствуется своим высшим христианским сознанием и его власть ограничивается властью независимого от него первосвященника, каким он считал Римского Папу.

**Дмитрий Плотников:** *Как современники принимали Владимира Соловьева и его идеи?*

**Борис Межуев:** Сложно. В первую очередь потому, что русское общество тогда было расколото. Либералы боролись с консерваторами, западники – со сторонниками русского национализма.

Владимир Соловьев был противником конституции, он был глубоко равнодушен к теме народного представительства, но он был, без сомнения, оппонентом русского национализма и сторонником свободы совести. Поэтому он тяготел в конце жизни к либералам, но своим среди них так и не стал, более того – в либералах его очень многое не раздражало даже, а, полагаю, настораживало. Между тем разные сегменты общества просто хотели переманить философа на свою сторону.

В таких без преувеличения гениальных фигурах, как Владимир Соловьев, все хотят видеть мощную подпорку для реализации своих взглядов, а тонкости никого не волнуют, глубина мало кого заботит. Большая часть общества смотрела на Владимира Соловьева через призму того, с кем он сейчас временно блокируется – с либералами или консерваторами. А то, что его волнует как философа, разумеется, мало кого интересовало. Только в XX веке у него появился круг поклонников, которых волновали именно его философские идеи. А при жизни Владимира Соловьева прессу интересовало лишь то, насколько тесно он «сошелся с иезуитами, с поляками, с евреями» или, наоборот, насколько радикально он с ними порвал. А Владимир Соловьев давал понять, что не принадлежит ни к одной из партий. В либеральных журналах он публиковал статьи с обоснованием самодержавной византийской идеи, а в консервативных журналах выступал в защиту свободы совести и тем самым довольно ясно демонстрировал, что «двух станов не боец».

**Дмитрий Плотников:** *Какой хотел видеть Россию философ Соловьев?*

**Борис Межуев:** Владимир Соловьев был государственным и, безусловно, ратовал за внешнее величие империи. Но обеспечить это внешнее величие должны были перемены в самой России. Первую важную перемену он видел в отмене крепостного права, второй должна была стать отмена «духовного рабства» – превращение православия в атрибут государственной лояльности. Последнее Владимир Соловьев считал недостойным христианства и вообще видел в этом главный грех России, не позволяющий ей надеяться на осуществление той объединяющей миссии, которую он называл Русской идеей.

В конце жизни он начал и сам тяготеть к униатству. В 1896 году, судя по всему, он приобрелся к таинствам в униатской общине, но довольно странной – в ней было всего несколько человек, вероятно не больше десяти. Это были русские католики, причем византийского обряда, возглавлял общину бывший православный священник, отец Николай Толстой – человек, судя по его более поздним текстам, довольно правых убеждений.

Те русские католики, которые принадлежали к этой общине, выступали за сохранение православных обрядов и догматов, но при этом за принятие Римского Папы как главы церкви. Владимир Соловьев считал эту общину как бы воплощением в сжатом виде великой славянской идеи объединения христианских церквей через национальное объединение славянства.

**Дмитрий Плотников:** *Поэтому-то Владимир Соловьёв уделял так много внимания польскому вопросу?*

**Борис Межуев:** Да, для него Польша в составе Российской империи должна была стать мостиком между православием и католицизмом и ключом к объединению славян. Владимир Соловьёв видел в присоединении Польши при Екатерине II судьбоносный смысл. Однако он был противником политики русификации в польских землях, считая, что с польским обществом нужно находить общий язык и создавать теократическое единство внутри России.

*Польский вопрос в Российской империи*

По итогам трех разделов Речи Посполитой в 1772, 1793 и 1795 годах большая часть территории польского государства оказалась под властью Российской империи. Практически сразу же в Польше возникло национальное движение за восстановление независимости. В ответ на это центр проводил политику интеграции польских территорий в состав Российской империи, распространения русского языка и культуры с вытеснением польского языка и польской национальной культуры, прежде всего в административной и образовательной сферах.

В результате этого возник так называемый польский вопрос – многосложная геополитическая проблема, связанная со стремлением польского народа к восстановлению независимости и территориальной целостности Польши. Международный уровень польского вопроса заключался в стремлении как отдельных стран, так и межгосударственных объединений определить судьбу польской государственности и польского народа путем реализации различных внешнеполитических стратегий.

В Российской империи во второй половине XIX – начале XX века польский вопрос представлял собой комплекс проблем. Во-первых, он связывался с политикой интеграции поляков и польских земель в единый организм империи. Во-вторых, понимался как борьба со стремлением поляков к восстановлению своей национальной государственности и ее территориальной целостности в границах до разделов Речи Посполитой. Кроме того, польский вопрос выражался в противодействии геополитической миссии поляков в объединении славян Восточной Европы. Он оказал влияние на формирование русского, белорусского, украинского и литовского национализмов, для которых был конкурирующим национальным проектом.

Заяви Российская империя унию с Ватиканом, считал он, польский национализм утратит всякий смысл и лучшие представители Польши поддержат русскую монархию.

Собственно, точно так же и с евреями – они призваны стать органической составляющей всемирной теократии, потому что у нее должно быть три высших главы (триединство вообще одна из главных парадигм философии Соловьёва) – первосвященник, царь и пророк.

У теократии, помимо императора (то есть светского главы) и первосвященника (духовного главы), должно быть некое третье начало, «пророческое». Как это было в ветхозаветной теократии, сначала были выбраны первосвященники из колена Левия, потом был выбран царь (сперва Саул, затем Давид), однако в то же время, помимо царей и первосвященников, были люди, не вписанные ни в светскую, ни в духовную иерархию, – пророки.

Очевидно, Владимир Соловьёв полагал, что пророческое начало должно быть связано с еврейством. Думаю, в этом плане он спокойно относился к тому факту, что еврейский капитал в значительной степени владел прессой в странах Европы. Пророческое начало, по его мнению, является началом, представляющим общество. То, что во-

ждями общества часто оказываются люди еврейской национальности, его не очень заботило – это как бы естественная компенсация за исключение еврейства из средневековой теократии, предопределившее ее саморазрушение.

Пророки – это люди, способные видеть будущее, понимать будущее и возвещать его, вести человечество в правильном направлении. Им не нужна политическая власть, но они должны обладать свободой высказывания. И он считал, что в этом состоит миссия еврейского народа: из него происходят пророки, и через евреев бог как бы продолжает говорить с человечеством. Поэтому Владимир Соловьев выступал за ликвидацию черты оседлости и включение евреев в общественную жизнь империи.

**Дмитрий Плотников:** *Получается, Россия виделась ему как своеобразный мост между западным миром католицизма и восточным миром иудаизма?*

**Борис Межуев:** В некотором смысле – да. Но вообще ее роль шире, главная же задача российской государственности – это создание всемирной империи, потому что русский царь – это истинный римский император. И остальные монархи должны понять свою не очень большую легитимность по отношению к русскому царю.

Конечно, Владимир Соловьев не считал, что Россия завоюет весь мир (Константин Леонтьев, впрочем, слышал из его уст признание, что он был бы не против и такого варианта всемирного объединения). Но он считал возможным объединение народов вокруг России, своего рода Европейский союз на основании христианства и монархических ценностей, во главе которого стоял бы русский царь. Но в конце жизни он пришел к выводу, что для лидерства в этом объединении Российской империи надо повернуться на восток, чтобы участвовать в европеизации Китая. А чтобы победить Китай, следует стать по-настоящему христианским государством.

Если это будет нам по силам, Россия выполнит свою миссию, если нет – Россия как проект окажется большой исторической неудачей. Здесь философ во многом следовал идеям своего отца, знаменитого историка Сергея Соловьева, считавшего, что миссия России состоит в победе над Османской империей, в победе над Востоком, в спасении Запада от Востока (потому что сам Запад оказался на это неспособен).

Владимир Соловьев уже не считал османов проблемой, он видел главным объектом для нашего культурно-политического воздействия Китай.

**Дмитрий Плотников:** *Поэтому он так много писал о «восточной опасности» и «желтой угрозе»?*

**Борис Межуев:** Владимир Соловьев считал, что война Востока и Запада – это основной нерв европейской истории, а значит, и истории вообще, потому что он был европоцентристом и мировая история была для него историей Европы.

Первой войной между Востоком и Западом он называл Троянскую войну, где партию Востока играли троянцы, а партию Запада – ахейцы. Война же между Китаем и Европой должна была стать финальной войной между Востоком и Западом, своего рода окончательным Армагеддоном. В этом смысле Владимир Соловьев что-то действительно сумел разглядеть в нашем XXI веке, в котором противостояние Китая и коллективного Запада становится важнейшим сюжетом, но при этом он оказался удивительно слеп к историческим тенденциям, породившим век XX. Например, он не предвидел ни двух мировых войн, ни прихода правого и левого тоталитаризма, ни успеха антиколониального движения в Азии и Африке. Итак, основной вопрос для него заключался в том, в каком состоянии Европа подойдет к этой войне, сможет ли она победить Китай.

Владимир Соловьёв считал, что в силу своей расколотости, в силу отсутствия внятных духовных убеждений Европа в какой-то момент проиграет. Правда, он был уверен, что потом – уже после исторического поражения в этом самом Армагеддоне (столкновении с Китаем) – Европа объединится и все равно победит, но победит совсем не та Европа, на которую он возлагал надежды. Это будет нехристианская Европа, находящаяся под сильным влиянием секулярных ценностей и управляемая тайной элитой, состоящей из членов масонских лож. Опять же, в изображенной в «Краткой повести» картине европейского сообщества в будущем мы видим что-то до боли напоминающее нынешний Европейский союз. И эта победа секулярных сил, согласно пророчеству Владимира Соловьёва, приведет к появлению Антихриста в сердце этой лже-Европы.

**Дмитрий Плотников:** *Это и будет то самое исчерпание исторического потенциала Запада, о котором писал Владимир Соловьёв?*

**Борис Межуев:** Да, Европы и Запада в целом. Соловьёв считал, что Европа не смогла найти принцип объединения, что ее раздирают национальные интересы, что в ней принцип единства уступил место принципу разнородности (в том числе, национальной и конфессиональной). И эта национальная, да и классовая раздробленность приведет Европу к поражению в столкновении с Китаем и некоей апокалиптической катастрофе, которая в итоге создаст анти-Европу – уже без христианского основания.

Если угодно, по мнению Владимира Соловьёва, это должна быть такая постмодернистская Европа, которая будет с интересом относиться к восточным оккультным практикам, духовным поискам полубуддистского толка. Владимир Соловьёв очень опасался модной тогда теософии (даже не как религии, а как сочетания определенных духовных практик), в которой старые розенкрейцеровские идеи были приложены уже не к Египту, а к Индии и Тибету. И тут он тоже оказался почти пророком: на сегодняшнем Западе что-то подобное действительно существует в виде движения нью-эйдж. Не христианство, не материализм, а именно что-то такое неопределенное, включающее в себя представления об альтернативных мирах, загробном существовании душ и магических практиках, позволяющих оказывать влияние на реальность.

**Дмитрий Плотников:** *При этом Владимир Соловьёв отмечал, что проект объединения человечества имела и западная цивилизация, однако он провалился. В чем философ видел причину неудачи?*

**Борис Межуев:** Как раз в победе принципа множества над принципом единства. Принцип самовыражения частей, индивидуализма победил принцип синкретический. Внутри Запада не оказалось определенного интегрирующего механизма, который позволил бы объединить Европу. Этот принцип единства Владимир Соловьёв видел у России. Однако он четко отделял идеи желанной для него «всечеловечности» от космополитизма. В чем же он видел основное различие между ними?

Если понимать под космополитизмом равнодушие к Отечеству, то, конечно, Владимир Соловьёв таким космополитом не был. Он был противником национализма, но при этом и противником отречения от национальности. Нация имела для него значение большой семьи человечества, и он считал правильным для человека в первую очередь заботиться о своих соотечественниках, согражданах, как отдельный человек думает прежде всего о членах своей семьи.

**Дмитрий Плотников:** *Почему Соловьев критиковал национализм?*

**Борис Межуев:** Именно из-за того, что благодаря национализму частное превалирует над общим. Национализм для него – один из принципов дробления, когда часть не соотносится с целым, а становится выше его, противопоставляет себя ему. С точки зрения Владимира Соловьева, подлинная самость русского народа состоит в самоотречении во имя целого. Вот мы в X веке отреклись от язычества ради христианства. Потом отреклись от уединенного существования во имя участия в европейской истории. Теперь, согласно Вл. Соловьеву, мы должны отказаться от православного изоляционизма во имя свободной теократии. Это и есть наша истинная самость. И здесь опять Владимир Соловьев в каком-то смысле оказался пророком, в том плане, что он лучше националистов понимал свой народ. Прошло некоторое время, и русский народ вновь отказался от своей самости во имя коммунистической утопии, утопии интернациональной. Конечно, это было совсем не то, к чему призывал Владимир Соловьев, но какую-то тенденцию – стремление выйти за свои пределы – он уловил правильно. Однако нельзя исключить, что на этом рывке в сторону универсализма потенциал русского универсализма оказался исчерпанным. Сегодня я не вижу каких-то особых его признаков.

**Дмитрий Плотников:** *Красной нитью через философию Соловьева проходит идея необходимости христианского примирения, но пацифистом его назвать нельзя: он считал, что войны могут быть «необходимы и полезны». В чем различие соловьевской концепции христианского примирения и пацифизма?*

**Борис Межуев:** Никакого пацифизма у Владимира Соловьева и близко не было. В 1895 году он написал статью «Смысл войны», очень сложным образом отразившуюся на его политической репутации. В ней он писал, что война – это путь к миру, путь к созданию империи, которая лишь одна может обеспечить продолжительный мир. Создания этой империи Владимир Соловьев считал возможным достичь через победу европейского христианского человечества над Китаем.

Публикация статьи вызвала скандал в русском обществе, в том числе в кругах, близких к философу. Тогда были очень популярны в либеральной среде идеи Льва Толстого и люди искренне разделяли мысль о том, что все войны противоречат Евангелию, что война есть зло по самой своей природе. А Владимир Соловьев, конечно, так не считал. В последующих публикациях он еще более усиливает свое «оправдание войны», доказывает, что война может быть нравственно очистительным делом, что она заставляет любить и уважать врагов, искать взаимопонимание между народами. Здесь он прямо продолжает Достоевского, но для русских либералов, не говоря уже о народниках, все это звучало абсолютной ересью.

Эта тема продолжается и в последнем соловьевском произведении «Три разговора»: в первом же из этих разговоров пацифизм категорически осуждается, в неожиданной популярности пацифизма в Европе и России Владимир Соловьев видит предвстие философии Антихриста.

**Дмитрий Плотников:** *Почему Владимир Соловьев считал, что противники войны как абсолютного зла в итоге добиваются противоположных результатов?*

**Борис Межуев:** Владимир Соловьев считал, что война – это путь к возникновению мировой государственности, без войны такого рода государственность невозможна.

на. Безусловно, он был сторонником мира, но для него подлинный мир был возможен только при условии единой общепланетной государственности с одним центром силы, предположительно христианским императором. Эти идеи он почерпнул в «Монархии» Данте Алигьери. И те, кто выступал против этой мировой империи, для Владимира Соловьёва «работают» на катастрофу, на замедление хода истории и отдаление решения всемирно-исторических задач.

**Дмитрий Плотников:** *Как Владимир Соловьёв обосновывал то, что участие в войне не противоречит христианской идеологии?*

**Борис Межуев:** Лев Толстой очень облегчил ему задачу, потому что отрицал любую войну, в том числе и оборонительную, и на радикализации христианской идеи непротивления злу насилием он построил всю свою проповедь. Для Соловьёва это был легкий противник, потому что, споря с Толстым, он как бы защищал оборонительную войну, применение силы для защиты слабых.

Однако скрытый пафос писателя состоял в осуждении войны как естественного профессионального дела, проще говоря, в осуждении колониальных войн. Но если смотреть глубже, то нельзя не признать, что Владимир Соловьёв действительно исповедовал ту точку зрения, которую мы бы сейчас назвали «бременем белого человека». Европейская культура, по его мнению, даже расширяясь в мире посредством военной силы, как бы облагораживает нравы туземного населения.

Сейчас мы назвали бы это колониальным сознанием, безусловно. Но он был человеком не просто своего времени, он был «русским викторианцем», или, точнее, немного опоздавшим родиться либералом 1840-х годов, в духе своего отца. Он приводил в пример индийский обряд сожжения вдов, отмененный британскими колониальными властями после покорения Индии. Из этого он делал вывод, что допустимы даже колониальные войны, потому что они ведут к приобщению варварских народов к европейской цивилизации.

**Дмитрий Плотников:** *XIX век был эпохой соперничества великих европейских держав, среди которых была и Россия. Противоречия между ними Соловьёв видел как простое геополитическое соперничество или как цивилизационный конфликт?*

**Борис Межуев:** Владимир Соловьёв, в отличие от Николая Данилевского, никогда не допускал новой войны между Россией и Европой. Отметим, что он родился в год начала Крымской войны и воспринимал ее как трагическую случайность. Глубоко о ней он не задумывался, в истоки этой войны не вникал, к аргументам Николая Данилевского о неизбежной враждебности Европы по отношению к России оставался глух. Поэтому он не видел перспективы цивилизационного конфликта между Россией и европейскими странами. Вот вражду между православием и католицизмом он считал реальным фактом, и ее-то, по мнению Соловьёва, должна была снять «христианская политика», то есть правильная постановка славянской темы.

В этом примирении Запада с Востоком и состояла для него миссия славянства, русская идея. Сама необходимость примирения, разумеется, говорит о наличии существующих противоречий, которые и принесли раскол. Но если возможность примирения существует, то эти противоречия – не антагонистические.

**Дмитрий Плотников:** *Откуда тогда возникла бескомпромиссная идеологизованность нынешней мировой политики?*

**Борис Межуев:** Как я уже говорил, Владимир Соловьев проглядел XX век. Он смотрел далеко в будущее и действительно смог увидеть многие события XXI века: противостояние Запада и Китая, объединение Европы, войну с исламом, расширение нью-эйджа. А вот XX век с его столкновением секулярных идеологий он не увидел. И это нельзя свести к чисто психологической интуиции, в самой его философской проповеди было что-то, с одной стороны, пророческое, а с другой – близорукое. Он, кстати, и по зрению был близорук. И это как-то отразилось в его пророческом видении. Многие его идеи очень актуальны сейчас, но они были совершенно неактуальны для его времени. В нем я вижу пророка, который сам, может быть, не понял, что он увидел, не смог это в достаточной степени теоретически осмыслить, не смог оценить перспективу увиденного. Он предвидел XXI век, но ближайшее столетие оказалось им не замечено.

**Дмитрий Плотников:** *Сейчас многие страны Азии и Африки смотрят на Россию как на авангард нового миропорядка. Можно ли сказать, что на этом фоне идеи Владимира Соловьева о «всечеловечности» и роли России в реализации этой концепции вновь становятся актуальны?*

**Борис Межуев:** В каком-то смысле – да. Пусть та «всечеловечность», о которой думал он, и не совсем то, о чем сейчас идет речь. Она имела для него христианский характер и была неразрывно связана с христианством. Теократия ведь нужна не только для того, чтобы прекратить войны, но прежде всего для того, чтобы люди всех стран присоединились к христианской церкви.

Впрочем, и сегодняшний коллективный Запад – тоже не реализация его мечты, а, скорее, воплощение его опасений, потому что он дехристианизирован.

УДК 1(47)  
ББК 87.3(2)522-685

**Владимир Николаевич Смирнов**

Санкт-Петербургский государственный университет, кандидат философских наук, научный сотрудник Института философии, Россия, Санкт-Петербург, e-mail: pustota94@yandex.ru

**Игорь Иванович Евлампиев**

Санкт-Петербургский государственный университет, доктор философских наук, профессор, профессор кафедры русской философии и культуры, Россия, Санкт-Петербург, e-mail: yevlampiev@mail.ru

## **Любовь и теократия: путь к божественному совершенству в философии Фр. Баадера и Вл. Соловьёва<sup>1</sup>**

*Аннотация.* Анализируется наиболее оригинальный фрагмент философской системы В.С. Соловьёва, связанный с его представлением о возможности достижения Царства Божьего на земле, божественного совершенства через идеальную половую любовь и через идеальную форму правления, теократию. Обосновывается гипотеза о заимствовании этой концепции Соловьёва из сочинений немецкого философа Франца Баадера. Проведен анализ концепции Баадера, который понимал половую любовь в ее идеальной форме, т.е. освобожденной от преобладания в ней физической страсти, в качестве единственно возможного пути преобразования отдельных личностей из несовершенного, греховного состояния в божественное состояние. В подобном же качестве на уровне человечества рассматривается теократия, понимаемая как способ непосредственного правления Бога через органический синтез государства и церкви. Доказывается прямая связь философской системы Баадера и его предшественника К. Эккартсгаузена с традицией гностического христианства и учением о мире и человеке, изложенным в известнейших гностических апокрифах (Апокриф Иоанна и Евангелие от Филиппа). Это позволяет сделать вывод о том, что система Соловьёва в ее самых оригинальных и содержательных элементах развивает традицию гностического христианства и не может быть редуцирована к представлениям, характерным для догматического учения церкви, на чем настаивают православные критики Соловьёва (Е.Н. Трубецкой, А.Ф. Лосев и др.).

*Ключевые слова:* половая любовь в философии Соловьёва и Баадера, традиция гностического христианства в философии Эккартсгаузена и Баадера, Апокриф Иоанна, Евангелие от Филиппа, концепция теократии, Восточная церковь, Западная церковь

---

<sup>1</sup> Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда, проект № 21-18-00153 «Идея империи и идея революции: два полюса русского общественно-политического мировоззрения в философии и культуре XIX–XXI веков». The reported study was funded by Russian Science Foundation according to the research project No. 21-18-00153 “The idea of empire and the idea of revolution: two poles of the Russian socio-political worldview in philosophy and culture of the XIX–XXI centuries” (<https://rscf.ru/project/21-18-00153>).

**Vladimir Nikolaevich Smirnov**

Saint-Petersburg State University, Candidate of Philosophy, Researcher of the Institute of Philosophy, Russia, Saint-Petersburg, e-mail: pustota94@yandex.ru

**Igor Ivanovich Evlampiev,**

Saint-Petersburg State University, Doctor of Philosophy, Professor, Professor of the Department of Russian Philosophy and Culture, Russia, Saint-Petersburg, e-mail: yevlampiev@mail.ru

## **Love and theocracy: the path to divine perfection in the philosophy of Fr. Baader and V.I. Solovyov**

*Abstract.* The article analyzes the most original fragment of the philosophical system of V.S. Solovyov – his idea that humanity can move towards the Kingdom of God on earth, towards divine perfection, through ideal sexual love and through an ideal form of government, theocracy. The authors substantiate the hypothesis that Solovyov borrowed this concept from the writings of the German philosopher Franz Baader. The analysis of Baader's concept led to the conclusion that he understood sexual love in its ideal form, that is, made free from the predominance of physical passion in it, as the only possible form of transformation of individuals from an imperfect, sinful state into a divine state. Theocracy, understood as a way of direct rule of God through an organic synthesis of state and church, plays the same role at the level of humanity. The authors of the article show that Solovyov significantly modified and specified this concept, but retained its general content. The article proves the direct connection of the philosophical system of Baader and his predecessor K. Eckartshausen with the tradition of Gnostic Christianity and with the doctrine of the world and man, set forth in the most famous Gnostic apocrypha (Apocrypha of John and the Gospel of Philip). This allows authors to conclude that Solovyov's system in its most original and meaningful elements develops the tradition of Gnostic Christianity and cannot be reduced to ideas characteristic of the dogmatic teaching of the church, as Solovyov's Orthodox critics insist (E.N. Trubetsky, A.F. Losev and others).

*Key words:* sexual love in the philosophy of Solovyov and Baader, the tradition of Gnostic Christianity in the philosophy of Eckartshausen and Baader, the Apocrypha of John, the Gospel of Philip, the concept of theocracy, the Eastern Church, Western Church

**DOI:** 10.17588/2076-9210.2024.1.020-035

По мнению известных исследователей творчества В.С. Соловьева, в основании его зрелой системы лежат две важнейшие идеи, тесно связанные между собою: представление о том, что человечество идет к Царству Божьему на земле через организацию своей общественной жизни в форме идеальной, свободной теократии, и убеждение в том, что начало и исток указанного движения к Царству Божьему дает идеальная половая любовь, которая преодолевает эгоизм отдельной личности и восстанавливает божественную целостность человека. Вот как об этом пишет Е.Н. Трубецкой: «Оба учения тесно связаны между собою и взаимно друг друга дополняют. <...> по Соловьеву, с одной стороны, половая любовь есть истинная основа и первообраз всякой другой любви; с другой стороны, высшим земным воплощением любви в порядке социальном является теократия <...>. Задача любви на всех ее ступенях и во всех ее явлениях – одна и та же: любовь половая восстанавливает целостность (интегрирует) человека индивидуального, любовь же, воплощающаяся в теократии, интегрирует человечество в порядке социальном и восстанавливает

связь его с мировым целым» [1, с. 558]. Трубецкой критикует оба учения Соловьева, утверждая, что в них больше противоречий и неувязок, чем правильных мыслей. Эту критику трудно признать объективной, она обусловлена церковно-ортодоксальными взглядами Трубецкого, которые он хочет навязать и Соловьёву, последний же вполне последовательно развивает свою философию на основе традиции гностического христианства, наиболее ясно выраженной в русской философии Ф.М. Достоевским<sup>2</sup>.

Трубецкой видит противоречие в том, что Соловьёв, с одной стороны, представляет цель истории как воплощение Царства Божьего в земной действительности, а с другой стороны, формой этого воплощения мыслит теократию, т. е. некую государственную организацию, которая по определению есть организация принуждения, а не свободы. Точно так же и возвышение половой любви до статуса главной формы реализации божественного содержания в человеке ведет Соловьёва, по мнению Трубецкого, к противоречию: возведение единства любящих до подлинного божественного состояния противоречит соловьевскому отрицательному отношению к собственно физиологической стороне любовных отношений. В результате идеальной любовью оказывается странное единство любящих без того, что в нашей жизни составляет основание этого единства, – без полового акта<sup>3</sup>.

Мы не можем согласиться с отрицательными суждениями Трубецкого по поводу этих элементов системы Соловьёва и с его мнение о том, что без них эта система была бы более последовательной и стройной. Наоборот, без указанных элементов системы Соловьёва вообще не было бы, а было бы банальное повторение азов ортодоксальной веры; возражения Трубецкого по своей сути являются типичным протестом религиозного ортодокса против человека оригинального и свободного мышления, которого не удовлетворяют догматические формулы, давно разошедшиеся с жизнью и с теми целями, которые человек ставит себе в истории. Тот факт, что указанные два элемента системы Соловьёва являются оригинальными и неустраиваемыми ее слагаемыми, без которых философа невозможно себе представить в качестве главной фигуры истории русской философии, наглядно доказывается присутствием этих же слагаемых, хотя и в несколько ином выражении, в философском мировоззрении Достоевского, по отношению к которому Соловьёв является прямым наследником. При этом во взглядах Достоевского соответствующие идеи представлены более ясно и наглядно, хотя и не столь «теоретично», как у Соловьёва, благодаря чему признать их ложными, как это делает Трубецкой в отношении идей Соловьёва, оказывается невозможным.

Идея теократии появляется у Достоевского в романе «Братья Карамазовы», во фрагменте обсуждения статьи Ивана Карамазова «о церковном вопросе». Иван утверждает в своей статье, что церковь должна соединиться с государством и по мере развития общества и нравственного совершенствования людей должна «поглотить» государство, полностью заменить его, и, когда это произойдет, наступит идеальное состояние, полное воплощение божественного начала в земной жизни

<sup>2</sup> См.: Evlampiev I.I., Smirnov V.N. Dostoevsky's Christianity // Вестник РУДН. Сер.: Философия. 2021. Т. 25, № 1. С. 44–59 [2].

<sup>3</sup> См.: Соловьёв В.С. Смысл любви // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 535–538 [3].

людей. В том общем виде, как это формулирует Достоевский, такая модель развития человечества не содержит никаких противоречий и не может вызвать тех возражений, которые Трубецкой выдвигает против отдельных моментов более конкретной разработки этой модели у Соловьева. Божественное начало только постепенно охватывает и подчиняет себе низшее земное начало в человеке, поэтому в процессе исторического развития в человеке объективно сочетаются и диалектически взаимодействуют противоположные начала божественной свободы и земной необходимости. Трубецкой как будто не видит этой постепенности раскрытия божественного начала в земной жизни, по сути, он приписывает Соловьеву нелепую точку зрения о том, что возникновение теократии якобы должно привести к мгновенному полному воплощению божественного совершенства в социальной жизни. Если устранить это нелепое предположение, никакого противоречия в концепции теократии не будет, хотя, конечно, можно возражать против тех утверждений о конкретной форме теократии, которые приводит Соловьев.

Оценка половой любви как принципиально важного пути к раскрытию божественного начала в человеке представляет собой гораздо большую проблему; в этом вопросе взгляды Достоевского были сложнее и противоречивее, чем взгляды Соловьева, поэтому увидеть точки схождения между ними сложнее. В рукописном фрагменте «Маша лежит на столе» Достоевский противопоставляет нравственный идеал Христа, который он понимает как любовь ко всем окружающим и жертвование собой ради других, и половую любовь, в которой, как он считает, господствует эгоизм, ведущий к разделению людей и, значит, к несовершенству. Достижение божественного состояния в этом фрагменте Достоевский признает возможным только после устранения из жизни людей половой любви. То же самое убеждение присутствует и в позднем рассказе «Сон смешного человека». Описывая общество совершенных людей, герой рассказа подчеркивает, что у них не было половой, индивидуальной любви в нашей «жестокой» форме. И деградация этого общества, распадение его совершенного всеединого состояния происходит именно потому, что смешной человек «научил» совершенных людей этой форме любви. Впрочем, некоторое сближение с позицией Соловьева можно увидеть в романе «Идиот», где любовь князя Мышкина и Настасьи Филипповны изображена именно как мистическая, идеальная любовь, не имеющая и не требующая физической близости. Однако окончательная оценка этой любви в романе остается не очень ясной. С одной стороны, она явно выше, чем чисто плотская, низменная любовь Рогожина к Настасье Филипповне, и даже выше, чем идеальная, но вполне земная любовь Мышкина к Аглае Епанчиной; но, с другой стороны, именно она, ее несовместимость с земной любовью и вообще с земной жизнью людей, оказывается причиной гибели князя и Настасьи Филипповны. Такую любовь трудно признать реализацией божественной полноты человека.

При всей неоднозначности подхода Достоевского к половой любви можно уверенно говорить, что его взгляды в этом вопросе с удивительной точностью совпадают с соответствующим фрагментом учения гностического христианства. В известнейшем гностическом апокрифе Евангелие от Филиппа мистический брак под названием «чертог брачный» является высшим христианским таинством, раскрывающим божествен-

ную полноту человека<sup>4</sup>. Разделение первичного божественного человека на мужчину и женщину здесь прямо объявляется единственной причиной нашей смертности, которая полностью преодолевается в таинстве мистического брака: «Когда Ева была в Адаме, не было смерти. После того, как она отделилась [от него], появилась смерть. Если она снова войдет в него и он ее примет, смерти больше не будет» [5, с. 285]. Этому таинству, безусловно, был причастен и Иисус Христос, «мистической супругой» которого, видимо, являлась Мария Магдалина. Евангелие от Филиппа было открыто только в XX веке, Достоевский не мог его знать, и тем не менее отношение Мышкина («Князя Христа», по выражению самого писателя) и Настасьи Филипповны строятся в романе точно по модели «чертога брачного»<sup>5</sup>. Вероятнее всего, Достоевский воспринял эту теорию не из ее первоисточников, а из более поздних форм европейской культуры, в которых она отразилась. Примером этого является куртуазная любовь и связанная с ней литературная традиция.

Рукописный фрагмент «Маша лежит на столе» был написан в 1864 году, роман «Идиот» – в 1867–1868 годы, за несколько лет до знакомства Достоевского с Соловьёвым, однако явное расхождение взглядов писателя и философа свидетельствует против того, что Достоевский в этом аспекте как-то повлиял на Соловьёва. Как мы уже сказали, идея теократии в схематичной форме появляется только в романе Достоевского «Братья Карамазовы», в эпоху наиболее активного общения двух мыслителей, и здесь можно совершенно определенно говорить о влиянии более молодого Соловьёва на писателя, который удачно обобщил и представил в ясной форме понравившуюся ему идею своего молодого друга. При этом можно заметить, что идея теократии в той форме, как ее понимает Достоевский, имеет одно очень важное отличие от концепции теократии Соловьёва, хотя в романе это отличие не очень видно в силу лаконичности ее изложения. В рассказе «Сон смешного человека» о вере совершенных людей, т. е. людей будущего человечества, сказано, что «у них не было храмов» и «у них не было веры», а было «точное знание» об их бессмертии. Из этого можно заключить, что, связывая движение человечества к совершенству с воцарением теократии, Достоевский представлял себе ее генезис не только как отмирание формы государства, постепенно поглощаемого церковью, но и как отмирание самой церкви в качестве земного религиозного института, подобного государству.

Таким образом, сопоставление двух важнейших элементов воззрений Соловьёва с соответствующими элементами воззрений Достоевского позволяет признать не имеющими реального основания критические возражения против них Трубецкого и других православных критиков Соловьёва (например, А.Ф. Лосева<sup>6</sup>). Взгляды Соловьёва в отношении этих проблем являются гораздо более последовательными и цельными, чем это хотят представить его критики; если в них и можно увидеть определенные противоречия и неувязки, то их нужно выявлять и объяснять через более тщательный анализ логики развития мысли Со-

<sup>4</sup> См.: Евлампиев И.И. Неисказенное христианство и его первоисточники // Соловьёвские исследования. 2017. Вып. 4(56). С. 155–190 [4].

<sup>5</sup> См.: Евлампиев И.И. Образ Иисуса Христа в философском мировоззрении Ф.М. Достоевского. СПб.: Изд-во РХГА, 2021. С. 388–402 [6].

<sup>6</sup> См.: Лосев А.Ф. Владимир Соловьёв и его время. М.: Мысль, 1990 [7].

ловьева, а не через их сопоставление с абсолютно внешними по отношению к системе Соловьева ортодоксальными представлениями.

Признав рассмотренное учение, включающее концепцию половой любви во взаимосвязи с концепцией теократии, вполне последовательным и цельным и, кроме того, занимающим центральное место в системе Соловьева, мы должны задаться вопросом о том, из каких источников он позаимствовал основы для этого своего учения. Принять его оригинальным изобретением Соловьева было бы слишком поспешным и необоснованным решением. В философии вообще невозможно изобрести новую идею или концепцию, которые не имели бы основания в прошлом; тем более трудно представить, что не имело основание экзотическое учение, связывающее воедино представление о божественном смысле половой любви и о теократии как форме реализации божественного совершенства в земном человеческом обществе.

Впрочем, те же критики Соловьева, которые пытались доказать противоречивость и непоследовательность его представлений о теократии и половой любви, указывали и на источник его представлений, хотя только во втором слагаемом этого учения – в понимании любви. Они не развивали эту мысль, и совершенно ясно, по какой причине: понимание всей степени зависимости Соловьева от указанного источника делало нелепыми все попытки изобразить его как вполне ортодоксального мыслителя, отклонявшегося от церковного учения только в некоторых «мелочах».

Трубецкой в своей книге указывает на полное совпадение концепции половой любви Соловьева с традицией немецкой философии, идущей от Я. Бёме к Фр. Баадеру<sup>7</sup>; на это же обращает внимание П.П. Гайденко, причем она прямо отмечает, что это влияние определяет хилиастические, т.е. «еретические» с точки зрения ортодоксальной религиозности взгляды Соловьева<sup>8</sup>. Действительно, линия развития немецкой философии, идущая от Мейстера Экхарта к Я. Бёме и далее к мистикам XVIII века и Фр. Баадеру, представляет собой самое яркое проявление в европейской философии традиции гностического христианства. Именно поэтому строго православные интерпретаторы, подобные Трубецкому и Лосеву, указывая на исток теории половой любви Соловьева, умалчивают об аналогичных истоках гораздо более принципиальной концепции теократии. Здесь все понятно: если увидеть, что оба важнейших слагаемых философской системы происходят из теософской, гностической философии Баадера и его предшественников, никакими доводами не удастся опровергнуть тот факт, что Соловьев сам является естественным представителем гностической линии развития европейской философии.

Если мы обратимся к философии Баадера и его непосредственных предшественников, мы увидим точный прообраз и концепции любви Соловьева, и его концепции теократии, причем в точно таком же единстве, как в его системе.

Франц Ксавер фон Баадер занимал важнейшее место в интеллектуальном ландшафте своего времени, он имел влияние как в родной Германии, так и за ее пределами как на своих современников, так и на последующие поколения. Нужно отметить, что, несмотря на то что он не создал единой системы в классическом фи-

<sup>7</sup> См.: Трубецкой Е.Н. Мирозерцание Вл.С. Соловьева. Т. 1. С. 581–582.

<sup>8</sup> См.: Гайденко П.П. Владимир Соловьёв и философия Серебряного века. М.: Прогресс-Традиция, 2001. С. 35–36 [8].

лософском понимании, все же небольшие по объему заметки объединены общей логикой и складываются во вполне цельное мировоззрение. Религиозно-философское учение Баадера охватывало широкий круг вопросов – от чисто богословских до естественно-научных, причем его естественно-научные изыскания проясняли богословские построения и в то же время могли служить метафорой социально-философских концепций. Важно, что все эти элементы составляют единую картину мира; как истинный сын своего века и человек эпохи романтизма, Баадер стремился охватить всю возможную целокупность человеческих знаний.

Оставаясь католиком, Баадер по своим религиозно-философским убеждениям был все же представителем (в сущности, едва ли не главным идеологом) романтического христианства, имеющего очевидные гностические истоки. Немецкая интеллектуальная культура того времени активно переоткрывала для себя гностическую мистику, связанную в первую очередь с наследием Я. Бёме (чуть позднее точно так же будут заново открыты Мейстер Экхарт и Николай Кузанский), Баадер сыграл не последнюю роль в популяризации тевтонского мистика среди своих современников. В частности, он в этом отношении оказал влияние на Ф. Шеллинга.

Самой принципиальной тенденцией философии Баадера было стремление *восстановить «истинное христианство» на основе синтеза исторических конфессий*. Он оказался одним из самых ярких представителей широкого религиозного течения, по-разному стремившегося после эпохи Просвещения и Великой французской революции возродить в Европе истинное христианство, в противоположность его неистинным историческим формам. Впрочем, главной интенцией представителей этого течения было как бы пересобрать христианскую религиозность – не в борьбе с историческими конфессиями, а в попытке найти согласие между ними. Среди соратников Баадера следует выделить И.Г. Юнг-Штиллинга и К. Эккартсгаузена. Интересно, что все три мыслителя обращали свой взор на Россию как на страну подлинной религиозности и имели там определенный успех.

Эккартсгаузен имел особенно обширные связи в России и обладал там весьма заметным влиянием. В частности, один из главных русских теоретиков масонства Иван Владимирович Лопухин состоял с ним в переписке. Под влиянием Эккартсгаузена он развивал учение о *внутренней церкви*, которая исторически существует параллельно внешней, институциональной церкви. Внешняя церковь служит для народной веры и внешнего благочестия, но истинное христианство открывается только избранным участникам тайного общества, основателем которого был сам Христос. Эта идея пришлась по вкусу М.М. Сперанскому, а через него ее подхватил император Александр I, который счел своей миссией объединение внутренней и внешней церкви. Известно, что Эккартсгаузен читал книгу Лопухина «Некоторые черты о внутренней церкви» (1798 г.) и одобрил ее<sup>9</sup>.

Юнг-Штиллинга иногда считают тайным архитектором Священного союза<sup>10</sup>, что можно считать кульминацией влияния всего нового религиозного движения.

<sup>9</sup> См.: Кондаков Ю.Е. Либеральное и консервативное направления в религиозных движениях в России первой четверти XIX века. СПб.: Изд-во РГПУ им. А.И. Герцена, 2005. С. 26 [9].

<sup>10</sup> См.: Богданов К.А. И.Г. Юнг-Штиллинга в России: религиозный интернационал, духовная география и миражи конспирологии // Русская литература. 2015. № 4. С. 24 [10].

Экуменические чаяния немецких мыслителей в определенном смысле сбылись, но лишь на политическом уровне – в союзе католической Австрии, протестантской Пруссии и православной России. Впрочем, Эккартсгаузен умер существенно раньше, а Баадер существенно позднее этого события.

Мы видим очевидное совпадение главной цели новой немецкой философии и той принципиальной цели, которую ставит Соловьев в своей философии: возродить истинное, вселенское христианство через преодоление «средневекового мирозерцания», которое господствует во всех исторических конфессиях христианства<sup>11</sup>.

Эккартсгаузен был учителем Баадера и оказал существенное влияние на религиозные взгляды представителей романтического движения. Именно он определил проблематику этого движения, заимствованную из древней гностической традиции: первостепенная роль Софии в творении нашего мира; грехопадение Люцифера и Адама; андрогинная природа совершенного человека и процесс ее восстановления в половой любви. Главная линия развития мыслей Эккартсгаузена вела его к переосмыслению мистики Я. Бёме и сращению ее с пантеистической натурфилософией. «Бог, рассматриваемый вне природы, непостижим во всем своем существе. В природе он постижим, потому что природа есть постижимость», – пишет Эккартсгаузен [13, с. 40]. В начале не было ничего, кроме триединого Бога, который обладал желанием к общению (Mitteilungs-Lust), ставшим мотивом к творению материи, необходимой для укрепления будущего духовного мира, поскольку вне страдательной материи Бог непостижим. Природа – это и есть сама постижимость. Ради этого Бог вышел из своей закрытости и начал творить из самого себя. Божественное (göttliche) творение божественности (Gottheit) называется говорением (Sprechen), из этого получается духовно-божественное произведение – Слово в начале (das Wort im Anfange; аллюзия на первые строки Евангелия от Иоанна). Бог является силой всех сил, активным началом всех вещей, а Слово представляет собой пассивное, женственное начало в самом Боге, служащее зеркалом для формирования вещей, отождествляемое с Мудростью (Софией), или славой Божией<sup>12</sup>.

Согласно Эккартсгаузену, реальная сущность природы – это Эфир, он есть также внутренни свет, который служит органом Бога в природе. София понимается как эфирная сущность, образующая эфирное световое тело Христа, являющаяся также разумной и деятельной сущностью природы и бессмертной пищей для смертного человека. В человеке эфирная сущность – это душа (Gemüt), которая вследствие грехопадения окружена твердой оболочкой чувственности – материи, довлеющей над эфирной божественной сущностью<sup>13</sup>.

Описанная концепция творения явно соотносится с классической концепцией творения, изложенной в древнейшем гностическом памятнике «Апокриф Иоанна». Сравнивая ее с описанием Бога как «организма» разумных существ-монад в «Чтениях о Богочеловечестве» В.С. Соловьева, можно увидеть отдаленные параллели между представлениями о Боге Эккартсгаузена и Соловьева.

<sup>11</sup> См.: Соловьев В.С. Об упадке средневекового мирозерцания // Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 339–350 [11]; Соловьев В.С. Три речи в память Достоевского // Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 302–307 [12].

<sup>12</sup> См.: Eckartshausen C. von. Über die wichtigsten Mysterien der Religion. München, 1823. S. 41 [13].

<sup>13</sup> Там же. S. 42.

Одновременно нужно признать, что концепция Соловьева гораздо более рационально выстроена и дальше отстоит от типичной гностической мифологии, характерной для немецкого философа.

В концепции любви Эккартсгаузена и Баадера совпадений с позицией Соловьева еще больше.

Эккартсгаузен пишет: «Бог есть сила любви, природа есть средство его мудрости, человек есть высшая цель его добра и милосердия» [13, с. 21]. Он восклицает: «О люди! Как мало вы знаете достоинства своей природы и любви своего Бога! – детская мысль, что он отец, так редко приходит в вашу душу, в Боге видят только царя-повелителя, который вооружается громом и молнией, чтобы сокрушить созданное им существо» [13, с. 18]. Бог как любовь – одна из основных тем Эккартсгаузена, повторяемая во многих текстах. В частности, он написал экзальтированное произведение под названием «Бог – самая чистая любовь: моя молитва и мое созерцание»<sup>14</sup>.

Представление о любви как главном определении Бога будет развивать в своем учении Баадер. Именно из этого представления он будет исходить в своих либеральных (в смысле принципиально антиавторитарных) построениях относительно церковного и государственного устройства.

В статье «О необходимости, вызванной Французской революцией, в новой, более тесной связи между религией и политикой» Баадер пишет, что Бог есть любовь, отрицание любви, как и отрицание человечности, есть безбожие. В основе всякого человеческого сообщества также лежит любовь. При этом Баадер уточняет, что подлинная любовь есть внутренняя тяга, а не внешнее давление, при этом он проводит сравнение ложных, с его точки зрения, концепций в физике и в этике: «Например, атомизм отрицал притяжение и пытался объяснить его простым (скрытым) давлением точно так же, как в том же духе в этике всякая любовь отрицается и объясняется как простое влечение – несвободная страсть» [15, с. 7]. Истинная любовь между полами, утверждает Баадер, служит восстановлению целостности внутреннего андрогинного духа человека. Мужчина пробуждает в женщине мужественность, а женщина в мужчине, соответственно, женственность. Любящий всегда склонен видеть объект своей любви лучше, совершеннее, чем он есть на самом деле. Это Баадер объясняет тем, что любовь позволяет разглядеть более совершенную, андрогинную природу человека за его разделенной эмпирической видимостью.

В этом контексте собственно половое влечение признается Баадером как раз «внешним» дополнением к любви, поскольку вполне может сопровождаться ненавистью, т. е. быть несвободным, и оно зачастую исчезает с наступлением настоящей любви. В самом крайнем негативном варианте это влечение есть похоть: «...в ненормальной половой связи без любви женщина помогает мужчине стать змеей, а мужчина помогает женщине стать люциферианским духом гордости»<sup>15</sup>. Очевидно, что половая любовь в таком виде не способна привести к желаемому высшему единству. Когда же это единство достигается, любовь уже приобретает

---

<sup>14</sup> См.: Eckartshausen C. von. Gott ist die reinste Liebe: mein Gebet und meine Betrachtung. Neisse, 1825 [14].

<sup>15</sup> См.: Baader F. von. Vierzig Sätze aus einer religiösen Erotik // Franz Von Baader's Sämmtliche Werke. Bd. 4. Leipzig: Verlag von Herrmann Bethmann, 1853. S. 194–195 [17].

религиозный характер и низшее влечение в ней становится ненужным<sup>16</sup>. Соловьев радикально усиливает именно эту идею Баадера, утверждая, что низший, половой аспект любви становится не просто несущественным для реализации человеческой цельности, но прямо мешающим ему и требующим устранения. Но и следствием обретенной цельности русский мыслитель признает не просто относительное, земное совершенство, но такое радикальное обновление человеческой природы, которое ведет к устранению смерти, т. е. к *божественному* совершенству: «Истинная же духовная любовь не есть слабое подражание и предварение смерти, а торжество над смертью, не отделение бессмертного от смертного, вечного от временного, а превращение смертного в бессмертное, восприятие временного в вечное» [3, с. 529]. Это утверждение буквально совпадает с высказыванием из гностического Евангелия от Филиппа, процитированным выше.

Для Баадера половая любовь представляет собой не похоть и не несвободную страсть только в том случае, если в ее основе лежит любовь к Богу. Бог сам есть любовь и главный организующий принцип всего сущего. Любовь лежит в основе притяжения всех вещей в природе, в соединении полов, в объединении людей в государстве и вообще в любой социальной целокупности. Истинная свобода и истинное равенство содержится в главных христианских заповедях о любви к Богу и к ближнему как к самому себе. В основе же деспотизма лежит противоположное – любовь к себе превыше всего и любовь к Богу и ближнему ради самого себя. Таким образом, подлинное христианство является религией свободы. Истинная любовь чаще всего имеет религиозную природу, но истинная религиозность *всегда* выражается как любовь. Таким образом, любовь отождествляется с Богом и в нашем мире выступает как подлинная свобода и как организующий, объединяющий принцип человеческой жизни.

Самое важное совпадение точек зрения Баадера и Соловьева относится к концепции теократии, в которой Баадер стал подлинным новатором, предложив новую модель религиозного развития человечества, которая должна была, по его мнению, стать реальностью в грядущую эпоху и которая оказала влияние на многих мыслителей XIX века.

Как утверждает Баадер, Французская революция, отвергнув христианство, рассчитывала на то, что энергия порока, как бы вернувшееся язычество, придаст сил французской нации и позволит ей легко завоевать другие народы, но пришла к торжеству высшего деспотизма, к персонифицированному духу греха – Наполеону, которому наиболее суеверные люди начали поклоняться. И все же такая невиданная концентрация зла не могла не пробудить силы добра, «политически более высокое потенцирование духа» и истинную свободу, т. е. новую, истинную религию. Баадер выражает надежду, что революция, направленная на уничтожение христианства и монархии, все же служит инструментом высшей мудрости для очищения и оправдания Европы. По мнению Баадера, все эти события призваны избавить христианский мир от застоя.

---

<sup>16</sup> См.: Baader F. von Sätze aus der erotischen Philosophie // Franz Von Baader's Sämmtliche Werke. Bd. 4. Leipzig, 1853. S. 175 [18].

Признавая значение идеи развития, Баадер выступает против сохранения и реставрации отживших институтов, против «изгнания нового дьявола старым»: дух неверия, по его словам, нельзя лечить старыми суевериями. Истинная форма противостояния революционной тенденции должна быть направлена на будущее преобразование мира, на достижение нового этапа в развитии человечества, которым будет искуплено зло революции<sup>17</sup>. Характерной чертой этого нового этапа и должна стать теократия, которая несовместима ни с разделением светской и духовной власти, ни с их смешением<sup>18</sup>.

Баадер очень резко ставит вопрос о том, насколько абсолютизм и самодержавие в церковной организации и в государственной жизни соответствуют христианству. В первую очередь он утверждает, что самодержавие как таковое не следует отождествлять с деспотизмом. Любая форма правления может осуществляться как деспотически, так и не деспотически. Самодержавие превращается в деспотизм, если не соответствует уровню нравственного развития общества. Баадер считает, что при естественной эволюции общество вполне способно избежать как революционного, так и монаршего деспотизма<sup>19</sup>.

Противоречие между республиканским началом и монархическим видится Баадеру весьма условным, потому что, в сущности, есть только один источник власти, один суверен – Бог. Народ существует по милости Бога, как и его представитель (регент), и если народ не обладает божьей благодатью, то и его представитель ею тоже не обладает. «На этом основана концепция суверенитета Бога, который применяет божественный закон и который поэтому не требует никаких других санкций и даже должен их избегать, потому что, как учит история, сила, которая что-либо иницирует, является также силой, которая это и устраняет», – пишет Баадер [19, с. 372–373]. Государство и церковь должны быть едины в защите свободы человека: государство защищает внешнюю свободу, церковь – внутреннюю.

Все сказанное может быть непосредственно отнесено и к Соловьёву и составляет такую же основу его концепции теократии, как и философия Баадера. Однако у этих двух мыслителей совпадает только общая модель теократии. Когда они пытаются понять, каким образом эта модель может быть реализована в конкретной ситуации их исторической эпохи, они приходят к очень разным выводам.

Баадера привлекает неавторитарный характер Восточной церкви. По его мысли, здесь нет принципа *Episcopus summus*, поскольку Греческая Церковь не наделяет такой властью ни главу Церкви, ни светского императора. По словам Баадера, изначальное устройство церкви носило не монархический, а корпоративный характер. При Карле Великом церковь оказалась подчинена государству, но вскоре после его смерти, наоборот, превратилась в церковное государство. Одной из целей реформа-

---

<sup>17</sup> О концепции времени у Баадера, которая помогает понять его взгляды на социальный прогресс, см.: Резвых Т.Н. Время у Франца Баадера // Христианское чтение. 2017. № 4. С. 294–306.

<sup>18</sup> См.: Baader F. von. Ueber das durch die französische Revolution herbeigeführte Bedürfniss einer neuen und innigern Verbindung der Religion mit der Politik. Nürnberg, 1815. S. 26–27.

<sup>19</sup> См.: Baader F. von. Ueber die Trennbarkeit oder Untrennbarkeit des Papstthums oder des Primats vom Katholicismus // Franz Von Baader's Sämmtliche Werke. Bd. 5. Leipzig: Verlag von Herrmann Bethmann, 1854. S. 371 [19].

ции был возврат к корпоративному устройству церкви, но в итоге протестантская церковь оказалась снова под властью государства.

Ложное, по мнению Баадера, представление о том, что монархическая форма неотделима от католицизма как такового, привело к тому, что борьба против цезаропапизма обернулась в реформации борьбой против самих принципов католицизма. Часть реформаторов при этом считала монархическую форму правления необходимым условием единства церкви не просто как национальной, но как вселенской. Далее Баадер пишет: «Между тем задолго до того, как этот раскол произошел в Западной Церкви, Восточная Церковь, оставаясь верной своей примитивной, синодальной форме управления, удержалась свободной как от превращения в служащую государственную церковь, так и от превращения в господствующее церковное государство: так, надо признать, что эта восточная церковь называет себя апостольской и старообрядческой с большим основанием, чем римская...» [19, с. 397].

Баадер доходит до того, что, вспоминая диспут Лютера с Экком относительно папского приматства, констатирует, что Лютер победил в споре своего оппонента, сославшись на то, что Восточная церковь существует без персонифицированного лидера. Отвечая как бы вместо Экка, Баадер говорит, что в таком случае Лютеру стоило бы быть последовательным и примкнуть к Восточной Церкви<sup>20</sup>.

В этом отношении Соловьев одновременно сходится и расходится с Баадером. Оба желали объединения христианского мира и одну из решающих ролей отдавали в этом деле России. Баадер при этом, несмотря на очевидные влияния протестантских, прежде всего пиетистских интенций, оставался католиком; католические симпатии Соловьева тоже хорошо известны. Но при этом Соловьев важное значение придавал папству, что давало повод его оппонентам приписывать ему желание «идти под папу». Баадер же, напротив, был радикальным противником монархического устройства Римской церкви, и его привлекало в этом отношении устройство Восточной церкви. Таким образом, Соловьев и Баадер расходились в своем понимании устройства церкви как земного института, но имели схожие взгляды, обусловленные влиянием протестантских мистических течений.

Необходимо отметить, что религиозно-политическая концепция Баадера отличается от консервативных концепций других католических романтиков, в том числе находившихся под его влиянием. Как было сказано, Баадер не отвергает социальный прогресс и не смотрит в прошлое, идеализируя средневековье. В противоположность этому Новалис, и Й. Геррес уравнивают Реформацию и Революцию как две катастрофы, оторвавшие европейское человечество от прекрасной эпохи Средневековья, когда Европа была едина. Геррес восхищается Карлом Великим, ведь, по его словам, он был первым христианским монархом, который покорил множество народов, но не забыл принципы германской военной демократии: «Демократия германских народов сначала привела к новой мировой монархии при Карле Великом, а затем распространила великое священническое государство по всей Европе» [21, с. 195]. Для Баадера, напротив, Карл Великий не является положительной исторической фигурой, поскольку он подчинил церковь государству.

<sup>20</sup> См.: Baader F. von. Die römisch katholische und die griechisch russische Kirche // Franz Von Baader's Sämmtliche Werke. Bd. 5. Leipzig, 1854. S. 398 [20].

По словам Б.Н. Чичерина, политическое учение Баадера располагается между абсолютизмом и либерализмом<sup>21</sup>. Социальная утопия Баадера предполагала авторитарную форму, если говорить строго политологически, но в основе его концепции лежал христианский принцип ценности каждой человеческой личности и суверенитета Бога, который понимается как любовь и, соответственно, как основа всякой социальной жизни: «Только любовь делает человека по-настоящему свободомыслящим (liberal), потому что только любящий не отделяет права править от обязанности служить» [17, с. 186]. Надо сказать, что в некотором отношении философия Баадера напоминает позднее учение И.Г. Фихте. Например, в «Основных чертах современной эпохи» Фихте связывает свободу с любовью к добру, с жизнью, подчиненной всему человеческому роду. Забвение рода, которым характеризуется третья (современная) эпоха, Фихте называет «завершенным грехопадением». Историософия Фихте в «Основных чертах современной эпохи» описывает историю человечества так, что после эпохи внешнего авторитета и затем эпохи забвения рода и крайнего индивидуализма человечество должно прийти к разумной, свободной жизни, в которой род будет абсолютно преобладать над индивидами. Первым шагом к этой разумной жизни является любовь к окружающим людям, через которых мы связаны со всем человеческим родом. Это очень похоже на то, как понимал значение любви Эккартсгаузен<sup>22</sup>. Любовь у Фихте является единственным основанием истинного блаженства и всякой возможной свободы. Фихте выступает за полную свободу религии от государства и даже за возвышение религии над государством: «Религия не должна никогда прибегать к принудительным мерам государства; ибо религия, как любовь к добру, невидимо живет в глубине сердца и никогда не проявляется во внешних действиях, которые, даже когда согласны с законом, могут вытекать из совершенно иных побуждений; государство же в состоянии руководить лишь тем, что осязательно. Религия есть любовь, государство есть принуждение, и нет ничего бессмысленнее, нежели желать силой добиваться любви» [23, с. 548–549].

Таким образом, социальную утопию Баадера можно назвать свободной теократией, основанной на принципе божественной любви. С одной стороны, религиозно-политические идеи Баадера соответствовали духу эпохи и его можно представить как типичного романтика, но с другой стороны, при внимательном рассмотрении они были весьма оригинальны. Его религиозно-политические проекты имели в России исторический шанс в середине Александровского правления, но им не суждено было сбыться. В следующие десятилетия, с одной стороны, они оказались уже неактуальны в условиях изменившегося мира и веяний в российском правительстве, а с другой стороны, опередили свою эпоху. Так или иначе оказались несвоевременны<sup>23</sup>. Баадер до конца жизни надеялся на внимание к своей идее объединения христианского мира через русского царя и

<sup>21</sup> См.: Чичерин Б.Н. История политических учений. Т. 2. СПб.: Изд-во РХГА, 2008. С. 538 [22].

<sup>22</sup> См.: Eckartshausen C. von. Gott ist die reinste Liebe: mein Gebet und meine Betrachtung. Neisse, 1825.

<sup>23</sup> Подробно о контактах Баадера с Россией см.: Лагутина И.Н. Социально-философская утопия Франца фон Баадера и политика надконфессионального христианства Александра I // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2021. Т. 4, № 2. С. 149–171 [24].

Православную церковь, но не получил его со стороны российского правительства, хотя нашел множество единомышленников в философской среде.

Удивительным образом, не получив поддержку в России во время своей жизни, он обрел в ней верного последователя после смерти. Философскую концепцию Соловьева без большого преувеличения можно считать разработкой той же ключевой концепции, которую несколько хаотично и схематично разработал Баадер. Соловьев творчески воспринял эту концепцию, придающую мистический смысл соединению мужчины и женщины на одном полюсе человеческого бытия и соединению государства и церкви – на другом, и превратил в последовательную и логичную теорию, открывающую будущее устройство человечества. Впрочем, в последние годы жизни Соловьев разочаровался в своей «теократической утопии» и не завершил ее исторического обоснования, начатого работой «История и будущность теократии». Тем не менее его построение остается выдающимся примером современной разработки того подлинного христианского учения, происходящего из восстановленного в его истине учения самого Иисуса Христа, о котором он говорил в речи «Об упадке средневекового мирозерцания», имея в виду под последним историческое христианство, далеко ушедшее от заветов своего основателя.

Наиболее плодотворно в России идеи Баадера стали развиваться в начале XX века, в «период систем», причем в значительной степени в продолжение того интереса, который проявил к его системе Вл. Соловьев. Роль наследия немецкого мыслителя для русской философии до настоящего времени еще в должной мере не оценена, хотя определенные сдвиги в этом направлении уже имеются<sup>24</sup>.

### Список литературы

1. Трубецкой Е.Н. Мирозерцание В.С. Соловьева. В 2 т. Т. 1. М.: Московский философский фонд, 1995. 606 с.
2. Evlampiev I.I., Smirnov V.N. Dostoevsky's Christianity // Вестник РУДН. Сер.: Философия. 2021. Т. 25, № 1. С. 44–59
3. Соловьёв В.С. Смысл любви // Соловьёв В.С. Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 493–547.
4. Евлампиев И.И. Неисказенное христианство и его первоисточники // Соловьёвские исследования. 2017. Вып. 4(56). С. 155–190.
5. Евангелие от Филиппа // Апокрифы древних христиан. Исследование, тексты, комментарии. М.: Мысль, 1989. С. 274–296.
6. Евлампиев И.И. Образ Иисуса Христа в философском мировоззрении Ф.М. Достоевского. СПб.: Изд-во РХГА, 2021. 600 с.
7. Лосев А.Ф. Владимир Соловьёв и его время. М.: Мысль, 1990. 720 с.
8. Гайденок П.П. Владимир Соловьёв и философия Серебряного века. М.: Прогресс-Традиция, 2001. 472 с.
9. Кондаков Ю.Е. Либеральное и консервативное направления в религиозных движениях в России первой четверти XIX века. СПб.: Изд-во РГПУ им. А.И. Герцена, 2005. 343 с.
10. Богданов К.А. И.Г. Юнг-Штиллинг в России: религиозный интернационал, духовная география и мифажи конспирологии // Русская литература. 2015. № 4. С. 14–27.
11. Соловьёв В.С. Об упадке средневекового мирозерцания // Соловьёв В.С. Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 339–350.

<sup>24</sup> См., например: Резвых Т.Н. О роли Ф.К. Баадера в русской философии: случай Л.П. Карсавина // Вестник РХГА. 2016. Т. 17, вып. 3. С. 196–211 [25].

12. Соловьёв В.С. Три речи в память Достоевского // Соловьёв В.С. Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 289–323.
13. Eckartshausen C. von. Über die wichtigsten Mysterien der Religion. München: Verlag von C. Th. F. Sauer, 1823. 142 s.
14. Eckartshausen C. von. Gott ist die reinste Liebe: mein Gebet und meine Betrachtung. Neisse, Rosenkranz u. Bär, 1825. 240 s.
15. Резвых Т.Н. Время у Франца Баадера // Христианское чтение. 2017. № 4. С. 294–306.
16. Baader F. von. Ueber das durch die französische Revolution herbeigeführte Bedürfniss einer neuen und innigern Verbindung der Religion mit der Politik. Nürnberg: Friedrich Campe, 1815. 28 s.
17. Baader F. von. Vierzig Sätze aus einer religiösen Erotik // Franz Von Baader's Sämmtliche Werke. Bd. 4. Leipzig: Verlag von Herrmann Bethmann, 1853. S. 179–200.
18. Baader F. von Sätze aus der erotischen Philosophie // Franz Von Baader's Sämmtliche Werke. Bd. 4. Leipzig: Verlag von Herrmann Bethmann, 1853. S. 163–178.
19. Baader F. von. Ueber die Trennbarkeit oder Untrennbarkeit des Papstthums oder des Primats vom Katholicismus // Franz Von Baader's Sämmtliche Werke. Bd. 5. Leipzig: Verlag von Herrmann Bethmann, 1854. S. 368–372.
20. Baader F. von. Die römisch katholische und die griechisch russische Kirche // Franz Von Baader's Sämmtliche Werke. Bd. 5. Leipzig: Verlag von Herrmann Bethmann, 1854. S. 390–398.
21. Görres J. Teutschland und die Revolution. Koblenz: Hölscher, 1819. 212 s.
22. Чичерин Б.Н. История политических учений. В 3 т. Т. 2. СПб.: Изд-во РХГА, 2008. 752 с.
23. Фихте И.Г. Основные черты современной эпохи // Фихте И.Г. Соч.: в 2 т. Т. 2. СПб.: Мифрил, 1993. С. 359–619.
24. Лагутина И.Н. Социально-философская утопия Франца фон Баадера и политика надконфессионального христианства Александра I // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2021. Т. 4, № 2. С. 149–171.
25. Резвых Т.Н. О роли Ф.К. Баадера в русской философии: случай Л.П. Карсавина // Вестник РХГА. 2016. Т. 17, вып. 3. С. 196–211.

## References

### (Sources)

#### Collected Works

1. Baader, F. von. Die römisch katholische und die griechisch russische Kirche. *Franz Von Baader's Sämmtliche Werke. Bd. 5.* Leipzig: Verlag von Herrmann Bethmann, 1854, pp. 390–398.
2. Baader, F. von. Sätze aus der erotischen Philosophie. *Franz Von Baader's Sämmtliche Werke. Bd. 4.* Leipzig: Verlag von Herrmann Bethmann, 1853, pp. 163–178.
3. Baader, F. von. Ueber die Trennbarkeit oder Untrennbarkeit des Papstthums oder des Primats vom Katholicismus. *Franz Von Baader's Sämmtliche Werke. Bd. 5.* Leipzig: Verlag von Herrmann Bethmann, 1854, pp. 368–372.
4. Baader, F. von. Vierzig Sätze aus einer religiösen Erotik. *Franz Von Baader's Sämmtliche Werke. Bd. 4.* Leipzig: Verlag von Herrmann Bethmann, 1853, pp. 179–200.
5. Evangelie ot Filippa [The Gospel of Philip], in *Apokrify drevnikh khristian. Issledovanie, teksty, kommentarii* [Apocrypha of Ancient Christians. Research, texts, comments]. Moscow: Mysl', 1989, pp. 274–296.
6. Fikhte, I.G. Osnovnye cherty sovremennoy epokhi [Main features of the modern era], in Fikhte, I.G. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Works in 2 vols., vol. 2]. Saint-Petersburg: Mifril, 1993, pp. 359–619.
7. Solov'ev, V.S. Ob upadke srednevekovogo mirosozertsaniya [On the decline of the medieval worldview], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Works in 2 vols., vol. 2]. Moscow: Mysl', 1988, pp. 339–350.
8. Solov'ev, V.S. Smysl lyubvi [The meaning of love], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Works in 2 vols., vol. 2]. Moscow: Mysl', 1988, pp. 493–547.

9. Solov'ev, V.S. Tri rechi v pamyat' Dostoevskogo [Three speeches in memory of Dostoevsky], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Works in 2 vols., vol. 2]. Moscow: Mysl', 1988, pp. 289–323.

#### *Individual Works*

10. Baader, F. von. *Ueber das durch die französische Revolution herbeigeführte Bedürfniss einer neuen und innigern Verbindung der Religion mit der Politik*. Nürnberg: Friedrich Campe, 1815. 28 p.

11. Chicherin, B.N. *Istoriya politicheskikh ucheniy. V 3 t. T. 2* [History of political doctrines. In 3 vols. Vol. 2]. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo RKhGA, 2008. 752 p.

12. Eckartshausen, C. von. *Gott ist die reinste Liebe: mein Gebet und meine Betrachtung*. Neisse: Rosenkranz u. Bär, 1825. 240 p.

13. Eckartshausen, C. von. *Über die wichtigsten Mysterien der Religion*. München: Verlag von C. Th. F. Sauer, 1823. 142 p.

14. Görres, J. *Teutschland und die Revolution*. Koblenz: Hölscher, 1819. 212 p.

15. Trubetskoy, E.N. *Mirosozertsanie V.S. Solov'eva. V 2 t. T. 1* [Worldview of V.S. Solovyov. In 2 vols. Vol. 1]. Moscow: Moskovskiy filosofskiy fond, 1995. 606 p.

#### **(Articles from Proceedings and Collections of Research Papers)**

16. Bogdanov, K.A. I.G. Yung-Shilling v Rossii: religioznyy internatsional, dukhovnaya geografiya i mirazhi konspirologii [Johann Heinrich Jung-Stilling in Russia: A Religious International, Spiritual Geography and Mirages of Conspirology], in *Russkaya literature*, 2015, no. 4, pp. 14–27.

17. Evlampiev, I.I., Smirnov, V.N. Dostoevsky's Christianity. *RUDN Journal of Philosophy*, 2021, vol. 25, no. 1, pp. 44–59.

18. Evlampiev, I.I. Neiskazhennoe khristianstvo i ego pervoistochniki [Undistorted Christianity and its sources], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2017, issue 4, pp. 155–190.

19. Lagutina, I.N. Sotsial'no-filosofskaya utopiya Frantsa fon Baadera i politika nadkonnatsional'nogo khristianstva Aleksandra I [Socio-Philosophical Utopia of Franz von Baader and the Policy of Over-Confessional Christianity of Alexander I], in *Filosoficheskie pis'ma. Russko-evropeyskiy dialog*, 2021, vol. 4, no. 2, pp. 149–171.

20. Rezvykh, T.N. Vremya u Frantsa Baadera [Franz Baader's understanding of Time], in *Khristianskoe chtenie*, 2017, no. 4, pp. 294–306.

21. Rezvykh, T.N. O roli F.K. Baadera v russkoy filosofii: sluchay L.P. Karsavina [About F.K. Baaders role in the Russian philosophy: L.P. Karsavins case], in *Vestnik RKhGA*, 2016, vol. 17, issue 4, pp. 196–211.

#### **(Monographs)**

22. Evlampiev, I.I. *Obraz Iisusa Khrista v filosofskom mirovozzrenii F.M. Dostoevskogo* [The image of Jesus Christ in the philosophical worldview of F.M. Dostoevsky]. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo RKhGA, 2021. 600 p.

23. Gaydenko, P.P. *Vladimir Solov'ev i filosofiya Serebryanogo veka* [Vladimir Solovyov and the philosophy of the Silver Age]. Moscow: Progress-Traditsiya, 2001. 472 p.

24. Kondakov, Yu.E. *Liberal'noe i konservativnoe napravleniya v religioznykh dvizheniyakh v Rossii pervoy chetverti XIX veka* [Liberal and conservative parties in the religious movements in Russia of the first quarter of the 19th century]. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo RGPU im. A.I. Gertsena, 2005. 343 p.

25. Losev, A.F. *Vladimir Solov'ev i ego vremya* [Vladimir Solovyov and His Time]. Moscow: Mysl', 1990. 720 p.

УДК 1(47)

ББК 81.18

**Андреа Лена Корриторе**

Università degli Studi di Perugia (Университет Перуджи), старший сотрудник кафедры русского языка и литературы, доцент русского языка и литературы, Италия, Перуджа, e-mail: andrea.lenacorritore@unipg.it

## Псевдо-Хафиз В.С. Соловьева и влияние переводческой традиции Г.Ф. Даумера и А.А. Фета

*Аннотация.* Рассматриваются русские переводы текстов персидского поэта Хафиза, выполненные В.С. Соловьевым в 1885 г. (24 стихотворения – в первом журнальном издании, сокращенные до 11 во всех последующих книжных изданиях). Интерес русского философа к Хафизу вписывается в контекст европейского ориентализма, в частности немецкого, получившего широкое распространение после выхода в свет «Западно-восточного дивана» (*West-östlicher Divan*) И.В. Гете (1819 г.). Подчеркивается непосредственная связь переводов Соловьева с переводами из Хафиза, опубликованными А.А. Фетом в 1860 г. Для перевода Фет избрал поэтические подражания Хафизу, созданные немецким поэтом и философом Г.Ф. Даумером (*Hafis. Eine Sammlung persischer Gedichte*, 1846 г.), в частности второе издание стихов, опубликованное в 1856 г. До сих пор предполагалось, что Соловьев переводил тексты Хафиза по подражаниям немецкого поэта Ф. Боденштедта (1877 г.). Показано, что в действительности поэт-философ пользовался теми же подражаниями Даумера, что и Фет, вероятно взяв их из того же тома, принадлежавшего старшему коллеге. Это обстоятельство позволяет более непосредственно соотнести два хафизовских поэтических цикла и сделать некоторые общие выводы о разных намерениях, которыми руководствовались оба поэта при переводе персидского мистика: для обоих Хафиз был важен в работе над их собственными художественными формами и философскими идеями, хотя понимание его было у каждого из них особенным. Проведенный анализ показал, что Соловьев был гораздо ближе к Хафизу, чем Фет: Фет в персидском поэте видел певца красоты и рассматривал эстетическое явление как самоценное; для Соловьева красота была проводником божественного, как и для Хафиза. Темы любви, ее двойной природы, имманентность божественного в мире будут разрабатываться Соловьевым в последующие годы и найдут отражение в серии статей, ключевых для понимания его мировосприятия и ставших объектом внимания поэтов-символистов: «Красота в природе» (1889 г.), «Общий смысл искусства» (1890 г.), «Смысл любви» (1892 г.), «Жизненная драма Платона» (1898 г.) и др.

*Ключевые слова:* поэзия Хафиза, европейский ориентализм, персидская поэзия, мистический эротизм, софиология В. Соловьева, вольный перевод, русский модернизм

**Andrea Lena Corritore**

Università degli Studi di Perugia, Researcher of the Department of Russian Language and Literature, Assistant Professor of Russian Language and Literature, Italy, Perugia, e-mail: andrea.lenacorritore@unipg.it

## V.S. Solov'ev's pseudo-Ḥāfez and the influence of the translation tradition of G.F. Daumer and A.A. Fet

*Abstract.* The essay analyses the Russian translations of Ḥāfez by V.S. Solov'ev in 1885 (24 poems in the first journal edition, reduced to 11 in all subsequent volume editions). The Russian philosopher's

interest in the Persian poet is part of European, and specifically German, Orientalism, which became popular since the publication of J.W. Goethe's "West-Eastern Divan" (1819). This interest has a direct connection with the translations of Hafiz published by A.A. Fet in 1860. As has been shown, Fet translated Ḥāfez not directly, but through the poetic imitations of him by the German poet G.F. Daumer ("Hafis. Eine Sammlung persischer Gedichte", 1846; in particular, he used the second edition of these poems, published in 1856). Solov'ev's lyrics have hitherto been thought to be translations of Hafezian imitations by the German poet F. Bodenstädt (1877). The essay shows how actually Solov'ev used the same imitations by Daumer as Fet, probably taking them from the same volume used by the older poet. This enables to relate the two Hafezian poetic cycles more directly and to draw some general considerations on the different intentions that drove the two poets in translating the Persian mystic: for both, Ḥāfez was functional in conveying their own artistic form and philosophical meaning, although each of them had a different understanding of him. The analysis shows that Solov'ev was much closer to Ḥāfez than Fet. In the Persian poet Fet saw a singer of beauty and regarded the aesthetic phenomenon as self-valuable; for Solov'ev, beauty was a conduit of the divine, as it was for Ḥāfez. In his poems, the young beautiful cupbearers (replaced in Daumer by the beloved woman) are always the personification of God. It was these themes (the power of love; its dual nature, both mystical and earthly; the immanence of the divine in the world) that Solov'ev would develop in the following years and would be reflected in a series of articles key to understanding his worldview and which became the object of attention of Symbolist poets: "Beauty in Nature" (1889), "The General Meaning of Art" (1890), "The Meaning of Love" (1892), "The Life Drama of Plato" (1898), and others.

*Key words:* Hafiz's poetry, European Orientalism, Persian poetry, mystical eroticism, Solov'ev's sophiology, free translation, Russian modernism

**DOI:** 10.17588/2076-9210.2024.1.036-051

Во вступительной статье к изданию стихотворений В.С. Соловьева в «Библиотеке поэта» редактор сборника З.Г. Минц утверждает, что невозможно дать общую оценку его поэзии, не учитывая его переводческую деятельность. Она подчеркивает, что отбор переводимых авторов никогда не был случайным для поэта-философа, а скорее обнаруживал прямую связь с эволюцией его мысли: «Он переводил только то, что давало ему возможность выразить какие-то стороны собственного мирозерцания» [1, с. 47].

Поэтические переводы Соловьева, выполненные в основном во второй половине 1870–1880-х годов, представляют собой небольшой и относительно малоизученный корпус его поэтического наследия. Среди переведенных авторов Платон (1874 г.), поэты-романтики Гейне (сер. 1870-х гг.), Шиллер (1877 г.), Мицкевич (1885 г.), а также итальянцы Данте (1886 г.)<sup>1</sup>, Петрарка (1883 г.), Джован-Баттиста Строщи ст. (эпиграмма на стих. Микеланджело и ответ скульптора, 1883 г.), Пьетро Метастазियो (1884 г.)<sup>2</sup>; Вергилий («Четвертая эклога», 1887 г.). И наконец, переводы трех отдельных стихотворений – Прерадовича (1886 г.), Лонгфелло (1891 г.) и Теннисона (1893 г.).

---

<sup>1</sup> См.: Черкасова Е.А. В.С. Соловьев – переводчик Данте // Соловьёвские исследования. 2022. Вып. 1(73). С. 40–54 [2].

<sup>2</sup> Стихотворение Метастазियो *L'onda dal mar divisa* (ария из муз. драмы Леонардо Винчи) было включено самим автором в сборник своих стихов без указания источника (с 1-го изд. 1891 г.). По этой причине оно традиционно не причисляется к переводам (см.: Foni G. *L'onda peregrina tra le*

Хорошо известен перевод в гекзаметрах «Энеиды» Вергилия, ставший результатом активного сотрудничества А.А. Фета и Соловьёва<sup>3</sup>. Летом 1887 г. поэты работали над ним вместе в имении Фета «Воробьевка» (Курская губ.), постоянно советуясь друг с другом, а также со специалистами-классицистами.

Что касается прозы, в 1880 г. Соловьёв опубликовал перевод сказки Гофмана «Золотой горшок» с небольшим предисловием<sup>4</sup>. В конце жизни вместе с братом Михаилом философ работал над русским переводом «Платоновых диалогов», к осуществлению которого его давно призывал Фет. Первый том вышел в 1899 г. с предисловием, в котором Соловьёв уточнил свои теоретические позиции относительно перевода, в том числе и в связи с его прошлым сотрудничеством с Фетом. Второй том вышел посмертно, в 1903 г.<sup>5</sup>

Из сказанного выше очевидно значение Фета для поэтического творчества Соловьёва. Знакомство двух поэтов состоялось примерно в середине 1870-х годов, но именно в начале 1880-х можно зафиксировать начало их дружбы и долгого литературного сотрудничества<sup>6</sup>. Соловьёв был на поколение моложе Фета. После возвращения из путешествий по Европе и Египту он стал посещать столичные литературные салоны, где вскоре проявил свой выдающийся поэтический талант. Именно поэтому в 1880 г. Фет доверил ему проверку своего стихотворного перевода «Фауста» Гете<sup>7</sup>. Действительно, связь Соловьёва и Фета коренилась именно в области поэтического перевода настолько, что даже позднее, в 1885–1886 годах, Соловьёв помогал старшему другу в его переводах на русский язык текстов Катулла и Овидия<sup>8</sup>.

Значимость Фета в поэтическом творчестве Соловьёва стала почти общим местом в соловьёведении: «ученик Фета» – назвал его Валерий Брюсов в 1900 году по случаю выхода третьего издания его стихов<sup>9</sup>, и с тех пор нет ни одной работы, посвященной Соловьёву-поэту, в которой это определение не упоминается<sup>10</sup>.

culture: un'aria dell'Artasense tra Metastasio e Solov'ëv // *Comunicare Letteratura*. № 6. 2013. С. 253–265 [3]).

<sup>3</sup> Вергилий. Энеида: в 2 т. / пер. А. Фета, введ., объясн. и проверка текста Д.И. Нагуевского. М.: тип. А.И. Мамонтова и К°, 1888 [4]. См.: Теперик Т.Ф. Владимир Соловьёв: поэтика перевода (на материале «Энеиды» Вергилия) // Владимир Соловьёв и культура Серебряного века. М.: Наука, 2005. С. 158–164 [5]; Ипатова С.А. Об участии В.С. Соловьёва в фетовском переводе «Энеиды» Вергилия // Соловьёвские исследования. 2020. Вып. 4(68). С. 119–135 [6].

<sup>4</sup> Ср.: Соловьёв В.С. Стихотворения. Эстетика. Литературная критика / сост. ст. коммент. Н.В. Котрелева. М.: Книга, 1990. С. 163–164, 508 [7].

<sup>5</sup> Творения Платона: в 2 т. / пер. с греч. В.С. Соловьёва. М.: К.Т. Солдатенков, 1899–1903 [8].

<sup>6</sup> Ср.: Переписка Фета с Вл.С. Соловьёвым (1881–1892) / публ. Г.В. Петровой // А.А. Фет: материалы и исследования / отв. ред. Н.П. Генералова, В.А. Лукина. Вып. 2. СПб.: Контраст, 2013. С. 362 [9].

<sup>7</sup> Ср.: Письмо Фета к С.В. Энгельгардт от 5.02.1881 (цит. по: Переписка Фета с Вл.С. Соловьёвым. С. 367).

<sup>8</sup> Там же. С. 366.

<sup>9</sup> Брюсов В.Я. Владимир Соловьёв. Смысл его поэзии // Брюсов В.Я. Собр. соч.: в 7 т. Т. VI. М.: Худож. лит., 1973–1975. С. 220 [10].

<sup>10</sup> См., например, вступительную статью З.Г. Минц, которая также сопоставляет имя Фета с именами Жуковского и Тютчева: Минц З.Г. Владимир Соловьёв – поэт (см.: Соловьёв В.С. Стихотворения и шуточные пьесы / вступ. статья, сост. и примеч. З.Г. Минц. Л.: С. 22, 53).

На этом фоне большой интерес представляют русские переводы текстов Хафиза, выполненные с разницей в двадцать пять лет сначала Фетом, а затем Соловьевым. Эти переводы сыграли важную роль в русском литературном контексте: они не только сыграли большую роль для введения в России формы газели (в случае Фета)<sup>11</sup>, но и расширили спектр литературных ссылок для таких тем, как мистический эротизм или воспевание опьянения, которые в последующие годы пользовались большой популярностью как в творчестве самого Соловьева, так и в кругах символистов, признававших его своим *maître à penser*: достаточно напомнить о «Друзьях Гафиза» – сообществе, основанном в 1906 г. В.И. Ивановым, включавшем известных поэтов, философов и художников того времени<sup>12</sup>.

«Ḥāfez» (Хафиз), т.е. «тот, кто знает Коран наизусть», – поэтический псевдоним Шамс ад-Дина Мухаммада, который родился в Ширазе (юго-западная Персия) в 1315–1321 гг. и умер там же в 1389–1390 гг. Ему приписывается *Divān* (Песенник), состоящий примерно из пятисот газелей и нескольких других текстов различной формы. В поэтическом творчестве Хафиза сочетаются эротико-любвные мотивы (возлюбленный обычно представлен юношей, часто виночерпием, красота которого является божественным прозрением), кощунственное (для исламской культуры) воспевание вина, побуждение к антиортодоксальному ниспровержению установленного порядка (суфийские мастера обвиняются в лицемерии и лживости, а превозносятся чистота и святость христианских и зороастрийских «пьяниц»). Эти темы признанного мастера суфизма способствовали появлению противоположных экзегетических позиций: одни истолковывают содержание стихов Хафиза буквально, другие воспринимают их как мистические аллегории<sup>13</sup>.

Интерес к персидскому поэту в России возник в 1820-х годах и восходит к открытию Востока немецкой интеллигенцией. Это явление известно как «ориентализм». Согласно определению Саида, это особый способ репрезентации восточного мира в академической и художественной сферах, распространенный в Европе с XVIII в., через комплекс дискурсивных практик, часто фальсифицирующих и предрассудочных<sup>14</sup>.

В 1819 г. Гете, вдохновленный творчеством Хафиза, опубликовал «Западно-восточный диван». Вслед за Гете в последующие годы в Германии появилось немало поэтов, которые стали переводить персидских поэтов, а чаще подражать им

<sup>11</sup> Газель – поэтический жанр, широко распространенный на Ближнем Востоке в средние века. Его тематика традиционно – любовно-эротическая (см.: Гаспаров М.Л. Русский стих начала XX века в комментариях. М.: Фортуна Лимитед, 2001. С. 208–213 [11]).

<sup>12</sup> См.: Богомолов Н.А. Петербургские гафизиты // Богомолов Н.А. М. Кузмин: статьи и материалы. М.: НЛО, 1995. С. 67–98 [12]; Shishkin A. Le banquet platonicien et soufi à la 'Tour' pétersbourgeoise. Berdjaev et Vjačeslav Ivanov // Cahiers du monde russe: Russie, Empire russe, Union soviétique, États indépendants. (Un maître de sagesse au XX-e siècle: Vjačeslav Ivanov et son temps). 1994. Vol. 35, No. 1–2. P. 15–79 [13]; Он же. Северный Гафиз (Новые материалы) // От Кибирова до Пушкина / сост. А. Лавров и О. Лекманов. М.: НЛО, 2011. С. 687–701 [14].

<sup>13</sup> См.: Hafez // Encyclopaedia Iranica / E. Yarshater (ed.). New York: Columbia University, 2003. Vol. XI. Fasc. 5. P. 461–507. URL: <https://www.iranicaonline.org/articles/hafez> (дата обр.: 17.10.2023) [15]; Pellò S. Introduzione // Ḥāfez. Ottanta canzoni / a c. di S. Pellò. Torino: Einaudi, 2008. P. V–XXVII [16].

<sup>14</sup> См.: Said E.W. Orientalism. New York: Vintage Books, 1979 [17].

(Руми, Саади и, в частности, Хафизу). Среди них следует упомянуть Ф. Рюккерта (1788–1866) и А. фон Платена (1796–1835), поскольку они имели успех и в России<sup>15</sup>.

В это же время в России стали появляться первые переводы персидской поэзии и подражания восточной поэтике<sup>16</sup>. Русская публика, однако, познакомилась с Хафизом в основном по переводам А.А. Фета<sup>17</sup>. Он перевел его с немецкого, вернее, перевел подборку его стихов, взяв их из сборника немецкого поэта Г.Ф. Даумера (1800–1875) *Hafis. Eine Sammlung persischer Gedichte* (2-е изд. 1856 г.)<sup>18</sup>. Это были не настоящие переводы, а вариации на темы Хафиза: метод Даумера заключался в том, что он брал фрагмент из газели Хафиза, на его взгляд особенно яркий или запоминающийся, и развивал его тему в оригинальном стихотворении<sup>19</sup>.

Впервые сборник Даумера был издан в 1846 г. в Гамбурге и содержал, помимо авторского вступления, 216 стихотворений, приписываемых Хафизу, а также краткую антологию лирики разных стран. В конце тома находился раздел *Nachträglich zu Hafis*, содержащий 33 стихотворения. Во втором издании 1856 г. этот раздел был включен в основной сборник. Кроме того, было добавлено пять новых переводов, в результате чего общее число псевдохафизовских стихотворений составило 254. Раздел лирики разных стран остался неизменным<sup>20</sup>.

<sup>15</sup> См.: Орлицкий Ю. Газэлы Вячеслава Иванова // Вяч. Иванов: исследования и материалы. Вып. 3 / сост. С.В. Федотова, А.Б. Шишкин. М.: ИМЛИ РАН, 2018. С. 251 [18].

<sup>16</sup> См.: Чалисова Н., Смирнов А. Подражания восточным стихотворцам: встреча русской поэзии и арабо-персидской поэтики // Сравнительная философия / Рос. акад. наук, Ин-т философии. М.: «Вост. лит.-ра» РАН, 2000. С. 245–344 [19]; Эберман В.А. Арабы и персы в русской поэзии // Восток. Кн. III. М.; Пб.: Всемирная лит., 1923. С. 108–125 [20]; Михайлов А.В. Поэзия «Западно-восточного дивана» в русских переводах // Гете И.В. Западно-восточный диван / изд. подгот. И.С. Брагинский, А.В. Михайлов. М.: Наука, 1988. С. 681–708 [21].

<sup>17</sup> Переводческая деятельность Фета занимает важное место в его творчестве, и целый том собрания его сочинений посвящен переводу (см.: Фет А.А. Соч. и письма: в 20 т. II. Переводы 1839–1863 / тексты и коммент. подгот. А.В. Ачкасов, Н.П. Генералова, В.А. Лукина, А.В. Успенская. СПб.: Фолио-Пресс, 2004 [22]). В частности, о его переводах из Хафиза см.: Бухштаб Б.Я. Примечания: Переводы: Из Гафиза // Фет А.А. Полн. собр. стих. / вступ. статья, подгот. текста и примеч. Б.Я. Бухштаба. Л.: Сов. писатель, 1959. С. 826–831 [23]; Генералова Н.П. О Фетепереводчице // Фет А.А. Соч. и письма: в 20 т. II. Переводы 1839–1863. С. 519–550 [22]; Генералова Н.П., при участии В.А. Лукиной. Гафиз. Комментарии // Там же. С. 604–615, 646–648 [22]; Klenin E. Turgenev's Gift, or How Fet Read Daumer and Translated Hafiz // Стих, язык, поэзия. М.: Рос. гос. гуманитар. ун-т, 2006. С. 25–262 [24]; Лукина В.А. Тургенев и Фет в работе над переводами из Гафиза // Тургенев: новые материалы и исследования / ИРЛИ РАН; отв. ред. Н.П. Генералова, А.В. Лукина. СПб.: Альянс-Архео, 2009. Вып. I. С. 193–208 [25]; Алексеев П.В. Хафиз в творческом сознании А.А. Фета // Сибирский филологический журнал. 2014. № 1. С. 71–79 [26]; Саяпова А.М. Диалог творческого сознания А.А. Фета с Востоком (Фет и Хафиз). 2-е изд. М.: Изд-во «Флинта», 2016 [27].

<sup>18</sup> Daumer G.F. *Hafis: eine Sammlung persischer Gedichte: nebst poetischen Zugaben aus verschiedenen Völkern und Ländern*. Hamburg: Hoffmann und Campe, 1856 (далее: Д56) [28].

<sup>19</sup> См.: Горбачевский А.А. Перевод или мистификация? (Хафиз в переводах А. Фета) // Уржумка. 1997. № 1(3). С. 50–51 [29].

<sup>20</sup> Позднее Даумер издал еще один сборник подражаний Хафизу: *Hafis. Neue Sammlung*. Nürnberg: Bauer und Raspe, 1852 (2-е изд. 1868). См.: Лукина В.А. Тургенев и Фет в работе над переводами из Гафиза С. 193–195.

В.А. Лукина показала, что Фет пользовался именно вторым изданием сборника, так как одно из переведенных им стихотворений встречается только в нем<sup>21</sup>. Приступая к работе, поэт не знал, что это подражания, а не переводы из Хафиза, так же как и Тургенев, когда ранней осенью 1859 года по его просьбе привез ему из Франции книгу Даумера<sup>22</sup>. Перевод Хафиза с немецкого был для Фета естественным выбором: это был его родной язык, и, что еще важнее, Хафиз был известен широкой европейской публике по «Дивану» Гете. Были и другие переводы, и подражания немецких авторов, как уже говорилось выше, но в 1840–1850-е годы Даумер пользовался особенным успехом<sup>23</sup>.

В 1859 г. Фет переживал непростой период: он перевел две пьесы Шекспира – «Антоний и Клеопатра» и «Юлий Цезарь», перевод последней вызвал жесткую критику, грозившую подорвать его репутацию писателя<sup>24</sup>. Теперь он хотел реабилитироваться, проявив свой талант в переводе великого поэта, который уже несколько десятилетий находился в центре внимания немецкого литературного мира. Кроме того, Хафиз давал ему возможность впервые попробовать свои силы в новой форме газели<sup>25</sup>.

В то же время перевод Хафиза был нужен Фету, чтобы поддержать свою философско-эстетическую концепцию, изложенную в том же году в эссе о поэзии Тютчева: подлинное искусство, утверждал он, должно иметь своей единственной целью изображение не реального объекта, а скрытой в нем идеальной стороны, а именно его красоты<sup>26</sup>. Поэзия Хафиза с ее стремлением запечатлеть как имманентный, так и трансцендентный аспекты изображаемой реальности полностью проникнута суфийской темой любви, согласно которой лицо возлюбленного – это прозрение божественной красоты<sup>27</sup>, пусть и опосредованное Даумером, давала ему возможность высказать свои идеи<sup>28</sup>. Для обоих поэтов любовь была посредником, открывающим доступ к идеальной сфере: божественной – для Хафиза, эстетической – для Фета. Более того, гетеродоксальные позиции персидского поэта, отвергающего всякий поверхностный мистицизм и религиозный фанатизм, стали для Фета метафорой его особого статуса поэта-«еретика», отстаивающего принцип

<sup>21</sup> См.: Лукина В.А. Тургенев и Фет в работе над переводами из Гафиза С. 195.

<sup>22</sup> В своем предисловии к сборнику Даумер высказывается на этот счет не совсем однозначно (Hafis. 1856. С. XI–XXI). Тургенев открыл мистификацию в 1868 году, как он пишет в дневнике в записи от 16 марта того же года. См.: Генералова Н.П., при участии В.А. Лукиной. Гафиз. Комментарии // Фет А.А. Соч. и письма. Т. II. С. 604.

<sup>23</sup> Ср.: Михайлов А.В. Поэзия «Западно-восточного дивана». С. 700–701.

<sup>24</sup> См.: Ачкасов А.В. Шекспир. Комментарии // Фет А.А. Соч. и письма. Т. II. С. 650–680.

<sup>25</sup> Более половины стихотворений, переведенных Фетом из Даумера, – газели или близкие к ним по форме (см.: Klenin E. Turgenev's Gift, or How Fet Read Daumer and Translated Hafiz. С. 258).

<sup>26</sup> См.: Фет А.А. О стихотворениях Ф. Тютчева // Фет А.А. Соч. и письма. Т. III. Повести и рассказы: Критические статьи / тексты и коммент. подгот. Н.П. Генералова, А.Ю. Сорочан, М.В. Строганов, А.В. Успенская, Л.И. Черемисинова. СПб.: Фолио-Пресс, 2006. С. 177 [30].

<sup>27</sup> Ср.: Hafez // Encyclopaedia Iranica / E. Yarshater (ed.). С. 469–474.

<sup>28</sup> См.: Алексеев П.В. в статье «Хафиз в творческом сознании А.А. Фета» писал: «Новизна фетовского подхода заключается в том, что впервые в русской литературе образ Хафиза был полемически использован для программного утверждения художественно-эстетических принципов, предлагаемых для определения понятия “истинное искусство”» [26, с. 79].

«истинного искусства», по отношению к наметившейся в то время тенденции, примером которой стала новая редакционная линия журнала «Современник»<sup>29</sup>. Следует, однако, подчеркнуть, что Фет никогда не форсировал перевод текстов с целью превратить их в программный манифест своей поэтики или своих идей, а выбирал наиболее подходящие стихотворения для их выражения.

Поэт начал усердно работать над переводами и к первой половине октября 1859 г. перевел уже 18 текстов, которые представил А.В. Дружинину (1824–1864), редактору журнала «Библиотека для чтения», и самому Тургеневу с просьбой пересмотреть тексты<sup>30</sup>, так как Фет часто прибегал к помощи Тургенева при редактировании своих переводов<sup>31</sup>. Он намеревался перевести около тридцати стихотворений и опубликовать их, сопроводив кратким предисловием, в журнале Дружинина или каком-то другом периодическом издании: «небольшой букет», как он позднее написал, «связанный в моем переводе из стихотворных цветов персидского поэта»<sup>32</sup>. Идея «восточного букета»<sup>33</sup>, очевидно, отражала замысел составить показательный цикл персидского поэта, который будет впервые представлен русской публике. Иными словами, знание о Хафизе в России должно было пройти через отбор Фета. Но в этом отношении мнения поэта и его редакторов – Тургенева, Дружинина, а позднее и Анненкова – не совпадали. На редакционном собрании из 35 стихотворений, предложенных Фетом, так называемый «ареопаг» «Библиотеки для чтения» признал пригодными для публикации только тринадцать, девять подлежали переработке, а остальные тринадцать отвергались «как незначительные и могущие только охладить на первых порах публику к Гафизу»<sup>34</sup>. Упрек, который редакторы предъявляли Фету, был следующим: «выбор, сделанный Вами, не совсем удовлетворителен: Вы, налегая на эротические стихотворения, пропустили много хороших» [31, с. 114]. Как известно, поэт попытался учесть эти замечания и перевел другие стихи, хотя и не был согласен с редакцией. В итоге Фет решил отдать своего «Гафиза» в журнал «Русское слово», где в февральском номере 1860 г. была помещена подборка из 24 стихотворений (два из которых, XV и XXIV, по цензурным соображениям были заменены точками), предваряемая его предисловием. Фет продолжал переводить Хафиза с помощью Тургенева и в последующие годы, а в сборнике своих стихотворений, вышедшем в 1863 г., к уже опубликованным переводам добавил три новых (общее число подборки составило 27 стихотворений)<sup>35</sup>.

Двадцать пять лет спустя, в 1885 г., Соловьёв опубликовал 24 стихотворения под названием «Стихотворения. Из Гафиза»<sup>36</sup>. Над их переводом поэт-философ

<sup>29</sup> См.: Фет А.А. О стихотворениях Ф. Тютчева. С. 448–449 (прим.).

<sup>30</sup> См.: Лукина В.А. Тургенев и Фет. С. 195. Стихи опубликованы в кн.: Фет А.А. Соч. и письма. Т. II. С. 143–156. Здесь же, в приложении, помещены семь неопубликованных переводов Дамера-Хафиза (С. 254–257).

<sup>31</sup> См.: Генералова Н.П. О Фете-переводчике // Фет А.А. Соч. и письма: в 20 т. II. Переводы 1839–1863. С. 53–53.

<sup>32</sup> Там же. С. 143.

<sup>33</sup> См.: Лукина В.А. Тургенев и Фет в работе над переводами из Гафиза. С. 196, прим. 11.

<sup>34</sup> См.: Тургенев И.С. Письма: в 18 т. Письма 1859–1861 / Тургенев И.С. Полн. собр. соч. и писем: в 30 т. Т. IV. М.: Наука, 1987. С. 115 [31].

<sup>35</sup> См.: Лукина В.А. Тургенев и Фет в работе над переводами из Гафиза. С. 201–202.

<sup>36</sup> См.: В.С. [Соловьёв В.С.]. Стихотворения. Из Гафиза // Русский вестник. 1885, июнь. Т. 177. С. 890–895 (далее: РВ85) [32]. Хафизовскому циклу Соловьёва посвящена статья: Юрина Н.Г.

работал летом того же года, находясь в имении Фета «Воробьевка»<sup>37</sup>. Впоследствии одиннадцать из этих стихотворений были переизданы под названием «Из Гафиза» в первом издании сборника стихов, вышедшем в 1891 году<sup>38</sup>. С тех пор одиннадцать хафизовских стихотворений (в том же порядке) включались в каждое последующее издание стихов Соловьева<sup>39</sup>, став, по словам П. Дэвидсон, частью его «софиологической традиции»<sup>40</sup>.

На основании указания Минц до сих пор считалось, что тексты Соловьева являются переводами с немецкого языка из сборника Ф. Боденштедта *Der Sanger von Schiras. Hafisische Lieder*<sup>41</sup>. Однако Соловьев перевел Хафиза не из Боденштедта.

Как уже упоминалось, в начале лета 1885 г. Соловьев отправился в имение Фета. Когда именно это произошло, точно неизвестно. 3 февраля 1885 г. Фет писал своему молодому другу: «Буду себя обманывать надеждой обнять Вас в начале апреля» [9, с. 394]. Однако в письме к Н.Н. Страхову, написанном, вероятно, в начале апреля, Соловьев сообщал: «Я сегодня уезжаю на несколько дней во Владимир и по возвращении буду Вас ждать, а потом, может быть, отправимся вместе к Фету или съедемся там. В твердой надежде скорого свидания не распространяюсь ни о чем» [36, I, с. 23]. Из писем, написанных в эти дни<sup>42</sup>, мы узнаем, что в начале мая философ еще находился в Москве, но готовился к отъезду в имение «Красный Рог» (Брянской губ.), где в это время находились графиня С.А. Толстая и ее племянница С.П. Хитрово, с которой Соловьев связывали романтические отношения<sup>43</sup>; отсюда он, наверное, отправился в недалекую Воробьевку. Впоследствии Соловьев будет упоминать о своих переводах Хафиза уже после того, как они были опубликованы. В письме к Фету от 27 июля он

---

Восточная лирика в переводческой практике В.С. Соловьева // Традиции и новаторство в филологических исследованиях: Междунар. науч. конф. 25.10.2015. Balti: Univ. de Stat Alecu Russo, 2016. Т. 1. С. 185–189 [33]. В статье, однако, не указан источник переводов. Минц посвящает циклу несколько строк в своем предисловии «Владимир Соловьев – поэт» к кн.: Минц З.Г. Соловьев В.С. Стихотворения и шуточные пьесы (далее: Ст74). С. 32–33, 48.

<sup>37</sup> В журнальном издании цикл был опубликован без указания места и даты составления. Эти сведения приводились в конце стихотворений, которые были переизданы в сборнике 1891 г.: Соловьев В.С. Стихотворения. М.: Университетская тип., 1891. С. 57 (далее: Ст91) [34]. Это издание воспроизведено в анататической копии в кн.: Соловьев В.С. Стихотворения. Эстетика. Литературная критика. С. 7–88 (С. 1–78, по нумерации Ст91).

<sup>38</sup> См.: Соловьев В.С. Стихотворения. Эстетика. Литературная критика. С. 45–57. Тринадцать стихотворений, не включенных Соловьевым в Ст91, опубликованы составителем сборника в примечаниях (там же. С. 504–506).

<sup>39</sup> 2-е изд. – 1895 г.; 3-е изд. – 1900 г.; 4-е изд. – посмерт. 1902 г., и так далее, вплоть до изд. под ред. З.Г. Минц, Ст74. (см.: Соловьев В.С. Стихотворения и шуточные пьесы / вступ. ст., сост. и примеч. З.Г. Минц. С. 189–192).

<sup>40</sup> См.: Davidson P. The Poetic Imagination of Vyacheslav Ivanov. A Russian Symbolist's Perception of Dante. Cambridge: Cambridge U.P., 1989. С. 113 [35].

<sup>41</sup> *Der Sanger von Schiras. Hafisische Lieder / verdeutsch durch Friedrich Bodenstedt*. Berlin: Hofmann, 1877. (см.: Соловьев В.С. Стихотворения и шуточные пьесы. Ст74. С. 337; Соловьев В.С. Стихотворения. Эстетика. Литературная критика. С. 504).

<sup>42</sup> Соловьев В.С. Письма: в 4 т. / под ред. Э.Л. Радлова. СПб.: Тип. т-ва «Общественная польза», 1908–1923. Т. IV. С. 165–167 [36].

<sup>43</sup> См.: Магомедова Д.М. Владимир Соловьев // Русская литература рубежа веков (1890-е – начало 1920-х годов): в 2 кн. М.: Наследие, 2001. Кн. I. С. 737 [37].

писал: «В “Русском вестнике”, не предупредивши меня, напечатали Гафиза, так что я не успел послать Вам на просмотр в рукописи. Не просмотрите ли в печати?» [9, с. 394–395]. Учитывая, что стихи появились в июньском номере «Русского вестника», можно предположить, что Соловьев работал над ними со второй половины мая по начало июня, находясь в Воробьевке, – неизвестно, в компании ли Фета и Страхова. С 1884 г. философ был занят написанием монументального труда «История и будущность теократии», в котором отстаивал идею воссоединения христианских церквей. Весной 1885 г. он жаловался друзьям на чувство подавленности из-за постоянно растущего объема работы: «мой теократический Левиафан» – в шутку называл он свою работу<sup>44</sup>. В то же время усилилось напряжение в его отношениях с правительством и официальной церковью, критическое отношение к политической линии прокурора Святейшего Синода К.П. Победоносцева создало вокруг него душающую атмосферу<sup>45</sup>, что привело к появлению в сочинениях этого периода нот богохульства<sup>46</sup>. Воробьевка представлялась ему оазисом, где он мог отдохнуть от усталости только что прошедших месяцев<sup>47</sup>. В дни, проведенные там, он, видимо, случайно наткнулся на сборник Даумера, из которого Фет несколько лет назад перевел свои стихи. Возможно, именно случайностью объясняется отсутствие в переписке этих дней упоминаний о его переводах. На самом деле его гафизовские стихи – это переводы из Даумера, отличные, однако, от стихов, переведенных Фетом<sup>48</sup>.

В отличие от Фета, который намеревался предложить русскому читателю «маленький букет», связанный из самых красивых поэтических цветов персидского поэта, Соловьев, тоже сторонник истинного искусства, преследовал иные цели, хотя главные темы его переводов остались теми же: эрос, вино и религиозная гетеродоксия.

В его хафизовских стихотворениях любовь воспевается в различных формах: космическая сила, делающая любящего способным на титанические жесты («Небо звездное, ты блещешь...»), одушевляющая материю и пробуждающая природу («В мрачной келье замкнул я все думы свои...»; «От улыбки твоей благодатной...»); божественный дух («Пусть целый свет мне запрещает...»), который переживает смерть («Всех, кто здесь в любовь не верит...») и освобождает от земных тревог («Мимо кельи моей...»); торжество иррациональности («Если б ведал ум, как сладко...»; «Для меня вопрос мудреный...»); стремительный ветер, пронсящийся над влюбленным и убивающий его («Что деревья вихорь бурный...»). Тот, кто любит, готов отречься от себя и попрасть свои убеждения («У меня затем лишь очи...»; «Да свершится твоя воля...»). В некоторых стихотворениях воспевается опьянение и кощунственное неуважение к установленному порядку, но всегда в связи с эротической темой («Языков так много, много...»; «Что живет на этом свете...»; «Не мани меня ты, шейх...»; «Трезвую воду Гафиз презирует...»; «Горькой мудростью

<sup>44</sup> См.: Мочульский К.В. Владимир Соловьев: жизнь и учение. Paris: YMCA-Press, 1936 (в частности, гл. «Теократия. 1884–1889») [38].

<sup>45</sup> См.: Письмо В.С. Соловьева к Ф.Б. Гецу, дек. 1886 // Соловьев В.С. Письма. Т. II. С. 142.

<sup>46</sup> Соловьев В.С. Стихотворения и шуточные пьесы. Ст74. С. 16.

<sup>47</sup> В письме Соловьева к Фету от 27.07.1885 читаем: «Надеюсь [...], что Воробьевка останется в числе немногих оазисов» (см.: Переписка Фета с Вл.С. Соловьевым (1881–1892). С. 394).

<sup>48</sup> Таблицу с текстами Соловьева, сопоставленными с оригиналами Даумера, можно найти в приложении к статье: Lena Corritore A. Vladimir Solov'ev, traduttore di Ḥāfēz // Europa Orientalis. 2023. № 42 [39].

людскою...»; «Бедный монах не поможет...»; «За стаканом стакан наливать...»; «С клубуком, сказать по правде...»); вино просветляет разум, открывает путь к постижению тайн мироздания, помогает бороться со злом («Ты носи мне камень мудрых...»; «Воды, шумящие волны, – потоп угрожает!...»; «Зачем ты пьешь? я знать желаю!...»). Два последних стихотворения посвящены неоплатонической теме злой сущности феноменального мира («Тише, тише! Злобный свет...»; «Зданье жизни твоей ныне...»).

Те же темы представлены и в одиннадцати стихотворениях, вошедших в сборник 1891 г., поэтому считаем, что Соловьев просто выбрал те переводы, которые оказались ему наиболее удачными.

Переводы – очень вольные: текст часто перестраивается в соответствии с ритмическими требованиями, не всегда соблюдается количество строк, часто игнорируется схема рифмы. Соловьев перевел в основном очень короткие стихотворения: 17 четверостиший из 24 текстов, причем два из них переданы в форме секстин (PB85: XIII, XVII). Он обошел стороной стихи, в которых структура газели наиболее очевидна, ограничившись переводом лишь трех четверостиший, отдаленно напоминающих эту форму (D56: CCXIV, CCXXXII, CXV); в переводе, однако, он не потрудился подражать ей. В шести случаях последовательность рифм оригинальных текстов сохранена, но это четверостишия, т.е. краткие формы, в которых второй стих рифмуется с четвертым (PB85: V, VII, XII, XVI), или четверостишия с чередующимися рифмами (IV, XIX). Таким образом, они не слишком отличаются от традиционных западных четверостиший. Словом, в этих переводах не обнаруживается стремления автора передать музыкальность и ритм восточной поэзии либо подражать форме газели (пусть и в даумеровском варианте).

Что касается содержания, несмотря на соблюдение общего смысла текста, некоторые тексты содержат изменения или дополнения. Таких примеров много, но более интересны случаи, когда переводчик изменяет смысл оригинала, акцентируя свои мысли. Такая практика выходит далеко за рамки теоретического утверждения, содержащегося во введении к переведенным много лет спустя «Диалогам» Платона, в котором Соловьев признавал право переводчика нарушать принцип безусловного буквализма: «Переводчик, желающий верно *передать*, а не *предать* своего автора ..., должен одинаково остерегаться и Сциллы неуместного сочинительства, и Харибды мертвого буквализма, и то и другое одинаково несовместно с *верностью* перевода» [8, I, с. X.].

Приведем несколько примеров, в которых граница между переводом и оригиналом Даумера–Хафиза становится очень размытой.

PB85: X Да свершится твоя воля! Я иду не медля боле, <u>Хоть иду я поневоле...</u> <u>Боже!</u> я иду в мечеть!	D56: CCXXXII Was du forderst, es gescheh'! Rede nur, o <u>Lieb</u> , ich geh', <u>Ob es auch ein saurer Gang</u> , Alsofort in die Moschee.
---	---

Оригинал дословно звучит так: «Одно слово от тебя, о Любовь, и я иду, / хоть путь тяжел, / сразу в мечеть». Тогда как в переводе лирическое «Я» более традиционно обращается к Богу, а не к Любви (перевод наш. – Л.А.К.).

PB85: I За один лишь <u>мимолепный</u> Взгляд, иль за улыбку Все твои златые искры, – И Плеяд, и Ориона, – Смелой я <u>схвачу</u> рукою <u>И повергну перед нею,</u> <u>Перед тою, что не звезды,</u> <u>А пылающее солнце</u> <u>В сердце друга зажигает.</u>	D56: XIX Für einen Blick <u>der Gnade,</u> Für eine Lächelspende <u>Faßt Liebe deine schönsten</u> Goldfunken in die Hände, Entraffet dir, die kühne, Orion und Plejade <u>Und streut sie vor die Füße</u> <u>Dem, was sie liebet, hin.</u>
---	---

В переводе именно лирическое «Я» срывает с неба созвездия, чтобы бросить их к ногам возлюбленной, которая зажигает в его сердце пылающее солнце. В то время как оригинал гласит: «За взгляд Благодати, // за улыбку // Любовь схватывает в руки твои [Неба] прекраснейшие // золотые искры, // срывает с тебя, смелая, // Орион и Плеяды // и рассыпает их у ног // того, кто любит» (перевод – наш).

И наконец, еще один пример.

PB85: XI <u>Но во всех звучит одно:</u> <u>По турецки, по арабски –</u> Верь в любовь и пей вино!  Ст91: XXXV <u>И во всех звучит одно:</u> <u>По-ромейски, по-фарсийски –</u>	D56: CCXLVI <u>Aber einfach unsre Triebe;</u> <u>Sei's auf türkisch, auf arabisch,</u> Reimt nur immer Wein und Liebe!
---	---

В данном случае, помимо трансформации ст. 2 (по-немецки: «но просты наши инстинкты», перевод – наш; тогда как у Соловьёва: «но/и во всех звучит одно»), заслуживает внимания ст. 3: он переведен точно по оригиналу в версии 1885 г., но изменяется в издании 1891 г. Здесь вместо первоначальных турецкого и арабского языков, которые для Даумера–Хафиза должны были представлять всю мусульманскую эйкумену, неожиданно появляются ромейский и фарсийский.

Складывается впечатление, что Соловьёв хотел не столько перевести Хафиза, сколько изменить его слова для выражения собственной мысли. Переделав ст. 3 и установив таким образом связь между двумя культурами – христианской и мусульманской, он делал персидского поэта своего рода восточным alter ego или, по крайней мере, своим единомышленником.

В своей речи «Три силы», произнесенной в 1877 году, накануне русско-турецкой войны 1877–1878 годов, философ определял для России роль «примиряющего начала» между двумя противоборствующими мировыми силами, представленными мусульманским Востоком, с одной стороны, и западно-христианской цивилизацией – с другой. Ввиду будущего свободного воссоединения всего человечества, Россия, носительница «третьей божественной силы», была призвана «сообщить живую душу, дать жизнь и целостность разорванному и омертвелому человечеству через соединение его с

вечным божественным началом»<sup>49</sup>. Ромейский язык, т.е. византийский греческий, на котором говорили в Восточной Римской империи, идеальной наследницей которой являлась Россия, и фарсийский язык мусульманского Хафиза представляли тогда два противоположных культурных полюса, синтез которых должен был осуществиться в поэтическом и пророческом голосе сына России, самого Соловьева.

Что касается эротической темы, то соловьевская манера поразительно схожа с поэтической манерой в любовной лирике псевдо-Хафиза (как и настоящего). З.Г. Минц подметила: «Подлинный смысл каждого явления ... раскрывается у Соловьева-лирика в результате объединения по меньшей мере двух рядов значений: земного, эмпирически-реального, и “высокого”, мистически-идеального» [1, с. 28]. Двойственность (или множественность) смысловых планов присутствует, как уже отмечалось, и у Хафиза, у которого амфиболии постоянны. Для персидского поэта, как и для Соловьева, «“земной план” изображаемого очень существенен: он раскрывается не только как *подобие* идеальной сущности явлений, но и как *единственный путь* к ее постижению»<sup>50</sup>. В природе двух этих поэтов «благоговение сплеталось с эросом, любовь земная всегда предшествовала любви небесной»<sup>51</sup>. В этом отношении Соловьев был гораздо ближе к Хафизу, чем Фет. В персидском поэте последний видел певца красоты и раскрывающей ее любви, но рассматривал эстетическое явление в его самоценности; для Соловьева же красота была проводником божественного, как и для Хафиза, у которого юные красивые виночерпии (у Даумера – возлюбленная женщина) всегда являются олицетворением Бога. Именно эти темы будут разрабатываться Соловьевым в последующие годы и найдут отражение в серии статей, ключевых для понимания его мировосприятия и ставших объектом пристального внимания поэтов-символистов: «Красота в природе» (1889 г.), «Общий смысл искусства» (1890 г.), «Смысл любви» (1892 г.), «Жизненная драма Платона» (1898 г.) и др.

Двойственная природа божественной любви, одновременно духовной и чувственной, вакхическое опьянение как образ мистического восторга, неприятие всех форм неискреннего и поверхностного религиозного морализма – все эти темы, навеянные Хафизом (или, вернее, псевдо-Хафизом), будут восприняты и младосимволистами. Вяч. Иванов, в частности, создал в 1906 г. кружок, названный, как уже говорилось, именем персидского поэта, члены которого активно практиковали его заветы. Этот опыт принесет важные результаты как в плане поэтического творчества, так и в плане теоретико-философского осмысления наследия Хафиза, масштабы которого еще предстоит изучить во всех его проявлениях. И, как уже говорилось, переводы Хафиза, выполненные Соловьевым, играют в этой истории основополагающую роль.

<sup>49</sup> См.: Соловьев В.С. Три силы // Соловьев В.С. Сочинения: в 2 т. Т. 1 / сост. и подгот. текста Н.В. Котрелева. М.: Правда, 1989. С. 29 [40].

<sup>50</sup> См.: Соловьев В.С. Стихотворения и шуточные пьесы / вступ. статья, сост. и примеч. З.Г. Минц. С. 28.

<sup>51</sup> См.: Магомедова Д.М. Владимир Соловьев // Русская литература рубежа веков (1890-е – начало 1920-х годов): в 2 кн. Кн. I. С. 751.

## Список литературы

1. Соловьёв В.С. Стихотворения и шуточные пьесы / вступ. статья, сост. и примеч. З.Г. Минц. Л.: Сов. писатель, 1974. 350 с.
2. Черкасова Е.А. В.С. Соловьёв – переводчик Данте // Соловьёвские исследования. 2022. Вып. 1(73). С. 40–54.
3. Foni G. L'onda peregrina tra le culture: un'aria dell'Artaserse tra Metastasio e Solov'ëv // *Comunicare Letteratura*. 2013. No. 6. P. 253–265.
4. Вергилий. Энеида: в 2 т. / пер. А. Фета, с введ., объясн. и проверкой текста Д.И. Нагуевского. М.: тип. А.И. Мамонтова и К°, 1888. Т. 1. 201 с.; Т. 2. 196 с.
5. Теперик Т.Ф. Владимир Соловьёв: поэтика перевода (на материале «Энеиды» Вергилия) // Владимир Соловьёв и культура Серебряного века. М.: Наука, 2005. С. 158–164.
6. Ипатова С.А. Об участии В.С. Соловьёва в фетовском переводе «Энеиды» Вергилия // Соловьёвские исследования. 2020. Вып. 4(68). С. 119–135.
7. Соловьёв В.С. Стихотворения. Эстетика. Литературная критика / сост. ст. коммент. Н.В. Котрелева. М.: Книга, 1990. 574 с.
8. Творения Платона: в 2 т. / пер. с греч. В.С. Соловьёва. М.: К.Т. Солдатенков, 1899–1903. Т. 1. 376 с.; Т. 2. 396 с.
9. Переписка Фета с Вл.С. Соловьёвым (1881–1892) / публ. Г.В. Петровой // А.А. Фет: материалы и исследования / отв. ред. Н.П. Генералова, В.А. Лукина. Вып. 2. СПб.: Контраст, 2013. С. 359–427.
10. Брюсов В.Я. Владимир Соловьёв. Смысл его поэзии // Брюсов В.Я. Собрание сочинений: в 7 т. Т. VI / под общ. ред. П.Г. Антокольского. М.: Худож. лит., 1973–1975. С. 218–230.
11. Гаспаров М.Л. Русский стих начала XX века в комментариях. М.: Фортуна Лимитед, 2001. 288 с.
12. Богомолов Н.А. Петербургские гафизиты // Богомолов Н.А. М. Кузмин: статьи и материалы. М.: НЛЮ, 1995. С. 67–98.
13. Shishkin A. Le banquet platonicien et soufi à la 'Tour' pétersbourgeoise. Berdjaev et Vjačeslav Ivanov // *Cahiers du monde russe: Russie, Empire russe, Union soviétique, États indépendants. (Un maître de sagesse au XX-e siècle: Vjačeslav Ivanov et son temps)*. 1994. Vol. 35, No. 1–2. P. 15–79.
14. Шишкин А.Б. Северный Гафиз (Новые материалы) // Сборник в честь 60-летия Н.А. Богомолова «От Кибирова до Пушкина» / сост. А. Лавров, О. Лекманов. М.: НЛЮ, 2011. С. 687–701.
15. Hafez // *Encyclopaedia Iranica* / E. Yarshater (ed.). New York: Columbia University, 2003. Vol. XI. Fasc. 5. P. 461–507. URL: <https://www.iranicaonline.org/articles/hafez>.
16. Hāfez. *Ottanta canzoni* / a c. di S. Pellò. Torino: Einaudi, 2008. 200 p.
17. Said E.W. *Orientalism*. New York: Vintage Books, 1979. 368 p.
18. Орлицкий Ю. Газэлы Вячеслава Иванова // Вяч. Иванов: исследования и материалы. Вып. 3 / сост. С.В. Федотова, А.Б. Шишкин. М.: ИМЛИ РАН, 2018. С. 247–258.
19. Чалисова Н., Смирнов А. Подражания восточным стихотворцам: встреча русской поэзии и арабо-персидской поэтики // Сравнительная философия / Рос. акад. наук, Ин-т философии. М.: Изд-во «Восточная лит.» РАН, 2000. С. 245–344.
20. Эберман В.А. Арабы и персы в русской поэзии // Восток. Кн. III. М.; Пб.: Всемирная лит., 1923. С. 108–125.
21. Михайлов А.В. Поэзия «Западно-восточного дивана» в русских переводах // Гете И.В. Западно-восточный диван / изд. подгот. И.С. Брагинский, А.В. Михайлов. М.: Наука, 1988. С. 681–708.
22. Генералова Н.П. О Фете-переводчике // Фет А.А. Соч. и письма: в 20 т. II. Переводы 1839–1863 / тексты и коммент. подгот. А.В. Ачкасов, Н.П. Генералова, В.А. Лукина, А.В. Успенская. СПб.: Фолио-Пресс, 2004. С. 519–546.
23. Фет А.А. Полное собрание стихотворений / вступ. ст., подгот. текста и примеч. Б.Я. Бухштаба. Л.: Сов. писатель, 1959. 897 с.

24. Klenin E. Turgenev's Gift, or How Fet Read Daumer and Translated Hafiz // Стих, язык, поэзия. М.: Рос. гос. гуманитар. ун-т, 2006. С. 255–262.
25. Лукина В.А. Тургенев и Фет в работе над переводами из Гафиза // Тургенев: новые материалы и исследования / ИРЛИ РАН; отв. ред. Н.П. Генералова, А.В. Лукина. СПб.: Альянс-Архео, 2009. Вып. I. С. 193–208.
26. Алексеев П.В. Хафиз в творческом сознании А.А. Фета // Сибирский филологический журнал. 2014. № 1. С. 71–79.
27. Саяпова А.М. Диалог творческого сознания А.А. Фета с Востоком (Фет и Хафиз). М.: Изд-во «Флинта», 2016. 164 с.
28. Daumer G.F. Hafis: eine Sammlung persischer Gedichte: nebst poetischen Zugaben aus verschiedenen Völkern und Ländern. Hamburg: Hoffmann und Campe, 1856. 352 p.
29. Горбачевский А.А. Перевод или мистификация? (Хафиз в переводах А. Фета) // Уржумка. 1997. № 1(3). С. 50–51.
30. Фет А.А. О стихотворениях Ф. Тютчева // Фет А.А. Соч. и письма. Т. III. Повести и рассказы: Критические статьи / тексты и коммент. подгот. Н.П. Генералова, А.Ю. Сорочан, М.В. Строганов, А.В. Успенская, Л.И. Черемисинова. СПб.: Фолио-Пресс, 2006. С. 176–194 (прим. с. 448–458).
31. Тургенев И.С. Письма: в 18 т. Письма 1859–1861 / Тургенев И.С. Полн. собр. соч. и писем: в 30 т. Т. IV. М.: Наука, 1987. 766 с.
32. В.С. [Соловьев В.С.]. Стихотворения. Из Гафиза // Русский вестник. 1885, июнь. Т. 177. С. 890–895.
33. Юрина Н.Г. Восточная лирика в переводческой практике В.С. Соловьева // Традиции и новаторство в филологических исследованиях: Междунар. науч. конф. 25.10.2015. Bălți: Univ. de Stat Alecu Russo, 2016. Т. 1. С. 185–189.
34. Соловьев В.С. Стихотворения. М.: Университетская тип., 1891. 75 с.
35. Davidson P. The Poetic Imagination of Vyacheslav Ivanov. A Russian Symbolist's Perception of Dante. Cambridge: Cambridge U.P., 1989. 319 p.
36. Соловьев В.С. Письма: в 4 т. / под ред. Э.Л. Радлова. СПб.: Тип. т-ва «Общественная польза», 1908–1923.
37. Магомедова Д.М. Владимир Соловьев // Русская литература рубежа веков (1890-е – начало 1920-х годов): в 2 кн. Кн. I. М.: Наследие, 2001. С. 732–778.
38. Мочульский К.В. Владимир Соловьев: жизнь и учение. Paris: YMCA-Press, 1936. 264 с.
39. Corritore L.A. Vladimir Solov'ev, traduttore di Ḥāfēz // Europa Orientalis. 2023. № 42. С. 239–263.
40. Соловьев В.С. Три силы // Соловьев В.С. Соч.: в 2 т. Т. 1 / сост. и подгот. текста Н.В. Котрелева. М.: Правда, 1989. С. 19–31.

## References

### (Sources)

#### *Collected Works*

1. Bryusov, V.Ya. Vladimir Solov'ev. Smysl ego poezii [Vladimir Solovyov. The Meaning of His Poetry], in Bryusov, V.Ya. *Sobranie sochineniy: v 7 t., t. VI* [Collected Works in 7 vols., vol. VI]. Moscow: Khudozhestvennaya literatura, 1973–1975, pp. 218–230.
2. Fet, A.A. *Sochineniya i pis'ma: v 20 t., t. II. Perevody 1839–1863* [Works and Letters in 20 vols., vol. II. Translations 1839–1863]. Saint-Petersburg: Folio-Press, 2004. 704 p.
3. Fet, A.A. *Polnoe sobranie stikhotvorenyy* [Complete Collection of Poems]. Leningrad: Sovetskiy pisatel', 1959. 897 p.
4. Fet, A.A. O stikhotvorenyakh F. Tyutcheva [On the Poems of F. Tyutchev], in Fet, A.A. *Sochineniya i pis'ma: v 20 t., t. III. Povesti i rasskazy: Kriticheskie stat'i* [Works and Letters in 20 vols.,

vol. III. Novels and Short Stories. Critical Articles]. Saint-Petersburg: Folio-Press, 2006, pp. 176–194 (pp. 448–458 nn.).

5. Hāfez. Ottanta canzoni [Eighty Songs]. Torino: Einaudi, 2008. 200 p.

6. Solov'ev, V.S. *Pis'ma: v 4 t.* [Letters in 4 vols.]. Saint-Petersburg: Tipografiya tovarishchestva «Obshchestvennaya pol'za», 1908–1923.

7. Solov'ev, V.S. Tri sily [Three Powers], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya: v 2 t., t. 1* [Works in 2 vols., vol. 1]. Moscow: Pravda, 1989, pp. 19–31.

8. Turgenev, I.S. *Pis'ma: v 18 t., vol. 4. Pi'sma 1859–1861* [Letters in 18 vols., vol. 4. Letters 1859–1861], in Turgenev, I.S. *Polnoe sobranie sochineniy i pisem: v 30 t.* [Complete Collection of Works and Letters in 30 vols.]. Moscow: Nauka, 1987. 766 p.

9. *Tvoreniya Platona: v 2 t.* [Plato's Writings in 2 vols.]. Moscow: K.T. Soldatenkov, 1899–1903. Vol. 1. 376 p.; Vol. 2. 396 p.

#### Individual Works

10. Daumer, G.F. Hafis: eine Sammlung persischer Gedichte: nebst poetischen Zugaben aus verschiedenen Völkern und Ländern. Hamburg: Hoffmann und Campe, 1856. 352 p.

11. Solov'ev, V.S. *Stikhotvoreniya i shutochnye p'esy* [Poems and Joke Plays]. Leningrad: Sovetskiy pisatel', 1974. 350 p.

12. Solov'ev, V.S. *Stikhotvoreniya. Estetika. Literaturnaya kritika* [Poems. Aesthetics. Literary criticism]. Moscow: Kniga, 1990. 574 p.

13. Solov'ev, V.S. *Stikhotvoreniya* [Poems]. Moscow: Universitetskaya tipografiya, 1891. 75 p.

14. Vergiliy [Virgil], in *Eneida: v 2 t.* [Aeneid: in 2 vols.]. Moscow: tipografiya A.I. Mamontova i K<sup>o</sup>, 1888, vol. 1. 201 p.; vol. 2. 196 p.

15. V.S. [Solov'ev, V.S.]. *Stikhotvoreniya. Iz Gafiza* [Poems. From Hafez], in *Russkiy vestnik*, 1885, June, vol. 177, pp. 890–895.

#### (Articles from Scientific Journals)

16. Alekseev, P.V. Khafiz v tvorcheskom soznanii A.A. Feta [Hafez in the Creative Consciousness of A.A. Fet], in *Sibirskiy filologicheskiy zhurnal*, 2014, no. 1, pp. 71–79.

17. Eberman, V.A. Araby i persy v russkoy poezii [Arabs and Persians in Russian poetry], in *Vostok. Kn. III* [The East. Book 3]. Moscow; Petersburg: Vsemirnaya literatura, 1923, pp. 108–125.

18. Foni, G. L'onda peregrina tra le culture: un'aria dell'Artaserse tra Metastasio e Solov'ev [The Peregrine Wave Between Cultures: An Aria from Artaxerxes Between Metastasio and Solovyov], in *Comunicare Letteratura*, 2013, no. 6, pp. 253–265.

19. Gorbachevskiy, A.A. *Perevod ili mistifikatsiya (Khafiz v perevodakh A. Feta)* [Translation or Mystification? (Hafez in Translations by A. Fet)], in *Urzhumka*, 1997, no. 1(3), pp. 50–51.

20. Ipatova, S.A. *Ob uchastii V.S. Solov'eva v fetovskom perevode «Eneidy» Vergiliya* [On V.S. Solovyov's Participation in Fet's Translation of Virgil's Aeneid], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2020, issue 4(68), pp. 119–135.

21. Corritore, L.A. Vladimir Solov'ev, traduttore di Hāfez [Vladimir Solovyov, Translator of Hafez], in *Europa Orientalis*, 2023, no. 42, pp. 239–263.

22. Mikhaylov, A.V. *Poeziya «Zapadno-vostochnogo divana» v russkikh perevodakh* [The Poetry of «West-Eastern Divan» in Russian Translations], in Gete, I.V. *Zapadno-vostochnyy divan* [West-Eastern sofa]. Moscow: Nauka, 1988, pp. 681–708.

#### (Articles from Proceedings and Collections of Research Papers)

23. Bogomolov, N.A. *Peterburgskie gafizity* [The S.-Petersbourg Hafezites], in Bogomolov, N.A. *M. Kuzmin: stat'i i materialy* [M. Kuzmin: Articles and Materials]. Moscow: NLO, 1995, pp. 67–98.

24. Chalisova, N., Smirnov, A. *Podrazhaniya vostochnym stikhotvortsam: vstrecha russkoy poezii i arabo-persidskoy poetiki* [Imitations of Oriental Poets: The Meeting of Russian Poetry and Ar-

ab-Persian Poetics], in *Sravnitel'naya filosofiya* [Comparative philosophy]. Moscow: Izdatel'stvo «Vostochnaya literatura» RAN, 2000, pp. 245–344.

25. Cherkasova, E.A. V.S. Solov'ev – perevodchik Dante [V.S. Solovyov, Translator of Dante], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2022, issue 1(73), pp. 40–54.

26. Klenin, E. Turgenev's Gift, or How Fet Read Daumer and Translated Hafiz. Stikh, yazyk, poeziya. Moscow: Rossiyskiy gosudarstvennyy gumanitarnyy universitet, 2006, pp. 255–262.

27. Lukina, V.A. Turgenev i Fet v rabote nad perevodami iz Gafiza [Turgenev and Fet at Work on Translations from Gafiz], in *Turgenev: novye materialy i issledovaniya. Vyp. 1* [Turgenev: new materials and research. Issue 1]. Saint-Petersburg: Al'yans-Arkheo, 2009, pp. 193–208.

28. Magomedova, D.M. Vladimir Solov'ev [Vladimir Solovyov], in *Russkaya literatura rubezha vekov (1890-e – nachalo 1920-kh godov): v 2 kn., kn. 1* [Russian literature of the Turn of the Century (1890s – early 1920s): in 2 books, book 1]. Moscow: Nasledie, 2001, pp. 732–778.

29. Orlitskiy, Yu. Gazely Vyacheslava Ivanova [Vyacheslav Ivanov's Ghazals], in *V. Ivanov: issledovaniya i materialy. Vyp. 3* [V. Ivanov: research and materials. Issue 3]. Moscow: IMLI RAN, 2018, pp. 247–258.

30. Petrova, G.V. Perepiska Feta s V.I.S. Solov'evym (1881–1892) [Fet's Correspondence with V.S. Solovyov (1881–1892)], in A.A. Fet: materialy i issledovaniya. Vyp. 2 [A.A. Fet: materials and research. Issue 2]. Saint-Petersburg: Kontrast, 2013, pp. 359–427.

31. Shishkin, A. Le banquet platonicien et soufi à la 'Tour' pétersbourgeoise. Berdjaev et Vjačeslav Ivanov [The Platonic and Sufi Banquet at the Petersburg "Tower". Berdyaev and V. Ivanov], in Cahiers du monde russe: Russie, Empire russe, Union soviétique, États indépendants. (Un maître de sagesse au XX-e siècle: Vjačeslav Ivanov et son temps), 1994, vol. 35, no. 1–2, pp. 15–79.

32. Shishkin, A.B. Severnyy Gafiz (Novye materialy) [Northern Hafez (New Materials)], in *Sbornik v chest' 60-letiya N.A. Bogomolova «Ot Kibirova do Pushkina»* [Collection in honor of the 60th anniversary of N.A. Bogomolova "From Kibirova to Pushkin"]. Moscow: NLO, 2011, pp. 687–701.

33. Teperik, T.F. Vladimir Solov'ev: poetika perevoda (na materiale «Eneidy» Vergiliya) [Vladimir Soloviev: Poetics of Translation (on Virgil's Aeneid)], in *Vladimir Solov'ev i kul'tura Serebryanogo veka* [Vladimir Solovyov and the Culture of the Silver Age]. Moscow: Nauka, 2005, pp. 158–164.

34. Yurina, N.G. Vostochnaya lirika v perevodcheskoy praktike V.S. Solov'eva [Oriental Lyrics in the Translation Practice of V.S. Solovyov], in *Mezhdunarodnaya nauchnaya konferentsiya «Traditsii i novatorstvo v filologicheskikh issledovaniyakh»*, 25.10.2015 [International Scientific Conference "Traditions and Innovation in philological research", 10/25/2015]. Bălți: Univ. de Stat Alecu Russo, 2016, vol. 1, pp. 185–189.

### (Monographs)

35. Davidson, P. The Poetic Imagination of Vyacheslav Ivanov. A Russian Symbolist's Perception of Dante. Cambridge: Cambridge U.P., 1989. 319 p.

36. Gasparov, M.L. *Russkiy stikh nachala XX veka v kommentariyakh* [Early Twentieth-Century Russian Verse in Commentaries]. Moscow: Fortuna Limited, 2001. 288 p.

37. Mochul'skiy, K.V. *Vladimir Solov'ev: zhizn' i uchenie* [V. Solovyov: Life and Teachings]. Paris: YMCA-Press, 1936. 264 p.

38. Said, E.W. Orientalism. New York: Vintage Books, 1979. 368 p.

39. Sayapova, A.M. *Dialog tvorcheskogo soznaniya A.A. Feta s Vostokom* [Dialogue of A.A. Fet's Artistic Consciousness With the East]. Moscow: Izdatel'stvo «Flinta», 2016. 164 p.

### (Electronic Resources)

40. Yarshater, E. (ed.). Hafez. Encyclopaedia Iranica. New York: Columbia University, 2003, vol. XI, fasc. 5, pp. 461–507. Available at: <https://www.iranicaonline.org/articles/hafez>.

УДК 129

ББК 87.3(2)52

**Анна Федоровна Паченко**

Институт русской литературы (Пушкинский Дом) Российской академии наук, аспирант отдела новой русской литературы, Россия, Санкт-Петербург, e-mail: pachenkoann@gmail.com

## **Принцип всеединства как основа идеи бессмертия в философии Ф.М. Достоевского и Вл.С. Соловьёва<sup>1</sup>**

*Аннотация.* Рассматриваются иммортологические представления Ф.М. Достоевского и Вл. Соловьёва, которые на данный момент недостаточно изучены. Бессмертие, присущее совершенному, окончательно бытию, в котором все пребывает в нерасторжимом единстве, как «основная и самая высшая идея человеческого бытия» у Достоевского рассматривается на материале различных его публикаций. Предполагается, что в основу иммортологических представлений писателя легли философские системы И.Г. Фихте, Ф.В.Й. Шеллинга, К.Г. Каруса и Г.Т. Фехнера. Выявлено, что Достоевский считал деятельную любовь и идею «абсолютного самосовершенствования» необходимыми для духовного преображения и преодоления эгоизма, ведущего к нарушению целостности и неизбежной смерти. На материале ранних работ Вл.С. Соловьёва показано, что его взгляды во многом совпадали с позицией Ф.М. Достоевского. Дан обзор концепции «истинного христианства», предполагающего, прежде всего, веру в бессмертие человека и всеединство. «Страдание» рассматривается как необходимая движущая сила к осознанному отказу от собственной личности и слиянию человечества с метафизической сущностью. Показано, что важным условием для этого является совместное совершенствование, так как индивидуальных усилий для преображения мира оказывается недостаточно. Сделан вывод о том, что только в результате такого преображения в мире установится «свободное всечеловеческое единение, всемирное братство во имя Христово». В заключении утверждается, что отчасти утопические в своей основе идеи писателя и философа были нацелены на разрешение духовных проблем современного человека и человечества вообще.

*Ключевые слова:* принцип всеединства, идея бессмертия, абсолютное самосовершенствование, идеал Христа во плоти, истинное христианство, религиозные взгляды Ф.М. Достоевского, концепция богочеловечества Вл.С. Соловьёва

**Anna Fedorovna Pachenko**

Institute of Russian Literature (Pushkinskiy Dom), Russian Academy of Sciences, Graduate Student of the Department of Russian literature, Russia, Saint-Petersburg, e-mail: pachenkoann@gmail.com

## **The Unity Principle as the Basis of the Idea of Immortality in the Philosophy of F.M. Dostoevsky and V.S. Solovyov**

*Abstract.* The article represents a study of F.M. Dostoevsky's and V.S. Solovyov's immortological ideas, which are insufficiently studied today. On the material of various publications of Dostoev-

---

<sup>1</sup> Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 21-18-00481, ИРЛИ РАН, <https://rscf.ru/project/21-18-00481/>. (The study was supported by the Russian Science Foundation grant No. 21-18-00481, Institute of Russian Literature (Pushkinskiy Dom), Russian Academy of Sciences, <https://rscf.ru/project/21-18-00481/>).

sky, it is shown that he considered the idea of immortality as “the main and the most supreme idea of human existence”, since it is inherent in a perfect, final being, which implies an indissoluble unity. It is assumed that the sources of the writer’s immortalological ideas were the philosophical systems of I.G. Fichte, F.W.J. Schelling, K.G. Karus and G.T. Fechner. It was revealed that Dostoevsky considered active love and the idea of “absolute self-improvement” necessary for spiritual transformation and overcoming selfishness, leading to a violation of integrity and inevitable death. Based on the material of Solovyov’s early works, it is shown that his views strongly coincided with the position of the writer. As it turned out, both Russian thinkers saw the possibility of a future life only in connection with Christianity, which differed significantly from traditional teaching. An overview of the concept of “true Christianity” is given, which presupposes, first of all, faith in the immortality of man and unity. Suffering is seen as a necessary driving force towards the conscious renunciation of one’s own personality and the merging of humanity with the diversity of manifestations of the metaphysical essence. It is shown that an important condition for this is joint improvement, since individual efforts to transform the world are not enough. It is concluded that due to such transformation “free all-human unity, worldwide brotherhood in the name of Christ” will be established in the world. Undoubtedly, partly utopian in their basis, the ideas of the writer and philosopher were aimed at solving the spiritual problems of man of that time and humanity in general.

*Key words:* the unity principle, the idea of immortality, absolute self-improvement, the ideal of Christ in the flesh, true Christianity, the religious views of F.M. Dostoevsky, the V.S. Solovyov’s concept of God-manhood

**DOI:** 10.17588/2076-9210.2024.1.052-065

Писатели и мыслители разных культур пытались разобраться в онтологии и метафизике, аксиологии и этике смерти и бессмертия. Существенный вклад в разработку этой проблемы на русской почве внесли Ф.М. Достоевский и Вл.С. Соловьёв. Они рассматривали ее решение не только как попытку ответа на острые социальные вопросы своего времени, но и как основание для гармонизации бытия человека, утверждения приоритета высших моральных и духовных ценностей в жизни общества и человека. Демонстрация единства взглядов двух мыслителей в отношении важнейшей проблемы философии значима для доказательства идейного единства русской философии в целом. Ведь Вл. Соловьёв считается одной из ключевых фигур в становлении русской религиозной философии, а Достоевский – одним из крупнейших мыслителей того времени, чьи философские построения заключены в художественную форму.

Иммортологические представления писателя отражают его уникальное религиозное мироощущение, приверженность христианской вере и идеалу Христа. Библейские легенды, вплетенные в тексты его романов, неразрывно связаны с реальностью, где человек лицом к лицу сталкивается с несправедливостью и жестокостью мира. В попытках найти решение глубинных проблем человеческого бытия Достоевский обращался не только к Евангелию, и не всегда его решение укладывалось в представления традиционного христианства. Как полагает И.И. Евлампиев, Достоевский интересовался философскими системами немецкой идеалистической традиции, созданными И.Г. Фихте, Ф.В.Й. Шеллингом, К.Г. Карусом и Г.Т. Фехнером.

Наиболее целостно свои рассуждения о возможности бессмертия Достоевский изложил в рукописном фрагменте 1864 г. «16 апреля. Маша лежит на столе», созданном после смерти его первой жены Марии Дмитриевны<sup>2</sup>.

Свои размышления Достоевский начинает с постановки проблемы духовного единства общества, точнее, его отсутствия в реальности и его необходимости для существования общества в его окончательном, должном состоянии: «Возлюбить человека, как самого себя, по заповеди Христовой, – невозможно. Закон личности на земле связывает. Я препятствует» [1, с. 172]. Писатель признает, что невозможно следовать христианской заповеди в мире, где интересы отдельной личности стоят выше общего блага.

«Рай Христов» Достоевский видит в противоположной цели – в коллективной вере и в достижении «всеобщего синтеза»<sup>3</sup>, т. е. когда каждая отдельная личность осознанно и жертвенно отказывается от своего Я в пользу человечества и становится с ним и всем миром единым целым<sup>4</sup>. По мнению Б.П. Вышеславцева, писатель описывает идеал бессмертия согласно христианской категории соборности, которая утверждает равноценность индивида и всеобщности и единство противоположностей<sup>5</sup>. Однако, как замечает И.И. Евлампиев, в отличие от ортодоксального христианства Достоевский рассматривает любовь к ближнему лишь как первый этап к более общему чувству любви ко всему сущему. Она дает мощную силу преображения к совершенству, к идеалу Христа как идеала человека во плоти<sup>6</sup>.

Поскольку единение человека со всем сущим становится для Достоевского главной силой, ведущей к совершенству, неудивительно, что и бессмертие как необходимый признак совершенного бытия человека оказывается в прямой связи с возможностью перейти из состояния отделения и частного существования в состояние единства.

Достигнув указанного синтеза, человечество изменится и совершит переход на высшую ступень существования. На этом этапе не будет необходимости в половой любви. В ней Достоевский видит не только сладострастие ради продолжения рода, но и «оттолкновение от гуманизма»<sup>7</sup>, так как пара отделяется от человечества ради создания семьи. Если единство – это принцип совершенства и бессмертия, то отделение, в том числе в половой любви, – это причина несовершенства и смертности.

Писатель неоднократно подчеркивает, что существование в слитности со

<sup>2</sup> См.: Достоевский Ф.М. 16 апреля. Маша лежит на столе // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. / редкол.: В.Г. Базанов (отв. ред.) и др.; ИРЛИ. Т. 20. Статьи и заметки, 1862–1865 / тексты подгот. и примеч. сост. А.И. Батюто и др. Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1980. С. 172–175 [1].

<sup>3</sup> Там же. С. 173.

<sup>4</sup> Т.А. Касаткина уточняет значение авторских концептов Я и все у Достоевского: все у писателя следует понимать как нечто исходное, а Я – как результат отделения от все (см.: Касаткина Т.А. Достоевский как философ и богослов: художественный способ высказывания / под ред. Е.А. Тахо-Годи. М.: Водолей, 2019. С. 143 [2]).

<sup>5</sup> См.: Вышеславцев Б.П. Достоевский о любви и бессмертии // Современные записки. № 50. 1932. С. 301–302 [3].

<sup>6</sup> См.: Евлампиев И.И. Образ Иисуса Христа в философском мировоззрении Ф.М. Достоевского. 2-е изд. СПб.: Изд-во РХГА, 2021. С. 316 [4].

<sup>7</sup> См.: Достоевский Ф.М. 16 апреля. Маша лежит на столе // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. С. 174.

всем – идеал будущей жизни (это «бытие, полное синтетически, вечно наслаждающееся и наполненное»<sup>8</sup>), а на земле человек, пребывая в отдельном, независимом существовании, находится в переходном, развивающемся состоянии и противоположен божественному идеалу. Человек, как пишет Т.А. Касаткина, должен не отвергнуть и уничтожить закон личности на земле, а преодолеть его, «дозреть» внутри своего Я до высших ступеней развития<sup>9</sup>.

И.И. Евлампиев, анализируя иммортологические представления Достоевского, заметил, что позиция писателя сильно сближается с позицией Фихте. В работе «Основные черты современной эпохи» (1806 г.) философ выделяет пять главных этапов развития человечества. Третий этап (современная эпоха) Фихте характеризует появлением свободного личного сознания и индивидуальности в ущерб единству с родом, который становится искусственной, механически составленной абстракцией. Цель последнего этапа развития человечества философ видит в обретении утраченного единства с родом.

Объединяя эту теорию с концепциями всеединства Шеллинга и Каруса, Достоевский представляет исторический идеал человечества как цельное, непрерывно развивающееся единство людей, осуществляемое в конкретных его личностях и силами этих личностей. После смерти личность преобразуется, теряет свое независимое существование, связанное с наличием тела, и окончательно входит как слагаемое в развитие всего человечества, направляя его на совершенствование и расширение единого целого<sup>10</sup>.

Достоевский не соглашается с представлением о том, что после смерти человек умирает «весь» (т. е. окончательно) и продолжает свое существование только в виде ограниченного духа в божественном мире, в Царствии Небесном (как утверждает ортодоксальное христианство). Согласно его мысли, личность человека входит в будущее развитие человечества на земле и продолжает существовать в личности потомков (в качестве идеала такого существования он упоминает Христа). И.И. Евлампиев комментирует эту мысль так: «Как следует из контекста всего фрагмента, разные личности в разной степени “входят в человечество” ... в зависимости от степени их собственного духовного развития и совершенства – кто-то большей частью своей личности, кто-то меньшей. Но Христос как совершенный человек (“идеал человека во плоти”, как сказано в этом же фрагменте ранее) осуществляет свое вхождение в человечество в максимально возможной степени по сравнению с остальными людьми; <...> во второй половине этого утверждения говорится о том, что “человек стремится преобразиться в Я Христа как в свой идеал”. Это означает, что Я Христа, его всецелая личность, а не “тело”, растворилась в человечестве и больше не нуждается в отдельном, даже совершенном теле» [4, с. 325]<sup>11</sup>. Такое видение образа Христа также не

<sup>8</sup> См.: Достоевский Ф.М. 16 апреля. Маша лежит на столе // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. С. 173–174.

<sup>9</sup> См.: Богословие Достоевского / отв. ред. Т.А. Касаткина. М.: ИМЛИ РАН, 2021. С. 167 [5].

<sup>10</sup> См.: Евлампиев И.И. Образ Иисуса Христа в философском мировоззрении Ф.М. Достоевского. С. 288–293, 327–339.

<sup>11</sup> Исследователь также обращает внимание на сходство концепций писателя и Фехнера, в системе которого активное преобразование мира играет важную роль. Согласно его представлениям, люди не являются духовно равными ни в нынешней жизни, ни в посмертной. После смерти дух

соответствует представлениям догматического христианства, которое считает принцип отдельного телесного существования человека абсолютным.

Пример такого «вхождения» личности в человечество мы видим в романе Достоевского «Братья Карамазовы» (1880 г.). Маркел, умирая, «отдает» всего себя Зосиме. В свою очередь личность Зосимы «переходит» к Алеше, чтобы учение старца было передано дальше. Полное и сознательное приятие содержания *Я* другой личности сопровождается внутренним кризисом, который приводит к умиранию части самого себя и прежнего мировоззрения. Подобный путь преобразования, по мысли Достоевского, должно пройти всё человечество, чтобы преобразиться и преодолеть смерть<sup>12</sup>.

Размышления о смерти и бессмертии в рукописном фрагменте 1864 г. «16 апреля. Маша лежит на столе» Достоевский заканчивает мыслью о том, что страдание, которое чувствует и непрерывно должен чувствовать человек, отказавшийся жертвовать собой ради других, уравнивается последующим райским наслаждением бытия в слитности с другими. В этом заключается земное равновесие и смысл жизни человека.

Завершает отрывок писатель следующим утверждением: «Учение материалистов – всеобщая *косность* и механизм вещества, значит смерть. Учение истинной философии – *уничтожение косности*, то есть мысль, то есть центр и Синтез вселенной и наружной формы ее – вещества, то есть бог, то есть жизнь бесконечная» (курсив наш. – А.П.) [1, с. 175]. Против *косности* впоследствии взбунтуется герой фантастического рассказа «Кроткая» (1876 г.), где под ней подразумевается существование вне единства с другими, т. е. неверие в идеал Христа и будущую синтетическую жизнь<sup>13</sup>.

К проблеме смерти и бессмертия Достоевский возвращался неоднократно. В октябрьском выпуске «Дневника писателя» за 1876 г. Достоевский опубликовал статьи «Два самоубийства» и «Приговор». Несмотря на разные обстоятельства смерти, все три самоубийства, которым посвящены эти материалы, объединяет отсутствие высшей идеи, ради которой жизнь человека имела бы смысл и подчинялась бы «положительному» идеалу.

В статье «Приговор» писатель касался «основной и самой высшей идеи человеческого бытия – необходимости и неизбежности убеждения в бессмертии души человеческой»<sup>14</sup>.

В статье «Голословные утверждения» декабрьского выпуска за 1876 г. он отмечает, что «без веры в свою душу и в ее бессмертие бытие человека неесте-

---

детельного человека переходит на высшую ступень бытия и соединяется с Богом. Если личность посвящает жизнь материальным ценностям, перехода не происходит. Но в таком случае не ясно, что произойдет с духом и личностью (см.: Евлампиев И.И. Образ Иисуса Христа в философском мировоззрении Ф.М. Достоевского. С. 339–348).

<sup>12</sup> И.И. Евлампиев полагает, что эту идею Достоевский также взял из концепции Фехнера (см.: Евлампиев И.И. Образ Иисуса Христа в философском мировоззрении Ф.М. Достоевского. С. 339–348).

<sup>13</sup> См.: Достоевский Ф.М. Кроткая // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. / редкол.: В.Г. Базанов (отв. ред.) и др.; ИРЛИ. Т. 24. Дневник писателя за 1876 год. Ноябрь–декабрь / текст подгот. и примеч. сост. В.Е. Ветловская и др.; ред. Е.И. Кийко, Г.М. Фридендер. Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1982. С. 34 [6].

<sup>14</sup> Там же. С. 46.

ственно, невысказано и невыносимо»<sup>15</sup>. По мнению Достоевского, вера в бессмертие души отличает должное христианство от слепого следования церковным догматам. Писатель также обращает внимание на культурный и духовно-нравственный упадок современного человечества и на необходимость «совместной веры в бессмертие души человеческой»<sup>16</sup>. Индивидуального преобразования недостаточно для перерождения всего человечества в борьбе с несовершенством мира. Необходимы совместные усилия, которые должны вести к постепенному соединению, слиянию людей.

Идея любви к человечеству, взятая отдельно от веры в Бога и в будущую жизнь, не сможет облегчить участь человека, так как сознание бессилия перед страданиями других людей, по мнению Достоевского, может привести только к ненависти<sup>17</sup>. Эта идея также была осмыслена писателем в романе «Братья Карамазовы» (1880 г.).

В главе «Малочеловечная дама» второй книги романа помещица Хохлакова признается Зосиме в неверии в будущую жизнь и сомневается в своей способности встать на путь деятельной любви и делать благо без похвалы в ответ. Героиня признает, что она «работница за плату»<sup>18</sup> и не готова никого любить иначе. Неверие в будущую жизнь делает помещицу неспособной к жертвенной любви и совершенствованию.

Бессилие человека заключается в том, что страдание неизбежно и облегчить его невозможно, а земная жизнь оказывается непреодолимо ограниченной во времени и пространстве. Получается, что короткая жизнь личности не имеет смысла и цели, полна страданий и несправедливости. Это и приводит упоминаемого старцем доктора к ненависти к отдельным людям: «Я, говорит, становлюсь врагом людей, чуть-чуть лишь те ко мне прикоснутся. Зато всегда так происходило, что чем более я ненавидел людей в частности, тем пламеннее становилась любовь моя к человечеству вообще» [7, с. 53].

Доктору кажется, что само присутствие людей посягает на его самолюбие и свободу, хотя истинную свободу и раскрытие своего жизненного потенциала, по представлениям Достоевского, личность может обрести только искренне и самоотверженно веря в идеал Христа, т. е. в идеал целостности и единства, и стремясь к нему<sup>19</sup>.

Доктор из рассказа старца и Хохлакова мечтают о скором подвиге и готовы, на первый взгляд, отдать многое ради любви и служения человечеству. Зосима называет такую любовь мечтательной. Она жаждет быстрого подвига напоказ и

<sup>15</sup> См.: Достоевский Ф.М. Кроткая. С. 46.

<sup>16</sup> Там же. С. 49.

<sup>17</sup> См.: Достоевский Ф.М. Голословные утверждения // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. С. 49.

<sup>18</sup> См.: Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. / редкол.: В.Г. Базанов (отв. ред.) и др.; ИРЛИ. Т. 14. Братья Карамазовы: Роман в 4 ч. с эпилогом. Кн. 1–10 / текст подгот. В.Е. Ветловская, Е.И. Кийко. Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1976. С. 53 [7].

<sup>19</sup> Как замечает С.А. Кибальник, здесь Достоевский полемизирует с антропотеизмом Л.А. Фейербаха (см.: Кибальник С.А. Философский интертекст творчества Достоевского. СПб.: Петрополис, 2021. С. 333 [8]).

восхищения. Такая любовь в большей степени направлена на собственное Я, на обособление от человечества и ведет ко лжи и самообману.

Последнего старец советует особенно избегать, поскольку в этих качествах человек утверждает свою обособленность как незыблемый принцип. Первым шагом разрушения идеальной будущей жизни в фантастическом рассказе писателя «Сон смешного человека» (1877 г.) была ложь, а самообман в упоминавшемся выше рассказе «Кроткая» во многом способствовал трагедии ростовщика и последующей смерти героини.

Преодолеть смерть возможно, только встав на путь слияния с человечеством через деятельную любовь, которая требует выдержки и самоотверженных усилий, направленных во внешний мир<sup>20</sup>.

Одним из положительных примеров такой любви является поступок Грушеньки в главе «Луковка» в седьмой книге романа. Испытывая страдания после смерти старца, Алеша сомневался в справедливости Бога и был зол на него. Раки-тин же вместо сочувствия и утешения был поглощен мыслью о скором позоре Алеши и материальной выгоде. Узнав о случившемся, Грушенька резко изменила свое намерение высмеять Алешу и, проникшись его переживанием, подала ему «луковку», т. е. сделала малозначительное, но доброе дело.

Как символ жертвенной добродетели луковка появляется и в следующей главе «Кана Галилейская». Во сне Алеши старец Зосима из своего посмертного бытия говорит ему: «Чего дивишься на меня? Я луковку подал, вот и я здесь. И многие здесь только по луковке подали, по одной только маленькой луковке...» [7, с. 327]. Совершить благо для людей возможно, и такой поступок духовно совершенствует человека, однако для этого человек должен принять волевое решение. Восторг Алеши объясняется тем, что во сне он окончательно убедился в существовании будущей жизни, полнота и насыщенность бытия которой компенсируют страдания людей. Он убедился в том, что человечество может прийти к этому состоянию по своей воле, а не благодаря божественному промыслу. Именно в идее «абсолютного самосовершенствования»<sup>21</sup> Достоевский видел возможность достижения бессмертия и спасения.

В письме Н.П. Петерсону от 24 марта 1878 г. Достоевский проявил интерес к философской системе Н.Ф. Федорова. Тема воскресения человека волновала писателя, поэтому его интерес к фигуре мыслителя, ориентированного на «отвержение

---

<sup>20</sup> Д.С. Каннингхэм обращает внимание на тринитарную перспективу романа «Братья Карамазовы» и предполагает, что три брата являются человеческим отражением триединого Бога. При таком прочтении акцент с содержания личности переходит на ее изменяющиеся отношения с внешним миром и взаимодействие с ним (см.: Cunningham D.S. *The Brothers Karamazov as trinitarian theology // Dostoevsky and the Christian Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. P. 144–146 [9]).

<sup>21</sup> Отвечая на критику А.Д. Градовского, Достоевский пишет: «А нравственные идеи только одни: все основаны на идее личного абсолютного самосовершенствования впереди, в идеале, ибо оно несет в себе всё, все стремления, все жажды, а стало быть, из него же исходят все ваши гражданские идеалы» (см.: Достоевский Ф.М. *Две половинки // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. / редкол.: В.Г. Базанов (отв. ред.) и др.; ИРЛИ. Т. 26. Дневник писателя, 1877, сентябрь–декабрь – 1880, август / ред. Н.Ф. Буданова и др.; текст подгот. и примеч. сост. А.В. Архипова и др. Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1984. С. 164 [10]).*

метафизического “субботства”<sup>22</sup> и разрабатывавшего проект всеобщего спасения, закономерен. Воскресение Христа, согласно учению православной церкви, – его преображение в абсолютно совершенное, окончательное состояние, для Достоевского это «залог будущего просветления и спасения мира, его преображения по законам высшей, божественной красоты»<sup>23</sup>. Вера в бессмертие, лишенная деятельного идеала Христа, напротив, делает бытие человека мучительно безнадежным, так как после смерти он вернется в тот же несовершенный, бессмысленный и полный страдания мир. Таким образом, возникает необходимость в активном творческом преображении мира ради коллективного спасения и воскресения.

В том же письме писатель засвидетельствовал совпадение своих взглядов с убеждениями Вл. Соловьева в вопросе о личном бессмертии: «Предупреждаю, что мы здесь, то есть я и Соловьев, по крайней мере верим в воскресение реальное, буквальное, личное и в то, что оно сбудется на земле» [13, с. 14–15].

Их знакомство произошло в 1873 году. В своем первом письме писателю, где Соловьёв демонстрирует глубокую осведомленность в творчестве Достоевского, молодой философ присоединился к заявленному в журнале «Гражданин» направлению.

Переживший к моменту знакомства с Достоевским мировоззренческий кризис, Соловьев был уже сознательно верующим христианином. Так что зрелый писатель и молодой философ придерживались достаточно близких убеждений.

В.А. Викторович, анализируя идейные пересечения в творчестве Достоевского и Соловьева, приходит к следующему выводу: «Соотношение двух миров – Достоевского и Вл. Соловьева – коротко можно представить в виде трех этапов: 1) параллелизм исканий и заметное воздействие писателя на становление молодого философа; 2) общая духовная лаборатория и личностное, катализаторное воздействие Соловьева на Достоевского в период работы последнего над “Братьями Карамазовыми”, как бы возвращение полученной от него энергии; 3) наследование Соловьевым динамической структуры духовного наследия Достоевского, поиск применения идеала» [14, с. 31]. Ниже сосредоточимся на первом этапе развития их творчества<sup>24</sup>.

В своей магистерской диссертации «Кризис западной философии» (1874 г.) Соловьев критиковал односторонность чисто рационалистического и чисто эмпирического направлений на Западе, так как они оба не могут вывести познающего из субъективной сферы. Отрицая метафизику, эти направления приводят к абстрактным понятиям и пустым логическим утверждениям. Действительное бытие, по мысли философа, существует в независимой от нас объективной действи-

<sup>22</sup> См.: Семенова С.Г. Идея всеобщего спасения у Н.Ф.Федорова и ее судьба в русской культуре // Философия космизма и русская культура. Материалы междунар. науч. конф. «Космизм и русская литература. К 100-летию со дня смерти Николая Федорова». Белград: Фото Фуртура, 2004. С. 16 [11].

<sup>23</sup> См.: Гачева А.Г. «Идеал ведь тоже действительность...»: Русская философия и литература. М.: Академический проект, 2019. С. 433 [12].

<sup>24</sup> Говоря о пересечении философских идей писателя и философа, также необходимо учесть, что эти идеи в большинстве своем были высказаны в лекциях или в устном общении, и мы можем судить о них только по позднейшим публикациям Соловьёва.

тельности, где логические и эмпирические элементы находятся в синтезе и предполагаются самобытным сущим<sup>25</sup>. Его частное проявление – конкретное человеческое сознание. Всеединая метафизическая сущность Абсолюта, определяющего все существующее, проявляется в его духовном характере. Так как отличительной чертой духа является целесообразность (действие от себя, предполагающее волю и идею как цель), то необходимо доказать, что земной опыт человечества определяется общими целесообразными, разумными идеями, которые могут принадлежать только общей метафизической сущности.

В январе – апреле 1878 г. Соловьев прочел 12 лекций «О Богочеловечестве», в которых развил положения своей магистерской работы. На некоторых из этих лекций побывал и Достоевский<sup>26</sup>. Также в библиотеке писателя имелись книги философа («Кризис западной философии. Против позитивистов» (1874 г.), «Критика отвлеченных начал» (1877–1880 гг.))<sup>27</sup>.

В «Чтениях о Богочеловечестве» Соловьев развивает концепцию Бога как идеального целого, безусловного блага и любви, к которому должен свободно стремиться человек, а не пытаться замещать его различными низшими и поэтому ложными социальными идеалами, например социализмом. Тезисы Соловьева о бессмертии как бытия в абсолютном божественном целом во многом похожи на высказывания Достоевского, однако философ подчеркивает необходимость отделения личности от целого. Стремление «к исключительному господству и безусловному значению»<sup>28</sup> своей личности приведет человека к неизбежному выводу, что такой опыт несостоятелен, и он поверит в Бога сознательно, без принуждения.

Стремление к «безусловному значению» человека Соловьев разделяет на отрицательное и положительное. Отрицательная безусловность состоит в желании человека постоянно требовать больше и переступать за ограниченное содержание материального мира, а положительная безусловность заключается в стремлении обладать полной бытия, которая «может находиться лишь в сверхприродной области, которая, в противоположность миру вещественных явлений, определяется как мир идеальных сущностей, царство идей»<sup>29</sup>.

Идею философ определяет как благо и любовь для своего носителя, как замысел его высшей, совершенной жизни и в то же время как его центральное содержание<sup>30</sup>. Таким образом, всеобщая, универсальная идея предполагает безусловную любовь, всецелость, т.е. то, что присуще божественному началу. Осознание его в себе как конкретного проявления всеобщей сущности, по мнению философа,

---

<sup>25</sup> См.: Соловьев В.С. Кризис западной философии. Против позитивистов // Соловьев В.С. Собр. соч. СПб.: Книгоиздательское товарищество «Просвещение», 1911–1914. Т. 1. С. 141 [15].

<sup>26</sup> «Имеются сведения, что Д., бывший членом Общества любителей духовного просвещения ..., посещал лекции Вл.С. Соловьева ..., но какие именно, неизвестно» (см.: Летопись жизни и творчества Ф.М. Достоевского: в 3 т. Т. 3. СПб.: Академический проект, 1999. С. 249 [16]).

<sup>27</sup> См.: Библиотека Ф.М. Достоевского. Опыт реконструкции. Научное описание. СПб.: Наука, 2005. С. 143–144 [17].

<sup>28</sup> См.: Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Собр. соч. СПб.: Книгоиздательское товарищество «Просвещение», 1911–1914. Т. 3. С. 13 [18].

<sup>29</sup> Там же. С. 49.

<sup>30</sup> Там же. С. 57–58.

приведет человека к осознанию своей высшей цели – объединению человечества через религиозную любовь.

В ранних работах Соловьева мы видим сближение с негативной позицией Достоевского относительно половой любви. Однако в более позднем цикле статей «Смысл любви» (1892–1894 гг.) философ придавал этому явлению религиозное содержание, хотя сам термин «половая любовь» для своей концепции считал неудачным. В концепции Соловьева она свойственна только высшим организмам, к которым и относится человек, но такая форма порождения себе подобных связана не с животным продолжением рода, а со стремлением реально соединить разрозненные мужское и женское начала в высшее единство обоих<sup>31</sup>.

Вопрос бессмертия человека Соловьев также рассматривает с точки зрения вечной всеобъемлющей сущности: бессмертие является следствием того, что в своей сущности мы принадлежим божественному всеединству<sup>32</sup>. Таким образом, параллелизм философских исканий писателя и философа очевиден.

В «Трех речах в память Достоевского» (1883 г.) философ делает попытку освободить образ Ф.М. Достоевского от ложных интерпретаций, создать духовную биографию писателя. Идеал Достоевского, по мнению Соловьева, заключался в христианской идее «свободного всечеловеческого единения, всемирного братства во имя Христово»<sup>33</sup>, которая выражалась через идеи истинного христианства и вселенной Церкви<sup>34</sup>.

Последняя идея была высказана философом еще в его лекциях о «Богочеловечестве». Впоследствии она утверждается в «Братьях Карамазовых»<sup>35</sup> Иваном Карамазовым и Зосимой в разговоре о церковном суде. Как пишет С.А. Кибальник, подробно проанализировавший главу романа, содержащую споры героев о церковном суде, у первого она обрела характер теократической утопии (близкий философу), а у второго – земной, гуманистической и вполне достижимый идеал современного человечества (близкий писателю)<sup>36</sup>.

<sup>31</sup> См.: Соловьев В.С. Смысл любви // Соловьев В.С. Собр. соч. СПб.: Книгоиздательское товарищество «Просвещение», 1911–1914. Т. 7. С. 32–47 [19].

<sup>32</sup> См.: Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Собр. соч. С. 127.

<sup>33</sup> См.: Соловьев В.С. Три речи в память Достоевского // Соловьев В.С. Собр. соч. СПб., 1912. Т. 3. С. 199 [20].

<sup>34</sup> С. Кэссиди полагает, что, говоря об идее вселенной Церкви Достоевского, Соловьев опирается преимущественно на пушкинскую речь писателя и значительно искажает его взгляды: «Но хотя Достоевский отказался здесь от своего антизападничества и употребил настоящий поток слов, начинающихся на все-, и хотя он говорит о «братском, окончательном согласии всех племен под евангельским законом Христовым», это не речь о церкви; это речь о мнимом универсализме русского характера» [Ср.: But even though Dostoevsky has abandoned his anti-Westernism here and used a veritable torrent of words beginning with vse- (“all-”), and even though he speaks of “the brotherly, definitive concord of all tribes under Christ’s evangelical law,” this is not a speech about the church; it’s a speech about the supposed universalism of the Russian character] (см.: Cassedy S. Dostoevsky’s Religion. Stanford: Stanford University Press, 2005. P. 167–168 [21]).

<sup>35</sup> Ранее Соловьев упоминал, что эта идея должна была центральной в новом романе или ряде романов, из которых написан только первый – «Братья Карамазовы». (см.: Соловьев В.С. Три речи в память Достоевского // Соловьев В.С. Собр. соч. С. 197).

<sup>36</sup> См.: Кибальник С.А. Философский интертекст творчества Достоевского. С. 229–230.

Процесс обретения человечеством истинного христианства Соловьев, как и Достоевский, описывает в соответствии с концепцией развития общества у Фихте: 1) эпоха авторитета, эпоха формальной, внешней веры («храмовое» христианство); 2) развитие внутренней индивидуальной жизни, по отношению к которой Христос – нравственный идеал только личной жизни («домашнее» христианство у Соловьева или состояние современной эпохи у Фихте); 3) Христос как всемирно-историческое начало, начало «любви, свободного согласия и братского единения»<sup>37</sup>, которому люди не будут поклоняться в храмах, но которое будет определять и одухотворять всю их личную и общественную жизнь (истинное, полное христианство, к которому должно прийти человечество в будущем и которое предполагает веру в реальность идеального и культурно-историческое творчество<sup>38</sup>).

Прямое влияние идей писателя на философа можно обнаружить сравнивая, например, вышеупомянутый рукописный фрагмент 1864 г. и ранние работы Соловьева, в которых он практически цитирует Достоевского. Например, в работе «Духовные основы жизни» (1884 г.) философ пишет: «То единство, которым держится и связывается вселенная, не может быть только отвлеченной идеей. Оно есть живая личная сила Божия, и всеединящая сущность этой силы открывается нам в *богочеловеческом лице Христа*, в Нем же *вся полнота* Божества обитает *телесно*. Помимо Христа Бог не имеет для нас живой действительности. К Христу тяготеет и вся наша личная религия, на Нем же основана и общая вселенская религия» (курсив наш. – А.П.) [23, с. 302]. Соловьев перенес в свои рассуждения мысль писателя о Христе как идеале человечества во плоти и его вхождении в мир телесно практически дословно, а в речи, произнесенной на высших женских курсах в Петербурге 13 марта 1881 г., он упоминает факт рождения нового человека: «Этот мировой факт, это воплощение в факте истины, как живого начала, *основы новой жизни*, не было процессом только внутренним, субъективным, совершившимся внутри, а таким, в котором *внутреннее перерождение сопровождалось изменением материальной природы человека, изменением всех его внешних отношений*» (курсив наш. – А.П.) [24, с. 418].

Таким образом, в заключение еще раз отметим, что параллелизм философский исканий Достоевского и Соловьева очевиден, как и сходство их позиций в вопросе бессмертия и воскресения (о чем было прямо сказано Достоевским в письме к Н.П. Петерсону от 24 марта 1878 г.)<sup>39</sup>. Соловьёв, как и Достоевский, противопоставляет современное ему христианство и истинное. Так же, как и писатель, философ делает акцент на земном мире и его совершенствовании, которое должно произойти не по воле трансцендентного Бога, а по свободной воле человечества в будущем. Достичь индивидуального бессмертия, по мысли Достоевского и Соловьева, невозможно, поэтому писатель и философ верят, что в будущем челове-

<sup>37</sup> См.: Соловьев В.С. Три речи в память Достоевского // Соловьев В.С. Собр. соч. С. 200.

<sup>38</sup> См.: Капилупи С.М. Соловьев и Достоевский // Вестник РХГА. № 3. 2021. С. 96 [22].

<sup>39</sup> И.И. Евлампиев полагает, что, несмотря на отречение Соловьева в «Трех разговорах о войне, прогрессе и конце всемирной истории» (1899 г.) от своих ранних взглядов, позиции философа и писателя в вопросе бессмертия во многом совпадали (см.: Евлампиев И.И. Ф.М. Достоевский и Вл. Соловьев о грядущем значении христианства // Соловьёвские исследования. 2019. Вып. 1(61). С. 24–36 [25]).

ство осознает необходимость принятия настоящего христианства, в котором высшим, божественным состоянием человека будет слияние всех личностей в нерасторжимое духовное единство<sup>40</sup>.

### Список литературы

1. Достоевский Ф.М. 16 апреля. Маша лежит на столе // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 20. Статьи и заметки, 1862–1865 / редкол.: В.Г. Базанов (отв. ред.) и др.; ИРЛИ; тексты подгот. и примеч. сост. А.И. Батюто и др. Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1980. С. 172–175.
2. Касаткина Т.А. Достоевский как философ и богослов: художественный способ высказывания / под ред. Е.А. Тахо-Годи. М.: Водолей, 2019. 336 с.
3. Вышеславцев Б.П. Достоевский о любви и бессмертии // Современные записки. 1932. № 50. С. 288–305.
4. Евлампиев И.И. Образ Иисуса Христа в философском мировоззрении Ф.М. Достоевского. 2-е изд. СПб.: Изд-во РХГА, 2021. 600 с.
5. Богословие Достоевского / отв. ред. Т.А. Касаткина. – М.: ИМЛИ РАН, 2021. 416 с.
6. Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений: в 30 т. Т. 24. Дневник писателя за 1876 год. Ноябрь–декабрь / редкол.: В.Г. Базанов (отв. ред.) и др.; ИРЛИ; текст подгот. и примеч. сост. В.Е. Ветловская и др.; ред. Е.И. Кийко, Г.М. Фридендер. Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1982. 518 с.
7. Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 14. Братья Карамазовы: Роман в 4 ч. с эпилогом. Кн. 1–10 / редкол.: В.Г. Базанов (отв. ред.) и др.; ИРЛИ; текст подгот. В.Е. Ветловская, Е.И. Кийко. Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1976. 511 с.
8. Кибальник С.А. Философский интертекст творчества Достоевского. СПб.: Петрополис, 2021. 394 с.
9. Cunningham D.S. The Brothers Karamazov as trinitarian theology, in *Dostoevsky and the Christian Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. P. 134–156.
10. Достоевский Ф.М. Две половинки // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 26. Дневник писателя, 1877, сентябрь–декабрь – 1880, август / редкол.: В.Г. Базанов (отв. ред.) и др.; ИРЛИ; ред. Н.Ф. Буданова и др.; текст подгот. и примеч. сост. А.В. Архипова и др. Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1984. С. 149–174.
11. Семенова С.Г. Идея всеобщего спасения у Н.Ф. Федорова и ее судьба в русской культуре // Философия космизма и русская культура: материалы междунар. науч. конф. «Космизм и русская литература. К 100-летию со дня смерти Николая Федорова». Белград: Фото Футура, 2004. С. 7–17.
12. Гачева А.Г. «Идеал ведь тоже действительность...»: Русская философия и литература. М.: Академический проект, 2019. 734 с.
13. Достоевский Ф.М. – Петерсону Н.П., 24 марта 1878 г. // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 30, кн. 1. Письма, 1878–1881 / редкол.: В.Г. Базанов (отв. ред.) и др.; ИРЛИ; / текст подгот. и примеч. сост. А.В. Архипова и др.; ред. Н.Ф. Буданова и др. Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1988. С. 14–15.
14. Викторovich В.А. Достоевский и Вл. Соловьев // Достоевский и мировая культура. Альманах № 1. Ч. II. СПб., 1993. С. 5–31.
15. Соловьев В.С. Кризис западной философии. Против позитивистов // Соловьев В.С. Собр. соч. Т. 1. СПб.: Книгоиздательское товарищество «Просвещение», 1911–1914. С. 39–164.
16. Летопись жизни и творчестве Ф.М. Достоевского: в 3 т. Т. 3. СПб.: Академический проект, 1999. 615 с.

---

<sup>40</sup> Б.Ф. Егоров обратил внимание на утопичность и противоречивость иммортологических представлений Достоевского и Соловьева, которые были грандиозными настолько, что Достоевский передвигал сроки осуществления «рая Христова» от «здесь и сейчас» до далекого будущего. По своей натуре Соловьев, по мнению исследователя, к 1890-м годам все больше разочаровывался в утопических идеалах теократии под началом католицизма и не верил в скорое осуществление задуманного (см.: Егоров Б.Ф. Российские утопии: Исторический путеводитель. СПб.: Искусство-СПб, 2007. С. 263–269, 286–296 [26]).

17. Библиотека Ф.М. Достоевского. Опыт реконструкции. Научное описание. СПб.: Наука, 2005. 338 с.
18. Соловьёв В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьёв В.С. Собр. соч. Т. 3. СПб.: Книгоиздательское товарищество «Просвещение», 1911–1914. С. 9–171.
19. Соловьёв В.С. Смысл любви // Соловьёв В.С. Собр. соч. Т. 7. СПб.: Книгоиздательское товарищество «Просвещение», 1911–1914. С. 7–69.
20. Соловьёв В.С. Три речи в память Достоевского // Соловьёв В.С. Собр. соч. Т. 3. СПб.: Книгоиздательское товарищество «Просвещение», 1911–1914. С. 194–227.
21. Cassidy S. Dostoevsky's Religion. Stanford: Stanford University Press, 2005. 204 p.
22. Капилупи С.М. Соловьёв и Достоевский // Вестник РХГА. 2021. № 3. С. 92–98.
23. Соловьёв В.С. Духовные основы жизни // Соловьёв В.С. Собр. соч. Т. 3. СПб.: Книгоиздательское товарищество «Просвещение», 1911–1914. С. 309–423.
24. Соловьёв В.С. Содержание речи, произнесенной на высших женских курсах в Петербурге 13 марта 1881 г. // Соловьёв В.С. Собр. соч. Т. 3. СПб.: Книгоиздательское товарищество «Просвещение», 1911–1914. С. 425–430.
25. Евлампиев И.И. Ф.М. Достоевский и Вл. Соловьёв о грядущем значении христианства // Соловьёвские исследования. 2019. Вып. 1(61). С. 24–36.
26. Егоров Б.Ф. Российские утопии: Исторический путеводитель. СПб.: Искусство-СПб, 2007. С. 263–269, 286–296.

## References

### (Sources)

#### Collected works

1. *Biblioteka F.M. Dostoevskogo. Opyt rekonstruktsii. Nauchnoe opisanie* [Library of F.M. Dostoevsky: the Experience of Reconstruction. Scientific Description]. Saint-Petersburg: Nauka, 2005. 338 p.
2. Dostoevskiy, F.M. *Brat'ya Karamazovy* [Brothers Karamazov], in Dostoevskiy, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t. IRLI. T. 14. Brat'ya Karamazovy: Roman v 4 ch. s epilogom. Kn. 1–10* [Complete works in 30 vols. IRLI. Vol. 14. The Brothers Karamazov: A novel in 4 part with an epilogue. Books 1–10]. Leningrad: Nauka, 1976. 511 p.
3. Dostoevskiy, F.M. *Dve polovinki* [The Two Halves], in Dostoevskiy, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t. IRLI. T. 26. Dnevnik pisatelya, 1977, sentyabr'–dekabr'–1880, avgust* [Complete works in 30 vols., IRLI. Vol. 26. A Writer's Diary, 1977, September–December–1880, August]. Leningrad: Nauka, 1984, pp. 149–174.
4. Dostoevskiy, F.M. Letter to N.P. Peterson, March 24, 1878, in Dostoevskiy, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t. IRLI. T. 30, kn. 1. Pis'ma, 1878–1881* [Complete works in 30 vols., IRLI. Vol. 30, book 1. Letters (1878–1881)]. Leningrad: Nauka, 1988, pp. 14–15.
5. Dostoevskiy, F.M. 16 aprelya. Masha lezhit na stole [April 16. Masha is Lying on the Table], in Dostoevskiy, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t. IRLI. T. 20. Stat'i i zametki, 1862–1865* [Complete works in 30 vols., IRLI. Vol. 20. Articles and notes, 1862–1865]. Leningrad: Nauka, 1980, pp. 172–175.
6. Dostoevskiy, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t. IRLI. T. 24. Dnevnik pisatelya. 1876 g. (noyabr'–dekabr')* [Complete works in 30 vols., IRLI. Vol. 24. A Writer's Diary. 1876. (November–December)]. Leningrad: Nauka, 1982. 518 p.
7. *Letopis' zhizni i tvorchestva F.M. Dostoevskogo 1821–1881: v 3 t., t. 3* [The Chronicle of Dostoevsky's Life and Works in 3 vols., vol. 3]. Saint-Petersburg: Akademicheskiiy proekt, 1999. 615 p.
8. Solov'ev, V.S. *Chteniya o Bogochelovechestve* [Lectures on Godmanhood], in Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy v 10 t., t. 3* [Collected works in 10 vols., vol. 3]. Saint-Petersburg: Knigoizdatel'skoe tovarishchestvo «Prosveshchenie», 1911–1914, pp. 9–171.
9. Solov'ev, V.S. *Dukhovnye osnovy zhizni* [The spiritual Foundations of Life], in Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy v 10 t., t. 3* [Collected works in 10 vols., vol. 3]. Saint-Petersburg: Knigoizdatel'skoe tovarishchestvo «Prosveshchenie», 1911–1914, pp. 309–423.
10. Solov'ev, V.S. *Krizis zapadnoy filosofii. Protiv pozitivistov* [The Crisis of Western Philosophy. Against the positivists], in Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy v 10 t., t. 1* [Collected works in 10 vols., vol. 1]. Saint-Petersburg: Knigoizdatel'skoe tovarishchestvo «Prosveshchenie», 1911–1914, pp. 39–164.

11. Solov'ev, V.S. Smysl lyubvi [The Meaning of Love], in Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy v 10 t., t. 7* [Collected works in 10 vols., vol. 7]. Saint-Petersburg: Knigoizdatel'skoe tovarishchestvo «Prosveshchenie», 1911–1914, pp. 7–69.

12. Solov'ev, V.S. Soderzhanie rechi, proiznesennoy na vysshikh zhenskikh kursakh v Peterburge 13 marta 1881 g. [The content of the speech delivered at the higher courses for women in St. Petersburg on March 13, 1881], in Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy v 10 t., t. 3* [Collected works in 10 vols., vol. 3]. Saint-Petersburg: Knigoizdatel'skoe tovarishchestvo «Prosveshchenie», 1911–1914, pp. 425–430.

13. Solov'ev, V.S. Tri rechi v pamyat' Dostoevskogo [Three speeches in memory of Dostoevsky], in Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy v 10 t., t. 3* [Collected works in 10 vols., vol. 3]. Saint-Petersburg: Knigoizdatel'skoe tovarishchestvo «Prosveshchenie», 1911–1914, pp. 194–227.

#### (Articles from Scientific Journals)

14. Evlampiev, I.I. F.M. Dostoevskiy i Vl. Solov'ev o gryadushchem znachenii khristianstva [F.M. Dostoevsky and Vl. Solovyov about the future meaning of Christianity], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2019, issue 1(61), pp. 24–36.

15. Kapilupi, S.M. Solov'ev i Dostoevskiy [Solovyov and Dostoevsky], in *Vestnik RKhGA*, 2021, no. 3, pp. 92–98.

16. Vysheslavtsev, B.P. Dostoevskiy o lyubvi i bessmertii [Dostoevsky About Love and Immortality], in *Sovremennye zapiski*, 1932, no. 50, pp. 288–305.

#### (Articles from Proceedings and Collections of Research Papers)

17. Cunningham, D.S. The Brothers Karamazov as trinitarian theology, in *Dostoevsky and the Christian Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, pp. 134–156.

18. Semenova, S.G. Ideya vseobshchego spaseniya u N.F. Fedorova i ee sud'ba v russkoy kul'ture [An Idea of Universal Salvation in N.F. Fedorov and His Fate in Russian Culture.], in *Filosofiya kosmizma i russkaya kul'tura. Materialy mezhdunarodnoy nauchnoy konferentsii «Kosmizm i russkaya literatura. K 100-letiyu so dnya smerti Nikolaya Fedorova»* [The philosophy of cosmism and Russian culture. proceedings of the international scientific conference “Cosmism and Russian literature. On the 100th anniversary of the death of Nikolai Fedorovich”]. Belgrad: Foto Futura, 2004, pp. 7–17.

19. Viktorovich, V.A. Dostoevskiy i Vl. Solov'ev [Dostoevskiy and Vl. Solovyov], in *Dostoevskiy i mirovaya kul'tura*. Al'manakh, № 1. Ch. II. Saint-Petersburg, 1993, pp. 5–31.

#### (Monographs)

20. Casedy, S. *Dostoevsky's Religion*. Stanford: Stanford University Press, 2005. 204 p.

21. Egorov, B.F. *Rossiyskie utopii: Istoricheskiy putevoditel'* [Russian utopias: a historical guide]. Saint-Petersburg: Iskusstvo-SPb, 2007. 416 p.

22. Evlampiev, I.I. *Obraz Iisusa Khrista v filosofskom mirovozzrenii F.M. Dostoevskogo* [The Image of Jesus Christ in the Philosophical Worldview of F.M. Dostoevsky]. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo RKhGA, 2021. 600 p.

23. Gacheva, A.G. «Ideal ved' tozhe deystvitel'nost'...»: *Russkaya filosofiya i literatura* [“An ideal is also reality...”: Russian philosophy and literature]. Moscow: Akademicheskii proekt, 2019. 734 p.

24. Kasatkina, T.A. (ed.) *Bogoslovie Dostoevskogo* [Theology of Dostoevsky]. Moscow: IMLI RAN, 2021. 416 p.

25. Kasatkina, T.A. *Dostoevskiy kak filosof i bogoslov: khudozhestvennyy sposob vyskazyvaniya* [Dostoevsky as a Philosopher and Theologian: Artistic Method of Speaking]. Moscow: Vodoley, 2019. 336 p.

26. Kibal'nik, S.A. *Filosofskiy intertekst tvorchestva Dostoevskogo* [Philosophical Intertext of Dostoevsky's Work]. Saint-Petersburg: Petropolis, 2021. 394 p.

**ФИЛОЛОГИЯ И КУЛЬТУРОЛОГИЯ**  
**PHILOLOGY AND CULTURAL STUDIES**

УДК 821.161.1Веселовский

ББК 83.3(4)42

**Серджио Маццанти**

Университет Мачераты, PhD, профессор, Италия, Мачерата, e-mail: sergiomazzanti@gmail.com

**Александр Леонидович Рычков**

Союз философов «Вольная философская ассоциация», директор по научной работе, Россия, Сатка, e-mail: vp102243@list.ru

**Введение в «Божественную комедию» Данте.**  
**Лекции по всеобщей литературе: курс 1887–1888 гг.**

*Александр Николаевич Веселовский*

**Часть пятая. Лекции одиннадцатая, двенадцатая и тринадцатая<sup>1</sup>**

*Подготовка к публикации и комментарии С. Маццанти и А.Л. Рыčkова*

**Sergio Mazzanti**

University of Macerata, PhD, prof., Italy, Macerata, e-mail: sergiomazzanti@gmail.com

**Alexander Leonidovich Rychkov**

Union of Philosophers “Free Philosophical Association” (“VOLFIKA”), Science Director, Russia, Satka, e-mail: vp102243@list.ru

**An introduction to Dante’s *Divine Comedy*.**  
**Lectures on General Literature: the Training Course 1887–1888**

*Aleksandr Nikolaevich Veselovsky*

**Part five. Lectures eleven, twelve and thirteen**

*Prepared for publication and commented by S. Mazzanti and A.L. Rychkov*

**DOI:** 10.17588/2076-9210.2024.1.066-107

<sup>1</sup> Лекции воспроизводятся по рукописному литографированному курсу: Веселовский А.Н. Введение в «Божественную комедию» Данте. 1887–1888 гг. / Пр. Веселовский; Высш. жен. курсы. С.-Пб: лит. Гробовой, [1888]. 288 с. Оригинал хранится в РГБ: ОMF2 Ф 1-61/4839. Первая часть, с планом всего курса и редакторскими принципами публикации, вторая, третья и четвертая части опубликованы в журнале «Соловьёвские исследования», 2022, вып. 2(74), с. 63–76, 2022, вып. 3(75), с. 46–73, 2023, вып. 1(77), с. 122–151, 2023, вып. 3(79), с. 120–154.

## Лекция одиннадцатая

[3.3:] *Аллегория I песни «Ада». Дантовский Veltro и его происхождение. Христианская философия истории. Иоахим Флорский и его последователи. Легенды о грядущем избавителе.*

Итак, мы рассмотрели строение дантовского Ада и Чистилища и указали те принципы, которыми поэт руководствовался при распределении преступлений и наказаний. Остается теперь решить еще вопрос, какова была, вообще, основная идея «Божественной комедии». Ответ на этот вопрос дает известная сцена, составляющая содержание первой песни Ада – сцена, в которой исследователи усматривают ключ к пониманию дантовского творения и которая поэтому вызвала множество толкований. Мы займемся этой сценой лишь с одной стороны, которая дает нам возможность перейти к вопросу о развитии в Средние века философского понимания истории.

Содержание этой первой песни следующее:

Дойдя до половины жизненного пути, Данте очутился однажды в темном и диком лесу, из которого не мог найти выхода. Как он пришел сюда, он и сам не понимает – <sup>[193]</sup> так слабо было в нем сознание в ту минуту, когда он отклонился от истинного пути. В конце этой лесистой долины он приходит к подошве холма, позлащенного лучами восходящего солнца. Он немного оправляется от своего ужаса и хочет взобраться на холм, как вдруг его останавливает появление Пантеры, которая преграждает ему путь. В испуге он готов отказаться от своего намерения, но пестрая и блестящая шкура животного, утренняя прохлада и чарующее влияние весны возвращают ему бодрость духа и спокойствие. Он уже хочет идти далее, но снова останавливается при виде льва, стремящегося ему на встречу с поднятой головой и страшно голодного, и волчицы ужасающей худобы. Эти страшные животные окончательно лишают его мужества, отнимают у него всякую надежду достигнуть вершины горы и гонят его вниз. Но в то же самое время взорам его представляется образ человека, и он обращается к нему с мольбой. Это – Вергилий. Последний объясняет Данте, что ему надо держаться другого пути, если он желает выйти из этого <sup>[194]</sup> дикого места.

«Держать ты должен путь другой отныне»,

Он отвечал, увидев скорбь мою,

«Коль умереть не хочешь здесь в пустыне.

Сей лютый зверь, смутивший грудь твою,

В пути своем других не пропускает,

Но, путь пресекши, губит всех в бою.

И свойством он столь вредным обладает,

Что в алчности ничем не утолен,

Вслед за едой еще сильней алкает.

Он с множеством животных сопряжен,  
 И с многими еще совокупится;  
 Но близок Пес, пред кем издохнет он.  
     Не медь с землей Псу в пищу обратится,  
     Но добродетель, мудрость и любовь;  
     Меж Фельтро и меж Фельтро Пес родится.  
 Италию рабу спасет он вновь,  
 В честь коей дева умерла Камилла,  
 Турн, Эвриал и Низ пролили кровь.  
     Из града в град помчит Волчицу сила,  
     Доколь ее не заключит в аду,  
 Откуда зависть в мир ее пустила» [Ад, I, 91–111]<sup>2</sup>.

Далее, Вергилий обещает быть его проводником и показать ему тени грешников, осужденных на вечное страдание и души тех, которые, проходя сквозь очистительное пламя, <sup>[195]</sup> надеются достигнуть вечного блаженства, и, наконец, привести его в жилище праведников, где будет ему сопутствовать уже более достойная путеводительница (т.е. Беатриче).

Таково вступление к «Божественной комедии». Нет никакого сомнения, что картину эту нужно понимать аллегорически; вопрос только в том, какого рода аллегория следует видеть в этой вступительной песне. Уже вслед за смертью Данте начали появляться комментарии к его поэме; ее комментировали даже с кафедры<sup>1</sup>. В числе первых комментаторов были собственные сыновья Данте и Боккаччо; несомненно, что их толкования гораздо ближе к пониманию Данте, чем последующие. Первые комментаторы стоят на точке зрения религиозно-мистической; но после XVI в. этой аллегории начинают придавать политический смысл. Политические толкования продолжаются и до сих пор, но в последнее время исследователи стали обращаться опять к древнейшему толкованию. По этому толкованию смысл вводной песни «Божественной комедии» следующий: Данте заблудился на жизненном пути, но после долгих блужданий в окружающем его мраке он видит, наконец, <sup>[196]</sup> холм, освещенный солнцем истины. Он хочет подняться на вершину его, но старые его грехи заграждают ему дорогу. Эти старые грехи аллегорически представлены в виде трех зверей: Пантера – это *Luxuria* (чувственные страсти), Лев – *Superbia* (гордость), а ненасытная Волчица – *Avaritia* (любостяжание). Чтобы избавиться от них, ему необходимо пройти через мучения ада и чистилища. Таким образом объясняются картины леса и холма и становится понятным появление Вергилия. Вергилий – это олицетворение разума, науки, но и разум теряет свое значение там, где начинается откровение. Поэтому, когда они достигают Рая, то Вергилий исчезает, уступая место сначала Стацию, а потом Беатриче – олицетворению высшего богословия, высшего понимания Бога и откровения.

<sup>2</sup> См.: Данте Алигиери. Ад. / пер. Дмитрия Мина. М.: М.П. Погодин, 1855. С. 14.

Таково древнейшее понимание Данте, которого в настоящее время придерживаются немецкие ученые Витте\* и Скартаццини\*\*<sup>[197]</sup> а из итальянцев – Джулиани и др.<sup>11</sup>.

Но рядом с этим этико-религиозным толкованием, как мы уже говорили, существует другое – политическое. Как известно, Данте был видный политический деятель и стоял в центре политических событий того времени; оттого-то и в его Комедии могли усмотреть политическую тенденцию: в трех зверях – олицетворение различных грехов, свойственных отдельным политическим партиям того времени и т.п. Итальянский ученый Россетти даже доказывает, что «Божественная комедия» – политический памфлет, имеющий целью прославление гибеллинизма. Но эти толкования не выдерживают никакой строгой критики и мы, поэтому, останавливаться на них не будем<sup>111</sup>. Сцена, открывающая первую песню Ада, для нас важна главным образом потому, что дает нам повод перейти к другому вопросу, связанному с дантовским пониманием Veltro, будущего избавителя мира. Спрашивается, кто же этот будущий избавитель, этот гончий Пес, который прогонит в ад Волчицу?<sup>112</sup> Ответы на этот вопрос давались<sup>[198]</sup> разные. Чем неяснее самый образ этого Veltro, тем естественнее являлось желание подсказать содержание этому образу – отсюда масса толкований. Старые толкователи подыскивали такого гибеллина, на которого Данте мог бы возложить свои надежды на освобождение Италии. Таким подходящим человеком казался веронский тиран Кангранде [I делла Скала (1291–1329)]. Он, действительно, был гибеллином и Данте, который одно время пользовался у него убежищем, возлагал на него большие надежды. Кроме того, образ Гончего Пса применяется к нему тем легче, что самое прозвище его Can grande (большая собака) находится с ним в естественной связи<sup>\*\*\*</sup>.

Кроме Кангранде, в роль дантовского избавителя комментаторы прочли еще много других лиц, напр. Угуччоне делла Фаджуола [ок. 1250–1319]; некоторые указывали даже на папу Бенедикта XI [1240–1304] и др. Но дело в том, что в самом тексте говорится, что будущий избавитель не современник, что он еще придет, что он будет добродетелен и мудр, а эти качества Данте без натяжки вряд<sup>[199]</sup> ли мог приписывать означенным претендентам. О Волчице говорится, между прочим, что она «со многими животными еще соединится», а этого будущего нельзя ограничить тесными пределами жизни Кангранде или других. Нельзя также представить себе, чтобы Данте мог какому-либо историческому лицу приписать такую высокую роль, как изгнание всей нечисти в ад; такого рода подвига можно было ожидать лишь от идеального избавителя. На основании таких соображений, впрочем, некоторые дошли до того, что стали

\* Witte K. Dante's Sündensystem in Hölle und Fegefeuer // Jahrbuch der Deutschen Dante-Gesellschaft. Leipzig. 1877. Vol. 4. P. 373–403.

\*\* Scartazzini G.A. Ueber die Congruenz der Sünden und Strafen in Dante's Holle // Jahrbuch der deutschen Dante-Gesellschaft. Leipzig. 1877. Vol. IV. P. 273–354.

\*\*\* Мнения этого, между прочим, придерживается и Вегеле (см.: Вегеле Ф. Данте Алигьери, его жизнь и сочинения. Перевел [с 3 нем. изд.] Ал[ексей] Веселовский. [М.: Тип. Мартынова, 1881. 446 с.]).

представлять Данте каким-то духовидцем, предвидевшим в лице Veltro ни более, ни менее, как Гарибальди [1807–1882]. Один немец дошел даже до того, что стал доказывать, будто Veltro – император Вильгельм IV [1765–1837].

Таким образом, из всех этих толкований некоторой основательностью отличается лишь то, которое считает дантовским Veltro – Кангранде. Особенно веским аргументом в пользу этого мнения на первый взгляд может показаться следующее обстоятельство. В первой песне говорится, между прочим: «Меж Фельтро и меж Фельтро Пес родится». Такое место <sup>[200]</sup> не только действительно существовало (это Фельтро в области Тревизо и Монтефельтро в области Ликонской), – но даже, именно, оказывается местом рождения и исторической деятельности Кангранде. Однако, помимо уже высказанных соображений о том, что будущим избавителем не мог быть современник Данте и др., – внешняя вескость этого совпадения устранилась тотчас же, если мы не будем писать фельтро прописной буквой. Смысл получится тогда совсем другой. Фельтро – значит по-итальянски бедная одежда или войлок; следовательно, слова «он родится меж фельтро и фельтро» – следует понимать в том смысле, что он родится в рубище, в бедной доле, – такой, именно, тип избавителя, вышедшего из нищеты, мы встретим в византийских сказаниях. Данте только приурочил себе чужой образ; избавитель этот должен явиться лишь в конце мира. Чтобы возможность появления такого типа избавителя стала для нас яснее, мы должны обратиться к вопросу о том, что такое христианская философия истории.

Под словами «философия истории» <sup>[201]</sup> мы разумеем попытки, ведущие свое начало еще с IV в., внести в историю человечества известную последовательность, усмотреть в ней постепенное развитие одной какой-нибудь идеи. Так как эти попытки исходили от христиан, то понятно, что целью исторического развития должна была считаться идея христианская. Такова точка зрения первых христианских философов. Вначале идея эта находилась в тесной связи с воззрениями Лактанция<sup>V</sup>, потом получила философский колорит и своеобразное развитие в связи с идеями, которые особенно распространялись в Италии и привели к выработке учения о «Вечном Евангелии». Чтобы яснее представить себе развитие и постепенный рост этой идеи, мы обратимся сначала к учению отцов церкви. На первом месте стоит, как мы уже сказали, Лактанций с его сочинением «Divinae Institutiones». Всё учение его основано на аллегорическом понимании 6-ти дней творения, к которым приравняются столько же тысячелетий человеческой истории. Впрочем, эти тысячелетние периоды не следует <sup>[202]</sup> понимать буквально – они, в сущности, гораздо продолжительнее и притом неравномерны. Наступлению седьмого периода предшествует на земле царство Антихриста, знаменем которого будет общий упадок нравов, общая война, падение Римской империи и перенесение имперской власти с Запада на Восток. Христос поразит и свяжет Антихриста, и вслед за первым воскресением мертвых и первым судом настанет на земле царство Божие, основание святой Civitas, в которой пребывает Господь со своими святыми. Это седьмое тысячелетие. В конце этого периода снова будет разнуждан Сатана, который явит-

ся с сонмом язычников для осады св. города. Они будут уничтожены и затем наступит окончательный судный день и второе воскресенье.

Мы остановились подробнее на разборе учения Лактанция, потому что он является родоначальником целой литературы подобного рода. Общие черты этого учения – это 6 тысячелетий: в конце 6-го – всеобщие бедствия, появление антихриста, <sup>[203]</sup> в седьмом – водворение царства Божия, а по прошествии этого периода – последний суд. Между появлением антихриста и последним судом, таким образом, будет некоторое затишье – мир Божий на земле, Христос, царствующий в святой Civitas. К этому моменту и привяжется впоследствии идея царя освободителя, имеющего явиться в конце дней.

Рядом с представлением о семи периодах человеческой истории существовало и другое, применявшее ее развитие к последовательной смене царств и народов, в применении к известному толкованию пророком Даниилом (гл. 2) сна Навуходоносора. В «De Civitate Dei» блаж. Августина такими царствами являются ассирийское и римское; остальные рассматриваются как служебные им. В сущности «De Civitate Dei» предстает собою историю двух царств: царства человеческого и царства Христова – Civitas terrena и Civitas Dei – и вся история человечества есть, в сущности, история развития этих двух царств, начиная с первого творения бесплотных <sup>[204]</sup> духов и падения ангелов. Причем история человеческая разделяется на различные возрасты: младенческий (infantia) – до потопа, отроческий (pueritia) – до Авраама, далее с Авраама – adulescentia, iuventus – с Давида до Вавилонского пленения и т.д. В каждом из этих периодов намечается развитие Civitas Dei и Civitas terrena, древнейшее противоречие которых выразилось – в Каине и Авеле. В первом периоде представителем Civitas Dei является Сим с Яфетом, и Civitas terrena – Хам; в периоде adulescentia выразителями обоих принципов, обоих царств являются Яков и Исав. Пятый период человеческой истории простирается до рождения Христова, шестой – до конца мира. Для каждого из периодов, кроме того, указано главное государство, служившее его выражением; самое последнее из мировых царств – это Рим. С его гибелью наступит и конец мира.

Идеи Лактанция и Августина развивались далее их последователями. В числе писателей, разрабатывавших историю с философской точки зрения, назовем Орозия, Исидора Севильского (VI–VII в.) и Беду (VII–VIII в.), а также известного Павла Диакона<sup>VI</sup> с его особым <sup>[205]</sup> счислением семи исторических эпох. У всех этих авторов мы встречаем идею разделения истории человечества на 7 периодов, кое-где к этому приурочена и идея о смене царств. Для нас важно, главным образом, учение Лактанция о том, что наступлению царства Божия будет предшествовать появление Антихриста и смятение в людях. Та же идея легла в основание памятника, известного под названием «Откровение Мефодия»<sup>VII</sup>. «Откровение...» это ложно приписывалось Мефодию Патарскому (III–IV в.), на самом же деле происхождение его еще очень спорное. Дёллинггер<sup>VIII</sup> относит появление греческого текста Мефодия к XI в.; в первой половине следующего столетия он уже распространился в Европе в латинском переводе. Однако время

появления «Откровений...» еще далеко не определено и мнения относительно этого вопроса колеблются: иные приписывали «Откровение...» константинопольскому патриарху Мефодию, жившему в XIII веке; другие – более древнему Мефодию († 846 г.), также патриарху Константинополя. С большей вероятностью составление памятника можно отнести ко второй половине VII века<sup>3</sup>.

«Откровение Мефодия» также располагает прошедшую и будущую историю человечества по семи тысячелетиям; на седьмом последует кончина мира. В каждом из тысячелетий происходит смена царств.

«От Неврода до Перса царство *исполин[ское]* держало Вавилон; затем <следовали> царства *персидское* <и> *вавилонское* с Навуходоносором и Валтасаром. После них царствовал Дарий *Мидский*, у которого от жены Доуроперсии был сын, Кир *Персидский*. Александр *Македонский* убивает Дария; здесь вставлен эпизод о нечистых языцах, Гоге и Магоге, заключенных Александром, и пророчество, что в последние времена они выйдут из своих затворов. По смерти Александра мать его Хоусифа [(греч. Χουσιθη), “яже и Олимбиада”], дочь *эфиопского* [моурьского, ркп. син. 591] царя [Фола], выходит замуж за Виза [гр. Βύζας], создавшего Виз-град [Βύζα], т.е. Византию. На дочери от этого брака, Византии, женится Ромул Армалей, царь *Римский* <...>, и трое сыновей его царят над Римом, Византией и Александрией<sup>4</sup>»<sup>IX</sup>.

Македонское и египетское царства, евреи и персы падут перед <sup>[207]</sup> греческим; тогда, перед последним временем, появятся откуда-то сыны измаиловы, агаряне, и начнут войну против эллинов. Измаильтяне опустошат и полонят Персию, Армению и Каппадокию, Сицилию, Романию и морские острова, Сирию и Египет. Описывается страшное положение побежденных, победители хвастают, что христиане все погибнут от их руки. Но вот картина переменяется. Является новый греческий царь, который поднимает оружие на врагов.

«Измаильтяне побеждены <...> и принуждены выносить более тяжкое иго, чем какое налагали сами; люди возвращаются в свои жилища, области снова заселяются, настает такой мир и благоденствие, какого не было и не будет, потому что настали последние времена: отворились северные врата и из них выходят народы, заключенные там Александром Великим – Гог и Магог»<sup>5</sup>.

Люди бегут от них – так ужасен их вид. Тогда народится Антихрист; Греческий царь взойдет на Голгофу и повесит на крестном дереве свой венец (свою стемму)<sup>X</sup>, и дерево вместе с венцом уйдет на небо.<sup>[208]</sup> Человеческая история кончается – является Антихрист и начинаются сцены Страшного суда.

<sup>3</sup> Здесь и далее В. вкратце приводит фрагмент своей статьи: Веселовский А.Н. Опыты по истории развития христианской легенды. Ч. I. Гл. I: Откровения Мефодия и византийско-германская Императорская сага // Журнал Министерства народного просвещения. 1875. Ч. 178, апрель. С. 307–314. В литографированном курсе дается ошибочное указание на статью (см.: Журн. Мин. нар. проsv. 1876, январь, стр. 173 и след.).

<sup>4</sup> Там же. С. 307–308.

<sup>5</sup> Там же. С. 312–313.

Интересно, что про этого греческого царя, который должен прогнать агарян, говорится, что он пробудится с великою яростью, как человек с похмелья, и что другие люди его раньше считали мертвым. Эта черта приводит его в связь с героями многих других легенд, в которых выводится тот тип избавителя, который получил особенное развитие в XII и XIII вв.; но об этом после.

До сих пор мы имели дело с такими памятниками, в которых история человечества развивается лишь отрицательным образом. Мир принижается, Civitas Dei все время находится в борьбе с Civitas terrena. Но вот появляется попытка внести в историю человечества другой смысл, не отрицательный, а положительный – в истории усматривается идея прогресса.

Первым выдающимся представителем этого нового направления был Амальрик де Бена, магистр теологии в Париже около 1200 г.<sup>XI</sup> Он, очевидно, был знаком <sup>[209]</sup> с системой Аристотеля. У него он почерпнул учение о тождестве материи с Богом и о том, что история есть лишь прогрессивная эволюция этой материи. Сообразно с этим Амальрик доказывал постоянное и возрастающее откровение Бога в истории, которая, на основании различной степени этого откровения, делится на 3 периода: период ветхозаветный, новозаветный и период будущего, период нового Евангелия, нового откровения. С воплощением Бога в Аврааме начинается период Бога Отца, с воплощением его в деве Марии – период Бога-Сына, наконец, с воплощением Божества в самом Амальрике – начинается третий период, Св. Духа. Таким образом, мы видим в истории действие постоянного прогресса; нет той борьбы между царством Божиим и земным, какую мы видим у Августина; каждый шаг в человеческой истории является как бы шагом вперед. В сущности, однако, мы не можем вполне верить в оригинальность учения Амальрика. Очень возможно, что учение его о трех периодах – Отца, Сына и Св. Духа – навеяно на него учением другого его современника, Иоахима Флорского<sup>XII</sup>.<sup>[210]</sup>

Биографические наши сведения об этой замечательной личности очень скудны. Иоахим Флорский родился во второй половине XII в. в Калабрии († 1202) и провел свою юность при дворе сицилианского короля Рожера<sup>XIII</sup>. Очень может быть, что мусульманские мистические толки (суфизм), развившиеся среди сицилийских арабов в последнюю пору их владычества, остались не без влияния и на мистицизм Иоахима. До 14 лет он оставался при дворе Рожера; затем, почувствовав влечение к монашеской жизни, отправился к святым местам, жил некоторое время в Фиваиде, пробыл 40 дней на Фаворе и здесь задумал свои сочинения: «Согласие Ветхого и Нового Завета» (Concordia Veteris et Novi Testamenti), «Объяснение Апокалипсиса» (Expositio Apocalypsis) и «Десятиструнную Псалтырь» (Psalterium decem chordarum).

Вернувшись в Европу, он принял одежду цистерцианца и даже сделался аббатом цистерцианского монастыря. В это время он и написал свои сочинения. В сообществе с Раниеро [Раниеро Фазани, см. о нем Л. 8] Иоахим отправился в Фиоре (в Калабрии) и там основал особое братство, устав которого был схож с <sup>[211]</sup> уставом цистерцианцев. Скоро слава о его святой жизни, о его чудном даре

пророчества, распространилась по Италии. Некоторое время Иоахим даже пользовался благосклонностью папы Целестина II<sup>XIV</sup>, но, когда он стал проповедовать об Антихристе, говоря, что тот находится в Риме, расположение это, конечно, исчезло.

Постараемся передать сущность учения Иоахима Флорского на основании его сочинений. Сочинения эти впоследствии получили у его последователей название «Вечного Евангелия», что совершенно противоречит тому пониманию, которое, по его учению, должно быть связано с этим названием. Учение Иоахима состоит, между прочим, в том, что Ветхий Завет и Евангелие теперь потеряли свое значение, что действительное их значение состоит не в их буквальном смысле, а во внутреннем, сокровенном, духовном, который именно теперь и выступает на первый план. Таким образом, это «Вечное Евангелие», понимаемое в абстрактном смысле, как дух св. Писания, уже самому не могло быть написанной книгой, что в таком случае,<sup>[212]</sup> оно в свою очередь стало бы буквой, чем-то формальным. Под этим названием, следовательно, мы должны понимать не какую-нибудь написанную Иоахимом книгу, а лишь сущность его учения, изложенного в 3-х вышеупомянутых сочинениях\*. Учение это в общих чертах сводится к следующему.

У Иоахима, как и у Амальрика де Бена, мы встречаем то же деление человеческой истории на три периода или *status mundi*. В основе этого деления лежит та же идея вечного преуспевания и прогресса, как и у Амальрика. Первый период – от сотворения мира до появления Христа, второй – от Христа до 1260 г., третий – до конца мира. Первый период включает в себе царство Отца и, вместе с тем, царство Закона; второй – царство Сына и Правды; третий – Св. Духа и Благодати. Оттого-то первому периоду соответствует эра мирян, живущих в браке, второму периоду – эра клириков, третий же период будет царством монашества – *ordo monasticus*. Аскетизм и<sup>[213]</sup> созерцательная жизнь – вот высшие проявления этого периода Св. Духа, хотя, впрочем, господство этого *ordo monachorum* не исключает и простого священства, и брака среди мирян. В первом периоде господствовала буква Ветхого Завета, во втором – Новый Завет, или Евангелие Христа; только в последний период уразумление духа Св. Писания достигнет высшей степени, и это высшее разумение, благодаря которому вся предыдущая история осветится ярким светом, составит сущность «Вечного Евангелия». «*Evangelium aeternum*» – это именно то Евангелие, о котором говорится в видениях «Апокалипсиса», что оно выйдет из Евангелия Христова, как смысл выходит из буквы.

Конец второго периода будет ознаменован различными явлениями, предвещающими приближение Антихриста. Пришедшая в упадок церковь будет очищена различными бедствиями, нападением еретиков и сарацинов. Тогда появится особый духовный орден «*ragvuli*», который строгостью и чистотою

---

\* О Иоахиме Флорском см.: Preger W. *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter*: in 3 vols. Vol. 1. Leipzig, 1874. P. 196–207; Renan E. *Joachim de Flore et l'Évangile éternel // Revue des Deux Mondes*. 1866. Vol. 64. P. 94–142.

жизни превзойдет все другие; соблюдая апостольскую бедноту, члены его будут странствовать по миру и под влиянием их проповеди восточные христиане <sup>[214]</sup> соединятся с западными. В конце же второго периода появится и сам Антихрист, наступит тяжелая пора, многие из страха перед дьяволом отступятся от истинной веры. Но по окончании этого тяжелого испытания, Господь начнет свой суд и тогда начнется третья эра – период Св. Духа, «Вечного Евангелия», Высшего Откровения и субботнего покоя\*.

Учение Иоахима Флорского нашло себе многочисленных последователей, которые, однако, не вполне его поняли и в своих заключениях пошли гораздо дальше его. Особенно плохую услугу оказал Иоахиму францисканец Джерардо де Борго-сан-Доннино, издавший в 1254 г. сочинение под заглавием: «*Introductorius in Evangelium aeternum*»<sup>XV</sup>.

Уже по одному этому заглавию видно, что Джерардо под названием «*Evangelium aeternum*» понимал не то, что его учитель. Иоахим называл «Вечным Евангелием» высший и сокровенный смысл Ветхого и <sup>[215]</sup> Нового Завета, который, благодаря действию благодати Св. Духа, станет понятен людям третьего периода. Это Евангелие – чисто духовное, даже отвлеченное, оно постоянно противопоставляется букве обоих заветов и потому не может быть изложено в виде какого-нибудь сочинения: писаное *Evangelium aeternum* находилось бы в полном противоречии со всей системой Иоахима Флорского. По Джерардо же, «Вечное Евангелие» оказывается именно книгой, *scriptura*, вроде Ветхого и Нового Завета, только принадлежащей третьему периоду и более совершенной, и эту книгу составляют именно три названных сочинения Иоахима Флорского.

Понятно, что таким толкованием Джерардо оказал очень плохую услугу своему учителю. Выдавая сочинения Иоахима за «*Evangelium aeternum*» и ставя их гораздо выше Нового Завета, Джерардо этим самым делал Иоахима еретиком и навлекал на его учение преследование церкви.

Иоахимизм получил сильное распространение среди монахов францисканского ордена, в котором некоторые даже думали видеть тот *ordo monachorum*, которому предстоит такая высокая роль в третьем <sup>[216]</sup> периоде.

Остановимся еще на одной замечательной личности, которую также можно причислить к последователям Иоахима. Это – женщина, Мехтильда Магдебургская. В последнее время ею очень много занимались исследователи, так как полагают, что ее видения отразились на содержании «Божественной Комедии», тем более что и сам Данте выводит в своей комедии какую-то Мехтильду, в которой видели именно Мехтильду<sup>6</sup>.

Мехтильда родилась около 1212 г. в области Магдебурга. Почувствовав непреодолимое влечение к монашеской жизни, она в 1235 г. оставила своих

---

\* Denifle Heinrich. “Das Evengelium aeternum und die Commission zu Anagni” *Archiv für litteratur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, I Bd., Berlin, 1885<sup>XVI</sup>.

<sup>6</sup>Здесь и далее с обсуждением В. приводятся пересказ и ряд его дословных переводов из главы «Мехтильда Магденбургская» немецкого издания, к которому ранее отсылает сам В.: Preger W. *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter*. P. 98–103<sup>XVII</sup>.

родных и ушла в Магдебург, где поступила в монастырь. Здесь ее стали посещать разные небесные видения и по их велению она должна была написать обо всем виденном книгу под заглавием: «Текущий свет Божества». Сочинение это, представляющее и по форме ряд видений, носит несомненные следы знакомства Мехтильды с пророчествами Иоахима Флорского. Книга полна нападок на современную церковь. Действительно, положение церкви в то время <sup>[217]</sup> было очень затруднительно и упадок нравственности среди духовенства бросался всем в глаза. Папы быстро сменялись один за другим:

«за трехлетним правлением Урбана IV последовало столь же непродолжительное правление Климента IV, затем, после трехлетнего промежутка, в 1271 г. на папский престол был выбран Григорий X. Чисто мирское направление предшественников Григория, помощь, оказанная Климентом убийце Конрадина, отпущения грехов, расточаемые для увеличения доходов церкви, безнравственность папского двора и, вообще, упадок духовенства – все это должно было возбуждать печаль и негодование всех истинных христиан»<sup>7</sup>.

Мехтильда, громя в своих видениях это зло, заставляет самого Христа обращаться к папе и духовенству:

«“О ты, блестящий венец святой церкви! Как омрачился твой блеск от безобразной копоти! Твои драгоценные камни, твои святые руководители и учителя от тебя отпали, и твоя безнравственность вызывает горечь в народе Божиим. Твое золото сгнило в грязи <sup>[218]</sup> пороков. Ты стала нищей – тебе недостает самого драгоценного сокровища: любви. <...> Твой дом рухнет, когда его основание – смирение – было опрокинуто высокомерием, исчезла твоя скромная правдивость и на твоих устах царит ложь и коварство. Цветы добродетели и чистоты от тебя отпали и поблекли, и твои плоды испорчены и уничтожены на земле. О ты, венец Моего избранного священства, как ты унижен и как исчезла твоя красота! Теперь у тебя нет ни вида, ни красоты, и у тебя не осталось другой силы, кроме той, которая была поводом твоего упадка – именно, клерикальная юрисдикция, с помощью которой ты вступила в борьбу с Богом и его избранными, оправдывая нечестивого за дары и отнимая у праведного его права. И потому Господь решил тебя унижить и его кара достигнет тебя в такой день, когда ты ее не будешь ждать; ибо так говорит Господь: Я отвергну первосвященнику слух и трону его сердце силою Своего гнева, потому что пастыри Иерусалима стали сами грабителями и волками, <и т. д.> <sup>[219]</sup>

Когда платье ветшает, – продолжает <в другом месте> Мехтильда, – тогда оно перестает прикрывать и хорошо согревать; и потому необходимо, чтобы Я прикрыл и защитил Своим плащом Свою невесту – Церковь. Этим плащом будут проповедники последнего времени, посредством которых Я и укрою, защищу от сетей и злобы Антихриста. И потому восстань, Мой сын – папа и первосвященник, заступающий Мое место на земле, содействуй этим проповедникам всеми силами и со всем усердием, дабы Я продлил твою жизнь и умножил Свою милость к тебе! Ибо твои предшественники так скоро умерли потому, что не исполнили сокровенной Моей воли...”» [Mechth. VI, 21]<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> Там же. Р. 98–99.

<sup>8</sup> Там же. Р. 99–100.

Сходство пророчеств Мехтильды и Иоахима очевидно. У последнего мы видим деление человеческой истории на три периода – такое же деление дает нам Мехтильда, когда она говорит о трех поколениях мучеников и провозвестников правды:

«Кровь всех мучеников от Авеля до Иоанна Крестителя есть кровь Сына, потому что эти мученики подвергались смерти из-за него; кровь, которую Христос пролил из своего невинного <sup>[220]</sup> сердца на кресте, была кровью Небесного Отца; кровь же, которая будет пролита до наступления Страшного суда, есть кровь Св. Духа» [Mechth. V, 34]<sup>9</sup>.

Точно также мы встречаем у Мехтильды тех проповедников, о которых Иоахим говорит, что они выступят в последний период, но у Мехтильды это пророчество о проповедниках или «малых»<sup>XVIII</sup> (parvuli) Иоахима принимает более определенный характер. У нее роль этого *ordo monachorum* приписывается доминиканцам, так что орден последнего времени явится лишь улучшенным повторением этих последних. Вот как рисуются у нее эти деятели будущего:

«У них нет ни золота, ни серебра, и они подвергают себя многочисленным лишениям бедности. Они будут спать на соломе, между двумя белыми шерстяными покрывалами. Повсюду они будут лишь чужестранцами и гостями. Тридцать лет они будут проповедовать и настолько просветят христианский мир, что не останется никого, кто бы не понял заблуждений времени. Основателем <sup>[221]</sup> этого ордена будет сын римского императора; <...> его титул, как главы ордена, будет “Princeps”. Когда пройдет тридцать лет их деятельности, явится Антихрист. Но проповедники не убоятся преследователей, они будут продолжать свою деятельность и обратят многих язычников <...>. Добрые отделятся от злых. Енох и Илия явятся из рая на помощь проповедникам, укрепят мужество верующих и приготовят их к смерти. <...> Затем придут вестники Антихриста и убьют главу ордена, но и умирая, он укрепляет народ в вере и прославляет Господа» [Mechth. IV, 27]<sup>10</sup>.

Пророчество Мехтильды о будущем избавителе, действительно, как мы замечаем, представляет разительное сходство с дантовским представлением о *veltro*, «который также “будет питаться не металлом, а добродетелью, мудростью и любовью” [Ад, I, 103–104], который родится *fra feltro e feltro* – между двумя войлочными одеялами, которого Данте в другом месте называет наследником римского орла, т.е. империи, и *dux’ом*»<sup>11</sup>, и который, в конце <sup>[222]</sup> концов, прогонит в ад всякую нечисть.

Но в какой бы степени мы не допустили влияние пророчеств Мехтильды на Данте, несомненно, во всяком случае, что представление о грядущем избавителе мира, и притом представление с более или менее уже выработанными чертами, было распространено в тогдашнем обществе, и дантовский *veltro* – не произведение личной фантазии, а тип, всем в то время знакомый и понятный.

<sup>9</sup> Там же. P. 101.

<sup>10</sup> Там же. P. 102.

<sup>11</sup> Там же. P. 103.

Вопрос только в том, разумел ли Данте под этим *veltro* какое-нибудь историческое лицо, или же это лицо идеальное. Вопрос этот должен остаться открытым, хотя мы и склоняемся к последнему мнению.

До сих пор мы имели дело с литературным, так сказать, книжным идеалом избавителя, каким он рисуется в средневековой мистической литературе. Но представление об императоре-избавителе встречается не только в литературе, а представляет еще в большей степени достояние народа и притом такое общераспространенное, что оно <sup>[223]</sup> выходит даже за пределы христианского мира.

«В общих чертах оно встречается у персов и в Перу, у <кельтов (Артур), у сербов (Марко Кралевич);> оно привязалось к имени Нерона, как к образам Зигфрида и Дитриха Бернского <и др.> Общий психический мотив этого поверья о <«возвращающемся» императоре> тот, что ничто великое, знаменательное, однажды проявившееся в жизни, не исчезает бесследно, но только на время скрывает свои силы, чтобы проявить их снова в минуты крайней безвыходной опасности. Тогда великие, [роковые] люди выступают в роли освободителей, спасителей национальности или религии, смотря потому, какие интересы временно преобладают в среде, к которой приурочи[лась] легенда»<sup>12</sup>.

Что касается христианских вариантов этого поверья, то раньше всего мы встречаем его в византийских памятниках. Мы встретились уже в «Откровении Мефодия» (памятник, несомненно, византийского происхождения) с этим образом <sup>[224]</sup> императора, пробуждающегося к деятельности, а до тех пор недеятельного, точно мертвого. В других византийских памятниках образ этот представляется с теми же чертами. Грядущий избавитель Византии объявится с востока, из страны измаильтян, но он не из них: он царского рода, только люди изгнали его и принудили жить за морем, на островах, нищим и убогим. Продолжительность его удаления предполагается настолько значительною, что люди считают его умершим и потому не рассчитывают на него. Между тем он не умер, или продолжает жить при особых сверхъестественных условиях: он умер телом, но жив духом. Его представляют себе в гробнице, погруженным в глубокий сон, от которого пробуждает его ангел и т.д. Иногда ему дается имя Михаил, иногда – Иракий<sup>XIX</sup>, по большей части, имя его сообщается не прямо, а намеками.

Из Византии поверье это проникло, уже очень рано, в Западную Европу <sup>[225]</sup> и стало особенно популярным в Германии, где оно сделалось не только народно-поэтическим, но и народно-политическим верованием, причем в разных местностях оно привязалось к именам различных местных героев. Но главным героем этих легенд является все-таки одно излюбленное лицо, это именно – император Фридрих Второй [Гогенштауфен (1194–1250)] (а не Фридрих Барбаросса [ок. 1125–1190], как думают некоторые).

Причины, почему именно император Фридрих II, а не кто-нибудь другой сделался героем легенд о «возвращающемся императоре», даны были в соци-

---

<sup>12</sup> Веселовский А.Н. Опыты по истории развития христианской легенды. Ч. I. Гл. I: Откровения Мефодия и византийско-германская Императорская сага. С. 284–285.

альных и религиозных отношениях XIII в. Фридрих II был так долго главным деятелем в борьбе между императорской и папской властью, выставил столь новую и определенную программу религиозного обновления или разрушения, что самая судьба вопроса неразрывно связалась с его именем. Он один мог его разрушить, он как бы явился предназначенным для этого свыше. Когда он сошел со сцены, то, что казалось его жизненной задачей, осталось неисполненным. <sup>[226]</sup> Это представлялось невероятным. Он не должен был умирать; он не умер. Таким образом, в силу обстоятельств, Фридрих II явился типом, готовым войти в легенду о «возвращающихся». Слухи о том, что Фридрих не умер распространились в Италии вскоре после его кончины. Все ждали, что он еще явится, чтобы совершить свое роковое дело. Впрочем, представление об этом «деле» было двоякое. Сочувствовавшие его религиозной программе ожидали его, как императора-освободителя, который принесет мир и благоденствие, утишит церковную распрю и сломит надменность Рима. Клерикальная же партия могла видеть в нем лишь Антихриста, который нанесет губительный удар христианству. Но и та, и другая партия указывала возвращающемуся Фридриху его место в тех легендах, где при кончине мира выступают на сцену Антихрист и последний, или возвращающийся император.

Как мы уже сказали, легенда о возвращающемся императоре приурочивалась также в различных местностях к <sup>[227]</sup> различным национальным или местным героям. Но эта локализация:

«совершилась не над целым составом легенды, взятым вместе, а над отдельными ее частями, но так, что их связь с целым остается очевидным для всякого. Древнее сказание говорило об императоре-избавителе, имеющем возвратиться (пока, стало быть, скрывающемся – толковало местное поверье), о его победе над врагами, причем сухое дерево <(заменяющее крестное дерево «Откровения [Мефодия]»)» должно было расцвести, а победитель – повесить на него свой щит <(венец, по «Откровению [Мефодия]»)».

Посмотрим теперь, как отразились эти черты в местных сказаниях.

<...> В различных старых замках Германии император Фридрих пребывает с своим войском, погруженный в волшебный сон, из которого он очнется, когда настанет урочное время, и явится на спасение отечества. Местами его пребывания называют обыкновенно Kiffhäuser [Кифгейзер], Untersberg, <sup>[228]</sup> Kaiserslautern, также Bibelstein в Эльзасе. Иногда вместо Фридриха является Карл Великий (или Пятый), которого немецкое поверье также заставляет выступать в роли возвращающегося императора; либо императоры Оттон и Генрих Птицелов или <...> какие-нибудь другие безвестные <...>, иногда вовсе не названные личности. В странах, незаинтересованных судьбами императорских немецких династий, сказание о возвращающемся императоре должно было, по необходимости, выставить [других протагонистов]. Так, <...> в Норвегии ту же роль играет Олаф Тригвасон, <...> в Дании – <...> Holger Danske (<...> Ogier le Danois [Ожье Датчанин], герой старофранцузской *chanson de geste*)». <sup>13</sup>

<sup>13</sup> Эти и нижеследующие легенды и сказания В. приводит во второй статье цикла «Опыты по истории развития христианской легенды», включающей главы: гл. II «Легенда о возвращающемся императоре»; гл. III: «Легенды о скрывающемся императоре» (см.: Веселовский А.Н. Опыты

Иногда в этих легендах попадают своеобразные смешения образов. Например:

«церковно-апокрифическая легенда говорила о появлении перед концом мира страшных народов Гога и Магога; их выход совершится в непосредственной связи с появлением последнего императора-избавителя. И вот на Мораве <sup>[229]</sup> рассказывается: в Радгосте покоится поглощенный землею полк *Goj-Magoj*, который явится и водворит вечный мир, когда борода его спящего вождя настолько отрастет, что трижды охватит гору. Или: в горе Бухлау покоится вождь полка *Goi-Magoj*; будет время, когда он выйдет оттуда и объединит Чехию и Моравию в сильное государство. *Goj-Magoj*, очевидно, – Гог и Магог; только их первоначальная роль забыта, на них смотрят как на избавителей, <подобно тому>, как, в одном рассказе из Оберпфальца, последний император является, <наоборот>, пособником Антихриста». <sup>14</sup>

В других вариантах сказания важную роль играют:

«расцветающее дерево и последняя битва. Грядущий избавитель покоится, пока не настанут великие бедствия. Часто представляется, что это должно совершиться перед кончиной мира, но к этой [эсхатологической] основе присоединяются другие подробности местного, политического характера: враги (турки, французы, [швейцарцы,] немцы, русские <sup>[230]</sup> и т.п.) нагрянут на страну, опустошат ее и будут грозить ее независимости. Тогда проснется избавитель и войдет со своим войском: произойдет великая сеча, обыкновенно приуроченная к какому-нибудь чудному дереву, которое неожиданно расцветет, на котором избавитель повесит свой щит, под которым он будет стоять и т.п. Вот несколько легенд на эту тему:

– У Зальцбурга, в долине Вальса, недалеко от Унтерсберга, где по преданию покоится Фридрих, либо Карл Великий, стоит дикая груша, которая никогда не цвела и не приносила плодов; несколько раз ее срубали, но она снова вырастала. Когда же она расцветет и даст плод, тогда в окрестностях дерева произойдет великая сеча, в которой добрые победят злых. Покоящийся в Унтерсберге император выйдет из горы, и баварский князь повесит свой щит на дерево.

– Будет время, когда на Чехию нападут враги, которые опустошат страну. Чехов останется [в живых] лишь столько, <sup>[231]</sup> что все они будут в состоянии укрыться под навесом одной повозки. Прага будет сравнена с землею, и возница, проезжая по местности нынешнего Ринга (в Альтштадте), скажет с грустью, хлопая бичем: “Здесь стоял когда-то славный город Прага!”. Когда же опасность будет наиболее велика, тогда зазеленеют и расцветут сухие деревья на берегу Бланица, король Вячеслав выедет из горы верхом на белом коне со своим войском и победит врагов в великой сече. Высохший пруд, лежащий ныне у подошвы Бланика, наполнится кровью убитых; оставшиеся в живых чехи соберутся, настанет новое время, и страна будет счастлива.

– В Дании рассказывают: “В Виборгском озере растет дерево, и когда оно будет столь велико, что к нему можно будет привязать коня, тогда придет *Holger Danske*; под

---

по истории развития христианской легенды. Ч. I. Гл. II и III // Журнал Министерства народного просвещения. 1875. Ч. 179, май. С. 120–125). Там же В. приводит многочисленные источники, из которых им были почерпнуты эти сказания.

<sup>14</sup> Там же. С. 123.

его предводительством двенадцатилетние мальчики и шестидесятилетние старики разобьют врагов Дании”. <...> <sup>[232]</sup>

Подобные предания в различной степени искажения и развития привязались к различным деревьям Шлезвиг-Гольштейнских сказаний, Вестфалии, Тироля, Швейцарии и других местностей». <sup>15</sup>

Нет сомнения, что сухое дерево этих сказаний совершенно того же происхождения и значения, как и крестное дерево «Откровений [Мефодия]». Это то же райское дерево, о котором говорится в древнейших памятниках, которое стало орудием смерти и символом искупления, крестом; под конец, с умалением веры в людях, оно заглохнет и снова расцветет, когда обновится вера и явится избавитель <sup>XX</sup>.

Итак, мы должны прийти к заключению, что непосредственным источником ныне живущих сказаний о покоящемся императоре были христианские псевдографические легенды. Из них Византия вывела своего покоящегося и возвращающегося императора Михаила; в Германии они попали на более плодотворную почву, особенно благодаря <sup>[233]</sup> талантливой личности Фридриха Второго, его исторической роли и надеждам, которые он возбудил. Оттого поверье о грядущем избавителе, освободителе, объединителе Германии сделалось здесь народным; христианская легенда приняла так всецело цвета народности, что все уверовали в нее, как в свое вековечное исконное достояние. С конца XIII в. она продолжает расти, развивается и теперь. Как в старое время гибеллины, потом сект[анты], так позднее патриоты стали ждать пришествия императора. Их ожидания выразила в 181[7] г. известная баллада Рюккерта <sup>XXI</sup>. Надежды патриотов не оправдались, но события последних лет могли убедить некоторых, что вековечные ожидания Германии осуществились, что Фридрих проснулся. Но народное поверье, однако, не умирает, и подставляет новое имя для этого вечного типа. В 1874 году в южной Германии была открыта целая <sup>[234]</sup> секта, вышедшая из проповеди некоего Янсера <sup>16</sup>, фанатика, зачитавшегося «Апокалипсисом» и библейскими пророчествами. По толкованию этих сектантов, германский император Вильгельм ничто иное, как апокалиптический зверь с семью головами и десятью рогами, иначе – Антихрист, а Наполеон III – зверь с двумя рогами «Апокалипсиса». Он не умер, известие о его смерти распространено им самим, чтобы застичь врасплох Антихриста и избавить от него страждущее человечество.

Итак, мы видим, что общая легенда о возвращающемся императоре в XIII в. получила новое развитие под влиянием иоакимизма. Мы получили, таким образом, ключ к пониманию дантовского *veltro*. Несомненно, что он рисо-

<sup>15</sup> Там же. С. 120–125.

<sup>16</sup> В. обращается к заметке «Новости из Германии» в газете «С.-Петербургские Ведомости» от 27 окт. 1874 г., которую пересказывает сходными словами в начале первой статьи цикла «Опытов...» (см.: Веселовский А.Н. Опыты по истории развития христианской легенды. Ч. I. Гл. I: Откровения Мефодия и византийско-германская Императорская сага. С. 283).

вал себе этого избавителя лишь в будущем, хотя и не отдаленном, но соединял ли он с этим общим представлением какие-нибудь более определенные черты – этот вопрос, как мы уже сказали, должен <sup>[235]</sup> остаться открытым.

Что касается самого образа этого избавителя, его аллегорического изображения в виде Гончего Пса, то, само собою понятно, образ этот явился лишь в связи с образом Волчицы – олицетворения *avaritia* [алчность]. Это дает нам повод перейти к третьему отделу второй части нашего обозрения, именно, к вопросу о развитии средневекового аллегоризма и той роли, которую в этом отношении играет Данте. <sup>[236]</sup>

-----

### Комментарии<sup>17</sup>

I. О так называемых *Lecturae Dantis*, которые флорентийская коммуна в 1373 году организовала для толкования «Божественной комедии», см. недавний сборник статей: Da Vossaccio a Landino: un secolo di “Lecturae Dantis”. A cura di L. Böninger e Paolo Procaccioli. Firenze 2021. В. уже касался этой темы в монографии, посвященной Джованни Герарди, одному из первых дантовских лекторов, в кн.: Wesselofsky A., ed. *Il Paradiso degli Alberti*. Bologna, 1867. Vol. Primo, parte 2a. P. 215. Гораздо подробнее он разбирал деятельность Боккаччо как первого дантовского лектора в монографии: Веселовский А. Боккаччо, его среда и сверстники. СПб.: Тип. Имп. акад. Наук, 1894. Т. 2. С. 555–591. Ученый придерживается, как всегда, исторического подхода, оценив толкования первых комментаторов «Божественной комедии» выше последующих.

II. Witte J.H.F.K. (1800–1883), Scartazzini G.A. (1837–1901), Giuliani G. (1818–1884) и далее упомянутые Rossetti G. (1783–1854) и Wegele F.X. (1823–1897) – известные дантологи XIX века. Труды швейцарско-итальянского ученого Скартаццини упомянуты среди «главных трудов, выражающих современное состояние литературы о Д.», в статье о Данте, написанной В. для словаря Брокгауза-Ефрона (Веселовский А.Н. Данте // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. СПб., 1893, Т. X. С. 119). О широко использованной в ВБКД биографии Вегеле (см. ЛЛ. 1, 5 и 10) в этой же статье В. пишет, что она «значительно устарела» (Там же). Упоминание позиции Джулиани, вероятнее всего, относится к его книге *Dante spiegato con Dante* (Torino, 1881).

III. Критике представлений Г. Россетти В. уделяет специальное внимание в статье о Данте, где цитирует его тезисы из книги: Rossetti G. *La Beatrice di Dante. Ragionamenti critici*. Londra: Rossetti, 1842 (см.: Веселовский А.Н. Данте и символическая поэзия католичества // Вестник Европы. 1866. Т. IV, декабрь. Отд. 1. С. 157–161).

IV. Вопрос о собирательной аллегории *Veltro* («Гончий пес») у Данте (борзой собаки, которая изгонит и отправит обратно в потусторонний мир римскую волчицу, см: Ад, I, 91–109) в связи с легендами о возвращающемся императоре был поднят и обсужден именно В. в ряде работ, в частности «Опытах по истории развития христианской легенды», где В. поясняет: «Дантовский *veltro* относится к тому же кругу представлений: избавитель будет императорского рода <...> ... он загонит в ад ненасытную волчицу: символический образ, вызвавший, в свою очередь, символическое отождествление избавителя с *veltro*, гончей собакой. Его пищей будет мудрость, любовь и добродетель, неземные блага. Где он родится – то покрыто тайной: *tra Feltro e Feltro...*» (см.: Веселовский А.Н. Опыты по истории развития христианской легенды. Ч. I. Гл. II и III. С. 90). Речь идет о строках Данте (см.: Ад, I, 100–104): «e più saranno ancora, infin che ‘1 veltro /

<sup>17</sup> Поскольку рассмотренные в Л. 11 источники христианской мифологии и их исследования В. имеют, по мнению комментаторов, особенно многочисленные переклички с творчеством Вл. Соловьёва, это обусловило более обширный комментаторский аппарат к данной лекции.

verrà, che la farà morir con doglia. / Questi non ciberà terra né peltro, / ma sapienza, amore e virtute, / e sua nazione sarà tra feltro e feltro». («Она премногих соблазнит, но славный / Нагрянет Пес, и кончится она. / Не прах земной и не металл двусплавный, / А честь, любовь и мудрость он вкусит, / Меж войлоком и войлоком державный» (пер. М.Л. Лозинского)). В лекции 11 вкратце, но довольно точно изложены представления того времени об этом сложном фрагменте «Божественной комедии». Несмотря на то что В. не симпатизировал идее отождествления Вельтро с конкретным историческим лицом, он называет нескольких кандидатов на такое звание. Помимо Кангранде, в пользу которого имеются относительно веские аргументы, упоминаются еще Угучоне делла Фаджуола (ум. в 1319 г.), итальянский кондотьер и друг Данте, и Бенедикт XI (ум. в 1304 г.), римский папа, причисленный к лику святых в XVIII веке. Имена Гарibaldi и Императора Вильгельма IV привнесены только в качестве курьеза. Но для В. ясно, что Гончего пса нельзя отождествлять с каким-нибудь одним человеком: весь курс ВБКД показывает, что ключом к пониманию этого вопроса и вообще всей «Божественной комедии», является аллегория. Отметим, что впоследствии Д.С. Мережковский, член и активный участник со студенческих времен созданного В. нефилологического общества при Имп. Санкт-Петербургском университете (которое нередко именуют «расширенной школой Веселовского»), включил эту *аллегорезу* в поле *иоахимизма*, развил гипотезу, что имя *veltro* – это криптограмма «Вечного Евангелия», и привел библиографию работ о связи *veltro* с иоахимизмом: «Тайнописание *veltro* связан с Иоахимом неразрывно. Если тело “Божественной комедии” – от св. Фомы Аквинского, то весь дух ее – от Иоахима» (см. Мережковский Д. Франциск Ассизский. Берлин: Петрополис, 1938. Гл. LXXXV). Представляется в этой связи, что проблематика влияния разысканий В. по христианской мифологии на взгляды Мережковского, его тринитарную историософию воцарения Св. Духа и т.д., еще ждет своих исследователей.

V. *Лактанций, Луций Цецилий Фирмиан* (ок. 250–325 гг. н.э.), раннехристианский богослов, ученик Арнобия, которого называли «христианским Цицероном». Наиболее известно его апологетическое сочинение «Божественные установления» (*Divinae institutiones*) в семи книгах.

VI. *Орозий (Orosius) Павел* (ок. 380–420 гг.), римский историк и христианский теолог, ученик Августина. *Исидор Севильский (Isidorus Hispalensis, ок. 570–636 гг.)*, католический святой, епископ Севильи (ок. 600–636), латинский писатель-богослов, один из последних отцов (учителей) Церкви, составивший «Всемирную историю» от «сотворения мира» до 626 г. Автор «Этимологии» – популярного в средневековье энциклопедического словаря-справочника в 20 книгах. *Беда Достопочтенный (Beda Venerabilis, 672/3–735)*, католический святой, бенедиктинский монах, один из крупнейших ученых и богословов, учителей средневековой Европы, написал одну из первых историй Англии под названием «Церковная история народа англоv». К его трудам неоднократно обращался В. *Павел Диакон (Paulus Diaconus, или Варнефрид, ок. 720–799 гг.)*, бенедиктинский монах, церковный писатель, историк, агиограф, автор «Истории лангобардов», использовавший устную традицию. В критической рецензии 1878 г. на книгу К. Цецшвица по поводу датировки «Откровения Мефодия» В. также упоминает «мефодиевские мотивы, встречающиеся в приписанной Павлу Диакону “Historia miscella”» (см.: Веселовский А.Н. Критические и библиографические заметки // Веселовский А.Н. Избранное: Критические статьи и заметки. М.; СПб., 2016. С. 82).

VII. «Откровение Мефодия» – византийское эсхатологическое сочинение IV–VII вв., приписываемое епископу города Патара в Ликии (Малая Азия) Мефодию (ок. 260–312). Известно на славянском языке в нескольких переводах. См.: Истрин В.М. Откровение Мефодия Патарского и апокрифические видения Даниила в византийской и славяно-русской литературах. Исследования и тексты. М., 1897; Мильков В.В. Откровение Мефодия Патарского / подгот. Древнерус. текста, введ. ст., коммент. // Мильков В.В. Древнерусские апокрифы. СПб., 1999. С. 712–734. «Откровение Мефодия Патарского» тематически примыкает к «Апокалипсису» Иоанна Богослова, так как заключает в себе пророчества об антихристе и о последних временах. В первой половине этого популярного переводного памятника эсхатологической литературы приводится сжатый мифологический очерк всемирной истории от Адама до последних времен, распределенный по тысячелетиям на семь периодов. Во второй половине (т.н. «пророческой части») подробно повествуется

о признаках «последних времен» – мифоисторическое повествование переходит в пророческое. В качестве составных частей «Откровения» исследователи выделяют «Пророчества Тибурдинской Сивиллы», «Слово Ефрема Сирина об Антихристе», «Сказание о шести веках», «Сказание о последнем царе» и др. На Руси «Откровение Мефодия Патарского» появилось не позднее начала XII столетия. В.М. Истрин отнес предложенный В. для авторизированных славянских версий «Откровения Мефодия» термин «интерполированная редакция» к возникшей в XV в. оригинальной русской переработке, дополненной из других источников – библейского повествования о Гедеоне, сказаний о царе Михаиле и антихристе, а также «Жития Андрея Юродивого». По мнению В., «сопоставление русского текста Откровения с житием Андрея Юродивого указало на согласие того и другого, – согласие, которое только и можно объяснить внесением в русское сказание некоторых эпизодов жития (то есть, Видения Даниила)» (см.: Веселовский А.Н. Опыты по истории развития христианской легенды. Ч. I. Гл. II и III. С. 74).

VIII. Дёллингер (Döllinger) – Иоганн Йозеф Игнац фон (1799–1891), немецкий церковный историк, проф., а с 1871 г. декан теологического фак-та Мюнхенского ун-та, с 1873 г. президент Баварской АН. В. ссылается на его статью: (Döllinger Johann von. Der Weissagungsglaube und das Prophetenthum in der christlichen Zeit // Historisches Taschenbuch, Leipzig, 1871. Ser. 5, vol. 1. P. 304–305), на которую, в свою очередь, ссылается В. в работе: Веселовский А.Н. Опыты по истории развития христианской легенды. Ч. I. Гл. I: Откровения Мефодия и византийско-германская Императорская сага. С. 289. Здесь Дёллингер обосновывает мнение, «что греческий текст так называемых Мефодиевых “Откровений” появился в XI веке и начал распространяться в Европе в латинских переводах лишь в половине следующего столетия» (см.: Веселовский А.Н. Критические и библиографические заметки // Журнал Министерства народного просвещения. 1878. Ч. 195, январь. С. 180). В. подвергает критике это мнение Дёллингера и датирует составление «Откровения Мефодия» VII–VIII вв. н.э.

IX. *Дарий Мидянин* – имеется в виду Дарий III, который в 336 г. до н.э. занял престол Персии и принял тронное имя Дарий III, а в 334–331 гг. до н.э. потерпел ряд поражений в битвах с Александром Македонским. Сюжет о похвалении нечистых народов является вставкой в «Откровение Мефодия», которая почти дословно воспроизводит фрагмент из апокрифического «Прения Господня с дьяволом» (см.: Мильков В.В. Откровение Мефодия Патарского. С. 710). Гог и Магог – см.: *Быт.* 10:2, *Откр.* 20:7. Согласно пророчеству Иезекииля, Гог – «верховный князь» в земле Магог (*Иез.* 38–39), «в последние годы» (*Иез.* 38:8) во главе великого войска пойдёт против вернувшегося на свои земли Израиля. У Иоахима Флорского Гог – имя последнего антихриста. В лекции В. пересказывает мифологическую родословную Дария Мидянина по публикации Н.С. Тихонравовым поздних версий Второго славянского перевода (см.: Тихонравов Н.С. Памятники отреченной русской литературы: (Прил. к соч. «Отреченные книги древней России») / собр. и изд. Николаем Тихонравовым. М.: Унив. тип., 1863. Т. 2. С. 213–247). В более поздней интерполированной русской редакции эти сведения опущены. «Откровение Мефодия» было два раза переведено на славянский язык. В. обратился ко второму переводу (по хронологии В.М. Истрина), изданному Н.С. Тихонравовым в двух списках: Синод. Библ. № 38 (1345 г.) и Синод. Библ. № 682 (XV в.). По заключению В.М. Истрина в его более позднем фундаментальном исследовании памятника, перевод сделан в Болгарии в XIII–XIV вв. (см.: Истрин В.М. Откровение Мефодия Патарского... С. 173–174). В.М. Истрин показывает, что перевод, извод которого опубликованы Тихонравовым, был сделан с сильно искаженной греческой версии, отсюда происходит путаница в именах родословной: «Любопытна замена имени Χοορόης именем Кира ... можно думать, что уже в греческом оригинале читалось Κῦρος. Причиной замены было, очевидно, желание согласовать рассказ с историей» (см.: Истрин В.М. Откровение Мефодия Патарского... С. 166). Написание Χοορόης сохранилось во второй группе первой греческой редакции «Откровения Мефодия» (16:21 и 17:10), по классификации В.М. Истрина, который восстановил вероятный текст первоначальной редакции (Там же. С. 20–21). В ряде греческих версий «Откровения» Неврот (Нимрод), ученик легендарного Мунта и победитель египетского царства, называется то героем, то гигантом (Там же. С. 34). Отсюда царство исполинов/исполинское в пересказе В.

Х. Слово *стемма* (от греч. τὸ στέμμα – «венец») в рассматриваемой славянской версии оставлено без перевода. Под греческим царем, который «взойдя на Голгофу, возлагает на кресте свой венец, предавая царство свое Богу», В. усматривает указание на императора Ираклия (611–640). В современном переводе интерполированной русской редакции читаем: «...тогда придет царь Михаил на Голгофу, где был распят Господь наш, и на том месте с небес покажется крест, и станет [крест тот] в воздухе перед Михаилом. И снимет Михаил с себя венец и возложит на крест, всем людям видимый. И, подняв руки свои вверх, к небу, от даст [Михаил] царство свое Богу и Отцу. <...> И взойдет [животворящий крест на небо. И все люди] увидят [его]» (см.: Мильков В.В. Откровение Мефодия Патарского. 701–702).

XI. *Амальрик де Бена* (Amaury de Bène, Амальрик, или Амори Шартрский, ок. 1150–1207) – французский пантеистический мистик-богослов, основатель религиозной секты амальрикан, религиозного движения «свободного Духа», осужденного католической церковью как еретическое (сам Альмарик в 1209 г. был выкопан из могилы и сожжен).

XII. В оригинале литографии *Иоахимо-де-Флорис* (Joachimus Florensis, ок. 1132–1202) – итальянский богослов и мистик-экзегет. Подробнее о Иоахиме Флорском см. комментарии к Л. 8 (окончание) в четвертой части опубликованного нами курса. Поскольку в христианской эсхатологической перспективе представления о мировом царстве соединяются с идеей конца мира (см.: Веселовский А.Н. Опыты по истории развития христианской легенды. Ч. I. Гл. I: Откровения Мефодия и византийско-германская Императорская сага. С. 304), в своей лекции В. совместно рассматривает легенду о возвращающемся императоре в «Откровениях Мефодия» и иоахимитскую тринитарную историософию, часто объединяемая в трудах более поздних европейских мистиков, в особенности – Иоганна Лихтенберга, пророчества которого отразились в творчестве Ф.М. Достоевского и Вл. Соловьева (см. об этом: Рычков А.Л. Латинский концепт Вл. Соловьева в «Дневнике писателя» Ф.М. Достоевского: научный миф или литературный факт? // Литературный факт. 2019. № 1(11). С. 431–451). Существенно отметить, что в 1877 г. окончание «Опытов по истории развития христианской легенды» В. и «Философские начала цельного знания» Вл. Соловьева публиковались следом друг за другом в «Отделе наук» «Журнала Министерства народного просвещения» (ЖМНП, 1877. Ч. 191, май-июнь. С. 76 и 199 соответственно). Вл. Соловьев публиковал свои работы в ЖМНП с 1874 г., «статьи из него неоднократно упоминаются Соловьевым, также связанным с изданием ЖМНП как член ученого комитета Министерства народного просвещения в 1877–1881 гг. Таким образом, Соловьев, несомненно, был знаком с публикациями В. в ЖМНП по анализу опиравшегося на *Откровение Иоанна Богослова* корпуса апокрифических сказаний, в эсхатологической перспективе которых представления о мировом царстве соединяются с идеей конца мировой истории. Контекст этих христианских апокрифов следует также учитывать при рассмотрении ... эсхатологической проблематики “Трех разговоров о войне, прогрессе и конце всемирной истории” Вл. Соловьева, где в “Краткой повести об антихристе” аллюзии к славянским переработкам таких апокрифов представляются автору очевидными, например, при сопоставлении в “Краткой повести...” и “Откровении Мефодия” сюжетов царствования антихриста и его обличения лидерами трех Церквей, которые оказываются воплощениями апостолов (в Откр. 11:3–13 и византийском первоисточнике – библейских пророков Еноха и Илии), будут убиты антихристом и воскреснут» (см.: Рычков А.Л. Латинский концепт Вл. Соловьева в «Дневнике писателя» Ф.М. Достоевского: научный миф или литературный факт? С. 444). Настоящая публикация 11-й лекции В. из курса ВБКД, посвященной трансформациям христианской мифологии из легенды о последнем или возвращающемся императоре (в том числе как спасителе или антихристе) и иоахимитского тринитаризма, дает основание вновь поднять вопрос о влиянии апокрифических изводов «Откровения Мефодия» на сюжет и мотивы «Краткой повести об антихристе» и в целом на творчество Вл. Соловьева «Опытов...» и «Разысканий...» В. Так, в «Опытах...» В. исследует, почему «образ возвращающегося императора Фридриха сложился именно по типу Антихриста» (см.: Веселовский А.Н. Опыты по истории развития христианской легенды. Ч. I. Гл. II и III. С. 86), «как радикально изменились в народных пересказах образы древнего апокрифа» («Откровения Мефодия»), где «последний император является пособником Антихриста» (Там же. С. 123–124), и отмечает значительное участие в выработке

этой легенды не самого Иоахима, но последующего иоахимизма с его формально-литературной стороны (Там же. С. 88). По В., «во второй части *Вечного Евангелия* (1254), этой символической книги иоахимитов-францисканцев, Фридрих II является одним из предшественников Антихриста, но в другом месте Антихрист изображен духовным лицом, вроде Симона-Волхва, он будет в Риме и воссядет на папском престоле» (Там же. С. 87). В свою очередь, в «Краткой повести об антихристе» последний римский и всемирный император-антихрист предлагает Вселенскому собору всех христиан признать его своим верховным вождем и владыкой, т.е. объединяет обе роли. Но и аналогия с Симоном-Волхвом остается в соловьевской притче: его олицетворяет епископ-маг Аполлоний. Приведенный пример демонстрирует, как рассмотренные первоисточники христианской мифологии, а возможно, и их исследования В. находят очевидные переклички, аллюзии и получают дальнейшее развитие у Вл. Соловьева. В частности, о влиянии историософии Иоахима Флорского на Вл. Соловьева см. пионерскую статью: Максимов М.В. Вл. Соловьев и Иоахим Флорский: историософские параллели // *Философский альманах*. 1998. № 1–2. С. 254–262. Необходимо также отметить, что Вл. Соловьев был тесно знаком с ближайшим учеником В. Ф.Д. Батюшковым, в 1890-е гг. неоднократно гостил у него и даже предлагал Батюшкову, работавшему до 1896 г. секретарем Неофилологического общества под председательством В., «прочитать доклад в Неофилологическом обществе. “Я – плохой филолог, – говорил Владимир Сергеевич, – поэтому пускай меня в Обществе прожучат”», однако это намерение не осуществилось (см.: Батюшков Ф.Д. Владимир Сергеевич Соловьев (публикация П.Р. Заборова) // *Русская лит-ра*. 2002. № 2. С. 190). Это и другие мемуарные свидетельства Ф.Д. Батюшкова (Там же. С. 187–192) позволяют говорить, по крайней мере, об общей осведомленности Вл. Соловьева о деятельности и идеях школы В.

XIII. *Рожер II* (Roger II de Hauteville, Ruggero II di Sicilia, 1095–1154) – основатель и первый король Сицилийского королевства. Подробнее о нем В. останавливается в монографии о Боккаччо (см.: Веселовский А. Боккаччо, его среда и сверстники. С. 555–591).

XIV. В литографии ошибочно указан Целестин II, умерший в 1144 г.; Целестин III (Celestino III, 1106–1198, римский папа с 1191 г.) – подтвердил устав Иоахима в 1196 г.

XV. Речь идет о сочинении последователя учения Иоахима Флорского францисканца Герардо (Герардина) из Борго-Сан-Донино († 1276 г.) «Введение в Вечное Евангелие», осужденном папой Александром IV в 1255 г. и впоследствии уничтоженном.

XVI. В лекции учтено критическое издание фрагментарных текстов Иоахима Флорского, приведенных в обширной работе 1885 г. католического историка и архивиста при Папском престоле доминиканца Генриха Денифле (1844–1905), отсутствующее в ссылках более ранних работ В. Современное критическое издание «Книги Соответствий» см.: Daniel E.R. (ed.). *Abbot Joachim of Fiore. Liber de Concordia Noui ac Veteris Testamenti*. Philadelphia, 1983. Библиографию источников см.: Смирнов Д.В. Иоахим Флорский // *Православная энциклопедия*. М., 2010. Т. 25. С. 224–246.

XVII. Из книги известного историка немецкого мистицизма, протестантского богослова Вильгельма Прегера (1827–1896) «История немецкой мистики в Средние века (исследованной и проиллюстрированной по источникам)» В. впервые в России переводит с немецкого языка обширные выдержки из пророчеств известного немецкого религиозного поэта-мистика и визионера Мехтильды Магдебургской (1207–1282), которые сопровождает тезисами самого Прегера. По его изданию В. в Л. 11 приводит почти полный перевод главы 21 «Как унижается дурная духовность. Как должны проповедники проповедовать и какими должны быть епископы. О последних братьях» из Кн. VI, а также фрагменты главы 27 «О конце ордена проповедников. Об Антихристе, о Енохе и Илии» из Кн. IV и главы 34 «О пяти новых святых, посланных из-за дурных людей...» из Кн. V (см.: Preger W. *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter*. P. 173–184, 91–113). В. обращался к видениям Мехтильды Магдебургской в своих статьях: «Опыты по истории развития христианской легенды» (Ч. I. Гл. II и III. С. 90) и «Нерешенные, нерешительные и безразличные дантовского ада» (Журнал Министерства народного просвещения. 1888. Ч. 260, ноябрь. Отд. II. С. 90–91). Однако перевод этих видений, относящихся к истолкованию Данте, В. дал лишь в лекции на Высших женских (Бестужевских) курсах, очевидно намереваясь ознакомить слушательниц курсов именно с женским мистическим восприятием обсуждаемой темы. В Л. 11 В. подробно останавливается «на одной замечательной личности, которую также можно причислить к последователям Иоахима.

Это – женщина, Мехтильда Магдебургская». Итоговый тезис о том, что аллегория дантовского *veltro* как Гончего пса (см.: Ад, I: 91–109) возникла в связи с образом Волчицы, В. выводит из иоахимитского символизма, по его мнению, также развитого в видениях Мехтильды, что было отмечено в его статье: «Люди более практического ума, если они разделяли иоахимитские идеи обновления, должны были понимать их реальнее, каждый с точки зрения своей партии. <...> Для гибеллинов таким избавителем и реформатором мог быть только император – если так можно выразиться – *imperator angelicus*. Таким явился в видениях Мехтильды Магдебургской сын императора, который в последние времена <...> воздвигнет новый духовный орден, более совершенный, чем предыдущие. <...> Дантовский *veltro* относится к тому же кругу представлений: избавитель будет императорского рода (*Purg.* XXXIII, 37–38), он – вождь, ниспосланный Богом, который уберет римскую блудницу и исполина, согрешившего с нею; он загонит в ад ненасытную волчицу: символический образ, вызвавший, в свою очередь, символическое отождествление избавителя с *veltro*, гончей собакой» (см.: Веселовский А.Н. *Опыты по истории развития христианской легенды*. Ч. I. Гл. II и III. С. 89–90). «Струющийся свет Божества» в 7 книгах был опубликован лишь в последней трети XIX в. и еще долгое время оставался неизвестным в России. Его современное русскоязычное научное издание см.: Мехтильда Магдебургская. *Струющийся свет Божества*. Перевод и исследования / автор-сост., пер. Н.А. Ганина. М., 2014. 424 с.

XVIII. У В. Прегера речь идет о пророчестве о «последних братьях–проповедниках», *jüngsten Brüdern oder Predigern* (см.: Preger W. *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter*. P. 101); следует заметить, что слово *jüngsten* имеет 2 значения: «малый» и «последний».

XIX. Подробнее об именах Михаил и Иракий в легенде о «возвращающемся императоре» см.: Веселовский А.Н. *Опыты по истории развития христианской легенды*. Ч. I. Гл. II и III. С. 48–130.

XX. Уже в своей докторской диссертации В. соотносит русско-болгарское «Сказание о крестном древе», возникшее в X веке из богомильской легенды, с византийской и европейской традициями трактовки креста, на котором был распят Иисус, как крестного дерева (см.: Веселовский А.Н. *Славянские сказания о Соломоне и Китоврасе и западные легенды о Морольфе и Мерлине*. СПб.: тип. В. Демакова, 1872. С. 170–176). Подробнее В. развивает тему во второй части «Опытов...» и рассматривает эту легенду специально в работе: Веселовский А.Н. *Разыскания в области русского духовного стиха*. 10. Западные легенды о древе креста и Слово Григория о трех крестных древах // Прилож. к т. 45 *Зап. имп. АН. СПб.*, 1883. С. 365–417.

XXI. Имеется в виду известная баллада «Барбаросса» немецкого поэта и ученого-ориенталиста, проф. восточной литературы Фридриха Рюккерта (*Friedrich Rückert*, 1788–1866), сочиненная в 1816 г. и опубликованная в сборнике «Венок времени» в 1817 г. (см.: Rückert F. *Kranz der Zeit*. Bd 2. Stuttgart und Tübingen, 1817. P. 270–271). В тексте лекции ошибочно указан 1813 г. Рюккерт обращается к легенде об уснувшем германском короле и императоре Священной Римской империи (с 1152 г.) Фридрихе I Барбаросса (ок. 1125–1190 гг.). Согласно сохранившемуся до XIX в. в Тюрингии преданию, Фридрих не погиб, а спит очарованным сном до урочного часа со своей дружиной в пещере горного хребта Кифгейзер. Когда его борода вырастет до такой длины, что ее можно будет три раза обмотать вокруг ствола (дерева), император вернется, чтобы избавить от бедствий свой народ. Первоначально, до XVI в., легенда была связана с внуком Фридриха Барбароссы – Фридрихом II. Подробнее о балладе Ф. Рюккерта в ракурсе легенды см.: Kaul C.G. *Friedrich Barbarossa im Kyffhäuser. Bilder eines nationalen Mythos im 19. Jahrhundert*, in 2 vols. Köln, 2007. Vol. 2. P. 102–104. Согласно выводам В., известная уже в Византии и ставшая популярной в Германии легенда о возвращающемся императоре возникла на почве псевдографических Откровений и апокрифических эсхатологических толкований «Апокалипсиса», примером которых являются «Откровение Мефодия», «Видения Даниила» и «Пророчества Сивиллы». Сюжет предания также может быть сопоставлен с раннехристианской легендой о семи уснувших в пещере отроках и аналогичных, подробно рассмотренных В. См. об этом вторую главу «Опытов...»: Веселовский А.Н. *Опыты по истории развития христианской легенды*. Ч. I. Гл. II и III. С. 118–128.

## Лекция двенадцатая

[3.4:] *Аллегоризм в литературе богословской и светской.*  
*Аллегория религиозно-нравственная, любовная и сатирическая.*  
*Аллегоризм в драме. Moralités.*

Мы должны теперь перейти к третьему отделу нашего обозрения<sup>I</sup>, именно, к рассмотрению истории <sup>[236]</sup> аллегоризма и значения Данте в этом отношении. Мы уже касались отчасти этого вопроса в предыдущих лекциях по поводу комментария Фульгенция к Вергилию, так как аллегоризм был развит и на почве классической [Л. 6]. Но наибольшее развитие этот род литературы получил в Средние Века и потому нам необходимо уделить особое место группе явлений аллегорических, как на церковной, так и на светской почве.

Прежде чем перейти, однако, к истории этого направления, нам придется еще остановиться на нескольких общих вопросах. Прежде всего, именно, нам надо поставить вопрос, в каком смысле мы различаем аллегорию от символа<sup>II</sup>. Смешение того и другого понятия встречается очень часто, и между <sup>[237]</sup> тем символ и аллегория прошли совершенно противоположные пути развития. Возьмем любой символ, принадлежащий какому-нибудь божеству Олимпа. В основе таких символов лежит, по большей части, остаток более древнего антропоморфизованного понимания божества, – фетиша. По мере развития религиозных представлений и более развитого понимания божества, старые фетиши становились атрибутами антропоморфизованных божеств, их символами. Таким образом, символ – это фетиш, оставшийся, благодаря переживанию, при новом понимании божества и потому может служить показателем древнего понимания его. Таково, по большей части, происхождение тех религиозных символов, которые являются неизбежными спутниками всякого Олимпийского божества. Иногда, впрочем, символы заимствовались и со стороны, усвоились, так сказать, по смежности. Совершенно другое понимание связано <sup>[238]</sup> с тем, что мы называем аллегорией. Развитие ее шло обратным путем. Аллегория, в сущности, может явиться лишь тогда, когда религия вполне сложилась и рост религиозных верований прекращается. Благодаря этому формы ее каменеют, масса держится прежних верований, но отдельные умы все-таки идут вперед. Под влиянием расширившегося умственного горизонта, старые формы больше не удовлетворяют; но эти формы уже прочно установлены, переменить их нельзя и вот у передовых людей является попытка уяснить себе заново древний культ, вложив в него новое содержание, новый смысл. Попытки эти шли двояким путем: с одной стороны, практиковался прием, так наз. евгемеристический, по которому в мифологии видели древнейшую историю человечества, а в богах – древних героев, действительно существовавших, но впоследствии обоготворенных<sup>III</sup>; с другой – образы мифологии <sup>[239]</sup> начинают понимать аллегорически, влагают в них философское содержание, согласное с мирозерцанием меньшинства. Миф, таким образом, является лишь внешним выражением, аллегорией чего-то

скрытого, вложенного в него философами. Благодаря такому приему, удалось спасти греко-римскую мифологию, несмотря на ее чисто скандальное содержание. Известен, напр., миф о Геркулесе и Омфале, которая настолько очаровала этого героя, что заставила его сидеть у своих ног и прясть. И вот, Евсевий толкует этот миф, как аллегория. Геркулес – это сила, поддающаяся слабости. Или возьмем другой миф, о Парисе, который должен был решить спор 3 богинь о том, кто из них красивее. Богини эти – Венера, Юнона, Минерва, как известно, были приглашены на свадьбу Пелея; позабыта была лишь богиня Раздора, и вот, чтобы отомстить им, она <sup>[240]</sup> бросает яблоко с надписью «красивейшей». Между богинями начинается спор о том, кто из них более заслуживает яблока, и Зевс для решения спора посылает их на гору Иду, к пастуху Парису. Последний отдает предпочтение Венере. – Миф этот аллегорически толковался следующим образом: человек выходит на распутье; ему представляются три дороги – жизнь созерцательная (Минерва), жизнь деятельная (Юнона) и жизнь чувственная (Венера). Он увлекается последней.

Так понимались мифы лучшими людьми античного общества, хотевшими спасти старые верования. Уже Плутарх выражал ту мысль, что лучшая поэзия – это та, которая выражает истину образно. Того же взгляда придерживается и Макробий.

Итак, аллегоризм возник еще на языческой почве. Но и с принятием христианства он не утратил своего значения. Мы уже видели, что христиане несколько не отказывались от наследия, <sup>[241]</sup> завещанного им языческой культурой и для того, чтобы усвоение его не представляло контраста, не задевало христианских верований, они стали вкладывать в него свое содержание. Так, они толковали аллегорически нескромные места из Овидия и Горация, они влагали в уста Вергилия предвещения христианства и т. д. Но, кроме классической литературы, для христианства был еще другой источник аллегоризма. Если оно не прекращало своей связи с прошлым языческим, то тем более оно должно было поддерживать эту связь с прошлым библейским. Таким образом, аллегоризм стал прилагаться и к толкованию библии. В ней открывали гораздо более того, что давала ее буква – за этой буквой усматривали другой, более глубокий смысл, искали провозвестия христианства и т. п. Но помимо этого общего, были еще некоторые другие, более частные условия, которые содействовали более обширному распространению аллегоризма. Одним из таких условий является дуализм средневекового <sup>[242]</sup> миросозерцания, стремившийся разграничить области тела и духа. Тело считалось только внешней оболочкой духа, да и самая земная жизнь была, по тогдашним представлениям, лишь приготовлением к жизни будущей. Таким образом, форма и содержание раздвоились и ими можно было орудовать совершенно самостоятельно. Отсюда получалась возможность вкладывать в какую-нибудь форму какое угодно содержание.

Другой частный источник аллегоризма находится в тех особых условиях, в которых было поставлено знание внешнего мира. Отличительной чертой Средних Веков является отсутствие стремления к реальному познанию при-

роды<sup>IV</sup>. Сведения о ней были чрезвычайно скудны и отрывочны и черпались не из самой природы, а из тех немногих книг, которые уцелели после разгрома империи. А между тем, несмотря на такую скудость знаний, является стремление связать отдельные идеи, завещанные древностью, соединить и осмыслить <sup>[243]</sup> факты, почерпнутые из книг и добраться до руководящей ими силы. Новых исследований не делается, новых фактов не накапливается, все знание черпается из книг, но в этот готовый материал человек начинает вдумываться. Он видит в явлениях внутреннюю присущую им силу; самое явление – только форма, за которую эта внутренняя сила скрывается, ее внешняя оболочка. Таким образом, в средневековом мирозерцании весь мир представляется одной громадной аллегорией. Вот почему, даже в таких чисто реальных конкретных предметах, как произведения трех царств природы, средневековый ученый не довольствовался теми данными, которое давало наблюдение над ними, а приписывал им такие черты, которые он считал соответствующими выражаемой ими аллегории. Этим и объясняется тот странный полупоучительный, полубаснословный характер, которым отличаются средневековые трактаты о животных, так наз. Физиологи <sup>[244]</sup> или Бестиарии, Лапидарии и т. п.<sup>V</sup>.

В связи с развитием в Средние Века аллегоризма в науке богословской и в литературе находится развитие учения аллегоризма в схоластике. По этому учению действительное, реальное бытие имеют не самые объекты, а идеи в них. Основанием для такого учения послужило, именно, представление о том, что всякий предмет является лишь выражением известной идеи, лежащей в его основании, – ее образом, ее аллегорией.

Итак, мы указали на ближайшие факты, обусловившие главным образом развитие аллегоризма. Раз это направление было дано, то оно, конечно, должно было идти еще далее. И вот аллегория является не только, как ответ на вопрос о содержании предмета, но и измышляется самостоятельно – является склонность к олицетворениям, к образному выражению идеи. Таким образом, являются аллегорические фигуры – добродетели, гордости, пускаемые в <sup>[245]</sup> ход, как живые личности. Известно, что в последнюю пору язычества Олимп обогатился целым рядом новых божеств – Virtus [добродетель], Victoria [победа] и др., так что даже в этом отношении почин принадлежит еще классической эпохе.

Сделаем теперь краткий очерк истории аллегоризма на христианской почве, который мы доведем до XIII в., т. е. до эпохи Данте, для того, чтобы лучше уяснить себе, какие из приемов аллегоризма усвоены и им.

Уже у древних отцов церкви является стремление к персонификации, к олицетворению. Так, уже у Тертуллиана<sup>VI</sup>, в одном из его сочинений, выводится Patientia [«De patientia» (О терпении)], как живой образ, но еще сильнее проявляется склонность к аллегоризму у Гилария из Пуатье († 367 г.). Желая связать библейские мотивы с евангельскими, он употребляет такие приемы аллегорического толкования Библии, по которым в последней, действительно, оказывается предусмотренным и предсказанным все то, что потом сбылось <sup>[246]</sup> в Евангелии. Как образчик таких приемов укажем хотя бы на толкование Гила-

рием *Евангелия от Матвея*<sup>VII</sup>. Разбирая рассказ о появлении волхвов, идущих поклониться новорожденному Спасителю, Гиларий задается вопросом, что значит это появление волхвов. Оно означает, толкует он, те народы, которые впоследствии уверуют в Христа. Дары, которые волхвы приносят Христу, имеют особое значение: золото указывает на его царское происхождение, ладан означает, что он Бог, мирра же, что он человек, – другими словами, дары эти аллегорически выражают ту мысль, что Христос – это Бог, имеющий воскреснуть, царь, имеющий править, человек, имеющий умереть. Если волхвы не возвращаются больше к Ироду, то это надо понимать в том смысле, что и нам не следует более возвращаться на пути греха.

Другой писатель, придерживавшийся аллегорического способа толкования<sup>[247]</sup> Библии – Амвросий Медиоланский [ок. 340–397, см. о нем Л. 2]; интересны в этом отношении два его сочинения: «De Abraham» и «De Isaak et anima». Авраам, по его толкованию, это – *mens* (дух). Сравнение его с Адамом показывает, что в Адаме дух еще был связан с греховною плотью, от которой Авраам уже отделался. Господь велит Аврааму покинуть свою страну, свой дом и род – это значит, что человек, чтобы очиститься духом, должен сторониться от всяких вожделений плоти, отказаться даже от голоса, ибо голос – плотская одежда мысли. В сочинении «De Isaak et anima» Исаак толкуется как логос, который женится на душе – Ревекке. До какой степени натянутости и неестественности, чтобы не сказать более, доходили эти толкования, видно из сочинений св. Августина. Один и тот же факт толкуется иногда у него даже двояко. Так, напр., по поводу борьбы Давида с Голиафом он приводит следующее толкование: пять камней, взятых<sup>[248]</sup> Давидом против Голиафа – означают Пятикнижие; река, из которой взяты эти камни – это непостоянный народ израильский (*populus fluxus*); сосуд, в который Давид вложил эти камни – означает божественную благодать (*gratia*) и т. п. Не менее курьезно, с анекдотической стороны, толкование Григория Великого на книгу Иова. Иов – это тип Спасителя; его жена – помыслы, отвлекающие его от Бога; 7 сыновей Иова означают 12 апостолов, – последнее толкование мотивируется тем, что 7 состоит из 3 и 4; если же помножить 3 на 4 или наоборот, то одинаково получается 12, – следовательно, 7 и 12 одно и то же.

Приведем, наконец, еще один памятник, интересный, как первая попытка приложения христианской аллегории к поэтическому произведению. Памятник этот носит название «*Psychomachia*» и принадлежит перу христианского писателя Пруденция<sup>[249]</sup> (род. в 348 г.), известного составителя религиозных гимнов («*Liber cathemerinon*») [Книга повседневных гимнов]. Произведение это должно было аллегорически представить борьбу души с плотью, христианства с язычеством. Все стихотворение написано гектаментами (915); после введения, где Авраам (олицетворение веры) побеждает языческого короля Содомы и Гоморры (= пороки), выступает *Fides* [Вера], в одежде крестьянина – плечи ее обнажены, волосы нечесаны, руки свободны; она стремительно бросается вперед,

полагаясь на свои силы. На нее нападает язычество в костюме древних жрецов. Fides поражает его; рать ее в восторге. Но это лишь начало общего боя. Дальнейшее описание представляет ряд единоборств. Целая серия аллегорических фигур выступает друг против друга. Pudicitia (стыдливость) выступает против фурии с факелом в руках; это Libido (сладострастие). Последняя ударяет факелом в Pudicitia, но та перешибает <sup>[250]</sup> ей руку камнем. Далее, на коне выступает Гордость и вызывает на бой Смирение (Mens humilis). За последним идут Honestas [Честность], Sobrietas [Умеренность], Ieiunia [Пост, Голодание] и т.д. Каждому единоборству предшествуют пререкания. В конце концов борьба Fides и ее рати оканчивается полным поражением их врагов, после чего Fides вместе с Concordia [Согласие] строит храм, наподобие храму горнего Иерусалима в Апокалипсисе.

Мы остановились так подробно на изложении содержания Psychomachia, потому что произведение это является родоначальником целого ряда ему подобных. Укажем еще на сочинения Исидора Севильского и на приписываемый ему «Liber numerorum» [Книга чисел] (об аллегорическом значении чисел). Наконец, к тому же аллегорическому роду нужно отнести так наз. «Физиолога», сочинение, составленное в Александрии, но утраченное в оригинале и оставившее <sup>[251]</sup> следы во всех литературах, даже древнеславянской. «Физиолог» – это ряд сведений о зверях и птицах, причем им не дается обстоятельного описания, а они характеризуются несколькими общими признаками, которые должны нам обрисовать их звериную физиологию и этим признакам дается иносказательный смысл. Благодаря такому ненаучному направлению, явились не только несоответствующие действительности описания животных, но принималось существование животных совершенно баснословных. К ним принадлежит, между прочим, и известный феникс, который будто бы через определенные промежутки времени сжигает себя сам, чтобы снова возродиться из пепла: символ Воскресения Христова. В старинных изображениях Спаситель нередко представлен в виде феникса, сидящего на сухом дереве, означающем дерево крестное. Символом Христа является и лев, и <sup>[252]</sup> баснословный [ед]инорог, за которым не угнаться охотникам, тогда как он сам отдается в руки девственнице (см. Псалм ХСІ, 11). Волк, являющийся у Данте, как олицетворение хищности, служил иногда символом дьявола и т. п.

Не входя в дальнейшее рассмотрение этой литературы, мы перейдем к периоду XII–XIII вв., когда аллегоризм стал целой системой.

Главными основателями этого нового направления были Гугон из монастыря Св. Виктора и Фома Аквинский<sup>VIII</sup>. По их учению, толкование Св. Писания может быть двоякое: litteralis [буквальное], т. е. придерживающееся вполне буквы текста, и аллегорическое, когда тексту придается меньше значения, чем внутреннему его смыслу. Но и самое аллегорическое толкование может быть тройкого рода: аллегорическое в тесном смысле, которое за библейским или евангельским фактом усматривает лишь другой факт. <sup>[253]</sup> Напр. освобождение

Израиля Моисеем означает искупление человеческого рода от дьявола Христом. Иерусалим, святой град – означает воинствующую церковь, Иов – аллегория Христа. Словом, этот первый род аллегорического толкования, хотя и не придерживается текста, но факт заменяет лишь другим фактом. Другой род аллегорического толкования есть толкование моральное, которое усматривает в факте лишь поучение. Напр., история двух сыновей Авраама или Исаака означают иудеев и язычников: одни признаны, другие отвержены. История Лии и Рахили представляет аллгорию жизни созерцательной и активной. Известный рассказ о виноградной лозе, посаженной и взращенной руками Господа и давшей вместо сладкого вина – горькое, представляет аллгорию иудейского народа, избранного Господом, но не оправдавшим его ожиданий. Что же касается третьего приема аллегорического толкования – ана[г]огического – то это вторичное толкование, извлекаемое из нравственного. Таким образом выход из египетского плена означает в нравственном смысле обращение души, освобождение ее от рабства греху, к спасению; таково – толкование моральное и толкование ана[г]огическое продолжает: так как свобода от греха залог внутреннего мира, то, следовательно, выход из плена означает выход души из его <sup>[254]</sup>мира к свободе вечной славы в царствии небесном.

Образцы такого толкования можно найти у Гугона de S. Victore. Он оставил несколько аллегорических произведений, в которых аллегория разработана до величайших мелочей. Напр., Вавилон у него толкуется как мир, подверженный греху, дьяволу, Иерусалим – мир небесный, царство Христа. В Вавилоне он видит, сообразно со значением его имени, выражение *Superbia* [гордыни] и греховной жизни его обитателей. Это образ *vita mundana* [жизнь светская]. В этом городе 7 площадей, носящих особые названия и соответствующих семи смертным грехам. Иерусалим – это *vita spiritualis* [жизнь духовная]; в нем также 7 площадей, отвечающих семи добродетелям. Это толкование первое, затем приводится толкование моральное и а[наг]огическое – все в том же духе. С особенною подробностью развивается это аллегорическое толкование в сочинении его «*Benjamin minor*»<sup>IX</sup>. Лия здесь <sup>[255]</sup>толкуется как аффект, Рахиль – как Разум. Сообразно с этим прислужницы их получают тоже особое значение: так как Лия представительница аффекта, то в служанки ей дается *Zelfa* [Зелфа] = чувственность, Рахиль же, как олицетворению Разума, дается в прислужницы *Balam* [Бала] = Воображение, которое помогает разуму достичь того, чего он не может достигнуть при помощи обыкновенных наведений<sup>18</sup>.

### Комментарии

I. Поскольку в приведенном в первой лекции плане всего курса о третьем отделе ничего не говорится, В. во время чтения курса менял структуру излагаемого материала. Вероятнее всего, здесь имеется в виду идущая после первых двух отделов («Классическое Возрождение до Данте» и «Церковные предания») третья, заключительная часть, включающая в себя ЛЛ. 12–13.

<sup>18</sup> Устар. «индукция», «умозаключение».

II. Разграничение понятий *символа* и *аллегории* является центральным элементом сохраненного в архиве В. плана «Исторической поэтики», где был предусмотрен отдел «Мифологическое, символическое и аллегорическое мирозерцание» (см.: Веселовский А.Н. Избранное: Историческая поэтика. СПб., 2006. С. 150). ВБКД предоставляет, таким образом, важный материал для восстановления той части произведения, которую В. не суждено было довести до конца.

III. В. неоднократно подчеркивал влияние эвгемеризма, выводящего происхождение религиозных поверий из посмертного или прижизненного обожествления знаменитых людей, на разных авторов и произведения, в том числе и творчестве позднего Боккаччо (см.: Веселовский А.Н. Боккаччо, его среда и сверстники. С. 329). Эвгемеристический взгляд обнаруживал у древнерусских книжников ближайший ученик В. Е.В. Аничков (см.: Аничков Е.В. Язычество и древняя Русь. СПб., 1914. С. 329–342).

IV. В плане «Исторической поэтики» понятие *Naturgefühl* (чувство природы) занимает первое место в ненаписанном разделе «История идеалов» (см.: Веселовский А.Н. Избранное: Историческая поэтика. СПб., 2006. С. 150). В главе «Психологический параллелизм и его формы в отражениях поэтического стиля» ученый видит в таком «искании созвучий, искании человека в природе» отличительную черту поэта (Там же. С. 494).

V. О «Физиологе» см. далее. Лапидарий – жанр литературы Средневековья и Возрождения, в котором камням приписывается символическое значение (от лат. *lapis* – «камень»). См. об этом далее – в Л. 13.

VI. *Квинт Септимий Флоренс Тертуллиан* (ок. 155–ок. 230), известный раннехристианский богослов.

VII. *Св. Илариус* (Hilarius Pictaviensis, ок. 310–367), епископ Пиктавийский, автор нескольких сохранившихся произведений, таких как процитированное в ВБКД «Истолкование Евангелия от Матфея» (*Commentarius in Evangelium Matthaei*), которое было написано ок. 355 г.

VIII. Фоме Аквинскому посвящена значительная часть Л. 5. Что касается Гугона Сен-Викторского (1097–1141), сближение его учения с «Божественной комедией» близко напоминает комментарии о Данте итальянского филолога Антонио Лубин, с 1857 г. профессора Грацского университета (см.: *Commedia di Dante Alighieri preceduta dalla vita e da studi preparatori illustrativi, esposta e commentata da Antonio Lubin // Padova. 1881. P. 177–178, 201–206, и др.*). Там же речь идет об упомянутом далее сочинении *Benjamin minor*, из которого Лубин приводит большой отрывок, параллельно с текстом «Божественной комедии» (Там же. P. 231–260).

IX. *De preparatione animi ad contemplationem, liber dictus Benjamin minor* («О приуготовлении души к созерцанию, или Вениамин Младший»), принадлежит не Гугону, а его ученику Ришару Сен-Викторскому (ок. 1110–1173).

## Лекция тринадцатая

### [3.5: Влияние заходящих литератур на итальянскую]

До сих пор мы занимались рассмотрением аллегоризма на почве богословской, теперь нам предстоит заняться явлениями аллегоризма в светской литературе.

Аллегоризм в светской литературе возник из потребности искать объяснения явлениям природы или жизни не в каком-нибудь внешнем богословском принципе, но во внутренней присущей этим явлениям силе. Человеческая <sup>[256]</sup> природа, сам человек, как мы уже говорили, являлся выражением внутренне присущей ему силы, которая типически выражается в образах. Таким образом, содержание предмета, его сущность, составляла, именно, эта сила, сам же пред-

мет или явление – только форма, в которой она выражается. Конечно, такого рода представления могут показаться пустой забавой воображения, но, во всяком случае, они вполне отвечали всему складу средневекового мирозерцания. Только этим соответствием и можно объяснить то широкое развитие, которое аллегоризм получил в Средние века, и которое можно проследить, начиная с первых памятников, вплоть до Данте. Мы познакомимся, конечно, только с главными произведениями этой литературы, но для большего удобства подразделим их еще по категориям. – Начнем прежде всего с аллегии религиозно-нравственного характера, т. е. выражающей религиозную цель. К литературе этого рода можно отнести поэму цистерианского монаха Guillaume de Guilleville, озаглавленную «Le pèlerinage de l'homme» [Хождение человека]<sup>1</sup>. Путешествие это рассказано в виде аллегии, похожей на «Roman de la Rose».<sup>[257]</sup>

Но к особенно характерным произведениям этого рода нужно отнести поэму известного Брунетто Латини<sup>II</sup>, наставника Данте, под названием: «Tesoretto» [«Малое сокровище»]. Этому автору принадлежит также обширная энциклопедия, написанная по-французски и озаглавленная «Le Trésor». Tesoretto, в сущности, как бы служит введением к Trésor'у.

«Tesoretto» – как аллегорическая поэма скучна, автор не обладает поэтическим талантом и потому его аллегии безжизненны и неумелы; в них виден лишь ученый, не поэт. Начинается она с того, что автор, подобно Данте, заблудился в лесу. Здесь он встречает женщину грандиозных размеров, которой повинуются все окружающее. Это – Natura. Она сообщает ему всю сумму тогдашних знаний, говорит ему о своих свойствах, о своем отношении к Богу, о сотворении мира, о таинстве искупления, объясняет ему строение человека, его души, излагает теорию пяти чувств и четырех темпераментов, наконец, о четырех реках земного рая, о различных животных, об океане и Геркулесовых столбах, – словом, делится с ним всем известным<sup>[258]</sup> тогда знанием. Вслед за этим Natura оставляет поэта, но приказывает ему отправиться в ближайший лес, где он найдет Философию, 4 главные Добродетели, Амура, Долю (la Ventura) и La Baratteria [Мошеничество]. По указаниям ее, Брунетто, действительно, пускается дальше в путь; он опять проходит через дикий, непроходимый лес и вступает на прелестную равнину, где одна царица управляет государями и мудрецами. Это – Virtù, со своими 4 царственными дочерьми: Prudenza, Temperanza, Fortezza и Giustizia, которые, в свою очередь, имеют по прислужнице; имена прислужниц – Cortesia, Larghezza, Leanza и Prodezza [Куртуазность, Щедрость, Верность и Мужество]. Выслушав поучения от всех добродетелей, поэт продолжает свое путешествие, чтобы найти Amor и Ventura, как ему приказала природа. Он выходит на луг, усыпанный цветами, где видит множество людей, из которых одни печальны, другие радостны; над ними повелевает юноша, вооруженный луком и стрелами, но лишенный зрения. Это – Амур. Сам поэт тоже чуть не подпадает власти этого юноши, он уже чувствует себя как бы прикованным к месту, но Овидий, автор «Remedia Amoris» научает его, как избавиться от чар. Поэт приходит в себя,<sup>[259]</sup> раскаивается в сво-

ем заблуждении и идет в Montpellier, где исповедуется в своих грехах перед монахами и получает отпущение, после чего он продолжает свое путешествие, всходит на Олимп и встречает там Птоломея. Следовало бы ожидать, что тот воспользуется случаем, чтобы изложить свою астрономическую систему, но тут текст обрывается – поэма никогда не была окончена. Очевидно, «Tesoretto» было лишь введением к обширному энциклопедическому труду – Trésor’у, и чего недостает в первом, то автор дополнил бы во втором.

Другой памятник того же аллегорического рода, озаглавленный «Intelligenza» [«Разум»], относится к XIV в. Автор ее в точности еще не выяснен; его приписывали известному историку и политику – современнику Данте, Дино Компаньи<sup>III</sup>.

Начинается поэма, по образцу многих писем трубадуров, описанием весны и чувств, обуявших поэта, причем употребляются обильные у трубадуров образы и выражения. Поэт рассказывает, как его осенила любовь и затем следует описание его дамы. Целый ряд стихов посвящен описанию ее наружности и <sup>[260]</sup> костюма; по поводу короны, украшающей ее голову, он пускается в подробное описание (в 43 строфах) 60 различных драгоценных камней, вставленных в корону, со всеми их чудодейственными свойствами, как это было принято в тогдашних так наз. Lapidari’ях. Далее, он переходит к дворцу, в котором живет его дама, описывает многочисленные его палаты, причем для того, чтобы поделиться с читателем различными своими познаниями по истории, он пользуется употребительным в то время приемом, а именно, описывает различные изображения на стенах и потолках. Таким образом, мы получаем ряд изображений, заимствованных из мифологии или истории – рассказывается по этому поводу о подвигах Цезаря, о деяниях Александра Великого, о Троянской войне и, в заключении, несколько строф посвящено Круглому Столу. После этого громадного отступления, занимающего две трети всего стихотворения, автор описывает тот пир и веселье, которые царствуют в этих палатах и рассказывает, как, ободряемый Мадонной, он признался ей в любви, – после чего он прямо переходит к раскрытию своей аллегии. Оказывается, что <sup>[261]</sup> Мадонна эта никто иная, как Intelligenza – Разум. Место ее пребывания, ее дворец – это душа с телом; большая зала – сердце, зимний и летний покой – печень и селезенка, кухня – это желудок; скульптура и живопись, украшающие стены – это прекрасные воспоминания; капелла означает веру в Бога, чувства аллегорически представлены в виде ворот, стены означают нервы и т. д. Словом, все, что автору было известно о строении человеческого тела, было аллегорически представлено им в виде различных частей дворца. Поэма эта может служить самым лучшим образцом того, до каких мелочей и до какого отсутствия всякого чувства изящного могло доходить это аллегорическое направление даже в поэзии.

Другая группа аллегорических произведений более интересна. Здесь мы имеем дело с аллегорией любовной, которая играла весьма важную роль в истории лирического сознания. До нас дошло множество произведений этого рода, – мелких рассказов в стихах или крупных поэм, но между всеми ними, бесспорно,

первое место принадлежит известному «Roman de la Rose», который в Средние века пользовался такой громадной <sup>[262]</sup> популярностью. Из таких пьес аллегорического характера отметим «La Prison d'Amour» [Темница Амура], Baudouin'a de Condé [Бодуэн де Конде, † 1280]: Prison d'Amour – это аллегорическая башня, куда желает проникнуть автор. Башня эта построена в средневековом стиле и всякая часть ее, которая подробно описывается, получает аллегорическое толкование в смысле тех качеств или недостатков, которые связаны с понятием любви и ее достижением. Это напоминает сюжет «Roman de la Rose», во всяком случае, если общая схема последнего и не вполне оригинальна, тем не менее по своей поэтичности и богатству фантазии произведение это вполне заслуживает той выдающейся роли, которую оно занимало в аллегорической литературе во все продолжение Средних веков, служа наиболее типичным ее выражением<sup>IV</sup>.

«Roman de la Rose» [«Роман о Розе»], как известно, имеет двух авторов, из которых один принадлежит исходу рыцарской эпохи, – его аллегория специально амурная; другой же, писавший 40 годами позже, стоял уже при входе в другую, буржуазную эпоху, относившуюся отрицательно к рыцарским идеалам и, сообразно с этим, аллегория его из любовной переходит в сатирическую. <sup>[263]</sup> Первая половина принадлежит Guillaume de Lorris, о котором мы знаем очень мало (он умер около 1240 г.); вторая же часть была написана Jean de Meung, жившем в конце XIII в.

Поэма Guillaume de Lorris имеет целью дать нам подробный анализ любви в аллегорической форме. Он вовсе не имеет в виду поучать нас; его задача чисто психологическая. В истории любви, которую он нам изображает в этой первой, ему принадлежащей части «Roman de la Rose», он сам является действующим лицом. По мнению Lorris'a недостаточно быть молодым, чтобы любить – нужно быть еще богатым, хорошо воспитанным, чуждым честолюбию, скупости и зависти, а особенно быть в состоянии свободно располагать своим временем. Оттого спутниками любви у него являются аллегорические фигуры Loisir [Досуг] и Richesse [Богатство]; оттого и в палатах Удовольствия нет ни вилланов, ни пастухов, а лишь люди привилегированные, обладающие досугом.

Начинается поэма избитой в литературе этого рода картинкой: в прекрасный майский день поэт выходит гулять за город; <sup>[264]</sup> на берегу одной реки он садится отдохнуть и засыпает. И вот начинается ряд видений<sup>19</sup>.

Он видит себя перед стенами роскошного сада, где царствует Веселье (Déduit). С помощью дамы Oiseuse (лень, нега) ему удастся через маленькую калитку проникнуть в сад. Здесь, между многочисленными цветами, украшающими его, внимание поэта особенно привлекает одна Роза, более свежая и благоуханная, чем другие цветы (аллегория женщины, в которую влюблен поэт). Пока поэт любит Розой, Амур об-

---

<sup>19</sup> Здесь и далее В. приводит в своем переводе с французского или пересказывает содержание книги: Aubertin Ch. Histoire de la langue et de la littérature françaises au moyen âge, d'après les travaux les plus récents. Paris: E. Belin, 1878. Vol. II. P. 31–41<sup>v</sup>.

рашает на него пять стрел: Beauté, Candeur, Sincérité, Courtoisie, Doux-Entretien [Красота, Невинность, Искренность, Куртуазность, Нежная Беседа]. Однако, с помощью Bel-Accueil [Приветствие], влюбленному удастся открыться Розе в любви; он говорит ей, что ранен ею, и его признание выслушивается благосклонно, но как только он осмеливается сорвать ее, Bel-Accueil его оставляет и уступает место дамам Crainte, Honte и Jalousie [Страх, Стыд, Ревность]. Затем является и Raison [Разум] и читает ему длинную нотацию. Несчастный влюбленный, выслушав нравоучение, дает обещание быть вперед скромнее и получает от Розы прощение. Она соглашается видеть его, но только через изгородь сада,<sup>[265]</sup> <...> так как она боится дамы Dangier [Опасность].<sup>20</sup>

Но вот последняя на время удаляется, других дам тоже нет по близости, а Роза, между тем, стала еще краше. Поэт опять забывается; он уже готов перескочить через забор и поцеловать Розу, но тут является Злословие (Male Bouche), и поэт вновь изгоняется. Однако, с помощью Венеры ему удастся опять вернуться и получить желанный поцелуй. Но на этот раз он уже не отделяется так легко. Злословие приводит Ревность, и последняя воздвигает ужасную крепость, в которой они заключают Bel-Accueil, отданную под надзор злой старухи. Поэт приходит в отчаяние и раздражается жалобами. На этом месте рассказ обрывается.

Прошло лет сорок и за продолжение этого романа берется другой писатель, Jean de Meung. С внешней стороны он вполне придерживается тех рамок, которые были указаны его предшественниками; мы встречаем у него те же аллегорические фигуры, ту же общую схему, но это, именно, только с внешней стороны. Все остальное – идеи, чувства, характер лиц, – совершенно другое. Перед нами старые, знакомые фигуры – Raison, Bel-Accueil,<sup>[266]</sup> Male Bouche, сам l'Amant [Влюбленный] и l'Ami [Друг], но стоит им лишь заговорить, и мы убеждаемся, что в этих старых образах живет совершенно новый дух. Нет больше того поэтического, вполне рыцарского отношения к любви, наивного и незлобливое отношения поэта к действительности, каким проникнута вся первая часть романа. Jean de Meung имеет совершенно другие задачи. Он прежде всего сатирик и ученый. Он пользуется всяким удобным случаем, чтобы бичевать современные пороки, чтобы нападать на те стороны жизни, которые ему кажутся неудовлетворительными. К любви он относится с полнейшим реализмом – он видит в ней лишь побуждение природы, чувству же уделяется самое незначительное место. Словом, понимание любви у него чисто буржуазное. По его мнению, Prude Femme [Женщина-недотрога] – такая же редкость как феникс и самое лучшее средство добиться любви – это подкуп, ложные слезы, обольщение. Что касается самой манеры изложения, то и тут громадная разница в сравнении с Guillaume de Lorris. Jean de Meung подавляет свою ученостью, цитаты из различных авторов так и сыплются<sup>[267]</sup> у него, и он не менее пользуется случаем, чтобы выказать свои познания, чем автор каких-либо энциклопедий.

Первая половина «Roman de la Rose» заканчивается тем, что влюбленный остается в отчаянии пред башней, где заперта его возлюбленная. На этом месте и

---

<sup>20</sup> Там же. Р. 32.

поднимает нить рассказа Jean de Meung. Raison является к поэту и начинает ему описывать недостатки того господина, которому он служит, т. е. Амура. Длинная речь Raison, пересыпанная многочисленными цитатами и представляющая целый политический трактат о способах управления и различных социальных вопросах, заключается тем, что Raison предлагает поэту избрать его в руководители, вместо Амура. Поэт, однако, слишком поглощен любовью и потому оставляет Raison и идет советоваться с другом (l'Ami), которого вывел на сцену еще Guillaume de Lorris. Друг является настоящим выразителем буржуазного мирозерцания. Он настоящий скептик и Дон-Жуан. Он отрицает добродетель женщины и говорит, что самое лучшее средство добиться любви – это обольщение и, <sup>[268]</sup> особенно, Bourse Pesant [Тяжелый кошель], пред которым ничто не может устоять. Если в первый раз потерпит неудачу, то не следует еще отчаяться, и вернуться вновь. По его мнению, все зло на земле происходит от трех причин – от брака, собственности и власти. Золотой век был тогда, когда люди еще не знали денег; как только Язон вывез Золотое Руно, пошли все пороки.

После этой речи действие несколько подвигается вперед. Амур, сжалившись над влюбленным, вместе со своими вассалами приступает к осаде башни, где заключена дама Bel-Accueil. И вот, среди знакомых уже нам фигур вассалов Амура – Loisir, Courage [Мужество], Honneur [Честь], Largesse [Щедрость] и т. п. мы видим совершенно новую фигуру – Faux Semblant (Лицемерие). Это – аллегорическая сатира на нищенствующих монахов. Faux Semblant изображен в виде монаха, который проповедует, дает отпущение богатым и отказывает в исповеди бедным. Между осаждающими и осажденными происходит ряд стычек. На помощь к первым приходит еще Венера и одушевляет их новым мужеством.

Тут автор делает отступление и <sup>[269]</sup> вставляет эпизод, совершенно не идущий к делу, но сам по себе довольно интересный. Мы переносимся в мастерскую Природы, где она работает над тем, чтобы пополнить убыль, наносимую человечеству разрушительной рукой смерти. Подле нее на коленях стоит Искусство, внимательно следя за работой Природы и стараясь ей подражать, но это удается ему лишь отчасти. Оно делает также рыцаря, коня, но это лишь образы, а не живые фигуры.

«Природа жалуется на то, что во всей вселенной один лишь человек, как существо со свободной волей, ускользает от действия вечных, неизменных законов. <...> Она говорит об этом с своим исповедником – Гением, и ее исповедь, <чрезвычайно длинная>, представляет собою целую дидактическую поэму, где Jean de Meung излагает не только систему мира, но касается самых метафизических вопросов и старается согласить свободу воли человека с правосудием и Всемогуществом Божества»<sup>21</sup>.

После этого отступления действие поэмы продолжается снова.

---

<sup>21</sup> Aubertin Ch. Histoire de la langue et de la littérature françaises au moyen âge. Vol. II. P. 40.

«Гений, посланный своей повелительницей на помощь Амуру, в одежде епископа обращается к вассалам последнего с увещанием <...>. Он прочитывает им хартию Природы, <sup>[270]</sup> в которой она отлучает всех тех, что противятся своим влечениям, <и осуждает воздержание>. <...> По окончании речи он бросает на башню факел, данный ему Амуром; <башня загорается>, <...> осажденные сдаются и Роза, наконец, освобождена. Но тут поэт просыпается, и поэма приходит к концу».<sup>22</sup>

К той же области аллегорических произведений с сатирическим направлением, к которой принадлежит вторая часть «Roman de la Rose» можно отнести еще «le Roman de Fauvel» – произведение, пользовавшееся в средневековой Франции значительной популярностью. Поэма или Роман о Фовеле – произведение весьма любопытное, как с литературной, так и с бытовой и исторической точек зрения<sup>23</sup>.

«Роман о Фовеле написан восьмисложными стихами и состоит из двух книг. Первая, [сочиненная] в 1310 г., представляет любопытную политическую сатиру на современное поэту общество.

Fauvel – это животное, безобразная бурая лошадь, олицетворяющая разные пороки. Бурый цвет [ee] (fauve, откуда и самое название Fauvel) означает суету: Tel couleur vanité <sup>[271]</sup> dénote.

<И вот, этот самый Фовель, несмотря на все свое безобразие, оказывается предметом всеобщих ухаживаний; все стараются ему угодить,> прислуживаются к нему, начиная с папы и королей и кончая простым людом: “Вокруг Фовеля такая толпа людей всех наций и состояний, что надо удивляться. Все готовы нежно обтирать Фовеля; их набралось слишком много! Вы увидите королей, герцогов и графов, собравшихся для того, чтобы обтирать Фовеля; к нему стекаются со всех провинций светские вельможи и князья; рыцари, знатные и незнатные, хорошо к тому настроены. Я не знаю ни короля, ни графа, который стыдился бы обтирать Фовеля; виконты, старшины и судьи очень ловко это делают; граждане больших и малых городов обтирают Фовеля с заботливою осторожностью, а сельские жители подают ему пищу”. От Fauvel истекают шесть пороков: flaterie (лесть), avarice (скупость), vilennie (грубость), variété (изменчивость), envie (зависть), и lascheté (подлость); начальные буквы этих слов, поставленные рядом, образуют слово: fauvel, которое автор производит также от fauls <sup>[272]</sup> (лживый) и vel (презренный). <...> Самое выражение: torchier Fauvel, [заимствованное из нашего романа,] обратилось в поговорку в средневековой Франции. Fauvel своим появлением на свет разрушил созданный Богом порядок: люди, получившие от Бога власть над животными, сами сделались хуже зверей; церковь, которой Бог поручил управлять миром, пала, уступив [первенствующее] место светской власти».<sup>24</sup>

При этом автор прямо обращается к французскому королю Филиппу IV Красивому и папе Клименту V и выставляет их в числе лиц, ухаживающих за безобразной лошадейю.

<sup>22</sup> Там же. Р. 41.

<sup>23</sup> Здесь и далее В. подробно, с обширным дословным цитированием, пересказывает содержание статьи графа А.А. Бобринского, см.: Бобринский А.А. Роман о Фовеле // Журнал Министерства Народного Просвещения. 1887. Ч. 252, июль. С. 30–48 (в литографии дается библиографическое указание в сноске с ошибочной датой издания (1877)<sup>VI</sup>).

<sup>24</sup> Там же. С. 30–32.

«Указав, что Fauvel все перевернул вверх дном, автор изображает нам столпившимися вокруг этого идола в последовательном порядке: папу и королей, высшее и низшее духовенство, монашествующих рыцарей и иноков, светских вельможей и, наконец, женщин.

Папа, говорит он, – вопреки примеру св. Петра, думает лишь о наживе. <...> “Св. Петр жил без богатства, но его наместник так богат, что надо удивляться. Fauvel заботливо доставляет ему флорины, которых папе никогда недостаточно”. Он старается угодить французскому королю и унижает достоинство церкви. <...> “Ладыя св. Петра, прежде <sup>[273]</sup> легкая и подвижная, теперь колеблется и гнется под тяжестью нагруженного в нее золота”. Прелаты <не отступают от папы и> вместо того, чтобы пасти своих овец, стригут им шерсть и сдирают с них кожу. <...> Лицемерные францисканцы и доминиканцы, продолжает поэт, переходя к монашествующим орденам, – не исполняют данных ими обетов. <...> “Они мертвы для Бога и живы для мира; они губят религию, не имея к ней влечения”. В следующих затем стихах автор обращается к тамплиерам и, обличая их пороки, <стоит совершенно на точке зрения Филиппа IV>»<sup>25</sup>.

Он вполне верит различным ходившим про них слухам и обвинениям в разных преступлениях и считает их трагическую участь совершенно заслуженной.

Светские сеньеры притесняют своих подданных, думая лишь о том, как бы исторгнуть от них побольше повинностей.

«Рыцари, заносчивые, скупые [и] завистливые, <sup>[274]</sup> презирают народ, гордясь своим происхождением. Но истинное благородство заключается в хороших нравах, говорит поэт, а не в рождении.

<Достается порядком и женщинам>. Все они, по его мнению, без исключения служат Fauvel <...>. Созерцая бедственное состояние мира, в котором Fauvel наделал столько [вреда], поэт приходит к заключению, что недалеко то время, когда свет должен преставиться. <...>

Вторая книга романа написана четырьмя годами позднее. Это уже не политическая сатира, а аллегорический роман, имеющий с содержанием первой книги лишь внешнюю связь: звеном между обеими частями служит тот же образ фантастического зверя, являющегося героем новой поэмы, переполненной аллегоризмом и схоластической эрудицией и во многом напоминающей [знаменитый] «Roman de la Rose».

После краткого вступления <sup>[275]</sup> автор вводит нас в фантастический дворец Фовеля, богатства которого находятся en païs de Gales, и описывает свиту Фовеля, состоящую из отчасти новых, отчасти уже знакомых нам из «Roman de la Rose» олицетворений разных пороков: Charnalité, Convoitise, Avarice, Detraction, Hayne, Tristesse, Yrocrosis [Плотская нечистота, Похоть, Алчность, Клевета, Ненависть, Печаль, Лицемерие], Fauls Sambblant [Ложный вид] (одна из главных аллегорических личностей Roman de la Rose), Envie [Зависть] <и др.>. Fauvel обращается к своим спутникам с речью, в которой сообщает им о своем желании вступить в брак с Dame Fortune, и просит по этому поводу у них совета. Узнав, что они его одобряют, Fauvel со всею своею свитой отправляется к Фортуне, которая пребывает в городе Mascocosme.

<sup>25</sup> См.: Бобринский А.А. Роман о Фовеле // Журнал Министерства Народного Просвещения. 1887. Ч. 252, июль. С. 33–35.

Следует описание Фортуны, у ног которой сидит Vaine Gloire [Тщеславие]. Fauvel сообщает Фортуне о цели своего <sup>[276]</sup> посещения. В ответ на это Фортуна произносит пространную речь, обнимающую более тысячи стихов, в которой автор, следуя тяжеловесным литературным приемам своего времени, старается выказать свою объемистую эрудицию. Тут Фортуна говорит о сестре своей Sapience [Мудрость] и о мировом движении; раскрывает смысл различных имен, которыми ее обозначают люди, называющие ее то Провидением, то Судьбою, то Случайностью, то Счастьем; приводит в пример Навуходоносора и пророка Иону, Исаию и Боэция; указывает на пользу астрологии, разъясняет символическое значение венков, которые она раздает людям и вращаемых ею колес; пускается в рассуждение о происхождении мира и излагает теорию четырех элементов, заимствованную у Аристотеля и поставленную в связь с известным <sup>[277]</sup> в схоластической науке учением о четырех принципах, находящихся в основе человеческой природы – флегматическом, сангвиническом, холерическом и меланхолическом, соответствующих четырем периодам человеческого развития. <...> Подобно этому <и самую> историю человечества автор делит на четыре периода: период флегматический – до Давида; сангвинический – [от Давида] до Христа <и т.д.>

Эта пространная и бессвязная речь заканчивается тем, что Фортуна отсылает Fauvel к Vaine Gloire, отказав ему в своей руке.

Fauvel женится на Vaine Gloire; от них [расплодилось, говорит автор,] бесчисленное потомство *fauveaulx nouveaulx*, рассеявшееся по всему миру. <...> В заключение поэт, обращаясь к основной идее поэмы, оплакивает свою родину, сделавшуюся жертвой этого ужасного племени, но утешает себя надеждою, что царствование Fauvel <sup>[278]</sup> прекратится на славу религии и церкви. Этим и заканчивается поэма»<sup>26</sup>.

Вопрос о том, кто был автором этой поэмы до сих пор остается еще не выясненным окончательно. Несомненно, что одним из авторов был François de Rues; но [вопрос], принадлежит ли ему только вторая часть или обе вместе – остается открытым<sup>VII</sup>.

Аллегоризм нашел себе приложение и в области средневековой драмы. Как известно, средневековый театр возник на церковной почве. Первые произведения вышли непосредственно из церковного обряда, носят еще характер литургический. Это так называемые *Ludi mysteriales*<sup>27</sup> – мистерии. Постепенно произведения эти перешли с церковной паперти на народную площадь; раз попав <sup>[279]</sup> из рук священников в руки драматургов, они, конечно, должны были изменить свой характер и проникаться все более и более народным элементом. Но рядом с этой церковной драмой среди цехов развивалась еще драма другого рода, бравшая свои сюжеты не из Евангелия, а из литературы легенд, житий святых – это так наз. *Miracli*, – драматизированные чудеса. Наконец, главным образом под школьным влиянием, возникает еще третий род драматических произведений – *Moralités*. Это драматическая аллегория в том смысле, что здесь действующими лицами являются не реальные существа, а аллегориче-

<sup>26</sup> См.: Бобринский А.А. Роман о Фовеле // Журнал Министерства Народного Просвещения. 1887. Ч. 252, июль. С. 36–39.

<sup>27</sup> В литографии первые латинские буквы нрзб., слово *Ludi* («игры») реконструируется по смыслу.

ские. Вкус к такого рода драматизированным аллегориям существовал и раньше, до появления первых *Moralités*. Это доказывается целым рядом маленьких пьес, не поставленных на сцену и носящих название: *débats* и *disputes*. Такого рода споры и прения по самому <sup>[280]</sup>своему происхождению – народные. Обыкновенно, в народных играх выходят два лица или два хора и пение, сопровождающее эти игры, ведется антифонически. Некоторые из таких игр, именно, весенние, восходят даже к глубокой древности; особенно древни немецкие и английские прения Лета и Зимы. Оба времени года изображаются лицами и между ними происходит спор в стиле народных песен. Таким образом, мы уже встречаемся с символизмом даже в произведениях чисто народных – в этом отношении можно было бы проследить связь между образами аллегории и старой образностью символов, завещанной нам народными обрядами. Вот в духе таких-то народных прений и написаны некоторые дошедшие до нас драматические пьесы, озаглавленные: «*St. Eglise et Synagogue*» [Св. Церковь и Синагога] или «*Bataille de l'enfer et du paradis*» [Битва ада и рая] и «Брак семи искусств и семи добродетелей». Содержание последней заключается <sup>[281]</sup>в том, что каждая из семи искусств выходит за какую-нибудь добродетель. Так, Грамматика выходит за *Clergie* [Духовенство], Геометрия – за Воздержание (потому, что *Mesure avec mesure [c'est] bonne concordance*) [мера с мерой хорошо сочетается], Арифметика – за *Confession* [Исповедь], Музыка тоже хочет выйти за *Oraison* [Молитва] и т. д. Пьеса эта пользовалась особой популярностью и из Франции перешла даже в Германию<sup>VIII</sup>.

Из дошедших до нас *Moralités*, мы остановимся только на двух, наиболее характеристичных. Одна из них происхождения английского, под названием *Everyman* [от англ. «every» – каждый, и «man» – человек], и относится ко времени Генриха VII или VIII (XV–XVI в.). Действующие лица: Бог, *Everyman*, Товарищ (*Fellowship*), Род (*Kindred*), Богатство (*Goods*), Добрые дела (*Good deeds*), Покаяние (*Confession*) Сила, Разум, Красота и пять чувств, как одно целое аллегорическое лицо. Содержание пьесы напоминает сюжет об «Анике-воине» или <sup>[282]</sup>«Прения живота со смертью». Но этот сюжет, зашедший к нам частью из Византии, частью из Германии, у нас мало разработан; рассказывается лишь, что человек, внезапно застигнутый смертью, всячески хочет отделаться от нее и не успевает, причем смерть изображается в виде зверообразного воина на коне, вооруженного разными орудиями истребления. Английская же пьеса гораздо богаче подробностями. Бог посылает на землю смерть, потому что *Everyman* зазнался. Последний просит у смерти предоставить ему еще немного времени, он хочет от нее откупиться, но смерть неумолима. Он обращается тогда за помощью к другу, богатству, роду, – но все они отказываются ему помочь, а Добрые дела оказываются слишком далеко: они лежат забытые в сырой земле. Когда же его везут на кладбище, то все спутники его постепенно покидают, не оставляют его лишь <sup>[283]</sup>одни Добрые дела<sup>IX</sup>.

Другая французская *Moralité*, которую мы теперь разберем, более интересна. В английской пьесе, как мы видели, все действующие лица аллегорические, даже *Everyman* означает человека вообще. В французской же *Moralité* есть и реальные лица. Затем еще одна важная черта<sup>28</sup>. Несмотря на пристрастие средневековых писателей – основанное, вероятно, на вкусах публики – к аллегоризму, зрителям в конце концов должны были надоест такие тяжеловесные пьесы. И вот, чтобы занять их, является на сцену комический элемент, в виде *Le Fol* [Сумашедший], который должен был смешить публику своими шутовскими выходками – прием, конечно, очень грубый, но при тогдашнем уровне развития вполне действительный. Такой же *Fol* выступает и в данной *Moralité*, носящей название «*Moralité nouvelle des enfants de Maintenant*» [Новая моральная пьеса о сыновьях *Maintenant*]. Действующих лиц тринадцать<sup>X</sup> – *Maintenant*, жена его *Mignotte*, два сына – *Finet* и *Malduict*, *Jabien*, затем *Bon Advis*, *Instruction*, *Discipline*, *Luxure*, *Onte*, *Désespoir*, *Perdition* и *Le Fol*. Начинается пьеса разговором между *Maintenant* <sup>[284]</sup> и его женою, в который постоянно вмешивается *Le Fol*. *Maintenant* замечает, что пора бы уже подумать о том, какое воспитание дать подросткам, потому что он сам становится стар и надо позаботиться об их будущем. *Mignotte* советует обратиться к одному из их друзей – *Bon Advis*, который наверно даст хороший совет. *Maintenant* согласен, и оба отправляются к *Bon Advis*, который после долгих рассуждений и многочисленных латинских цитат советует отдать детей в обучение к *Instruction*. *Mignotte*, как нежная мать, конечно, сначала не хочет отпустить детей от себя, но потом соглашается. «Между ней и *Instruction* завязывается длинный разговор. Последняя не пропускает удобного случая щегольнуть своею ученостью, упоминает <...> Катона, Аристотеля и его “Этику” и т.п. *Mignotte* настаивает, чтобы из них сделали “*des Prélats ou des advocats*” [Священники или адвокаты], <потому что эти профессии очень почетны и доходны>, а главное, чтобы их не били “*car ils sont tendres*” [ибо они нежны]»<sup>29</sup>. *Instruction* интересуется знать, чем занимается их отец и, узнав что он булочник, спрашивает, отчего она не <sup>[285]</sup> хочет, чтобы дети остались при том же ремесле. Судя по их костюму, можно бы подумать, что это «*deux friands ou deux gentils gallois*» [два гурмана или два знатных бонвивана]. – “*C’est la mode de maintenant*” [Это сегодняшняя мода] отвечает *Mignotte*»<sup>30</sup>.

Оставленные у *Instruction*, *Finet* и *Malduict* не остаются долго у этого строгого учителя. Они считают свое образование законченным и возвращаются домой; их снабжают деньгами, экипируют и они отправляются к двору какого-нибудь сеньера искать службы. Они встречаются *Discipline*, но и она не нравится

<sup>28</sup> Здесь и далее В. кратко излагает и частично буквально переводит фрагмент из кн.: Aubertin Ch. *Histoire de la langue et de la littérature françaises au moyen age, d’après les travaux les plus récents*. Paris: E. Belin, 1876. Vol. I. P. 564–566 (см. также примеч. V).

<sup>29</sup> Там же. P. 565.

<sup>30</sup> Там же.

им своею требовательностью. Гораздо более привлекает их служба у сеньера Jabien'a, который обещает им самую веселую жизнь и блестящую будущность. У него вечные пиры, веселье, игра в карты – и Finet и Malduict совершенно подчиняются его влиянию. Jabien знакомит их с своей дочерью Luxure. Они танцуют с ней; потом начинается игра в карты, и они постепенно проигрывают все свои деньги, даже платье. Malduict, впрочем, приходит в себя на краю гибели и раскаивается. Finet же идет все дальше и дальше по дурной дороге; он постепенно переходит к <sup>[286]</sup> Honte, Désespoir, пока, наконец, не погибает на виселице Perdicion. Что же касается Malduict, то он, раскаявшись в своем прежнем образе жизни, отправляется опять к Bon Advis, который отсылает его к Discipline и Instruction. Он проходит суровую школу, выслушивает от них строгие нравоучения и, в конце концов, возвращается к родителям, которые с радостью принимают его. Затем все действующие лица проходят перед зрителями и просят у них снисхождения.

Чтобы покончить с областью применения аллегоризма, остановимся еще вкратце на одном вопросе.

Очень понятно, что при таком обширном применении в различных областях литературы, аллегоризм, конечно, должен был отразиться и в области искусства. Почин и в этом случае, как во многих других, принадлежит еще классической поре. Уже в пору империи мы встречаем в искусстве аллегорические фигуры Victoria, Virtus, Pietas [Победа, Добродетель, Милосердие]. На Константиновских монетах Pietas Romana изображена в виде женской фигуры, кормящей грудью ребенка, Pax Gallica [Галльский Мир] – в виде женщины с посохом <sup>[287]</sup> и оливную ветвью в руках; Gaudium Romanorum [Радость Римлян] представлено аллегорически в виде сложной группы: посредине высокая мужская фигура, очевидно, Константина Великого, над которым рука, выходящая из небес, держит венок. По обеим сторонам его стоят оба его сына – справа старший, Констанций, слева младший, Констант. Первого венчает крылатая фигура Victoria, второго – покрытая шлемом Virtus. Особенно интересны аллегорические композиции, сопровождающие греческие миниатюры и перешедшие из Греции к нам. Так, от XI в. сохранились прекрасные миниатюры к Лествице Иоанна Климaksa [Лествичника]. Такого же характера и стенная живопись в Московской Царевой палате XVI века. Во второй половине XV в., под влиянием возрождения классической древности, аллегорические изображения по античным мотивам становятся особенно распространенными.

Таким образом, аллегоризм в Средние века представляет очень сильную струю, проникающую во все проявления мысли и искусства<sup>XI</sup>. <sup>[288]</sup>

## Комментарии

I. Поэма французского монаха *Guillaume de Guilleville* (de Diguelleville) известна также под названием *Le pèlerinage de la vie Humaine*.

II. *Brunetto Latini* (ок. 1220–1292/1294), писатель, поэт и политический деятель флорентийской коммуны. Был одним из самых эрудированных людей европейского средневековья. Несмотря на уважительное отношение к нему, Данте помещает его в ад среди симонистов (Ад, XV, 22 и след.).

III. Судя по подробному описанию, следует предполагать, что В. читал анонимную поэму *L'Intelligenza* (авторство Д. Компаньи (1260–1324) до сих пор не подтверждено) в одном из изданий того времени, например в составленном незадолго до ВБКД издании П. Гелльриха: Gellrich P., ed. *Die Intelligenza. Ein altitalienisches Gedicht*. Breslau, 1883.

IV. Поэма довольно плодovitого фламандского менестреля Бодуэна де Конде (полное название *C'est li prisons d'Amours que Bauduins de Condé fist*) была опубликована в 1866 г. швейцарским филологом Августом Шеллером (см.: Scheler A. *Dits et contes de Baudouin de Condé, et de son fils Jean de Condé*. Vol. 1. Bruxelles, 1866. P. 267–532). В оценке известного «Романа о Розе», также как и в случае с «Божественной Комедией», высвечивается подход В., согласно которому обнаружение precedентов никак не умаляет достоинство литературного произведения, которое в большинстве случаев заключается именно в новом освещении традиционного материала. В более узком плане ВБКД представляет собой ценное дополнение к работам В., например к статье «Из поэтики розы» (первая публикация 1872 г.), где «Роман о Розе» лишь бегло упомянут (см.: Веселовский А.Н. *Избранное: На пути к исторической поэтике*. М., 2010. С. 305). Об аллюзиях на «Роман о Розе» у Данте см. специальное исследование: Richards E.J. *Dante and the Roman de la Rose: An Investigation into the Vernacular Narrative Context of the Commedia*. Tübingen: Max Niemeyer, 1981.

V. В. обращается к «Истории французского языка и литературы в средние века, по новейшим исследованиям» профессора Дижонского университета Шарля Обертена (1825–1908), на первый том которой он ранее опубликовал рецензию (см.: Веселовский А.Н. Рец. на кн.: Aubertin Ch. *Histoire de la langue et de la littérature françaises au moyen âge, d'après les travaux les plus récents*. Paris, E. Belin, 1876. Vol. I. 581 p. // Журнал Министерства народного просвещения. 1876. Ч. 187, сент. С. 89–98 (паг. 2-я)), где замечал, «что такого именно компендия не доставало» (Там же. С. 90). Надо отметить, что Обертен опирается на ряд версий «Романа о Розе» и приводит имена некоторых его персонажей, отличающиеся от тех, которые были приняты в последующих академических изданиях, в частности издания Д. Пуарьона (1974 г.), с которого был сделан современный русскоязычный перевод (см.: Гийом де Лоррис, Жан де Мён. *Роман о Розе* / пер. со старофр. и коммент. И.Б. Смирновой. М.: ГИС, 2007). К пересказу из Обертена В. добавляет ряд уточнений и соображений, в связи с чем в качестве перевода в публикуемом тексте обозначена лишь часть лекционного фрагмента, посвященного «Роману о Розе».

VI. В. был хорошо осведомлен о содержании «Романа о Фовеле» (и ознакомил бестужевских слушательниц с современным для того времени российским филологическим исследованием), так как его ученик, продолживший в 1886 г. свое обучение у Г. Париса, выпускник историко-филологического факультета Санкт-Петербургского университета граф Андрей Александрович Бобринский (1859–1930), обсуждал текст памятника по рукописи Императорской Санкт-Петербургской публичной библиотеки у В. на романо-германском отделении Филологического общества, а затем совместно с близким учеником В. Ф.Д. Батюшковым опубликовал тематическую работу в его научном издании (см.: Бобринский А.А., Батюшков Ф.Д. Лицевая сторона Fauve, неизданный памятник французской литературы XIV в.; текст с введением и словарем // Записки романо-германского отделения Филологического общества при Императорском Санкт-Петербургском университете. Вып. I. СПб.: Тип. В.С. Балашева, 1888. 117 с.). В РО ИРЛИ РАН в фондах Ф.Д. Батюшкова (№ 20) и А.Н. Веселовского (№ 45) сохранилась обильная переписка ученых и А.А. Бобринского с 1882 г. (не опубликована).

VII. За упомянутым в тексте *François de Rues* сегодня принято видеть скрытое имя французского поэта начала XIV в. *Gervais du Bus*, хотя вопрос об авторстве до сих пор не выяснен. См. последнее издание: *Le Roman de Fauvel*, éd. Armand Strubel. Paris, 2012.

VIII. Судя по некоторым буквальным совпадениям, главным источником этого абзаца является глава *Débats et disputes* из «Литературной истории Франции» (см.: *Histoire littéraire de la France*. Т. XXIII. Paris, 1866. P. 216–234). Об одном из упомянутых В. прений (итал. *contrasto*) в трактате миланского писателя Бонвезина де ла Рива В. написал статью: Wesselofsky A. *Intorno ad alcuni testi nei dialetti dell'Alta Italia, recentemente pubblicati* // *Il Propugnatore*. Vol. V, Parte IIa, Bologna, 1872. P. 368–395 (см.: Веселовский А.Н. По поводу некоторых недавно опубликованных текстов на диалектах верхней Италии (русский перевод) // *Собрание сочинений Александра Николаевича Веселовского*. Т. 4: Сер. 2: Италия и Возрождение. Вып. 2 (1861–1876). СПб.: тип. Имп. Акад. наук, 1911. С. 187–211).

IX. Источником В. об упоминаемой им английской народной пьесе вероятно послужило вышедшее незадолго до этого четвертое издание сборника: *A selected collection of Old English Plays*: By Carew Hazlitt. London, 1874. P. 93–142.

X. Имена этих героев говорят сами за себя: *Maintenant* – «сейчас» (см. игру слов в конце абзаца), *Mignotte* – «проститутка», *Finet* и *Malduict* – «тонкий и обманутый», *Jabien* от *j'ai bien* – «я хорошо имею», *Bon Advis* – «хороший совет», *Instruction* – «образование», *Disciplina* – «дисциплина», *Luxure* – «роскошь», «блуд», *Onte (honte)* – «стыд», *Desespoir* – «отчаяние», *Perdition* – «погибель».

XI. Название отдела «Влияние завожжих литератур на итальянскую» только частично соответствует содержанию Л. XIII, в которой основное внимание обращено на «завожжие литературы» (французскую и частично английскую), но тема их влияния на итальянскую не разработана. По всей видимости, В. не довел до конца план курса, который завершается краткой заключительной фразой без каких-либо обобщающих выводов. Недостающую часть ВБКД можно восполнить другими литографированными курсами В., например разделом курса 1880/1881 академического года «Влияние Франции и Прованса на развитие итальянской литературы», где, среди прочего говорится: «Для того чтобы в Италии возродилась народная литература, нужен был какой-ниб[удь] внешний фактор, и таким фактором является влияние на Италию Франции вообще и в особенности Прованса. Песни, занесенные трубадурами, пришлось итальянцам по вкусу, и они сперва стали подражать пришедшим певцам на их же языке, а потом и на своем» (см.: [Веселовский А.Н.] Конспект по истории итальянской литературы. 1880–81 акад. год. С.-Пб: лит. Гротовой, [1881]. С. 40).

УДК 130.122  
ББК 83.3 (2=411.2)6

**Инга Юрьевна Матвеева**

Российский государственный институт сценических искусств, кандидат филологических наук, доцент кафедры литературы и искусства театроведческого факультета, Россия, Санкт-Петербург, e-mail: inga.matveeva.spb@gmail.com

## **«Вперед – Иисус Христос»: эмблема духовной революции в творчестве А. Блока<sup>1</sup>**

*Аннотация.* Анализируется финальный образ поэмы А.А. Блока «Двенадцать» – Христос перед красногвардейцами, который с момента своего появления, т. е. в течение последнего столетия, осмысливается философами, литераторами и исследователями неоднозначно и противоречиво. Исследователи справедливо видели в этом образе своего рода оценку и понимание Блоком революционных событий 1917 года. В результате анализа текстов, тематически и идейно связанных с поэмой, – наброска пьесы о Христе и статьи «Владимир Соловьёв и наши дни», делается вывод о том, что Блок понимал революцию не как социальную трансформацию, а как «нравственный переворот», сопоставимый по своему характеру с эпохой появления христианства, т. е. с началом новой эры в духовном развитии человечества. В этом смысле показано, что позиция Блока продолжает важную в русской мысли традицию понимания развития общества в направлении к его гармоничному состоянию через необходимую и неизбежную духовную революцию, которую в разное время выражали и отстаивали П.Я. Чаадаев, А.И. Герцен, Л.Н. Толстой. Показано, что именно такая позиция Блока в отношении исторических событий позволяет предположить, что образ Христа понимается поэтом далеким от его ортодоксальной, церковной версии. Сделан вывод, что мировой нравственный переворот, по мысли Блока, совершается усилиями не Христа-Богочеловека, а Христа-художника, причем последний понимается по той модели нового пророка, которую задал М.Ю. Лермонтов в «Демоне» и которая была развита литературой Серебряного века: пройдя период сомнений, Демон отказывается от замкнутости и сосредоточенности на своей личности, воспринимает страдания мира и народа, слышит трагическую музыку своей эпохи и добровольно выбирает жертвенный путь. Высказана мысль, что понимание Христа как творческого человека, раскрывшего в себе духовные божественные возможности для преображения мира, восходит к гностической традиции, а также связано у деятелей эпохи Серебряного века с философскими построениями Ф. Ницше и с интересом к старообрядческим сектам. Отмечена связь образа Христа в финальных строках поэмы «Двенадцать» с образом Софии-Премудрости, который мыслится в качестве идеального начала, представляющего хаотичному миру как видение, как знак необходимости единства.

*Ключевые слова:* поэма А.А. Блока «Двенадцать», Христос-художник, духовная революция, гностическое христианство

---

<sup>1</sup> Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда, проект № 21-18-00153 «Идея империи и идея революции: два полюса русского общественно-политического мировоззрения в философии и культуре XIX–XXI веков». The reported study was funded by Russian Science Foundation according to the research project No. 21-18-00153 “The idea of empire and the idea of revolution: two poles of the Russian socio-political worldview in philosophy and culture of the XIX–XXI centuries”.

**Inga Yu. Matveeva**

Russian State Institute of Performing Arts, Candidate of Philology, Associate Professor of Philology, Departments of Literature and Art, Theatrical Faculty, Russia, Saint-Petersburg, e-mail: inga.matveeva.spb@gmail.com

## **“Ahead is Jesus Christ”: the emblem of the spiritual revolution in the works of A. Blok**

*Abstract.* The article analyzes the final image of the poem by A.A. Blok “Twelve” – Christ in front of the Red Guards, which from the moment of its appearance, i.e. over the last century, has been interpreted by philosophers, writers and researchers in an ambiguous and contradictory way. In this image researchers rightly saw a kind of assessment and understanding of the revolutionary events of 1917 by Blok. As a result of the analysis of a sketch of a play about Christ and the article “Vladimir Solovyov and our days”, it is concluded that Blok understood the revolution not as a social transformation, but as a “moral revolution”, comparable in its character with the era of the advent of Christianity, that is, with the beginning of a new era in the spiritual development of mankind. In this sense, it is shown that Blok’s position continues an important tradition in Russian thought of understanding the development of society towards its harmonious state through a necessary and inevitable spiritual revolution, which was expressed and defended at different times by P.Ya. Chaadaev, A.I. Herzen, L.N. Tolstoy. As shown in the article, it is precisely this position of Blok in relation to historical events that allows us to assume that the image of Christ is understood by the poet far from its orthodox, church version. The world moral revolution, according to Blok, is accomplished not by the efforts of Christ the God-man, but by Christ the artist, and the latter is understood according to the model of the new prophet, which was set by M.Yu. Lermontov in the Demon and which was developed by the literature of the Silver Age: after going through a period of doubt, the Demon abandons isolation and concentration on his personality, perceives the suffering of the world and the people, hears the tragic music of his era and voluntarily chooses the sacrificial path. The understanding of Christ as a creative person who revealed within himself the spiritual divine possibilities for transforming the world goes back to the Gnostic tradition; for the figures of the Silver Age, it is associated with the philosophical constructs of F. Nietzsche, as well as with interest in Old Believer sects. The article also notes the connection between the image of Christ in the final lines of the poem “The Twelve” and the image of Sophia the Wisdom, which is conceived as an ideal beginning, appearing to the chaotic world as a vision, as a sign of the need for unity.

*Key words:* A.A. Blok poem “The Twelve”, Christ the Artist, spiritual revolution, Gnostic Christianity

**DOI:** 10.17588/2076-9210.2024.1.108-124

Финальный образ революционной поэмы А. Блока «Двенадцать» – Христос перед 12 красногвардейцами – несмотря на свою эмблематичность и устойчивость в культурном сознании, до сих пор представляет собой проблему. Литература, посвященная толкованию этого образа, многообразна, а диапазон его интерпретаций невероятно широк. Показательно, что крайности в осмыслении финального образа поэмы возникли уже среди современников поэта: например, В. Маяковский после смерти Блока писал о «честности и восторженности»<sup>2</sup> поэта в отношении революции; в противоположность такому суждению М. Волошин

---

<sup>2</sup> См.: Маяковский В.В. Умер Александр Блок // Маяковский В.В. Полн. собр. соч.: в 13 т. Т. 12. М.: Худож. лит., 1959. С. 21 [1].

утверждал, что «Христос вовсе не идет во главе двенадцати красногвардейцев, а, напротив, преследуется ими»<sup>3</sup>.

Полярность в интерпретациях образа характеризует и современные исследования: появление Христа в последних строках «Двенадцати» прочитывают то как явление Божьего Духа, то как пришествие Антихриста. В 2000 году журнал «Знамя», фиксируя крайние и противоположные позиции, уже привычные в исследованиях, посвященных произведению Блока, предложил подборку развернутых высказываний наиболее авторитетных мыслителей и исследователей – С. Аверинцева, К. Азадовского, А. Эткина, Д. Магомедовой и др.<sup>4</sup> Такое очевидное разнообразие интерпретаций – яркое свидетельство того, что ставшая классической поэма «Двенадцать» и творчество Блока в целом – факты не сугубо историко-литературные, а явления, связанные с ключевыми вопросами русской культуры и русского самосознания.

Высказывания самого Блока относительно финала поэмы, известные нам по воспоминаниям современников, выглядят крайне неопределенно. Н.И. Гаген-Торн зафиксировала такой автокомментарий Блока: «...Так мне привиделось. Я разъяснить не умею. Вижу так» [4, с. 446]. Однако записи самого поэта предлагают более сложную картину его размышлений. В Записной книжке № 56 от 18 февраля 1918 года, на следующий день после окончательной доработки текста «Двенадцати», Блок записал: «Что Христос идет перед ними – несомненно. Дело не в том, “достойны ли они Его”, а страшно то, что опять Он с ними и другого пока нет, а надо Другого – ?» [5, с. 388–389]. В дневнике от 20 февраля 1918 года размышления об этом продолжают: «Страшная мысль этих дней: не в том дело, что красногвардейцы “не достойны” Иисуса, который идет с ними сейчас; а в том, что именно Он идет с ними, а надо, чтобы шел Другой» [6, с. 326]. Более резкая запись, фиксирующая, что Христос в сознании Блока противопоставлен официальной церкви, относится к 10 марта 1918 года: «Если бы в России существовало действительное духовенство, а не только сословие нравственно тупых людей духовного звания, оно давно бы “упчло” то обстоятельство, что “Христос с красногвардейцами”. Едва ли можно опорочить эту истину, простую для читавших Евангелие и думавших о нем. <...> “Красная гвардия” – “вода” на мельницу христианской церкви. <...> Я только констатировал факт: если взглядеться в столбы метели на *этом пути*, то увидишь “Иисуса Христа”. Но я иногда сам ненавижу этот женственный призрак» [6, с. 330]. Драматизм и внутреннее напряжение этих записей являются выразительным свидетельством значительности для Блока образа Христа в финале поэмы, одновременно они подтверждают справедливость утверждения В.Н. Орлова по поводу религиозности Блока: «Все, что осело христианской догмой, было ему чуждо, непонятно, более того – враждебно» [7, с. 186].

«Идея Христа» прорастает последовательно в тексте поэмы и никак не может считаться неожиданностью. Это почувствовали уже современники, например М. Волошин писал: «В этом появлении Христа в конце вьюжной Петербургской

<sup>3</sup> См.: Волошин М.А. Поэзия и революция. Александр Блок и Илья Эренбург // Волошин М.А. Собр. соч. Т. 6. Кн. 2. Проза 1900–1927. Очерки, статьи, лекции, рецензии, наброски, планы. М.: Эллис Лак 2000, 2008. С. 31–32 [2].

<sup>4</sup> См.: Финал «Двенадцати» – взгляд из 2000 года // Знамя. 2000. № 11. С. 190–207 [3].

поэмы нет ничего неожиданного. Как всегда у Блока: Он невидимо присутствует и сквозит сквозь наваждения мира, как Прекрасная Дама сквозит в чертах блудниц и незнакомок. После первого – “Эх, эх без креста” – Христос уже здесь» [2, с. 31]. О том, что появление Христа в финале подготовлено всей логикой текста, неоднократно писали исследователи творчества Блока<sup>5</sup>.

Тема отречения от Христа («Эх, эх без креста!», «Пальнем-ка пулей в Святую Русь», «И идут без имени святого»<sup>6</sup>) разворачивается почти параллельно с темой приближения «к Христу». В третьей главе движение красногвардейцев осуществляется как будто в свете или с согласия высших сил: «Мировой пожар в крови – / Господи, благослови»<sup>7</sup>. В эпизоде усилившихся разрушительных мотивов в восьмой главе почти неожиданно прорывается молитвенный текст: «Упокой, Господи, душу рабы твоея...»<sup>8</sup>, останавливая звучание разбойничьих песен. Убийца Петька обращается к Христу в десятой главе: «Ох пурга какая, Спасе!»<sup>9</sup>. Комментаторы отмечают, что в черновом варианте текста против этой главы было записано: «И был с разбойником. Жило двенадцать разбойников»<sup>10</sup>. Совершенно справедливо в этой записи усматривают отсылку к евангельскому сюжету о двух распятых с Христом разбойниках, а также к поэме Н.А. Некрасова «Кому на Руси жить хорошо?» и образу разбойника Кудеяра. Как видно по черновым редакциям поэмы, никаких вариантов, кроме Христа, в последних строках у Блока не было. Колебания можно усмотреть только относительно написания имени, и показательно, что поэт остановился на раскольничьем варианте – «Иисус», вместо традиционного «Иисус»<sup>11</sup>.

Для прояснения нашей позиции в отношении «законности» соединения в финале поэмы образов красногвардейцев и Христа, даже обязательности этого соединения, обратимся к двум текстам, обрамляющим процесс создания поэмы «Двенадцать».

В январе 1918 года Блок размышляет о пьесе о Христе, к этому же времени относится чтение книги Эрнеста Ренана «Жизнь Иисуса»<sup>12</sup>. В дневнике от 7 января 1918 года Блок делает набросок плана пьесы, который представляется очень характерным для художественных размышлений поэта. Мир предполагаемой пьесы обрисован через короткие характеристики: «Загаженность, безотрадность форм, труд». В этом пространстве апостолы рисуются намеренно сниженно, их

---

<sup>5</sup> См., например: Розенблом Л. «Да, так диктует вдохновенье...». Явление Христа в поэме А. Блока «Двенадцать» // Вопросы литературы. 1994. № 6. С. 118–152 [8].

<sup>6</sup> См.: Блок А.А. Стихотворения и поэмы. 1917–1921 // Блок А.А. Полн. собр. соч. и писем: в 20 т. Т. 5. М.: Наука, 1999. С. 11, 12, 18 [9].

<sup>7</sup> Там же. С. 12.

<sup>8</sup> Там же. С. 17.

<sup>9</sup> Там же. С. 18.

<sup>10</sup> Там же. С. 135.

<sup>11</sup> В идее «революционного Христа» видят связь представлений Блока со старообрядческими сектами «гогофских христиан» и хлыстов (см.: Азадовский К.М. Письма Н.А. Клюева к Блоку. Вступ. статья, публикация, комментарии // Литературное наследство. Т. 92. Александр Блок: новые материалы и исследования. Кн. 4. М.: Наука, 1987. С. 427–462 [10]).

<sup>12</sup> Черты артистизма, легкости, грациозности Христа в поэме «Двенадцать» исследователи связывали с влиянием книги Ренана (см.: Nedeljković D. Pourquoi l'image du Christ dans Les Douze d'Alexandre Blok? // Canadian Review of Comparative Literature. 1976. Vol. 3, № 2. P. 169 [11]).

образы лишены черт благообразия и избранности: «...дурак Симон с отвисшей губой удит. Разговор про то, как всякую рыбу поймать. (Как окуня, как налима.)»; «Апостолы воровали для Иисуса (вишни, пшеницу). Их стыдили»; «"Симон" ссорится с мещанами, обывателями и односельчанами. Уходит к Иисусу»; «Тут же – проститутки» [6, с. 316–317]. Противостоит сниженным характеристикам только одна «Красавица Магдалина».

Образы апостолов и Христа, а также евангельский сюжет предстают в этом тексте в неразрывной связи с современностью: «Нагорная проповедь – митинг»; «У Иуды – лоб, нос и перья бороды, как у Троцкого. Жулик...». Причина следования апостолов за Иисусом подчеркнута прозаична: идут, так как «с кем-то поругались и не поладили; бубнят что-то, разговоры недовольных» [6, с. 317].

Христос обрисован неканонически: «Входит Иисус (не мужчина, не женщина). Грешный Иисус». «Иисус – художник. Он все получает от народа (женственная восприимчивость). "Апостол" брякнет, а Иисус разовьет. <...> Между ними Иисус – задумчивый и рассеянный, пропускает их разговоры сквозь уши: что надо, то в художнике застрянет» [6, с. 316–317]. Восприимчивость Христа понимается поэтом как важнейшее свойство художественной натуры, которая не творит мир, а воплощает через поэзию услышанное в атмосфере времени.

Вероятно, вслед за Ренаном в наброске пьесы появляется сомнение относительно чуда воскресения: «А воскресает как?» [6, с. 316]. Также уместна и отсылка к более раннему стихотворению Блока «Ты отошла, и я в пустыне...» (1907 г.), в котором происходит самоотождествление поэта с Христом («Да. Ты – родная Галилея // Мне – невоскресшему Христу»). Христос Блока ничего общего не имеет с Христом церковного учения, он – человек, ставший пророком, взявший на себя миссию вождя людей.

В наброске пьесы намечено и прямое противостояние официальной церкви: «Фома (неверный) – "контролирует". Пришлось уверовать – заставили – и надули (как большевики). Вложил персты – и стал распространителем: а распространять ЗАСТАВИЛИ – инквизицию, папство, икающих попов, учредилки» [6, с. 316].

Несмотря на хаотичность и краткость наброска, в нем вполне отчетливо предстает оригинальность точки зрения Блока: апостолы – разбойники, бунтари, скандалисты, а Христос – прежде всего художник. Эпитет «грешный» опускает образ «Царя Небесного» на грешную землю, таким образом Блок включается в литературную традицию, продолжая выстраивать образ «Русского Христа»<sup>13</sup>. Наиболее ранним в этой традиции нужно считать поэтический текст Ф.И. Тютчева («Всю тебя, земля родная, // В рабском виде Царь Небесный // Исходил благословляя»). Блок также отмечает связь евангельской истории с Россией в наброске об апостоле Андрее: «Андрей (Первозванный) – слоняется (не сидится на месте): был в России (искал необыкновенного)» [6, с. 316].

<sup>13</sup> См.: Исупов К.Г. Русский Христос // Исупов К.Г. Космос русского самосознания. Словарь. М.: СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2020. С. 237–239 [12]. О соотношении Христа в поэме Блока с образом «революционного Христа» в русской классической литературе см.: Hackel S. The Poet and the Revolution: Aleksandr Blok's The twelve. Oxford [Eng.]: Clarendon Press, 1975. P. 163, 107 [13].

Пьеса Блока не была написана, но 8 января 1918 года в Записной книжке появилось первое упоминание о поэме: «Весь день “Двенадцать”»<sup>14</sup>. Как нам представляется, оба замысла Блока вызревают на основе возникшего в сознании поэта сопоставления революции и эпохи возникновения христианства. Подтверждение этой мысли находим в более позднем тексте: 15 августа 1920 года Блок прочитал в Вольной философской ассоциации на вечере памяти Вл. Соловьева доклад «Владимир Соловьев и наши дни», позднее в виде статьи появившийся в журнале «Записки мечтателей» (1921 г., № 2–3). Оценивая значение революционных событий, «духовным носителем и провозвестником» которых был Вл. Соловьев<sup>15</sup>, Блок говорит, что лицо «мирового переворота» уже определилось, отчетливо проявилась глубина тех изменений «в мире социальном, в мире духовном и в мире физическом»<sup>16</sup>, которые повлияют на будущие столетия.

Блок утверждает, что революционную эпоху в России, которая началась событиями 1905 года, нужно сопоставлять не со временем Великой французской революции, как это делали ее вожди, а с первыми веками христианства: современные кризисные, катастрофические события имеют, по словам Блока, черты «не промежуточной эпохи, а новой эры»<sup>17</sup>. Определяя характер Великой французской революции, Блок подчеркивает, что «музыка» этой эпохи, звуки которой хотя и «грозны и величественны», «взрывает лишь поверхностные покровы человеческой души, она освобождает социальную стихию, но она еще не властна разбудить всю человеческую душу, во всем ее объеме»<sup>18</sup>. Социальное пробуждение, социальные изменения не касаются глубин человеческого духа, не перестраивают человеческое сознание, это «еще не целый человек, он разбужен еще не до конца, он еще не представляет из себя совершенного орудия борьбы; ибо в составе его души есть еще сонные, неразбуженные или омертвелые, а потому – легко уязвимые части»<sup>19</sup>. Иной характер видит Блок в эпохе первого столетия нашей эры, когда политическая и социальная стихия были «взрыты» задолго до появления Иисуса Христа, но истинное обновление, сущностный переворот стал возможен лишь при появлении христианства: «Я говорю, конечно, о третьей силе, которая тогда вступила в мир и – быстро для истории, томительно долго для отдельных людей – стала равнодействующей между двумя мирами, не подзревавшими о ее живучести. В те времена эта сила называлась христианством» [14, с. 156].

Блок обвиняет историческую науку в бесчувствии к новой атмосфере, к ветру, который дует с особого «материка» и приводит в движение мир. Соловьев в логике Блока был предтечей новой эпохи, и дата его смерти ощущается как глубоко символическая, совпадающая не только хронологически с новым веком, но и с началом новой истории.

Эти размышления Блока соотносятся с важной традицией русской философии, которая настойчиво говорила о необходимости радикального «нравственного

---

<sup>14</sup> См.: Блок А.А. Записные книжки. 1901–1920. С. 382.

<sup>15</sup> См.: Блок А.А. Владимир Соловьев и наши дни // Блок А.А. Собр. соч.: в 8 т. Т. 6. М.; Л.: Худож. лит., 1962. С. 155 [14].

<sup>16</sup> См.: Там же. С. 154.

<sup>17</sup> См.: Там же. С. 155.

<sup>18</sup> См.: Там же. С. 156.

<sup>19</sup> См.: Блок А.А. Владимир Соловьев и наши дни // Блок А.А. Собр. соч.: в 8 т. Т. 6. С. 156.

переворота», который должен перевести человечество в совершенно новую историческую эпоху и который придет из России. Об этом «перевороте», подобном тому, который совершил Христос, писал уже П.Я. Чаадаев в восьмом философическом письме; его противопоставлял обычной политической революции А.И. Герцен; его ощущал в событиях первой русской революции (1905 год) Л.Н. Толстой<sup>20</sup>. Блок очень точно воспринял это настроение эпохи, его Христос должен пониматься как провозвестник указанного «нравственного переворота», который не сводим к политической революции, однако сопровождается трагическими революционными процессами в обществе.

В статье «Безвременье» (1906 г.) эпоху, в которую вступило человечество, Блок определяет как эпоху «распахнувшихся на площадь дверей», главной действующей силой которой становится народ – «бродяги», «праздные и бездомные шатуны»<sup>21</sup>, которые проходят свой голгофский путь страданий. Однако не только страдание, но также страшное и хаотическое, проявляющееся в народной стихии, остро ощущается поэтом. В поэме «Двенадцать» разрушительная стихия народного движения должна обрести целостность и созидательную силу, и роль такого организующего начала может и должна играть творческая личность, художник. Напомним, что Христос в замысле блоковской пьесы – это именно художник.

По мысли Блока, движение жизни, характер переходного, катастрофического времени острее всего чувствовали художники, и именно русские писатели в своем творчестве запечатлели величайшие прозрения: «Смерчи всегда витали и витают над русской литературой. Так было всегда, когда душа писателя блуждала около тайны преображения, превращения» [16, с. 27]. Наиболее значительные прозрения выразили русские писатели – «демоны» русской словесности: «Передо мной вырастают два демона, ведущие под руки третьего – слепого и могучего, пребывающего под страхом вечной пытки. Это Лермонтов, Гоголь и Достоевский» [16, с. 27]. Смысл наименования русских писателей «демонами» проясняется в статье «О лирике» (1907 г.), где Блок дает свою интерпретацию живописного образа демона, созданного М.А. Врубелем: «Этот Человек – падший Ангел-Демон – *первый лирик*» [16, с. 62].

Демонизм, канонизированный в русской культуре М.Ю. Лермонтовым и Врубелем, является для Блока, прежде всего, лирическим качеством<sup>22</sup>. Творческое начало в человеке поэт понимает как выражение крайней формы индивидуализма, «лирик» в таком понимании противостоит мещанству, быту, повседневности: «Лирика есть “я”, микрокосм, и весь мир поэта лирического лежит в его способе восприятия. Это – заколдованный круг, магический. Лирик – живо погребенный в богатой могиле, где все необходимое – пища, питье и оружие – с ним. О стены этой

<sup>20</sup> См.: Евлампиев И.И. «Неизбежный нравственный переворот» и идея революции в русской общественно-политической мысли XIX – начала XX века // Соловьёвские исследования. 2023. Вып. 3(79). С. 24–39 [15].

<sup>21</sup> См.: Блок А.А. Проза. 1903–1907 // Блок А.А. Полн. собр. соч. и писем: в 20 т. Т. 7. М.: Наука, 2003. С. 24 [16].

<sup>22</sup> О значительности демонизма Лермонтова для поэтов и мыслителей символизма см.: Титаренко С.Д. Лермонтов и русский символизм: «дух готики» и трансформация романтической традиции // Соловьёвские исследования. 2015. Вып. 1(45). С. 102–115 [18].

могилы, о зеленую землю и голубой свод небесный он бьется, как о чуждую ему стихию. Макрокосм для него чужероден» [16, с. 63]. Сила Демона и одновременно трагедия – в его замкнутости, закрытости, сосредоточенности в своем микрокосме.

В поэме «Возмездие» тема демонизма обретает исторические и биографические черты: с образом демона связан образ отца поэта – А.Л. Блока, который стал известен петербургскому свету благодаря замечанию Достоевского: «Его заметил Достоевский. / “Кто сей красавец? – он спросил / Негромко, наклонившись к Вревской: – / Похож на Байрона”» [9, с. 38–39]. Важно отметить, что первоначально замысел поэмы имел непосредственную связь со смертью отца, что отразилось в ранних названиях поэмы – «1 декабря 1909 года» (дата смерти А.Л. Блока) и «Отец». В письме к матери от 4 декабря Блок подчеркивал те черты «внутреннего обличья отца», которые он открыл для себя: «Все свидетельствует о благородстве и высоте его духа, о каком-то необыкновенном одиночестве и исключительной крупности натуры» [19, с. 298].

Демонизм в творчестве Блока становится признаком новых возможностей индивидуального сознания, высоты творческих дерзаний человеческого духа. Неслучайно в Прологе поэмы «Возмездие», которую можно считать творческой декларацией Блока, через библейский образ Денницы («Ты, поразившая Денницу...») <sup>23</sup> Поэт соотносится с ангелом, отпавшим от Бога.

В ходе работы Блока над поэмой «Возмездие» формируются контуры ее идейного замысла: тема исхода, конца истории, трагедия смерти демона-отца должны были отступить перед вопросом будущего или, точнее, будущее должно родиться из прошлого. Неслучайно в Предисловии к поэме, написанном на поздних этапах работы – в 1919 году, Блок говорит о будущей жизни и о будущем герое-сыне, «отпрыске рода»: «Но семя брошено, и в следующем первенце растет новое, более упорное; и в последнем первенце это новое и упорное начинает, наконец, ощутительно действовать на окружающую среду; таким образом, род, испытывавший на себе возмездие истории, среды, эпохи, – начинает в свою очередь творить возмездие; последний первенец уже способен огрызаться и издавать львиное рычание; он готов ухватиться своей человеческой ручонкой за колесо, которым движется история человечества» [9, с. 50]. Показательно, что о новой жизни и потребности в новом герое Блок отчетливо заговорит после революционных событий 1917 года, но уже в письме А. Белому от 6 июня 1911 года Блок писал о рождении «человека “общественного”, художника, мужественно глядящего в лицо миру» [19, с. 342].

В развитии темы героя нового времени в поэме ясно слышатся трагические интонации: индивидуальный героический поступок в современной жизни неразрывно связан с темой жертвы, образ нового героя в поэме строится с ореолом жертвенности, т. е. по модели Христа. В дневнике от 3 декабря 1911 года Блок записывает вариант плана поэмы, в котором сюжет движется к современности и реализуется в трагической гибели героя-сына: «Мама дала мне совет – окончить поэму тем, что “сына” поднима-

---

<sup>23</sup> «Как упал ты с неба, денница, сын зари! А говорил в сердце своем: “Взойду на небо, выше звезд Божиих вознесу престол мой и сяду на горе в сонме богов, на краю севера; взойду на высоты облачные, буду подобен Всевышнему”. Но ты низвержен в ад, в глубины преисподней» (Исаия, 14: 12-15).

ют на штыки на баррикаде. План – четыре части – выясняется. I – “Демон” (не я, а Достоевский так назвал, а если не назвал, то e ben trovato), II – Детство, III – Смерть отца, IV – Война и революция, – гибель сына» [6, с. 99]. Во Вступлении к поэме обозначен сюжет, который должен был появиться в Эпиллоге: «В эпиллоге должен быть изображен младенец, которого держит и баюкает на коленях простая мать, затерянная где-то в широких польских клеверных полях, никому не ведомая и сама ни о чем не ведающая. Но она баюкает и кормит грудью сына, и сын растет; он начинает уже играть, он начинает повторять по складам вслед за матерью: “И я пойду навстречу солдатам... / И я брошусь на их штыки... / И за тебя, моя свобода, взойду на черный эшафот”» [9, с. 51].

Отметим еще один важный компонент смысла, возникающий в «Возмездии». По мысли Блока, герой-сын органически связан с историей своего рода, но одновременно именно он совершает значительный поворот, преодолев бездеятельность и сосредоточенность в глубинах собственного мира демона-отца и открывшись миру: «Герой уж не разит свободно – / Его рука – в руке народной...» [9, с. 21]. Таким образом, лирическая тема поэмы – творческая миссия Поэта – превращается в тему отношений Поэта и мира, долга поэта перед миром. При этом отметим, что связь отца-демона и сына, жертвенная судьба которого сближает его путь с жертвой Христа, закономерна («Сыны отражены в отцах»), сын осознает свой подвижнический путь, благодаря индивидуализму демона преодолевая или добровольно отказываясь от него.

Для осмысления этих тем очень показательны разговоры и споры Блока с Е.П. Ивановым о понимании Христа. 25 января 1905 года Иванов после разговора с Блоком записал: «Мысль Ал. Блока о двоеверии большая, очень большая мысль. Но это не в прежнем смысле раздвоения двоеверного в историческом совмещении языческого и христианского. Нет, чувствуется нечто новое. Какая-то “новая красота” (О ней где-то у Лермонтова в “Демоне”) и “красота древняя” не новая, историческая красота ангелов-богов, не знающих еще суда о “новой” – Демона, не знающих суда Сына Человеческого. Исторически небо выдвигает правду этой “красоты”, которая ни от богов и ангелов, ни от диавола и бесов, а от странного образа Демона, ибо Демон не диавол и не ангел, а до времени ожесточенный, омраченный человек, в нем страдание человека и “Бог не пощадил и мир не спас”, но кто же спасет? Сын человеческий. Потому Демон как бы имеет крылья нового предтечи сына человеческого, приготовляет путь Ему в будущем, до времени вместе и антихристу, но Дева (Тамара – Татьяна) “она его за муки полюбила, а он ее за страданье к ним” – первая отличает и выводит его на свет, эту “новую красоту”, – Демона человека в отверженности небом и землей – миром. Все новорожденное в мире приходит демонически и кажется бесовщиной. Всему новому мир противится, восклицая: “что за новость, черт!”» [20, с. 392].

Преобразование образа Христа-Богочеловека, восходящего к церковному учению, в образ Христа-человека, о чем мы говорили выше, оказывается только первым этапом размышлений Блока о «мировом перевороте», который ждет человечество. На втором этапе он уже мыслит Христа как Демона, т.е. как падшего ангела, противостоящего Богу-Творцу, который выступает ложным Богом, подчиняя людей и лишая их творческой энергии, и противостоит подлинному Богу внутри самого человека. Здесь можно угадать логику гностического мифа, согласно кото-

рому земной мир создан не благим Богом-Отцом, а злым Богом-Демииургом, неудачным порождением божественной Софии-Премудрости.

Бог-Отец, подлинный Бог, также мыслится Блоком совсем не похожим на Бога ортодоксального христианства, это, скорее, «Бог-художник» Ф. Ницше, который в предисловии ко второму изданию своей работы «Рождение трагедии из духа музыки» писал: «Вся книга признает только художественный смысл, явный или скрытый, за всеми процессами бытия – “Бога”, если вам угодно, но, конечно, только совершенно беззаботного и неморального Бога-художника, который как в созидании, так и в разрушении, в добром, как и в злом, одинаково стремится ощутить свою радость и свое самовластие, который, создавая миры, освобождается от гнета полноты и переполненности, от муки сдавленных в нем противоречий» [21, с. 52–53]. Позиция Ницше вполне соотносится с гностической религиозностью, ведь в ней главным является отождествление Бога и человека, в результате чего на человека переносятся (в потенции) свойства всемогущего Бога, а на Бога – свойства человека, прежде всего его внутренняя противоречивость. Человек, осознавший в себе такого Бога и раскрывший его в своей жизни, станет не благостным христианским святым, а лермонтовским Демием, возвышающимся над всеми ангелами и людьми – но не своим «добром», а, наоборот, своей неразрешимой трагической противоречивостью, являющей глубинные противоречия бытия. Именно такой Демием, научившийся направлять энергию не на удовлетворение своих эгоистических желаний, а на служение людям и стимулирование их творческой энергии, и может стать *новым Христом*, преобразующим хаос, борение, неразрешимую противоречивость бытия, наиболее полно отражающуюся в жизни человека, в гармоничные формы совершенно новой, невиданной красоты. Хотя прежде чем эта красота родится, он будет вынужден пережить вместе с миром и человеком трагическую коллизию разрушения старого мира, который подчинен средневековому «моральному» Богу-Творцу.

Эти выводы подтверждают размышления о Христе в письмах Блока. Несмотря на разнообразие и внешнюю хаотичность высказываний поэта, как представляется, в них можно увидеть вполне определенную логику. В письме А. Белому от 1 августа 1903 года Блок фактически противопоставляет Христа образу святой Софии: «Еще (или уже, или никогда) *не чувствую* Христа. *Чувствую Ее*. Христа иногда только *понимаю*» [22, с. 89]. Но образ гностической Софии – это отражение самых глубоких, метафизических противоречий бытия, ведь именно София, согласно главному гностическому мифу, являясь выражением высшей, божественной красоты и мудрости, порождает Демииурга, злого Бога-Творца нашего мира, который оказывается источником зла и страдания в жизни человека. Позднее в письме от 28 июня 1904 года Е. Иванову поэт признается: «Ведь я “иногда” и Христом мучаюсь» [19, с. 108]. В более поздних письмах 1905 года возникает и объяснение того, что именно неприемлемо для Блока в образе Христа, 25 июня поэт пишет Е. Иванову: «Знаешь, что я хочу бросить? Кротость и уступчивость. Это необходимо относительно некоторых дел и некоторых людей. Знаешь ли, что одиночество, пока оно остается чувством, томит, и нежит, и думать не дает, и рукой манит. А потом вдруг оно становится из чувства – знанием, и тогда оно крепит, и на узде держит, и заставляет опять СЕБЯ же черпать <...>. Что тебе – Христос, то

мне – не Христос» [19, с. 130]. В контексте размышлений об отказе от христианской кротости, о потребности свершений Блок продолжает: «Старое рушится. Никогда не приму Христа». [19, с. 131]. Очевидно, что здесь речь идет о Христе в том смысле, как его понимает ортодоксальное христианство, церковная традиция. И в следующем письме Е. Иванову от 5 августа читаем: «...Я дальше, чем когда-нибудь, от религии...» [19, с. 133]. В стихотворении 1905 года «Вот он – Христос – в цепях и розах...», посвященном Е. Иванову, Блок создает образ именно «кроткого» Христа («Вот агнец кроткий в белых ризах...»). Как нам представляется, периодически прорывающийся в высказываниях Блока отказ от Христа и религиозности следует понимать как спор с ортодоксальными, закрепленными исторической церковью представлениями о христианстве.

Важным комментарием к пониманию Блоком Христа могут быть размышления над художественными текстами Достоевского. В статье «Безвременье» Блок охарактеризовал Достоевского как художника, посланного в мир «на страдания», его «мечта» о «восстановлении мировой справедливости», «о защите униженных и оскорбленных», о Боге обозначила с особой напряженностью необходимость преобразования мира и русской жизни. Однако при всей значительности размышлений Достоевского для поэта он именуется «слепым демоном». Достоевский предстает как тот самый художник, творец, который обнаружил необходимость выйти за пределы собственного индивидуализма, собственной высокой мечты о Золотом веке, открыть дорогу идеальному в мир. Однако, по мысли Блока, путь его трагичен и он не обретает истины. В данной статье творчество Достоевского Блок предлагает осмыслить через один эпизод романа «Идиот», романа о «князе Христе» (по выражению самого Достоевского), – через встречу Мышкина и Рогожина «на повороте темной лестницы». Этот эпизод романа Блок прочитывает символически – как встречу идеала и действительности, гармонического высшего мира и хаотичной жизни, где Поэт, мыслитель должен обратиться к страшному недовоплощенному миру с преображающим словом истины. Напомним, что в романе Достоевского преследования Рогожина, его желание убить Мышкина заканчивается тем, что герои обмениваются крестами, таким образом в символическом плане романа реализуя идею двойничества, сущностной их связи. Эта встреча названа Блоком «мигом ослепительного счастья», однако для идеального героя эта встреча завершается припадком – «пришла падучая»<sup>24</sup>. Вероятно, в понимании Блока кроткая натура Мышкина, всепрощающего и всепримиряющего Христа, не обладала той силой, которая могла бы, столкнувшись с безобразием мира, преобразить его раскрепостившееся хаотичное и злое начало.

Размышления Блока оттеняет и проясняет его интерес к статье В. Вернера «Тип Кириллова у Достоевского» («Новый путь», 1903). Изучив пометы, которые были сделаны Блоком в текстах Достоевского и на статье В. Вернера, вызвавшей очевидный интерес поэта, И.В. Корецкая делает справедливое замечание, что «свой мистический идеал поэт ... не замыкал в рамки конфессионально-православного, а порой и прямо противопоставлял ему»<sup>25</sup>. Блока заинтересовали размышления

<sup>24</sup> См.: Блок А.А. Проза. 1903–1907 // Блок А.А. Полн. собр. соч. и писем: в 20 т. Т. 7. С. 29.

<sup>25</sup> См.: Корецкая И.В. Блок о Достоевском (по неизвестным материалам) // Литературное наслед-

В. Вернера о проблеме богоборчества и богопокорности, альтруизма и индивидуализма в романах Достоевского. Значительным для Блока станет обнаруженное Вернером соединение в образе Кириллова «"нового слова" эгоистического своеволия» с «"дарящей" любовью к людям, с маниакальной убежденностью в общественно-освободительной миссии своей идеи, помогающей якобы сбросить иго христианской догмы и открывающей путь к истинному счастью»<sup>26</sup>. Отчеркнутые Блоком фрагменты статьи обнаруживают его пристальный интерес к мысли Вернера о соединении в герое Достоевского крайне индивидуалистического миропонимания с жалостью и любовью к людям, готовностью к жертве<sup>27</sup>.

Развитие этой мысли мы находим в статье Блока «Ирония» (1908 г.), здесь поэт размышляет о кризисе индивидуализма, предлагая новое понимание истинного проявления личности. В этих размышлениях он идет вслед за Вл. Соловьевым. «Личное самоотречение не есть отречение от личности, а есть отречение лица от своего эгоизма», – цитирует Блок Соловьева<sup>28</sup>. Отречение от индивидуального не есть отказ от личного, ради общего, а выход к жизни духа созидательного, жизни ради мира в противоположность «бесплодному духу» сомнения и иронии. В настоящее время личность, когда-то выделившаяся, осознавшая свою индивидуальность, должна воплотиться через соединение с миром, служение миру. Именно такого воплощения ищет Блок, так понимает истинное проявление индивидуального. Вновь мы видим модель нового Мессии, нового Христа как лермонтовского Демона, научившегося служить не себе, а всем людям.

Здесь возникает вопрос о том, на какие источники опирался Блок в своих размышлениях о высшем проявлении личности через деятельное отношение к миру людей и жизни, сопоставляя такое проявление с подвигом Христа. Современные исследователи справедливо указывают на источники, связанные с гностической версией христианства<sup>29</sup>. А. Рычков утверждает гностическое происхождение идеи «рождения нового человека» в философии Серебряного века: «Будучи последователями историософии Иоахима Флорского и Вл. Соловьева, символисты видели сопровождаемое неизбежными катастрофами рождение "нового человека" в приближающемся новом историческом эоне "Третьего царства Духа" как "исполнение Третьего Завета, воплощение Третьей Ипостаси Божеской" – софийного Духа Святого. Так софиологические воззрения оказывались предпосылками воззрений эсхатологических и сотериологических: соловьевский извод символизма ставил перед собой отнюдь не филологическую, но религиозно-философскую задачу становле-

---

ство. Т. 92. Александр Блок: Новые материалы и исследования. Кн. 4. М.: Наука, 1987. С. 17 [23].

<sup>26</sup> Там же. С. 20–21.

<sup>27</sup> Отметим, что в современном литературоведении уже сложилась устойчивая традиция понимания Кириллова как «нового Христа» Достоевского (см.: Евлампиев И.И. Образ Иисуса Христа в философском мировоззрении Ф.М. Достоевского. СПб., 2021. С. 467–486 [24]).

<sup>28</sup> Блок цитирует работу В.С. Соловьева «Национальный вопрос в России (1883–1891)». Как отмечают комментаторы ПСС Блока, в экземпляре тома из личной библиотеки поэта этот фрагмент подчеркнут (см.: Блок А.А. Проза. 1908–1916 // Блок А.А. Полн. собр. соч. и писем: в 20 т. Т. 8. М.: Наука, 2010. С. 368 [25]).

<sup>29</sup> См., например: Магомедова Д.М. Блок и гностики // Магомедова Д.М. Автобиографический миф в творчестве А. Блока. М., 1997. С. 70–84 [26].

ния нового человека будущего в канун Великой революции и войны» [27, с. 227]. Заметим, что в современных исследованиях толкование художественных текстов Достоевского и его последователей в эпоху Серебряного века через преломление гностических представлений уверенно входит в научную практику<sup>30</sup>.

Главное в христианстве Блок понимает как путь освящения мира, признание божественного измерения в самом земном бытии, причем в силу «революционных предчувствий» для поэта важен Христос действенный, глубоко осознающий противоречия бытия, а не «кроткий», отстраненный от борений мира. В этой связи показательным раннее размышление Блока над евангельским текстом: «Во 2-й главе Евангелия от Иоанна описано первое чудо и первое “снадение ревностью по дому” Отца. Значит, не было еще всей мудрости у Христа? Что же умудрило его? Или жизнь? (!)» [6, с. 44]. Здесь Блок имеет в виду чудо в Кане Галилейской, когда Христос, придя на брачный пир, превратил воду в вино. Это чудо направлено на удовлетворение самых простых земных желаний людей (земная любовь и радость, обретаемая через вино), т.е. тема связи Христа с миром и жизнью понималась Блоком как необходимое условие его богоизбранности. Обратим внимание на то, что описание этого чуда (представленного в сне-видении Алеши Карамазова) занимает центральное место в идейной структуре романа Достоевского «Братья Карамазовы». Можно добавить, что и положительное отношение к образу Христа в центральной части позднего трактата Ницше «Антихрист», удивительное для немецкого мыслителя, всю жизнь боровшегося с христианством как религией слабости и пессимизма, также основано на признании в качестве главного качества Христа идеи «блаженства», земной радости. Показательно, что современные исследователи прямо объясняют эту перемену в отношении Ницше к Христу влиянием Достоевского (перед написанием «Антихриста» Ницше внимательно прочел роман «Бесы» и сделал несколько важных выписок из истории Кириллова, претендующего быть новым Христом)<sup>31</sup>.

Христос-художник Блока может быть правильно понят только в рамках гностической версии христианства, согласно которой Бог существует только в самом человеке и, значит, Христос, как и все великие пророки человечества, является исходно простым человеком, отличающимся только тем, что он сумел раскрыть в себе божественное начало и стать личностью, влияющей на ход истории. Чудо в Кане Галилейской оказывается иллюстрацией именно такого понимания Христа и его роли в мире: Христос использует свои мистические силы для изменения земной действительности (превращает воду в вино), для служения людям, чтобы жизнь людей, хотя бы в отдельном аспекте, стала более радостной и совершенной.

В публицистике Блока эта тема продолжается вполне определенно: писатель – «обреченный», он должен «растрчивать свое человеческое “я”, растворять его в массе других требовательных и неблагодарных “я”...»<sup>32</sup>. Неслучайно в отношении

<sup>30</sup> См.: Евлампиев И.И. Образ Иисуса Христа в философском мировоззрении Ф.М. Достоевского. С. 144–285.

<sup>31</sup> См.: Евлампиев И.И. Русская философия в европейском контексте. СПб.: Изд-во РХГА, 2017. С. 96–108 [28].

<sup>32</sup> См.: Блок А.А. Проза. 1908–1916 // Блок А.А. Полн. собр. соч. и писем: в 20 т. Т. 8. С. 16.

писателя в текстах Блока появляется слово «сораспятие» – мир, раздираемый трагическими противоречиями и катастрофами, требует жертвенности от Поэта.

Лирическое творчество Блока предвосхищает его позднее сопряжение темы поэтического и религиозного служения и жертвы. Здесь уместно вспомнить стихотворение Блока из небольшого цикла «Осенняя любовь» (1907 г.), в котором лирический герой принимает муки Христа («Пред ликом родины суровой / Я закачаюсь на кресте...»). Причем лирическая тема осложняется тем, что именно перед принявшим муки героем предстает видение Христа («Ко мне плывет в челне Христос»).

Подводя итог, можно еще раз подчеркнуть, что Христос Блока не только не соответствует церковной трактовке этого образа, но отчетливо противопоставлен ей. Идеальный образ Христа в творчестве Блока должен быть прочитан в логике гностической версии христианского учения, согласно которой функция Христа в мире – не спасение людей через голгофскую жертву, а реальное воздействие на людей ради их объединения и создания новой гармонии. Такой Христос должен вобрать в себя опыт Демона, открывшего противоречия и тайны бытия и души человека, и стать Поэтом, чье слово организует людей и ведет их к единству. Несмотря на эти качества, отличающие блоковского Христа, он остается *Христом*, т. е. Мессией, пророком, жертвующим собой ради людей.

Может показаться, что понятого таким образом Христа вообще нет в поэме Блока и, значит, все наши размышления не приводят к поставленной цели. Однако при этом нужно вспомнить о характерной особенности литературы Серебряного века (и в целом модернистской литературы) – она имеет тенденцию к снятию границы между художественным миром и миром реальным. Поэма «Двенадцать», написанная в грозные революционные дни, несомненно обладает этой особенностью; и это означает, что Христом, направляющей и организующей силой революционного хаоса, изображенного в поэме, мы должны признать самого автора – Александра Блока. В таком отождествлении нужно видеть не самовозвышение «гордого человека», а предельную готовность к самопожертвованию, чем-то похожую на жертвенность Кириллова, героя романа Достоевского, самоубийцу, кончающего с собой ради того, чтобы заставить людей принять новое религиозное откровение.

Но как же тогда нужно интерпретировать видение Христа, возглавляющего революционное шествие? При этом нужно обратить внимание, что в гностической картине мира предстают два Христа: помимо Христа-человека, живущего среди людей и направляющего их на великие дела, есть духовный Христос, входящий в Плерому, в божественный мир, из которого происходит София-Премудрость. Этот Христос в некоторых богословских концепциях гностического толка (например, в известном трактате Оригена «О началах») отождествляется с Софией и выступает в качестве идеала, выражающего совершенное состояние земного мира. Вероятно, именно этот, второй, божественный Христос-София и ведет красногвардейцев, обозначая ту идеальную цель, к которой должны привести все их деяния, пока еще очень далекие от совершенства и божественной красоты.

## Список литературы

1. Маяковский В.В. Умер Александр Блок // Маяковский В.В. Полн. собр. соч.: в 13 т. Т. 12. М.: Худож. лит., 1959. С. 21–22.
2. Волошин М.А. Поэзия и революция. Александр Блок и Илья Эренбург // Волошин М.А. Собр. соч. Т. 6. Кн. 2. Проза 1900–1927. Очерки, статьи, лекции, рецензии, наброски, планы. М.: Эллис Лак 2000, 2008. С. 25–45.
3. Финал «Двенадцати» – взгляд из 2000 года // Знамя. 2000. № 11. С. 190–207.
4. Гаген-Торн Н.И. Воспоминания об Александре Блоке // Блоковский сборник II. Труды второй научной конференции, посвященной изучению жизни и творчества А.А. Блока. Тарту, 1972. С. 444–446.
5. Блок А.А. Записные книжки. 1901–1920. М.: Худож. лит., 1965. 663 с.
6. Блок А.А. Дневники. 1901–1921 // Блок А.А. Собр. соч.: в 8 т. Т. 7. М.; Л.: Худож. лит., 1963. 544 с.
7. Орлов В.Н. Гамаюн. Жизнь Александра Блока. М.: Известия, 1981. 719 с.
8. Розенблюм Л. «Да, так диктует вдохновенье...». Явление Христа в поэме А. Блока «Двенадцать» // Вопросы литературы. 1994. № 6. С. 118–152.
9. Блок А.А. Стихотворения и поэмы. 1917–1921 // Блок А.А. Полн. собр. соч. и писем: в 20 т. Т. 5. М.: Наука, 1999. 563 с.
10. Азадовский К.М. Письма Н.А. Клюева к Блоку. Вступ. статья, публикация, комментарии // Литературное наследство. Т. 92. Александр Блок: новые материалы и исследования. Кн. 4. М.: Наука, 1987. С. 427–462.
11. Nedeljković D. Pourquoi l'image du Christ dans Les Douze d'Alexandre Blok? // Canadian Review of Comparative Literature. 1976. Vol. 3, № 2. P. 154–172.
12. Исаев К.Г. Русский Христос // Исаев К.Г. Космос русского самосознания. Словарь. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2020. С. 237–239.
13. Hackel S. The Poet and the Revolution: Aleksandr Blok's The twelve. Oxford [Eng.] : Clarendon Press, 1975. 254 p.
14. Блок А.А. Владимир Соловьёв и наши дни // Блок А.А. Собр. соч.: в 8 т. Т. 6. М.; Л.: Худож. лит., 1962. С. 154–159.
15. Евлампиев И.И. «Неизбежный нравственный переворот» и идея революции в русской общественно-политической мысли XIX – начала XX века // Соловьёвские исследования. 2023. Вып. 3(79). С. 24–39.
16. Блок А.А. Проза. 1903–1907 // Блок А.А. Полн. собр. соч. и писем: в 20 т. Т. 7. М.: Наука, 2003. 500 с.
17. Примочкина Н. Демон Блока и Демон Врубеля (К проблеме сопоставительного анализа произведений словесного и изобразительного искусства) // Вопросы литературы. 1986. № 4. С. 151–171.
18. Титаренко С.Д. Лермонтов и русский символизм: «дух готики» и трансформация романтической традиции // Соловьёвские исследования. 2015. Вып. 1(45). С. 102–115.
19. Блок А.А. Письма. 1898–1921 // Блок А.А. Собр. соч.: в 8 т. Т. 8. М.; Л.: Худож. лит., 1963. 171 с.
20. Иванов Е.П. Воспоминания об Александре Блоке / публ. Э.П. Гомберг и Д.Е. Максимова // Блоковский сборник. Тарту, 1964. С. 344–425.
21. Ницше Ф. Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм // Ницше Ф. Соч.: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1990. С. 47–157.
22. Андрей Белый, Александр Блок. Переписка. 1903–1919. М.: Прогресс-Плеяда, 2001. 606 с.
23. Корецкая И.В. Блок о Достоевском (по неизвестным материалам) // Литературное наследство. Т. 92. Александр Блок: Новые материалы и исследования. Кн. 4. М.: Наука, 1987. С. 13–33.
24. Евлампиев И.И. Образ Иисуса Христа в философском мировоззрении Ф.М. Достоевского. СПб.: Изд-во РХГА, 2021. 600 с.

25. Блок А.А. Проза. 1908–1916 // Блок А.А. Полн. собр. соч. и писем: в 20 т. Т. 8. М.: Наука, 2010. 586 с.
26. Магомедова Д.М. Блок и гностики // Магомедова Д.М. Автобиографический миф в творчестве А. Блока. М.: ИЧП «Мартин», 1997. С. 70–84.
27. Рычков А.Л. Реценция гностических идей в русской литературе начала XX века // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2013. Т. 31, № 4. С. 223–246.
28. Евлампиев И.И. Русская философия в европейском контексте. СПб.: Изд-во РХГА, 2017. 464 с.

## References

### (Sources)

#### *Collected Works*

1. Blok, A.A. Dnevnik. 1901–1921 [Diaries. 1901–1921], in Blok, A.A. *Sobranie sochineniy v 8 t., t. 7* [Works in 8 vols., vol. 7]. Moscow; Leningrad: Khudozhestvennaya literatura, 1963. 544 p.
2. Blok, A.A. Stikhotvoreniya i poemy. 1917–1921 [Poems and poems. 1917–1921], in Blok, A.A. *Polnoe sobranie sochineniy i pisem v 20 t., t. 5* [Complete Works and letters in 20 vols., vol. 5]. Moscow: Nauka, 1999. 563 p.
3. Blok, A.A. Vladimir Solov'ev i nashi dni [Vladimir Solovyov today], in Blok, A.A. *Sobranie sochineniy v 8 t., t. 6* [Works in 8 vols., vol. 6]. Moscow; Leningrad: Khudozhestvennaya literatura, 1962, pp. 154–159.
4. Blok, A.A. Proza. 1903–1907 [Prose. 1903–1907], in Blok, A.A. *Polnoe sobranie sochineniy i pisem v 20 t., t. 7* [Complete Works and letters in 20 vols., vol. 7]. Moscow: Nauka, 2003. 500 p.
5. Blok, A.A. Pis'ma. 1898–1921 [Letters. 1898–1921], in Blok, A.A. *Sobranie sochineniy v 8 t., t. 8* [Works in 8 vols., vol. 8]. Moscow; Leningrad: Khudozhestvennaya literatura, 1963. 171 p.
6. Blok, A.A. Proza. 1908–1916 [Prose. 1908–1916], in Blok, A.A. *Polnoe sobranie sochineniy i pisem v 20 t., t. 8* [Complete Works and letters in 20 vols., vol. 8]. Moscow: Nauka, 2010. 586 p.
7. Mayakovskiy, V.V. Umer Aleksandr Blok [Alexander Blok died], in Mayakovskiy, V.V. *Polnoe sobranie sochineniy v 13 t., t. 12* [Complete Works in 13 vols., vol. 12]. Moscow: Khudozhestvennaya literatura, 1959, pp. 21–22.
8. Nitsche, F. Rozhdenie tragedii, ili Ellinstvo i pessimizm [The Birth of Tragedy, or Hellenism and Pessimism], in Nitsche, F. *Sochineniya v 2 t., t. 1* [Works in 2 vols., vol. 1]. Moscow: Mysl', 1990, pp. 47–157.
9. Voloshin, M.A. Poeziya i revolyutsiya. Aleksandr Blok i Il'ya Erenburg [Poetry and revolution. Alexander Blok and Ilya Erenburg], in Voloshin, M.A. *Sobranie sochineniy. T. 6. Kn. 2. Proza 1900–1927. Ocherki, stat'i, leksii, retsenzii, nabroski, plany* [Works. Vol. 6. Book 2]. Moscow: Ellis Lak 2000, 2008, pp. 25–45.

#### *Individual Works*

10. Andrey Belyy, Aleksandr Blok. *Perepiska. 1903–1919* [Andrey Bely, Alexander Blok. Correspondence. 1903–1919]. Moscow: Progress-Pleyada, 2001. 606 p.
11. Blok, A.A. *Zapisnye knizhki. 1901–1920* [Notebooks. 1901–1920]. Moscow: Khudozhestvennaya literatura, 1965. 663 p.
12. Gagen-Torn, N.I. Vospominaniya ob Aleksandre Bloke [Memories of Alexander Blok], in *Blokovskiy sbornik II. Trudy vtoroy nauchnoy konferentsii, posvyashchennoy izucheniyu zhizni i tvorchestva A.A. Bloka* [Proceedings of the second scientific conference devoted to the study of the life and work of A.A. Blok]. Tartu, 1972, pp. 444–446.
13. Ivanov, E.P. Vospominaniya ob Aleksandre Bloke [Memories of Alexander Blok], in *Blokovskiy sbornik* [The Block collection]. Tartu, 1964, pp. 344–425.

**(Articles from Scientific Journals)**

14. Evlampiev, I.I. «Neizbezhnyy npravstvennyy perevorot» i ideya revolyutsii v russkoy obshchestvenno-politicheskoj mysli XIX – nachala XX veka [“The inevitable moral revolution” and the idea of revolution in Russian socio-political thought of the 19th – early 20th centuries], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2023, issue 3(79), pp. 24–39.
15. Final «Dvenadsati» – vzglyad iz 2000 goda [The finale of “The Twelve” – a look from 2000], in *Znamya*, 2000, no. 11, pp. 190–207.
16. Nedeljković, D. Pourquoi l'image du Christ dans Les Douze d'Alexandre Blok? Canadian Review of Comparative Literature, 1976, vol. 3, no. 2, pp. 154–172.
17. Primochkina, N. Demon Bloka i Demon Vrubelya (K probleme sopostavitel'nogo analiza proizvedeniy slovesnogo i izobrazitel'nogo iskusstva) [Blok's Demon and Vrubel's Demon (On the problem of comparative analysis of works of verbal and visual art)], in *Voprosy literatury*, 1986, no. 4, pp. 151–171.
18. Rychkov, A.L. Retseptsiya gnosticheskikh idey v russkoy literature nachala XX veka [Reception of Gnostic ideas in Russian literature of the early 20th century], in *Gosudarstvo, religiya, tserkov' v Rossii i za rubezhom*, 2013, vol. 31, no. 4, pp. 223–246.
19. Rozenblyum, L. «Da, tak diktuet vdokhnoven'e...». Yavlenie Khrista v poeme A. Bloka «Dvenadsat'» [“Yes, that's what inspiration dictates...”. The appearance of Christ in A. Blok's poem “The Twelve”], in *Voprosy literatury*, 1994, no. 6, pp. 118–152.
20. Titarenko, S.D. Lermontov i russkiy simvolizm: «dukh gotiki» i transformatsiya romanticheskoy traditsii [Lermontov and Russian symbolism: the “spirit of Gothic” and the transformation of the romantic tradition], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2015, issue 1(45), pp. 102–115.

**(Articles from Proceedings and Collections of Research Papers)**

21. Azadovskiy, K.M. Pis'ma N.A. Klyueva k Bloku. Vstupitel'naya stat'ya, publikatsiya, komentarii [Letters from N.A. Klyuev to Blok. Introductory article, publication, comments], in *Literaturnoe nasledstvo*, t. 92. *Aleksandr Blok: novye materialy i issledovaniya. Kn. 4* [Literary Heritage, vol. 92. Alexander Blok: new materials and research. Book 4]. Moscow: Nauka, 1987, pp. 427–462.
22. Koretskaya, I.V. Blok o Dostoevskom (po neizvestnym materialam) [Block about Dostoevsky (based on unknown materials)], in *Literaturnoe nasledstvo. T. 92. Aleksandr Blok: Novye materialy i issledovaniya. Kn. 4* [Literary Heritage, vol. 92. Alexander Blok: new materials and research. Book 4]. Moscow: Nauka, 1987, pp. 13–33.

**(Monographs)**

23. Evlampiev, I.I. *Obraz Iisusa Khrista v filosofskom mirovozzrenii F.M. Dostoevskogo* [The image of Jesus Christ in the philosophical worldview of F.M. Dostoevsky]. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo RKhGA, 2021. 600 p.
24. Evlampiev, I.I. *Russkaya filosofiya v evropeyskom kontekste* [Russian philosophy in the European context]. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo RKhGA, 2017. 464 p.
25. Hackel, S. *The Poet and the Revolution: Aleksandr Blok's The twelve*. Oxford [Eng.]: Clarendon Press, 1975. 254 p.
26. Isupov, K.G. *Russkiy Khristos* [Russian Christ], in Isupov, K.G. *Kosmos russkogo samosoznaniya. Slovar'* [The cosmos of Russian self-awareness. Dictionary]. Moscow; Saint-Petersburg: Tsentr gumanitarnykh initsiativ, 2020, pp. 237–239.
27. Magomedova, D.M. Blok i gnostiki [Blok and the Gnostics], in Magomedova, D.M. *Avtobiograficheskiy mif v tvorchestve A. Bloka* [Autobiographical myth in the works of A. Blok]. Moscow: IChP «Martin», 1997, pp. 70–84.
28. Orlov, V.N. *Gamayun. Zhizn' Aleksandra Bloka* [Gamayun. Life of Alexander Blok]. Moscow: Izvestiya, 1981. 719 p.

УДК 821.161.1:821.581

ББК 84 (2): 84(0)3

**Ню Янь**

Санкт-Петербургский государственный университет, аспирант-стажер филологического факультета, Россия, Санкт-Петербург, e-mail: niuyan63557@mail.ru

## **Полигенетическая природа поэтики К.Д. Бальмонта и культурные традиции древнего Китая**

*Аннотация.* Рассматривается полигенетическая природа поэтики К.Д. Бальмонта на основе малоизученных источников, связанных с культурными традициями древнего Китая. С использованием принципов компаративистики, исторической поэтики, герменевтики и мифопоэтического метода исследуется «китайский» цикл, состоящий из пяти сонетов, включенных в сборник Бальмонта «Сонеты солнца, меда и луны. Песня миров» (1917 г.). Особое внимание уделяется анализу мифологических образов, мотивов и сюжетов стихотворений, выявлению их источников и раскрытию творческого замысла поэта. Отмечено влияние книги С.М. Георгиевского «Мифические воззрения и мифы китайцев» (1892 г.) на восприятие Бальмонтом китайской мифологии и создание его сонетов. Утверждается, что источником данного цикла сонетов является китайский трактат «Хуайнань-цзы», относящийся к даосской философии. Отмечается, что обращение Бальмонта к «Хуайнань-цзы» свидетельствует о пристальном внимании поэта к даосизму, оказавшемуся одним из главных источников духовного поиска поэта. Рассматривается тема Вечной Женственности в цикле сонетов как точка соприкосновения культуры Серебряного века и древнекитайской культуры, и прежде всего учения В.С. Соловьева о Софии и философии Лао-цзы. Делаются выводы о том, что, во-первых, эти сонеты Бальмонта можно воспринимать не только как попытку стилизации древнекитайских мифов, как обычно считают исследователи, но и как явление, свидетельствующее о трансформации семантики мифа, который создается поэтом, и углублении его на основе мифологических традиций древнего Китая. Во-вторых, использование общих мотивов, распространенных в восточной и европейской мифологии, объединение китайской мифологии с европейской стихотворной формой свидетельствует о полигенетической природе поэтики Бальмонта и контаминации традиций.

*Ключевые слова:* поэзия К.Д. Бальмонта, полигенетичность, китайская мифология, контаминация традиций, философия Лао-цзы, даосизм, философия В.С. Соловьева

**Niu Yan**

Saint Petersburg State University, postgraduate trainee of the Department of Philology, Russia, Saint-Petersburg, e-mail: niuyan63557@mail.ru

## **The polygenetic nature of K.D. Balmont's poetics and cultural traditions of ancient China**

*Abstract.* The article discusses the polygenetic nature of K.D. Balmont's poetics on the basis of underinvestigated materials related to ancient Chinese cultural traditions by using the principles of comparative studies, historical poetics, hermeneutics and the mythopoetic method. The object of the analysis is the "Chinese" cycle, consisting of five sonnets included in Balmont's collection of poems "Sonnets of the Sun, Honey and Moon. Song of the Worlds" (1917). Special attention is paid to the analysis of the mythological

images, motives and plots in these poems, identifying their sources and revealing the poet's creative intention. It is taken into account that S.M. Georgievsky's book "Mythical beliefs and myths of the Chinese" (1892) had a significant influence on Balmont's perception of Chinese mythology and it is an important basis for the creation of these sonnets. It is claimed that the source of this cycle is the Chinese treatise "Huainan Tzu" (Philosophers from Huainan, no later than 139 BC), which is essentially a Taoist philosophical work. It is noted that Balmont's reference to "Huainan Tzu" testifies to his continuing attention to Taoism, which turned out to be one of the main sources of the poet's spiritual exploration. The theme of the Eternal Femininity in this cycle is considered as a point of contact between the Silver Age culture and ancient Chinese culture, primarily Solovyov's doctrine of Sophia and Lao Tzu's philosophy. It is concluded that, firstly, Balmont's sonnets can be perceived not only as an attempt to stylize ancient Chinese myths, as researchers often assume, but also as a phenomenon indicating the transformation of the semantics of the myth created by the poet and its deepening on the basis of mythological traditions of ancient China. Secondly, the use of common motifs in Eastern and European mythology and the combination of Chinese mythology with the European poetic form reflects the polygenetic nature of Balmont's poetics and the contamination of traditions.

*Key words:* K.D. Balmont's poetry, polygenetic nature, Chinese mythology, contamination of traditions, Lao Tzu's philosophy, Solovyov's philosophy

**DOI:** 10.17588/2076-9210.2024.1.125-137

Тяготение к синтезу традиций мировой культуры является важной характеристикой русской литературы Серебряного века. По мнению исследователей, кризис европейского сознания на рубеже XIX–XX вв. и «попытки выхода из тупика сделали Европу чуткой собеседницей в диалоге с Востоком»<sup>1</sup>. В этом контексте традиционная китайская культура и мифология стали важным источником религиозных и философских традиций в русской поэзии Серебряного века. Глубокий интерес к китайской культуре отражается в творчестве многих поэтов данной эпохи. Если, например, для Н.С. Гумилева с его «духовной ориентацией» на экзотику и «священный рай»<sup>2</sup>, Китай – это страна необычной поэзии и культуры, то для К.Д. Бальмонта Китай – это, прежде всего, страна философии Дао, страна мифов, «солнечное царство»<sup>3</sup> (по словам самого Бальмонта). По мнению К.М. Азадовского и Е.М. Дьяконовой, вся литературная деятельность Бальмонта отличается свойственным «старшим» русским символистам тяготением к мировой культуре в ее разнообразии и стремлением к освоению ее глубинных пластов<sup>4</sup>. Можно сказать, что философия и древняя китайская культура раскрываются во всей глубине своей первозданности в поэтическом восприятии поэта-символиста Бальмонта.

Обращение Бальмонта к китайской мифологии не было случайным, оно находится в русле общей тенденции Серебряного века к синтезу искусств. Как отмечает В.В. Бурдин, «возрождение мифа (и мифомышления) в русской литературе рубежа веков традиционно связывают с символизмом, подразумевая при этом его стремление к универсализму, синтетизму и поэтике символа-мифа» [4, с. 3].

<sup>1</sup> См.: Шахматова Е.В. Мифотворчество Серебряного века // Вестник Томского государственного университета. 2008. № 322. С. 78 [1].

<sup>2</sup> См.: Раскина Е.Ю. Образы китайской культуры в творчестве Н.С. Гумилева // Вестник Вятского государственного университета. 2008. № 4, т. 2. С. 93 [2].

<sup>3</sup> См.: Азадовский К.М., Дьяконова Е.М. Бальмонт и Япония. М.: Наука, 1991. С. 33 [3].

<sup>4</sup> Там же. С. 4.

А. Ханзен-Леве так объясняет появление мифологем в творчестве символистов: «Как романтическая, так и символистская мифопоэзия заменяет систему религиозности, институционализированной церковью и больше не удовлетворяющую врожденные религиозные потребности современного человека, и весь комплекс “веры” как волюнтаристского акта, реактивируя мифическо-мистическое и присущую ему суб- и анти-культуру» [5, с. 14]. Символ придает мифическому новый смысл, как пишет Ханзен-Леве, указывая, что «символ делает возможным мифическое как коллективную, бессознательную, архаично-природную “обратную связь” (religio) современного индивида» [5, с. 15].

Кроме склонности к мифотворчеству, синтезу искусств и диалогу культур Бальмонта отличает тяготение к мифам разных народов, что связано с его теургическими принципами творчества. М.М. Парочкина считает, что «идея “мифореконструкции”, заставившая Бальмонта обратиться к мотивам и образам мифологии и фольклора, вылилась у него в целый ряд произведений-стилизаций, что свидетельствует о преодолении поэтом декадентского мироощущения и своеобразном приобщении к глубинам народного сознания» [6, с. 20]. П.В. Куприяновский и Н.А. Молчанова отмечают, что сборник «Сонеты солнца, меда и луны» (1917 г.) явился «свидетельством выхода Бальмонта из кризиса, пережитого в 1909–1911 годах»<sup>5</sup>. Можно сказать, что мифотворчество для Бальмонта – это способ переосмысления опыта цивилизации и поиска нового идеала в первозданном мире. В этом процессе «возвращения к примитиву» он выступает как «критик цивилизации»<sup>6</sup>. Как отмечают Азадовский и Дьяконова, в 1905–1917 гг. «у Бальмонта обостряется неприятие современной “рассудочной” цивилизации западноевропейского образца и рожденного ею “аналитического” человека, лишнего, как казалось поэту, цельного, “органического” ощущения жизни» [3, с. 7]. Поэтому для поиска нетрадиционного образа человека Бальмонт обратился к «примитивным» народам далеких стран, которые еще сохранили «свежесть мироощущения», «невинность» и «чистоту», и в них Бальмонт видит идеал «живого» и «естественного» человека<sup>7</sup>. Как пишет и сам Бальмонт, «первичный человек – всегда Поэт»<sup>8</sup>.

Китайская тема была затронута в стихотворении Бальмонта «Великое Ничто» (1900 г.) из его книги стихов «Будем как Солнце» (1903 г.). Затем в опубликованном в 1908 году сборнике «Зовы древности. Гимны, песни и замыслы древних» были опубликованы четырнадцать переводов из трактата «Дао дэ цзин» (VI–V вв. до н. э., эпоха Чжоу, период Чуньцю (Весны и Осени)) и четыре переложения китайских стихов – одна народная песня из «Ши цзина» и три стихотворения Ван Чан Лина, Ду Фу и Ли Бо<sup>9</sup>. В сборник Бальмонта «Сонеты солнца, меда и луны» (1917 г.) включен «китайский» цикл, состоящий из пяти сонетов, отсылающих

---

<sup>5</sup> См.: Куприяновский П.В., Молчанова Н.А. Бальмонт. М.: Молодая гвардия, 1991. С. 240 [7].

<sup>6</sup> См.: Ханзен-Леве А. Русский символизм. Система поэтических мотивов. Мифопоэтический символизм. Космическая символика / пер. с нем. М.Ю. Некрасова. СПб.: Академический проект, 2003. С. 15.

<sup>7</sup> См.: Азадовский К.М., Дьяконова Е.М. Бальмонт и Япония. С. 7.

<sup>8</sup> См.: Бальмонт К.Д. Поэзия как волшебство. М.: Скорпион, 1915. С. 55 [8].

<sup>9</sup> Существует мнение, что Бальмонт перевел китайские стихи с немецкого подстрочника. П.В. Пороль предположила, что Бальмонт был знаком не только с подстрочником, но и с оригиналом. См.: Пороль П.В. Рецептивная эстетика образа Китая в поэзии К. Бальмонта // Вестник Российского университета дружбы народов. Сер.: Литературоведение, журналистика. 2019. № 1, т. 24. С. 17 [9].

к китайской мифологии. В настоящее время эти «китайские» сонеты все еще остаются малоизученными. Сонеты «Китайское Небо» и «Китайская греза» частично рассматривались в работах Е.А. Осьминой<sup>10</sup> и П.В. Пороль<sup>11</sup>. А другие три сонета «Лунная вода», «Ткань» и «Занавес» остаются малоизученными, в современном литературоведении отсутствует системный и комплексный анализ этих сонетов с точки зрения их полигенетической природы и мифологической традиции.

Задача нашего исследования – углубить представление о мифологических источниках указанных произведений в процессе комплексного мотивного и герменевтического анализа на основе компаративистики, исторической поэтики и мифопоэтического метода. С использованием идей исторической поэтики А.Н. Веселовского рассмотрим трансформацию мотивов и образов как явление культурного трансфера, формирование новых смыслов и семантики. По мнению Веселовского, мотив – это «простейшая повествовательная единица, образно ответившая на разные запросы первобытного ума или бытового наблюдения»<sup>12</sup>. Он пишет: «При сходстве или единстве бытовых и психологических условий на первых стадиях человеческого развития такие мотивы могли создаваться самостоятельно и вместе с тем представлять сходные черты» [13, с. 305]. В определении семантики мифопоэтического мотива мы также опираемся на исследования Ханзен-Леве<sup>13</sup>. Нас интересует герменевтика мотива, понимаемая в контексте древнекитайской традиции и истории китайской мифологии<sup>14</sup>.

Вл. Марков в книге «Комментарий к поэзии К.Д. Бальмонта» отметил, что часть стихов «китайского» цикла Бальмонта основана на влиянии книги С.М. Георгиевского «Мифические воззрения и мифы китайцев» (1892 г.)<sup>15</sup>. В своей статье Е.А. Осьмина указала на китайские источники сонета «Китайское небо» («Хуайнань-цзы» и «Лунь-хэн») и стихотворения «Китайская греза» («Шу цзин»), но подробных пояснений по поводу этих источников она не дала. Кроме того, Е.А. Осьмина и П.В. Пороль отметили связь между сонетами Бальмонта с книгой С.М. Георгиевского «Мифические воззрения и мифы китайцев»<sup>16</sup>. Очевидно, что труды сиолога Георгиевского действительно оказали значительное влияние на восприятие Бальмонтом китайской мифоло-

<sup>10</sup> Осьмина Е.А. «Китайские стихи» Бальмонта и Брюсова: заглавие и жанр // Вестник Московского государственного лингвистического университета. Гуманитарные науки. Вып. 6 (777). 2017. С. 278–288 [10].

<sup>11</sup> Пороль П.В. Китайский миф в поэзии К. Бальмонта // Материалы V Международной научно-практической конференции. Пенза, 2018. С. 45–54 [11]; Пороль П.В. Рецептивная эстетика образа Китая в поэзии К. Бальмонта. С. 16–26; Пороль П.В. Китай в рецепции поэтов Серебряного века (поэтика и эстетика): дис. ... канд. филол. наук. М., 2020. 183 с. [12].

<sup>12</sup> См.: Веселовский А.Н. Историческая поэтика. М.: Высш. шк., 1989. С. 305 [13].

<sup>13</sup> См.: Ханзен-Леве А. Русский символизм. Система поэтических мотивов. Мифопоэтический символизм. Космическая символика.

<sup>14</sup> См. об этом: Юань Кэ. История китайской мифологии. Пекин: Пекинское объединенное издательство, 2015. 480 с. [14] (оригинал на китайском языке); Хуан Юэ. Мифологический нарратив и коллективная память: культурная интерпретация «Хуайнань-цзы». Гуанчжоу: Гуандунская ежедневная газета, 2010. 296 с. [15] (оригинал на китайском языке).

<sup>15</sup> См.: Марков Вл. Комментарий к поэзии К.Д. Бальмонта: 1910–1917. Т. 2. Кельн; Вена: Böhlau, 1992. С. 245 [16].

<sup>16</sup> См.: Осьмина Е.А. «Китайские стихи» Бальмонта и Брюсова: заглавие и жанр. С. 278–288; Пороль П.В. Рецептивная эстетика образа Китая в поэзии К. Бальмонта. С. 22.

гии и создание «китайских» сонетов. Этот факт подтверждает переписка Бальмонта с Е.К. Цветковской, относящаяся к 1915 году. Поэт писал: «Читаю “Мифы китайцев” – и прошу ... поискать у Вольфа или Суворина и того же С. Георгиевского книги “Первый период китайской истории” (3 р.) и “Принципы жизни Китая” (2 р. 50 к.)” <...> Осенью найду себе китайца и буду читать с ним Лао-Цзе» [цит. по: 3, с. 33].

Обратимся к «китайскому» циклу Бальмонта. В первом сонете «Лунная вода» эксплицируется древнее китайское предание, основой которого является сюжет, определяемый как «Фаньчжу берет росу от луны». В сонете Бальмонт создает сложный мифологический образ, связывая понятия колдовства, луны и росы. Отметим, что между сонетом «Лунная вода» и текстом Георгиевского существует тесная интертекстуальная связь. Георгиевский писал: «... роса считается даже водою луны, почему и может называться шан-чи-шуй, “водою высшего озера”. Лунную воду ... китайцы получают посредством металлического зеркала или раковины фан-чжу, обращая их к свету полной луны» [17, с. 37].

Следует отметить, что сюжет «Фаньчжу берет росу от луны» впервые встречается в китайском философском трактате династии Западной Хань – «Хуайнань-цзы» (философы из Хуайнани, не позднее 139 г. до н.э.), где говорится: «Под солнцем янсуй возжигает огонь, под луной фанчжу выделяет влагу» [18, с. 36]; «Янсуй добывает огонь от солнца, фанчжу – росу от луны» [18, с. 91]. Янсуй и фанчжу – это инструменты, подобные бронзовым зеркалам, использованные для добычи огня и воды. Существует также мнение, что фанчжу был сделан из больших раковин, оттого Бальмонт пишет: «Взяв бронзовое зеркало рукою, / И раковину взяв другой, Фан-Чжу» [19, с. 107]. Важно отметить, что это явление «добычи воды от луны с помощью Фанчжу» может объясняться теорией Инь-Ян, согласно которой солнце принадлежит «сущности Ян», а луна – «сущности Инь», вещи из однородного эфира взаимодействуют друг с другом<sup>17</sup>. Под понятием «Шан-Чи-Шуй» обычно понимается вода, взятая с поверхности растения и не касающаяся земли, а также «небесная вода» или «лучшая вода»<sup>18</sup>. Это понятие впервые было упомянуто в древнекитайской классике династии Хань «Ши цзи» (109–91 гг. до н.э.)<sup>19</sup>.

Второй сонет «Китайское небо» отсылает нас к древнекитайским космогоническим мифам: «Гунгун ударился о гору Бучжоу» и «Нюйва починила Небо»<sup>20</sup>. Е.А. Осьминина указала, что «Китайское небо» – «это миф о “божественно-строительнице Нюй-гуа” или о “прародительнице Нюй-ва”»<sup>21</sup>. Сопоставляя «Китайское небо» с текстом Георгиевского, посвященным анализу китайской космологии<sup>22</sup>, заметим, что сонет отражает размышления сиолога. Вместе с тем в «Китайском небе» Бальмонт не только воспроизводит космологию древнего Китая, но и показывает твор-

---

<sup>17</sup> См.: Померанцева Л.Е. Философы из Хуайнани // Хуайнань-цзы / пер. с кит. Л.Е. Померанцевой; сост. И.В. Ушаков. М.: Мысль, 2004. С. 109 [18].

<sup>18</sup> См.: Китайский энциклопедический словарь [Электронный ресурс]. URL: [www.cihai123.com/c/9195.html](http://www.cihai123.com/c/9195.html) (дата обращения: 05.06.2023) [20].

<sup>19</sup> См.: Сыма Цянь. Исторические записки (Ши цзи): в 9 т. Т. 8 / пер. с кит. Р.В. Вяткина и А.М. Карапетьянца. М.: Восточная литература, 2002. С. 246 [21].

<sup>20</sup> См.: Рифтин Б.Л. Китайская мифология // Мифы народов мира. Энциклопедия: в 2 т. Т. 1. А–К / гл. ред. С.А. Токарев. М.: Российская энциклопедия, 1994. С. 652–662 [22].

<sup>21</sup> См.: Осьминина Е.А. «Китайские стихи» Бальмонта и Брюсова: заглавие и жанр. С. 279.

<sup>22</sup> См.: Георгиевский С.М. Мифические воззрения и мифы китайцев. С. 12–13.

ческую силу Нюйва как богини созидания. Интересно, что оба мифа «Нюйва починила Небо» и «Гунгун ударился о гору Бучжоу» были зафиксированы в «Хуайнань-цзы» в шестой и третьей главе, но они не были связаны друг с другом<sup>23</sup>. Более того, в «Хуайнань-цзы» была воссоздана битва между Гунгуном и Чжуаньсюем за владычество, а не между Гунгуном и Нюйва (как и в других источниках китайской мифологии). Интересно, что в трактате «Луньхэн» (27–97 гг. н.э.) ханьский писатель Ван Чун впервые связал эти два мифа воедино, указывая их причинно-следственные связи<sup>24</sup>. Очевидно, что как Георгиевский, так и Бальмонт придерживались этой традиции.

Важно отметить, что во всех трех последних сонетах Бальмонта («Ткань», «Китайская греза» и «Занавес») присутствуют женские образы. Китай в сонете «Ткань» изображается как «прекрасная», «живописная» страна «грезы». Фигурирующий в стихотворении образ «молодой китайки», умеющей ткать «узорчатый ковер», напоминает нам о ткачихе из китайской мифологии. В древнекитайской мифологии сохранилось множество легенд о небесных ткачихах, среди них самый известный источник – это легенда о «Нюлан и Чжинью» («Пастухе и ткачихе») (период Хань до эпохи Южных и Северных династий). Согласно словарю китайской мифологии, «Чжинью – богиня-покровительница ткачей. Чжинью трудилась круглый год в небесном дворце и ткала из облаков небесную парчу»<sup>25</sup>.

Отметим, что в творчестве символистов нередко встречается мотив ткачества (или плетения), часто связывающийся с идеями ткачества как создания мировой сети пространства и времени и прядения нитей жизни или судьбы. Ханзен-Леве отмечает: «Ткань, сплетенная как текст мира и жизни, у мифопэтов предстает в виде некоего орнамента или узора – в этом мотиве выявляется символистское понимание мира (мирового текста) как чего-то органически-природного, в противовес позднему понятию механически-искусственной структуры у футуристов и формалистов» [5, с. 89]. В сонете Бальмонта ткань предстает в виде сотканного молодой китайкой «узорчатого ковра», на котором соединяются образы «Земли и Неба». Необходимо отметить, что ткачество в древнегреческой мифологии воспринимается как символ космического творения, поэтому Создатель Вселенной часто ассоциируется с богиней-ткачихой<sup>26</sup>. Ткачиха в сонете предстает как создательница китайского «цветочного рая», и ее можно воспринимать как вариацию мифологического образа богини созидания.

В сонете «Китайская греза» формируется «мотив чудесного зачатия». Бальмонт создает образ китайской мифической царицы Вэй-Као – обладательницы несравненной красоты. Согласно точке зрения Е.А. Осьминой, в этом стихотворении воспроизводится миф о рождении древнего мифического государя Юя<sup>27</sup>, при этом П.В. Пороль предполагала, что сонет «Китайская греза» – это отражение мифа о рождении мифического императора Шуня<sup>28</sup>. Следует отметить, что Георгиевский в своем труде также перечисляет древнекитайские легенды о «необыкновенных, чудесных зачатиях»:

<sup>23</sup> См.: Померанцева Л.Е. Философы из Хуайнани / Хуайнань-цзы. С. 51 и 113.

<sup>24</sup> См.: Ван Чун. Луньхэн. Хунань: Изд-во Юэлу, 2006. С. 12–13 [23] (оригинал на китайском языке).

<sup>25</sup> См.: Кукарина М.А. Словарь китайской мифологии. М.: Центрполиграф, 2011. С. 75 [24].

<sup>26</sup> См.: Тресиддер Джек. Словарь символов / пер. с англ. С. Палько. М.: Гранд: ФАИР-Пресс, 1999. С. 163–164 [25].

<sup>27</sup> См.: Осьмина Е.А. «Китайские стихи» Бальмонта и Брюсова: заглавие и жанр. С. 281.

<sup>28</sup> См.: Пороль П.В. Китайский миф в поэзии К. Бальмонта. С. 47.

«Мать императора Фу-си зачала, когда наступила на след какого-то великана и когда была окружена радугой. <...> Мать императора Шао-хао зачала, когда видела во сне, что в нее спустилась радужная звезда» [17, с. 67.]. Заметим, что повествование синологов о зачатии частично перекликается со строками Бальмонта. Предположим, что прототипом Вэй-Као может быть мать Шаохао – прекрасная мифическая богиня Хуаньэ. В доказательство этого можно вспомнить миф о рождении Шаохао: согласно преданию, на берегу Западного моря Хуаньэ познакомилась и влюбилась в Цзиньси – Золотую звезду, который ярко светит по утрам в восточной части неба. Он спускался с неба и провел счастливое время с Хуаньэ. Впоследствии у Хуаньэ родился сын – Шаохао<sup>29</sup>. Очевидно, что рождение мифического правителя Шаохао тесно связано со «звездой», так как его отец является именно «Золотой звездой».

Необходимо отметить, что «чудесное зачатие» как традиционный мифологический мотив существует не только в китайской мифологии, но и в мифах других народов мира. Полагаем, что в сонете «Китайская греза» Бальмонт частично позаимствовал сюжет из греческого мифа. Сюжет «зачатия от дождя» напоминает греческий миф о Данае<sup>30</sup>. Поэтому строка Бальмонта «Душистая звездилася ложница» становится понятной: «ложница звездилася», вероятно, благодаря «золотому дождю», в который превратился Зевс. При этом сюжет «Даная зачала от “золотого дождя” и родила сына Персея» также перекликается со строками Бальмонта: «И зачала от этого дождя. / И, сына безболезненно рождая»<sup>31</sup>.

В последнем сонете «Занавес» возникают типичные предметные образы, связанные с древнекитайским свадебным обрядом, – китайский красный занавес и зеркало. «Китайский красный занавес» напоминает красное свадебное покрывало китайской невесты, которое по-китайски называется хунгайтоу. Отметим, что красный цвет, наделенный многими символическими значениями (счастье, радость, благополучие, успех и др.), в китайской культуре является незаменимым элементом на традиционных и современных китайских свадьбах. В древнем Китае в день свадьбы невесте обычно покрывают голову красной тканью, служащей как прикрытием стыдливой девственности, так и для защиты от злых сил. Кроме того, невестам также предписывается носить с собой зеркала, которые, как считается, обладают магической силой отгонять злых духов. Заметим, что в «Занавесе» эти образы приобретают мифическую окраску.

На основе проведенного анализа можно утверждать, что первоисточником для сонетов «Лунная вода», «Китайское небо» и «Китайская греза» стала книга Георгиевского «Мифические воззрения и мифы китайцев», главным источником которой является трактат династии Западной Хань «Хуайнань-цзы». При этом обращение Бальмонта к «Хуайнань-цзы» не было случайным. Основываясь на достижениях доциньских даосских учений, эта книга сочетает в себе квинтэссенцию учений «Ста школ» (различных философских школ доциньского периода древнего Китая), однако в сущности «Хуайнань-цзы» относится к даосской философии. Известный китайский мыслитель и философ XX века Ху Ши пишет: «Даосизм – это великое достижение древнекитайской

---

<sup>29</sup> См.: Юань Кэ. Мифы древнего Китая / пер. с кит.; послесл. Б.Л. Рифтина. М.: Наука, 1987. С. 64–65 [26].

<sup>30</sup> Миф о Данае: «Акрисий заключил дочь (Даная) в подземный медный терем и стерёг ее. Однако Зевс проник в терем золотым дождем, и Д. родила сына Персея» [27, с. 172].

<sup>31</sup> См.: Бальмонт К.Д. Сонеты Солнца, меда и луны. Песня миров. С. 110.

мысли, а книга “Хуайнань” – великое достижение даосизма» [28, с. 11]. Поэтому обращение Бальмонта к мифическим образам и сюжетам «Хуайнань-цзы» свидетельствует о его пристальном внимании к даосизму, оказавшемуся одним из главных источников духовного поиска поэта в области философии древнего Китая. Конечная цель даосской философии заключается в достижении превосходства над реальной жизнью посредством постижения природы и возвращения к ней. Историк китайской литературы Юань Синпэй отмечает, что даосы рассматривают «пу» (буквально «простота») как высшую степень естественной предрасположенности, только через «пу» можно приблизиться к сущности «Дао» – «небытию», «недеянию» и интегрировать короткую индивидуальную жизнь в бесконечную вселенную и природу<sup>32</sup>. Выраженное в даосской философии стремление к «природе» и «естественности», тяготение к «душевной простоте» и отказ от постороннего вмешательства очень близки мировосприятию Бальмонта и в какой-то степени совпадают с его интересом к народам, «сохранившим следы “первозданности”, не замутненные позднейшими культурными наслоениями»<sup>33</sup>.

В «китайских» сонетах Бальмонт уделяет большое внимание образам мифических женщин. Во всех четырех последних сонетах фигурирует образ женщины: «Ньюй-Гуа», «Китайка молодая», «Вэй-Као», «Та нежная». А первый сонет, озаглавленный как «Лунная вода», также тесно связан с Инь (женским началом), так как в древнекитайской традиции Луна олицетворяет женскую силу, Мать-Богиню. Более того, в контексте культуры Серебряного века Луна часто воспринимается как «воплощение женского божества»<sup>34</sup>. Необходимо отметить, что интерес Бальмонта к мифологическим женским образам в «китайских» сонетах также совпадает с сущностью философии Лао-цзы, которая выступает как смысловая доминанта в большинстве «китайских текстов» поэта. Пристальный интерес Бальмонта к даосской философии особенно ярко отражается в стихотворении «Великое Ничто» (1900 г.) и в переводе четырнадцати глав из «Дао-Дэ цзин». Можно утверждать, что философия Лао-цзы в какой-то степени и сама основывается на культе женского начала, в связи с чем даосская философия обладает очевидной «женственной природой». Известный китайский историк-философ, религиовед Моу Чжунцзянь отмечает: «Философия Лао-цзы родилась из религиозного поклонения матрилинейного клана, особенно – поклонения деторождению. Так называемое “Дао” изначально было основано на познании женской репродуктивной силы, а затем расширило эту женскую репродуктивную функцию для наблюдения за процессом создания всей вселенной, сформировав, таким образом, концепцию “Дао”» [30, с. 152]. Отметим, что во всей идеологической системе Лао-цзы присутствует архетип Великой Богини-матери, который иногда выражается как «корень неба и земли», «мать всего сущего», а иногда как «Дао» и метафора производящей силы<sup>35</sup>. Существующий в философии Лао-цзы культ женского начала также воплощается в фундаментальном трактате даосизма «Дао-Дэ цзин»: «Всевместительный дух не умирает; /

<sup>32</sup> См.: Юань Синпэй. История китайской литературы: в 4 т. Т. 1. Пекин: Высшее образование, 2014. С. 32–33 [29] (оригинал на китайском языке).

<sup>33</sup> См.: Азадовский К.М., Дьяконова Е.М. Бальмонт и Япония. С. 15.

<sup>34</sup> См.: Ханзен-Леве А. Русский символизм. Система поэтических мотивов. Мифопоэтический символизм. Космическая символика. С. 139.

<sup>35</sup> См.: У Цюхун. «Дао» и поклонение женской репродуктивной функции: краткое обсуждение философских и эстетических источников «Дао» Лао-цзы // Вестник Гуансийского института образования. 2007. № 3. С. 84 [31] (оригинал на китайском языке)

Сие зовется Сокровенной Прародительницей. / Врата Сокровенной Прародительницы / Назову корнем Неба и Земли»<sup>36</sup>. Следует отметить, что женские образы в «китайских» сонетах Бальмонта демонстрируют магические силы женщин, в том числе «производительную силу» («И, сына безболезненно рождая, / Она и в нём была звездой Китая»<sup>37</sup>), «восстанавливающую силу» («И из камней Царица (Нюй-Гуа) пятицветных, / Ряд сделала заплат, в ночи заметных»<sup>38</sup>) и «творческую силу» («Склонившись, китайка молодая / Любовно ткёт узорчатый ковер»<sup>39</sup>). Можно сказать, что бальмонтовское восприятие китайских мифических женских образов как символов могущественных сил отождествляется со взглядами Лао-цзы на женское начало.

Более того, создание этих женских образов можно рассматривать как отклик Бальмонта на учение о Вечной Женственности Серебряного века и прежде всего на учение В.С. Соловьёва о Софии. Как отмечает О.В. Рябов, «одной из особенностей философии Серебряного века является ее устойчивый интерес к осмыслению онтологического аспекта женственности. <...> Учение о Вечной Женственности, основа соловьевской теории любви, оказало большое влияние на многих творцов духовной атмосферы Серебряного века» [33, с. 39 и 58]. Следует отметить, что философия Соловьёва оказала существенное влияние на поэтику символистов. По убеждению П.П. Гайденко, поэты-символисты видели в Соловьёве «своего духовного предтечу: “София” В. Соловьёва, вобравшая в себя и шеллингову мировую душу, и “божественную подругу” Данте, и “вечную женственность” Гете, давала символистам своего рода “мифологический код”»<sup>40</sup>. С.Д. Титаренко отмечает, что сформировавшийся в лирике Соловьёва «личный мифопоэтический и житнетворческий миф о Вечно Женственном начале» стал универсальным для символистской культуры<sup>41</sup>, у Соловьёва этот миф «проецируется на лики Вечной Женственности, отсылающие не только к гностическим представлениям о Софии, с которыми исследователи связывают его истоки, но и к другим образам, взятым из литературных источников, различных мифологий и религий мира»<sup>42</sup>. По мнению А.В. Гунченко, Соловьёв неоднозначно определяет и характеризует Софию, и в его разных работах он по-разному понимает ее<sup>43</sup>, но его определение Софии как «женского начала, или главы всякого существования»<sup>44</sup>, неожиданно перекликается с философией Лао-цзы, в которой «Дао» понимается как «мать всего сущего». Надо отметить, что соловьевский поэтический миф о Вечной Женственности является важным источником мифопоэтики Бальмонта и полигенетической природы его творчества.

---

<sup>36</sup> См.: Лао-цзы. Дао-Дэ цзин. Книга о Пути жизни / пер. с кит. В.В. Малявина. М.: Изд-во АСТ, 2019. С. 33 [32].

<sup>37</sup> См.: Бальмонт К.Д. Сонеты Солнца, мёда и луны. Песня миров. С. 111.

<sup>38</sup> См.: Бальмонт К.Д. Сонеты Солнца, мёда и луны. Песня миров. С. 108.

<sup>39</sup> Там же. С. 109.

<sup>40</sup> См.: Гайденко П.П. Соблазн «святой плоти» (Сергей Соловьёв и русский серебряный век) // Вопросы литературы. 1996. № 4. С. 83 [34].

<sup>41</sup> См.: Титаренко С.Д. Житнетворческий миф о Вечной Женственности в поэзии и философии В. Соловьёва // Серебряный век русской литературы: сб. статей. СПб.: Факультет филологии и искусств СПбГУ, 2009. С. 34 [35].

<sup>42</sup> Там же.

<sup>43</sup> См.: Гунченко А.В. Софиология В.С. Соловьёва и учение о Софии в Священном Писании // Соловьёвские исследования. 2006. Вып. 2(13). С. 121 [36].

<sup>44</sup> См.: Соловьёв В.С. Россия и вселенская Церковь. Минск: Харвест, 1999. С. 453 [37].

По убеждению М.В. Максимова, Бальмонт видел «в Соловьеве своего учителя»<sup>45</sup>. Очевидно, что в «китайских» сонетах Бальмонта можно видеть воплощение соловьевского учения о Вечной Женственности – это образы Царицы Нюй-Гуа и Вэй-Као.

Таким образом, «китайские» сонеты К.Д. Бальмонта можно воспринимать не только как попытку стилизации древнекитайских мифов с использованием мифологических образов, мотивов и сюжетов, но и как явление, свидетельствующее о трансформации семантики мифа и углублении его на основе архаических традиций древнего Китая. Эксплицируемый в этих «китайских» сонетах культ богини-женщины перекликается не только с отражением философии Лао-цзы, основывающейся на культе женского начала, но и с религиозно-философской идеей Вечной Женственности В.С. Соловьева, которая получила большой резонанс в культурном пространстве Серебряного века. Кроме того, в «китайских» сонетах прослеживается тенденция к формированию поликультурной природы мифопоэтики Бальмонта. Используя мифологемы Востока и Запада, объединяя китайскую мифологию с европейской стихотворной формой, Бальмонт пытается найти новый способ синтеза культур разных народов мира.

#### Список литературы

1. Шахматова Е.В. Мифотворчество Серебряного века // Вестник Томского государственного университета. 2008. № 322. С. 78–85.
2. Раскина Е.Ю. Образы китайской культуры в творчестве Н.С. Гумилева // Вестник Вятского государственного университета. 2008. № 4, т. 2. С. 93–97.
3. Азадовский К.М., Дьяконова Е. М. Бальмонт и Япония. М.: Наука, 1991. 190 с.
4. Бурдин В.В. Мифологическое начало в поэзии К.Д. Бальмонта 1890–1900-х годов: дис. ... канд. филол. наук. Иваново, 1998. 185 с.
5. Ханзен-Леве А. Русский символизм. Система поэтических мотивов. Мифопоэтический символизм. Космическая символика / пер. с нем. М.Ю. Некрасова. СПб.: Академический проект, 2003. 816 с.
6. Парочкина М.М. Мифопоэтические и фольклорные корни поэзии К. Бальмонта // Вопросы журналистики, педагогики, языкознания. 2016. № 28(249), вып. 32. С. 20–27.
7. Куприяновский П.В., Молчанова Н.А. Бальмонт. М.: Молодая гвардия, 1991. 347 с.
8. Бальмонт К.Д. Поэзия как волшебство. М.: Скорпион, 1915. 93 с.
9. Пороль П.В. Рецептивная эстетика образа Китая в поэзии К. Бальмонта // Вестник Российского университета дружбы народов. Сер.: Литературоведение, журналистика. 2019. № 1, т. 24. С. 16–26.
10. Осьминина Е.А. «Китайские стихи» Бальмонта и Брюсова: заглавие и жанр // Вестник Московского государственного лингвистического университета. Гуманитарные науки. 2017. Вып. 6(777). С. 278–288.
11. Пороль П.В. Китайский миф в поэзии К. Бальмонта // Материалы V Междунар. науч.-практ. конф. Пенза, 2018. С. 45–54.
12. Пороль П.В. Китай в рецепции поэтов Серебряного века (поэтика и эстетика): дис. ... канд. филол. наук. М., 2020. 183 с.
13. Веселовский А.Н. Историческая поэтика. М.: Высш. шк., 1989. 406 с.
14. Юань Кэ. История китайской мифологии. Пекин: Пекинское объединенное издательство, 2015. 480 с. (оригинал на кит.)
15. Хуан Юэ. Мифологический нарратив и коллективная память: культурная интерпретация «Хуайнань-цзы». Гуанчжоу: Гуандунская ежедневная газета, 2010. 296 с. (оригинал на китайском языке)

<sup>45</sup> См.: Максимов М.В. Философско-поэтический лик Серебряного века: Константин Бальмонт и Владимир Соловьев // Соловьёвские исследования. 2013. Вып. 1(37). С. 70 [38].

16. Марков Вл. Комментарий к поэзии К.Д. Бальмонта: 1910–1917. Т. 2. Кельн; Вена: Böhlau, 1992. 334 с.
17. Георгиевский С.М. Мифические воззрения и мифы китайцев. СПб.: Типография И.Н. Скороходова, 1892. 150 с.
18. Померанцева Л.Е. Философы из Хуайнани // Хуайнань-цзы / пер. с кит. Л.Е. Померанцевой; сост. И.В. Ушаков. М.: Мысль, 2004. 430 с.
19. Бальмонт К.Д. Сонеты Солнца, меда и луны. Песня миров. Берлин: С. Ефрон, 1921. 280 с.
20. Китайский энциклопедический словарь [Электронный ресурс]. URL: [www.cihai123.com/c/9195.html](http://www.cihai123.com/c/9195.html) (дата обращения: 20.06.2023).
21. Сыма Цянь. Исторические записки (Ши цзи): в 9 т. Т. 8 / пер. с кит. Р.В. Вяткина и А.М. Карапетьянца. М.: Восточная литература, 2002. 510 с.
22. Рифтин Б.Л. Китайская мифология // Мифы народов мира. Энциклопедия: в 2 т. Т. 1. А–К / гл. ред. С.А. Токарев. М.: Российская энциклопедия, 1994. С. 652–662.
23. Ван Чун. Луньхэн. Хунань: Изд-во Юэлу, 2006. 380 с. (оригинал на китайском языке)
24. Кукарина М.А. Словарь китайской мифологии. М.: Центрполиграф, 2011. 224 с.
25. Тресиддер Джек. Словарь символов / пер. с англ. С. Палько. М.: Гранд: ФАИР-Пресс, 1999. 443 с.
26. Юань Кэ. Мифы древнего Китая / пер. с кит.; послесл. Б.Л. Рифтина. М.: Наука, 1987. 527 с.
27. Мелетинский Е.М. Мифологический словарь. М.: Сов. энциклопедия, 1990. 707 с.
28. Ху Ши. Хуайнань Ван Шу. Хунань: Юэлу шушэ, 2011. 88 с. (оригинал на китайском языке)
29. Юань Синпэй. История китайской литературы: в 4 т. Т. 1. Пекин: Высшее образование, 2014. 280 с. (оригинал на китайском языке)
30. Моу Чжунцзян. Даоцзяо тунлунь: цзянь даоцзя сюэшо (Общая теория даосизма: и даосская доктрина). Цзинань: Цилу шушэ, 1993. 773 с. (оригинал на китайском языке)
31. У Цюхун. «Дао» и поклонение женскому деторождению: краткое обсуждение философских и эстетических источников «Дао» Лао-цзы // Вестник Гуансийского института образования. 2007. № 3. С. 82–85. (оригинал на китайском языке)
32. Лао-цзы. Дао-Дэ цзин. Книга о Пути жизни / пер. с кит. В.В. Малявина. М.: Изд-во АСТ, 2019. 256 с.
33. Рябов О.В. Женщина и женственность в философии Серебряного века. Иваново: Ивановский государственный университет, 1997. 157 с.
34. Гайденок П.П. Соблазн «святой плоти» (Сергей Соловьев и русский серебряный век) // Вопросы литературы. 1996. № 4. С. 72–127.
35. Титаренко С.Д. Жизнетворческий миф о Вечной Женственности в поэзии и философии В. Соловьёва // Серебряный век русской литературы: сб. статей. СПб.: Факультет филологии и искусств СПбГУ, 2009. С. 33–54.
36. Гунченко А.В. Софиология В.С. Соловьёва и учение о Софии в Священном Писании // Соловьёвские исследования. 2006. Вып. 2(13). С. 119–132.
37. Соловьёв В.С. Россия и вселенская Церковь. Минск: Харвест, 1999. 1600 с.
38. Максимов М.В. Философско-поэтический лик Серебряного века: Константин Бальмонт и Владимир Соловьёв // Соловьёвские исследования. 2013. Вып. 1(37). С. 69–74.

## References

### (Sources)

#### *Collected Works*

1. Syma, Tsyang'. *Istoricheskie zapiski (Shi tszi): v 9 t., t. 8* [The Records of the Grand Historian (Shi ji): in 9 vols., vol. 8]. Moscow: Vostochnaya literatura, 2002. 510 p.

#### *Individual Works*

2. Bal'mont, K.D. *Poeziya kak volshebstvo* [Poetry as magic]. Moscow: Skorpion, 1915. 93 p.
3. Bal'mont, K.D. *Sonety Solntsa, meda i lunny. Pesnya mirov* [Sonnets of the Sun, Honey and Moon. Song of the Worlds]. Berlin: S. Efron, 1921. 280 p.

4. Lao, Tzu. *Dao-De tszin. Kniga o Puti zhizni* [Tao Te Ching. A book about the Way of Life]. Moscow: Izdatel'stvo ACT, 2019. 256 p.
5. Solov'ev, V.S. *Rossiya i vselenskaya Tserkov'* [Russia and the Universal Church.]. Minsk: Kharvest, 1999. 1600 p.
6. Van, Chun. *Lun'khen* [Lun Heng]. Hunan: Yuelu shushe, 2006. 380 p.

**(Articles from Scientific Journals)**

7. Gaydenko, P.P. Soblazn «svyatoy ploti» (Sergey Solov'ev i russkiy serebryanny vek) [The temptation of “holy flesh” (Sergei Solovyov and the Russian Silver Age)], in *Voprosy literatury*, 1996, no. 4, pp. 72–127.
8. Gunchenko, A.V. Sofiologiya V.S. Solov'eva i uchenie o Sofii v Svyashchennom Pisanii [V. S. Solovyov's Sophiology and the doctrine of Sophia in Holy Scripture], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2006, issue 2(13), pp. 119–132.
9. Maksimov, M.V. Filosofsko-poeticheskiy lik Serebryanogo veka: Konstantin Bal'mont i Vladimir Solov'ev [The philosophical and poetic face of the Silver Age: Konstantin Balmont and Vladimir Solovyov], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2013, issue 1(37), pp. 69–74.
10. Os'minina, E.A. «Kitayskie stikhi» Bal'monta i Bryusova: zaglavie i zhanr [“Chinese poems” by Balmont and Bryusov: title and genre], in *Vestnik Moskovskogo gosudarstvennogo lingvisticheskogo universiteta. Gumanitarnye nauki*, 2017, issue 6 (777), pp. 278–288.
11. Parochkina, M.M. Mifopoeticheskie i fol'klornye korni poezii K. Bal'monta [Mythopoetic and folklore roots of K. Balmont's poetry], in *Voprosy zhurnalistiki, pedagogiki, yazykoznaniiya*, 2016, no. 28(249), issue 32, pp. 20–27.
12. Porol', P.V. Retseptivnaya estetika obraza Kitaya v poezii K. Bal'monta [Receptive aesthetics of the image of China in the poetry of K. Balmont], in *Vestnik Rossiyskogo universiteta druzhby narodov. Seriya: Literaturovedenie, zhurnalistika*, 2019, no. 1, vol. 24, pp. 16–26.
13. Raskina, E.Yu. Obrazy kitayskoy kul'tury v tvorchestve N.S. Gumileva [Images of Chinese culture in the works of N.S. Gumilev], in *Vestnik Vyatskogo gosudarstvennogo universiteta*, 2008, no. 4, vol. 2, pp. 93–97.
14. Shakhmatova, E.V. Mifotvorchestvo Serebryanogo veka [Myth-making of the Silver Age], in *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta*, 2008, no. 322, pp. 78–85.
15. U Tsyukhun. «Dao» i poklonenie zhenskomu detorozhdeniyu: kratkoe obsuzhdenie filosofskikh i esteticheskikh istochnikov «Dao» Lao-tszy [“Tao” and the worship of female procreation: a brief discussion of the philosophical and aesthetic sources of Lao Tzu's “Tao”], in *Vestnik Guansiykogo instituta obrazovaniya*, 2007, no. 3, pp. 82–85.

**(Articles from Proceedings and Collections of Research Papers)**

16. Porol', P.V. Kitayskiy mif v poezii K. Bal'monta [Chinese myth in the poetry of K. Balmont], in *Materialy V Mezhdunarodnoy nauchno-prakticheskoy konferentsii* [Materials of the V International Scientific Practical Conference]. Penza, 2018, pp. 45–54.
17. Riftin, B.L. Kitayskaya mifologiya [Chinese mythology], in *Mify narodov mira. Entsiklopediya: v 2 t., t. 1. A–K* [Myths of the world. Encyclopedia: in 2 vols., vol. 1. A–K]. Moscow: Rossiyskaya entsiklopediya, 1994, pp. 652–662.
18. Titarenko, S.D. Zhiznetvorcheskiy mif o Vечноy Zhenstvennosti v poezii i filosofii V. Solov'eva [The Life-creating myth of Eternal femininity in V. Solovyov's Poetry and philosophy], in *Sbornik statey «Serebryanny vek russkoy literatury»* [Collection of articles “The Silver Age of Russian Literature”]. Saint-Petersburg: Fakul'tet filologii i iskusstv SPbGU, 2009, pp. 33–54.

**(Monographs)**

19. Azadovskiy, K.M., D'yakonova, E.M. *Bal'mont i Yaponiya* [Balmont and Japan]. Moscow: Nauka, 1991. 190 p.

20. Georgievskiy, S.M. *Mificheskie vozzreniya i mify kitaytsev* [Mythical views and myths of the Chinese]. Saint-Petersburg: Tipografiya I.N. Skorokhodova, 1892. 150 p.
21. Khanzen-Leve, A. *Russkiy simvolizm. Sistema poeticheskikh motivov. Mifopoeticheskiy simvolizm. Kosmicheskaya simbolika* [Russian symbolism. A system of poetic motifs. Mythopoetic symbolism. Cosmic symbolism]. Saint-Petersburg: Akademicheskiiy proekt, 2003. 816 p.
22. Khu, Shi. *Khuaynan' Van Shu* [Huainan Wang Shu]. Hunan: Yuelu shushe, 2011. 88 p.
23. Khuan, Yue. *Mifologicheskiiy narrativ i kollektivnaya pamyat': Kul'turnaya interpretatsiya «Khuaynan'tszy»* [Mythological narrative and collective memory: The Cultural interpretation of “Huainan Tzu”]. Guanchzhou: Guandunskaya ezhednevnyaya gazeta, 2010. 296 p.
24. Kukarina, M.A. *Slovar' kitayskoy mifologii* [Dictionary of Chinese mythology]. Moscow: Tsentrpoligraf, 2011. 224 p.
25. Kupriyanovskiy, P.V., Molchanova, N.A. *Bal'mont* [Balmont]. Moscow: Molodaya gvardiya, 1991. 347 p.
26. Markov, Vl. *Kommentariy k poezii K.D. Bal'monta: 1910–1917. T. 2* [Commentary on the poetry of K.D. Balmont: 1910–1917. Vol. 2]. Cologne, Vienna: Bölaui, 1992. 334 p.
27. Meletinskiy, E.M. *Mifologicheskiiy slovar'* [Mythological dictionary]. Moscow: Sovetskaya entsiklopediya, 1990. 707 p.
28. Mou, Chzhuntszyan. *Daotszyao tunlun': tszyan' daotszya syuesho (Obshchaya teoriya daosizma: i daoskaya doktrina)* [Daojiao tonglun: Jian daojia xuesho (General Theory of Taoism: and Taoist Doctrine)]. Jinan: Tsilu shushe, 1993. 773 p.
29. Pomerantseva, L.E. *Filosofy iz Khuaynani* [Philosophers from Huainan], in *Khuaynan'tszy* [Huainan Tzu]. Moscow: Mysl', 2004. 430 p.
30. Ryabov, O.V. *Zhenshchina i zhenstvennost' v filosofii Serebryanogo veka* [Woman and femininity in the philosophy of the Silver Age]. Ivanovo: Ivanovskiy gosudarstvennyy universitet, 1997. 157 p.
31. Tresidder, Dzhek. *Slovar' simvolov* [Dictionary of Symbols]. Moscow: Grand: FAIR-Press, 1999. 443 p.
32. Veselovskiy, A.N. *Istoricheskaya poetika* [Historical poetics]. Moscow: Vysshaya shkola, 1989. 406 p.
33. Yuan', Ke. *Istoriya kitayskoy mifologii* [History of Chinese Mythology]. Beijing: Pekinskoe ob"edinennoe izdatel'stvo, 2015. 480 p.
34. Yuan', Ke. *Mify drevnego Kitaya* [Myths of ancient China]. Moscow: Nauka, 1987. 527 p.
35. Yuan', Sinpey. *Istoriya kitayskoy literatury: v 4 t., t. 1* [The History of Chinese Literature: in 4 vols., vol. 1]. Beijing: Vysshee obrazovanie, 2014. 280 p.

#### (Thesis and Thesis Abstracts)

36. Burdin, V.V. *Mifologicheskoe nachalo v poezii K.D. Bal'monta 1890-kh-1900-kh godov*. Diss. ... kand. filol. nauk [Mythological origin in the poetry of K.D. Balmont of the 1890s–1900s. Cand. philol. sci. diss.]. Ivanovo, 1998. 185 p.
37. Porol', P.V. *Kitay v retseptiiy poetov Serebryanogo veka (poetika i estetika)*. Diss. ... kand. filol. nauk [China in the reception of poets of the Silver Age (poetics and aesthetics). Cand. philol. sci. diss.]. Moscow, 2020. 183 p.

#### (Electronic Resources)

38. *Kitayskiy entsiklopedicheskiiy slovar'* [Chinese Encyclopedic Dictionary]. Available at: [www.cihai123.com/c/9195.html](http://www.cihai123.com/c/9195.html) (accessed 20.06.2023).

## НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ SCIENTIFIC LIFE

УДК 11:062(47)

ББК87.1:74.484(2Рос)

**Михаил Викторович Максимов**

Ивановский государственный энергетический университет имени В.И. Ленина, доктор философских наук, профессор, профессор кафедры истории, философии и права, Заслуженный работник высшей школы Российской Федерации, Россия, Иваново, e-mail: mvmaximov@yandex.ru

### **Межрегиональный научно-образовательный центр исследований наследия В.С. Соловьёва (Соловьёвский семинар). Хроника деятельности. Часть 1: 1999–2005 гг.**

*Аннотация.* Представлена хроника научной, образовательной, культурной и просветительной деятельности Межрегионального научно-образовательного центра исследований наследия В.С. Соловьёва (Соловьёвского семинара) со времени его основания в 1999 г. и до 2005 г. включительно. Публикуется научная программа центра, раскрывающая основные направления исследовательской и организационной деятельности. Дана роспись основных мероприятий, включающая научные конференции и заседания, презентации отечественных и зарубежных научных изданий, лекционные курсы, прочитанные студентам, аспирантам и преподавателям ИГЭУ крупнейшими российскими и зарубежными участниками Соловьёвского семинара. Представлена информация об изданиях центра, в том числе о выпусках журнала «Соловьёвские исследования», о культурных и просветительских мероприятиях, публикациях в СМИ, посвященных деятельности Соловьёвского семинара. Публикуются сведения о дарениях центра Библиотеке ИГЭУ научных изданий.

*Ключевые слова:* научно-образовательный центр, наследие В.С. Соловьёва, Соловьёвский семинар, научная программа семинара

**Mikhail Viktorovich Maksimov**

Ivanovo State Power Engineering University named after V.I. Lenin, PhD in Philosophy, Professor, Professor of the Department of History, Philosophy and Law, Honored Worker of the Higher School of the Russian Federation, Russia, Ivanovo, e-mail: mvmaximov@yandex.ru

### **V.S. Solovyov Interregional Scientific and Educational Center for Heritage Research (Solovyov seminar). Chronicle of activity. Part 1: 1999–2005**

*Abstract.* The chronicle of scientific, educational, cultural and educational activities of the Interregional Scientific and Educational Center for Heritage Research of V.S. Solovyov (Solovyov Seminar) from the time of its foundation in 1999 to 2005 inclusive is presented. The scientific program revealing the main directions of research and organizational activities is published. A list of the main events is given, including scientific conferences and meetings, presentations of domestic and foreign scientific publications, lecture courses given to students, graduate students and teachers of ISPU by the largest Russian and foreign

researchers participating in the Solovyov seminar. Information about the publications of the center, including the issues of the journal “Solovyov Studies”, cultural and educational events, and publications in the media devoted to the activities of the Solovyov seminar is provided. Information about the Center's donations of scientific publications to the ISPU Library is published.

*Key words:* scientific and educational center, V.S. Solovyov's heritage, Solovyov seminar, scientific program of the seminar

**DOI:** 10.17588/2076-9210.2024.1.138-186

Деятельность научно-образовательных центров в последнее десятилетие стала объектом особого внимания не только исследователей проблем интеграции науки и образования<sup>1</sup>, но и государственных структур, что нашло отражение в национальном проекте «Наука и университеты»<sup>2</sup>. Развитие и функционирование научно-образовательных центров имеет большое значение как для развития науки, так и для совершенствования подготовки выпускников высшей школы.

Одним из направлений реализации национального проекта «Наука и университеты» является развитие человеческого капитала, что, безусловно, предполагает соответствующую инновационную деятельность не только в области техники и технологии, но и в гуманитарной сфере, формирующей высокие профессиональные, гражданские и нравственные качества личности.

Значительный опыт интеграции гуманитарных наук и образования накоплен в рамках многолетней деятельности Межрегионального научно-образовательного центра исследований наследия В.С. Соловьева (Соловьевского семинара), учрежденного в 1999 г. в Ивановском государственном энергетическом университете имени В.И. Ленина<sup>3</sup>.

Деятельность Соловьевского семинара как научно-образовательного центра была направлена, во-первых, на создание постоянно действующей научной площадки, объединяющей и координирующей усилия философов и представителей профессиональных областей социально-гуманитарного знания в освоении идейного и теоретического наследия выдающегося русского философа В.С. Соловьева и изучения его влияния на русскую

---

<sup>1</sup> См.: Дежина И.Г. Опыт интеграции образования и науки на примере программы «Фундаментальные исследования и высшее образование» // Университетское управление: практика и анализ. 2007. № 1. С. 45–51; она же: Интеграция науки и образования: оценка работы научно-образовательных центров в ведущих российских университетах // Вестник высшей школы. 2008. № 7. С. 20–23; Кочешкова Л.О. Опыт и перспективы интеграции науки и образования (в формате научно-образовательного центра) // Проблемы развития территории. 2014. Вып. 6(74). С. 7–22; Потачев С.А., Потемкин М.Н. Научно-образовательные центры // Universum: Вестник Герценовского университета. 2011. №11. С. 68–72.

<sup>2</sup> Национальный проект «Наука и университеты» реализуется согласно указам Президента Российской Федерации от 7 мая 2018 г. № 204 «О национальных целях и стратегических задачах развития Российской Федерации на период до 2024 года» и от 21 июля 2020 г. № 474 «О национальных целях развития Российской Федерации на период до 2030 года» [1]. См. также: Государственная поддержка интеграции высшего образования и фундаментальной науки на 1997–2000 гг. [Электронный ресурс]: Президентская целевая программа: Утв. постановлением Правительства Российской Федерации от 05.09.2001 № 660. Режим доступа: <http://docs.cntd.ru/document/9029153> и [https://minobrnauki.gov.ru/nac\\_project/](https://minobrnauki.gov.ru/nac_project/)

<sup>3</sup> Далее – ИГЭУ.

философию и культуру, во-вторых, на внедрение в учебный процесс богатейшего теоретического и духовного наследия русских мыслителей. В соответствии с этими целями в программных документах научно-образовательного центра были сформулированы следующие задачи:

- всестороннее исследование творческого наследия В.С. Соловьёва и его влияния на отечественную и мировую философию и культуру;
- содействие исследованиям в области русской философии;
- разработка и издание научных и учебно-методических материалов, способствующих повышению уровня и качества гуманитарного образования в вузах России;
- проведение научных и культурно-образовательных мероприятий;
- развитие научных связей с российскими и зарубежными учеными и исследовательскими центрами<sup>4</sup>;
- формирование соловьёвской библиотеки.

Решение этих задач осуществлялось в рамках реализации основных научных, культурно-просветительских и образовательных проектов Соловьёвского семинара:<sup>5</sup>

- организация и проведение международных, всероссийских и региональных научных конференций;
- разработка спецкурсов и издание учебно-методических материалов по истории русской философии;
- организация научно-исследовательской работы студентов и проведение студенческих научных конференций по важнейшим проблемам наследия В.С. Соловьёва и русской философии;
- издание ежеквартального журнала «Соловьёвские исследования»<sup>6</sup>;
- подготовка к изданию словаря-справочника «Соловьёведение в России XIX–XX вв.»;
- подготовка к изданию «Материалов к библиографии работ о В.С. Соловьёве»<sup>7</sup>;
- разработка и поддержка сайта журнала «Соловьёвские исследования» (<http://solovyov-studies.ispu.ru>).

Публикуемые материалы – первая из предполагаемых четырех частей хроники деятельности Соловьёвского семинара, охватывающая период формирования основных направлений его научно-исследовательской, культурно-просветительской и образовательной деятельности.

<sup>4</sup> Maksimov Mikhaïl. La revue Solov'ëvskie issledovanija [Les Études solovieviennes] et la réception de l'œuvre de Vladimir Soloviev en Europe // Slavica Occitanian. 2019. No. 49. P. 345–352 [2].

<sup>5</sup> См.: Максимов М.В. О предварительных итогах и перспективах Соловьёвского семинара // Вестник Российского гуманитарного научного фонда. 2004. № 4. С. 146–152 [3]; он же: Десять лет Соловьёвскому семинару: опыт, проблемы и перспективы // Соловьёвские исследования. 2008. Вып. 20. С. 7–20 [4]; он же: Соловьёвский семинар как пространство межкультурного и межрелигиозного диалога // Соловьёвские исследования. 2010. Вып. 1(25). С. 143–151 [5].

<sup>6</sup> Максимов М.В. «Соловьёвские исследования» – журнал русской философии // Соловьёвские исследования. 2016. Вып. 2(50). С. 12–26 [6].

<sup>7</sup> Максимов М.В., Максимова Л.М. Библиография В.С. Соловьёва (1990–2006) // Соловьёвские исследования. 2007. Вып. 15. 252 с. [7].

## НАУЧНАЯ ПРОГРАММА СОЛОВЬЕВСКОГО СЕМИНАРА<sup>8</sup>

Семинар осуществляет свою деятельность на базе Ивановского государственного энергетического университета с 3 ноября 1999 года. Учредитель семинара – кафедра философии ИГЭУ. Цель семинара – объединение усилий философов и представителей профессиональных областей социально-гуманитарного знания в освоении идейного и теоретического наследия выдающегося мыслителя Вл. Соловьева.

Научная программа семинара ориентирована на анализ состояния исследований творчества Вл. Соловьева в отечественной и зарубежной философской мысли, идейных истоков его философии, онтологии, гносеологии, этики, историософии, социальной и политической философии, философской антропологии, философии религии, учения о церкви, а также на изучение литературного наследия мыслителя и его влияния на отечественную и мировую философию и культуру.

### Раздел 1. Соловьевские исследования: концептуальные модели XIX–XX вв.

1. Творчество Вл. Соловьева в русской философской мысли последней трети XIX века.
2. Опыт осмысления наследия Вл. Соловьева в философии и культуре Серебряного века.
3. Русское философское зарубежье XX века: опыт прочтения наследия Вл. Соловьева.
4. Судьбы философского наследия Вл. Соловьева в советский период.
5. Вл. Соловьев в европейской и мировой философской мысли последней четверти XIX–XX веков.
6. Соловьевские исследования в постсоветской России.
7. Наследие Вл. Соловьева и методологические проблемы современного философского и социогуманитарного знания.
8. Наследие Вл. Соловьева: проблемы реконструкции и интерпретации.
9. Интерпретация соловьевских идей в моделях концептуального диалога.
10. Социокультурный контекст в современных интерпретациях соловьевского наследия.
11. Опыт и перспективы компаративистского подхода в соловьевских исследованиях.
12. Анализ концептуальных построений Вл. Соловьева в методологическом контексте структуралистских исследований.
13. Публицистическое наследие Вл. Соловьева: методологические аспекты исследования и актуальное значение.
14. Наследие Вл. Соловьева в интеллектуальной жизни современного российского и западного общества.
15. Современные дискуссии о Вл. Соловьеве и его наследии в России и за рубежом.
16. Тенденции и перспективы развития отечественного и зарубежного соловьевоведения.
17. Соловьевские исследования: поиск новых методологических ориентиров.

---

<sup>8</sup> Публикуется вторая редакция Научной программы Соловьевского семинара, принятая в 2006 г. (опубликована в: Соловьевские исследования. Информационный выпуск. 2006. № 3. С. 14–19) [8]. Первая редакция программы была принята в 1999 г. и опубликована в: Соловьевские исследования. Информационный выпуск. 2002. № 1. С. 7–11.

**Раздел 2. Вл. Соловьёв и традиции отечественной и зарубежной философской мысли**

1. Вл. Соловьёв и традиции русской классической философии.
2. Вл. Соловьёв и философская мысль в Духовных академиях.
3. Вл. Соловьёв и античная философия.
4. Вл. Соловьёв и гностицизм.
5. Вл. Соловьёв и патристическая философия.
6. Вл. Соловьёв и философская мистика христианства.
7. Вл. Соловьёв и европейская философия XV–XVIII веков.
8. Вл. Соловьёв и немецкая классическая философия.
9. Вл. Соловьёв и поиски новых парадигм в западной философии последней четверти XIX в.
10. Вл. Соловьёв и еврейская религиозно-философская мысль.
11. Вл. Соловьёв как историк философии и современные проблемы философской компаративистики.

**Раздел 3. Онтология и гносеология Вл. Соловьёва**

1. Религиозная метафизика в России: Вл. Соловьёв и его предшественники.
2. Традиции платонизма в русской философии XIX века и Вл. Соловьёв.
3. Вл. Соловьёв и европейская метафизика XVIII–XIX веков.
4. Учение Вл. Соловьёва об Абсолюте.
5. Учение Вл. Соловьёва о Богочеловечестве.
6. Софиология Вл. Соловьёва.
7. Логика всеединства Вл. Соловьёва.
8. Философия всеединства в контексте современных метафизических и эпистемологических исследований.
9. Идея развития в философии Вл. Соловьёва и методология исследования процессов.
10. Вл. Соловьёв и поиск метафизических систем в русской философии XIX века.
11. Философия всеединства и современные концепции самоорганизации и универсального эволюционизма.
12. Гносеология Вл. Соловьёва и современные концепции синтеза знания.
14. Вл. Соловьёв о соотношении веры и разума, религии, науки и философии.

**Раздел 4. Этика Вл. Соловьёва**

1. Этика Вл. Соловьёва: модели понимания и интерпретации.
2. Идея добра в философии Вл. Соловьёва.
3. «Оправдание добра»: историко-философский контекст и проблемы современной интерпретации.
4. Вл. Соловьёв и европейская этическая мысль.
5. Проблема смысла жизни и природы морального зла в нравственной философии Вл. Соловьёва.
6. Нравственная философия как наука: обоснование автономии этики.
7. Нравственность и природа человека: концепция Вл. Соловьёва в современных дискуссиях.
8. Этика Вл. Соловьёва и проблема моральных абсолютов.

9. Религиозная основа нравственности: современные дискуссии.
10. Свобода личности и «действительность нравственного порядка».
11. Практическая нравственность как «подражание Христу».
12. Христианский нравственный идеал и идея христианской общественности в философии Вл. Соловьева.
13. Личность и общество: соловьевская парадигма и современный социокультурный контекст.
14. Критика Вл. Соловьевым субъективных начал в этике и духовный кризис нашего времени.
15. Нравственность и экономическая жизнь: методологический потенциал соловьевского учения.
16. Актуальные проблемы политики, войны и мира и этическая мысль Вл. Соловьева.
17. Современное осмысление этико-правовых проблем философии Вл. Соловьева.
18. Этика Вл. Соловьева и современное экологическое сознание.
19. Вл. Соловьев о соотношении права и нравственности.

### **Раздел 5. Историсофия Вл. Соловьева**

1. Историсофская мысль Вл. Соловьева: идейные истоки и влияния.
2. Становление и эволюция философско-исторической концепции Вл. Соловьева.
3. Методологические основания историсофии Вл. Соловьева.
4. Тема «Россия и Запад» в философии Вл. Соловьева.
5. Тема Дальнего Востока в историсофии Вл. Соловьева.
6. Историсофия Вл. Соловьева и современные философско-исторические исследования.
7. Этическая интерпретация исторического процесса у Вл. Соловьева и методология «новой историсофии».
8. Историсофия «Трех разговоров» Вл. Соловьева: современное прочтение.
9. Вл. Соловьев об исторической судьбе России.
10. Судьбы европейских народов в философско-исторической концепции Вл. Соловьева.
11. Польский вопрос в историсофии Вл. Соловьева.
12. Религиозно-философская концепция «еврейского вопроса» в трудах Вл. Соловьева.
13. Вл. Соловьев и исламская культура.
14. Теократическая концепция Вл. Соловьева и ее современное прочтение.

### **Раздел 6. Социальная и политическая философия Вл. Соловьева**

1. Вл. Соловьев как социальный мыслитель.
2. Наследие Вл. Соловьева и проблема общественного идеала.
3. Гражданское общество и наследие Вл. Соловьева.
4. Вл. Соловьев и философское осмысление кризиса современной цивилизации.
5. Принципы христианской демократии в работах Вл. Соловьева.
6. Вл. Соловьев и правовая мысль в России.
7. Философия права Вл. Соловьева.
8. Проблема личности и общества в философии Вл. Соловьева.
9. Вл. Соловьев о христианском понимании нации.

10. Русская идея и национальный вопрос в творчестве Вл. Соловьёва.
11. Теократическая концепция Вл. Соловьёва и ее современное прочтение.
12. Вл. Соловьёв и российская интеллигенция.
13. Наследие Вл. Соловьёва и проблемы современного образования.
14. Социально-философские идеи Вл. Соловьёва в контексте современных политических и правовых исследований.
15. Современные исследования социальной философии Вл. Соловьёва: синтез когнитивных практик.
16. Идейное наследие Вл. Соловьёва и проблемы ненасилия и толерантности.

### **Раздел 7. Философская антропология Вл. Соловьёва**

1. Вл. Соловьёв о духовных основах жизни.
2. Метафизика личности Вл. Соловьёва.
3. Проблема смысла жизни в философском наследии Вл. Соловьёва.
4. Тема смерти в творчестве Вл. Соловьёва.
5. Философия любви Вл. Соловьёва.
6. Проблема свободы и зла в творчестве Вл. Соловьёва.
7. Учение Вл. Соловьёва о Богочеловечестве и русская христианская антропология.
8. Вл. Соловьёв и духовная ситуация нашего времени.

### **Раздел 8. Философия религии и экклесиология Вл. Соловьёва**

1. Философия религии Вл. Соловьёва.
2. Учение Вл. Соловьёва о Церкви.
3. Вл. Соловьёв о разделении Церквей: концепция «великого спора».
4. Вл. Соловьёв о христианском единстве.
5. Концепция христианской культуры Вл. Соловьёва.
6. Вл. Соловьёв и современные экуменические дискуссии.
7. Вл. Соловьёв и перспективы диалога духовных традиций России и Запада.
8. Вл. Соловьёв и Русская Православная Церковь.
9. Вл. Соловьёв и католичество.
10. Вл. Соловьёв и протестантизм.
11. Идеалы социального христианства Вл. Соловьёва и социальная доктрина Русской Православной Церкви.

### **Раздел 9. Творчество Вл. Соловьёва и российская культура**

1. Вл. Соловьёв как поэт и критик.
2. Философская лирика Вл. Соловьёва: единство образа и дискурса.
3. Вл. Соловьёв и русский символизм.
4. Вл. Соловьёв и Лев Толстой: точки соприкосновения и отталкивания.
5. Вл. Соловьёв и Ф.М. Достоевский.
6. Вл. Соловьёв и русская классическая литература.
7. Эстетика Вл. Соловьёва.
8. Софиологические мотивы в эстетике Вл. Соловьёва.

### Партнеры Соловьевского семинара

Кафедра истории русской философии философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова;

Кафедра русской философии и культуры Института философии Санкт-Петербургского государственного университета<sup>9</sup>;

Кафедра истории отечественной философии Российского государственного гуманитарного университета (г. Москва)<sup>10</sup>;

Сектор истории философии Института философии РАН;

Кафедра философии Московского педагогического государственного университета<sup>11</sup>;

Международный центр изучения русской философии (Социологический институт РАН – филиал ФНИСЦ РАН, г. Санкт-Петербург);

Дом А.Ф. Лосева – научная библиотека и мемориальный музей (г. Москва);

Общество историков русской философии имени В.В. Зеньковского при Российском государственном гуманитарном университете;

Российский гуманитарный научный фонд (РГНФ);

Российский фонд фундаментальных исследований (РФФИ);

### Научные мероприятия Соловьевского семинара

(Международные, Всероссийские, региональные научные конференции, заседания, культурные и просветительские мероприятия за период с 1999 по 2005 гг.<sup>12</sup>)

#### 1999 г.

#### Цикл научных мероприятий

#### «Философское наследие В.С. Соловьева и современный мир»

- 1 октября Заседание Соловьевского семинара  
Презентация издания: Хрестоматия по истории философии: учеб. пособие для вузов: в 3 ч. / под ред. Л.А. Микешиной. М.: Владос, 1997. Докл. *Микешина Л.А.*, д-р филос. наук, профессор, заведующая кафедрой философии МПГУ.
- 3 ноября Заседание Соловьевского семинара «Философское наследие Вл. Соловьева в отечественной и зарубежной мысли XX века». Докл. *Максимов М.В.*, д-р филос. наук, профессор, заведующий кафедрой философии ИГЭУ.  
Презентация монографии: Максимов М.В. Владимир Соловьев и Запад: невидимый континент. М.: Прометей, 1999. 242 с. Докл. *Максимов М.В.*, д-р филос. наук, профессор, заведующий кафедрой философии ИГЭУ.

---

<sup>9</sup> Далее – СПбГУ

<sup>10</sup> Далее – РГГУ.

<sup>11</sup> Далее – МПГУ.

<sup>12</sup> Указанные в перечне научные и культурно-просветительские мероприятия, за исключением специально оговоренных, проводятся на базе Ивановского государственного энергетического университета имени В.И. Ленина. Председатель Оргкомитета конференций и модератор заседаний – руководитель Межрегионального научно-образовательного центра исследований наследия В.С. Соловьева (Соловьевского семинара), гл. редактор журнала «Соловьёвские исследования» доктор философских наук, профессор М.В. Максимов.

- 23 ноября Заседание Соловьёвского семинара «*Философия всеединства Владимира Соловьёва: идейные истоки и влияния*». Докл. Максимов М.В., д-р филос. наук, профессор, заведующий кафедрой философии ИГЭУ.
- 26 ноября Заседание Соловьёвского семинара «*Духовность Древней Руси: истоки и становление традиции*». Докл. Белова Т.П., канд. филос. наук, доцент кафедры социологии, социальной работы и управления персоналом Ивановского государственного университета.
- 28 ноября Заседание Соловьёвского семинара.  
Презентация монографии: Иванов Ю.А. Шуйские раскольники: (История старообрядчества в Шуйском уезде Владим. губ. (XVII – нач. XX вв.)). Иваново: ИвГУ, 1997. 611 с. Докл. Иванов Ю.А., канд. ист. наук, доцент Ивановского государственного университета.
- 29 ноября Презентация монографии: Смирнов Г.С. Ноосферное сознание и ноосферная реальность. Иваново: Иван. гос. ун-т, 1998. 243 с. Докл. Смирнов Г.С., д-р филос. наук, профессор кафедры философии Ивановского государственного университета.
- 21 декабря Заседание Соловьёвского семинара «*Метафизика Вл. Соловьёва: Учение об Абсолюте*». Докл. Брагин А.В., канд. филос. наук, доцент кафедры философии ИГЭУ.

### 2000 г.

#### **Цикл научных мероприятий «Философское наследие В.С. Соловьёва и современный мир» (при поддержке РГНФ, проект № 00-03-14038 з)**

- 18 января Заседание Соловьёвского семинара «*Учение о Богочеловечестве и софиология Вл. Соловьёва*». Докл. Максимов М.В., д-р филос. наук, профессор, заведующий кафедрой философии ИГЭУ.
- 4 февраля Презентация монографии: Портнов А.Н. Язык и сознание: основные парадигмы исследования проблемы в философии XIX–XX вв. Иваново: Ивановск. гос. ун-т, 1994. 369 с. Докл. Портнов А.Н., д-р филос. наук, заведующий кафедрой философии Ивановского государственного университета.
- 25 февраля Заседание Соловьёвского семинара «*Историософия Вл. Соловьёва*». Докл. Максимов М.В., д-р филос. наук, профессор, заведующий кафедрой философии ИГЭУ.  
«*Учение об Абсолюте В.С. Соловьёва*». Докл. Брагин А.В., канд. филос. наук, доцент кафедры философии ИГЭУ.
- 3 марта Презентация монографии: Рябов О.В. Русская философия женственности (XI–XX века). Иваново: Юнона, 1999. 359 с. Докл. Рябов О.В., канд. филос. наук, доцент кафедры философии Ивановского государственного университета.
- 22 марта Заседание Соловьёвского семинара «*Этическое учение Вл. Соловьёва*». Докл. Малая В.Г., канд. филос. наук, доцент кафедры философии ИГЭУ.
- 26 апреля Заседание Соловьёвского семинара «*Учение Вл. Соловьёва о Церкви*». Докл. Максимов М.В., д-р филос. наук, профессор, заведующий кафедрой философии ИГЭУ.

17–19 мая **Всероссийская научная конференция (с международным участием)**  
**«Владимир Соловьев и философско-культурологическая мысль XX века».**  
(При поддержке РГНФ. Проект № 00-03-14038)

### **Участники конференции и темы докладов**

#### **Секция 1. «Философия всеединства: грани понимания»**

*Пухликов В.К. (Москва), д-р филос. наук, профессор кафедры философии Российской Академии наук, г. Москва. «К вопросу о сущности и значении философской системы В.С. Соловьева».*

*Моисеев В.И. (Воронеж), канд. филос. наук, ст. преподаватель кафедры философии Воронежского государственного университета. «Логика всеединства Владимира Соловьева».*

*Александрова Л.Ю. (Владимир), канд. филос. наук, доцент кафедры философии Владимирского государственного педагогического университета. «Идея всеединства и современные проблемы кибернетического регулирования».*

*Арутюнян М.П. (Хабаровск), канд. филос. наук, доцент кафедры философии Хабаровского государственного педагогического университета. «О мировоззрении В. Соловьева в контексте современности».*

*Брагин А.В. (Иваново), канд. филос. наук, доцент кафедры философии ИГЭУ. «Проблема Абсолюта в метафизике В.С. Соловьева».*

*Зыкова Г.Н. (Москва), канд. филос. наук, доцент, докторант кафедры философии МПГУ. «Идея всеединства в контексте постмодернистского социума».*

*Козлова О.В. (Ярославль), канд. филос. наук, ст. преподаватель кафедры философии Ярославской государственной медицинской академии. «Свобода и Абсолют в философии В.С. Соловьева».*

*Куликова О.Б. (Иваново), канд. филос. наук, доцент кафедры философии ИГЭУ. «Образы трех родов знания в “Критике отвлеченных начал” Вл. Соловьева и позитивистская парадигма познания».*

*Ледяева О.М. (Иваново), канд. филос. наук, доцент кафедры философии Ивановской государственной архитектурно-строительной академии; Ледяев В.Г. (Иваново), д-р филос. наук, профессор кафедры связей с общественностью ИГЭУ. «Владимир Соловьев о понятии».*

*Максимов М.В. (Иваново), д-р филос. наук, профессор, заведующий кафедрой философии ИГЭУ. «Этическая парадигма историософии Вл. Соловьева».*

*Мальцева А.П. (Ульяновск), канд. филос. наук, доцент кафедры философии; Осипов А.Ю., канд. филос. наук, доцент кафедры философии Ульяновского государственного педагогического университета. «Полифункциональное представление веры в философии всеединства».*

*Моторина Л.Е. (Москва), канд. филос. наук, доцент кафедры философии Московского авиационного института. «Философия В.С. Соловьева: идея всеединства».*

*Смирнов Г.С. (Иваново), д-р филос. наук, профессор кафедры философии Ивановского государственного университета. «В.С. Соловьев как универсолог».*

## Секция 2. «Творчество Вл. Соловьёва в историко-философском контексте»

*Абрамов А.И. (Москва), канд. филос. наук, доцент кафедры истории отечественной философии РГГУ. «Философия всеединства Вл. Соловьёва и ее место в структуре русской философской культуры».*

*Иванова А.А. (Москва), д-р филос. наук, профессор, заведующая кафедрой философии и культурологии Московской государственной академии тонкой химической технологии имени М.В. Ломоносова. «Вл. Соловьёв в традиции русской классической философии».*

*Козырев А.П. (Москва), канд. филос. наук, доцент кафедры истории русской философии МГУ имени М.В. Ломоносова. «Возвращение к гностицизму: Статьи о гностицизме в энциклопедическом словаре Брокгауза-Ефрона».*

*Кочергин А.Н. (Москва), д-р филос. наук, профессор, заведующий кафедрой философии ИППК МГУ имени М.В. Ломоносова. «Русская философия и В.С. Соловьёв».*

*Межуев Б.В. (Москва), канд. филос. наук, доцент кафедры истории русской философии МГУ имени М.В. Ломоносова. «Вл. Соловьёв и его время: к постановке проблемы».*

*Носов А.А. (Москва), канд. филос. наук, доцент Московской государственной консерватории имени П.И. Чайковского, журнал «Новый мир». «Владимир Соловьёв – военный корреспондент».*

*Баранец Н.Г. (Ульяновск), канд. филос. наук, доцент кафедры философии Ульяновского государственного педагогического университета. «Философ как социально-культурный тип (о понимании Вл. Соловьёвым образа философа)».*

*Бондаренко И.А. (Москва), канд. филос. наук, доцент кафедры философии Омского института Московского государственного университета коммерции. «Верховное постижение Платона Вл. Соловьёвым».*

*Булычев И.И. (Тамбов), д-р филос. наук, профессор кафедры философии Тамбовского государственного университета имени Г.Р. Державина. «Феномен веры в философии Вл. Соловьёва и Ф. Ницше».*

*Егорова Н.В. (Иваново), ст. преподаватель кафедры философии ИГЭУ. «Дедовская священническая кровь».*

*Кантемирова Е.Н. (Санкт-Петербург), аспирант СПбГУ. «Ф.А. Степун о двух главных идеях творческого наследия В.С. Соловьёва».*

*Назаров Ю.Н. (Шуя), канд. филос. наук, доцент кафедры социально-гуманитарных дисциплин Шуйского государственного педагогического университета. «В.С. Соловьёв и Н.Я. Данилевский: Теория культурно-исторических типов».*

*Пронина Т.С. (Тамбов), ст. преподаватель кафедры философии Тамбовского государственного университета имени Г.Р. Державина. «Религиозная философия В.С. Соловьёва в контексте философской традиции».*

*Пушкин С.Н. (Нижний Новгород), д-р филос. наук, профессор кафедры философии Нижегородского государственного педагогического университета. «Константин Леонтьев и Владимир Соловьёв».*

*Ревякин Е.С. (Иваново), канд. ист. наук, доцент кафедры социологии ИГЭУ. «В.С. Соловьёв и русская религиозная философия начала XX века (по материалам сборника “Из глубины”)».*

*Хохлова Е.И. (Орел), канд. филос. наук, ст. преподаватель кафедры философии Орловского государственного университета. «Влияние идей В.С. Соловьёва на формирование философии С.Н. Булгакова».*

*Черняев А.В. (Москва), аспирант кафедры истории русской философии МГУ имени М.В. Ломоносова. «Владимир Соловьёв в оценке Георгия Флоровского».*

### Секция 3. «Антропология. Этика. Право»

Бабкина В.А. (Белгород), канд. филос. наук, доцент кафедры философии Белгородской сельскохозяйственной академии; Ильева И.А., канд. филос. наук, доцент кафедры философии. *«Нравственная философия В.С. Соловьева».*

Белоусов П.А. (Владимир), канд. филос. наук, доцент кафедры философии Владимирского государственного педагогического университета. *«Человеческая телесность в свете антропологии В. Соловьева».*

Боровых Л.Н. (Владимир), канд. филос. наук, доцент кафедры философии Владимирского государственного университета. *«Некоторые рассуждения по статье В.С. Соловьева “Смысл любви”».*

Будник Г.А. (Иваново), канд. ист. наук, доцент кафедры отечественной истории и культуры ИГЭУ. *«Нравственные аспекты формирования личности в трудах российских мыслителей XVIII–XIX веков».*

Волков В.Н. (Иваново), канд. филос. наук, докторант кафедры философии Ивановского государственного университета. *«Онтология личности в философии В.С. Соловьева».*

Епишин Ю.А. (Владимир), канд. филос. наук, доцент кафедры философии Владимирского государственного университета. *«Идея спасения в работе В.С. Соловьева “Тайна прогресса”».*

Каримов А.В. (Тамбов), асп. кафедры философии Тамбовского государственного университета имени Г.Р. Державина. *«В.С. Соловьев о свободе воли».*

Каримов В.А. (Тамбов), канд. филос. наук, декан факультета культуры и искусства Тамбовского государственного университета имени Г.Р. Державина. *«В.С. Соловьев о соотношении права и нравственности».*

Катунина Н.С. (Владимир), канд. филос. наук, доцент кафедры философии и социологии Владимирского государственного университета. *«О духовном измерении человека в философии В.С. Соловьева».*

Ковалева О.В. (Москва), канд. филос. наук, доцент кафедры философии Московского государственного университета дизайна и технологий. *«Спасающий спасется, или о метаморфозе идеи воскрешения».*

Конева Л.А. (Самара), канд. филос. наук, доцент кафедры философии Самарского государственного университета. *«Проблема индивидуальности в философии всеединства Вл. Соловьева».*

Максимова Л.М. (Иваново), канд. филос. наук, доцент кафедры социально-гуманитарных дисциплин Шуйского государственного педагогического университета. *«Исторические дела философии: антропологические смыслы».*

Малая В.Г. (Иваново), канд. филос. наук, доцент кафедры философии ИГЭУ. *«Проблема творческих возможностей человека в философии В.С. Соловьева».*

Матвеев П.Е. (Владимир), канд. филос. наук, доцент, заведующий кафедрой философии и социологии Владимирского государственного университета. *«Критика Вл.С. Соловьевым субъективных начал в этике».*

Моисеев Е.Ю. (Иваново), аспирант кафедры связей с общественностью ИГЭУ. *«Война как атрибут социума в “Оправдании добра” В.С. Соловьева».*

Мусин М.З. (Ярославль), канд. филос. наук, доцент кафедры философии Ярославской государственной медицинской академии. *«Символ смерти в философии В.С. Соловьева».*

Плеханов Е.А. (Владимир), канд. филос. наук, доцент, заведующий кафедрой философии Владимирского государственного педагогического университета. *«Метафизика личности В.С. Соловьёва».*

Свиридова Г.И. (Кострома), канд. филос. наук, доцент кафедры философии Костромского государственного университета имени Н.А. Некрасова. *«К вопросу о человеке Вл. Соловьёва».*

Сизарова Е.Г. (Иваново), канд. филос. наук, ст. преподаватель кафедры гуманитарных наук Ивановского филиала Владимирского юридического института. *«Владимир Соловьёв и правовая мысль России XX века».*

Тимошук А.С. (Владимир), ассистент кафедры культурологии Владимирского государственного педагогического университета. *«Метафизика любви В.С. Соловьёва и эстетическая веданта».*

Фалеев А.Н. (Москва), канд. филос. наук, доцент кафедры философии МПГУ; Лупин А.Н. (Москва), канд. филос. наук, доцент кафедры философии Московского архитектурного института. *«Этика В.С. Соловьёва: проблема моральных абсолютов».*

Черников М.В. (Воронеж), канд. филос. наук, доцент кафедры философии Воронежского государственного университета. *«Противоречие правды и силы в воззрениях Вл. Соловьёва».*

Цанн-кай-си Ф.В. (Владимир), д-р филос. наук, профессор кафедры философии Владимирского государственного педагогического университета. *«Философско-правовая концепция В.С. Соловьёва: правовой позитивизм или «строгое право»?»*

Шульц Л.Б. (Кострома), д-р филос. наук, профессор, заведующий кафедрой философии Костромского государственного университета имени Н.А. Некрасова. *«Понятие “конкретно всеобщее” и концепция всечеловечества Вл. Соловьёва».*

#### Секция 4. «Русская идея и национальный вопрос. Философия религии. Учение о церкви»

Гуревич П.С. (Москва), д-р филос. наук, д-р филол. наук, профессор, заведующий сектором истории антропологических учений Института философии РАН. *«В.С. Соловьёв как философ религии».*

Белова Т.П. (Иваново), канд. филос. наук, доцент кафедры общей социологии и феминологии Ивановского государственного университета. *«“Краткая повесть об антихристе” В.С. Соловьёва: попытка религиоведческого анализа».*

Зайцев В.А. (Кострома), канд. филос. наук, доцент, заведующий кафедрой философии Костромского государственного технологического университета. *«“Русская идея” в трактовке В. Соловьёва и его последователей».*

Константинов В.Н. (Владимир), д-р филос. наук, профессор, заведующий кафедрой культурологии Владимирского государственного педагогического университета. *«В.С. Соловьёв о национально-психологических характеристиках русских».*

Ольшанский Д.А. (Екатеринбург), студент философского факультета Уральского государственного университета. *«Русская национальная идея Вл. Соловьёва в трудах Н. Бердяева».*

Подоль Р.Я. (Рязань), канд. филос. наук, доцент, заведующий кафедрой философии Рязанского государственного педагогического университета имени С.А. Есенина. *«Полемика Востока и Запада в творческом наследии В.С. Соловьёва».*

Полежаев Д.В. (Волгоград), канд. филос. наук, доцент Волгоградского института повышения квалификации и переподготовки специалистов образовательных учреждений.

*«Вл. Соловьев как претеча золотого века русской философии о религиозном смысле "русской идеи"».*

Рябов О.В. (Иваново), канд. филос. наук, доцент кафедры философии Ивановского государственного университета. *«"Жена, облеченная в солнце": идея женственности России в сочинениях В.С. Соловьева».*

Серегина Т.В. (Орел), канд. филос. наук, доцент кафедры философии Орловского государственного университета. *«Вл. Соловьев о русской идее».*

Анисимова И.И., канд. филос. наук, доцент кафедры связей с общественностью ИГЭУ. *«Еврейский вопрос в наследии В.С. Соловьева».*

Бабинцев В.П. (Белгород), д-р филос. наук, профессор, заведующий кафедрой философии Белгородской государственной сельскохозяйственной академии. *«Религиозно-философская концепция "еврейского вопроса" в трудах Вл. Соловьева».*

Зейналов Г.Г. (Москва), канд. филос. наук, доцент, докторант кафедры философии МПГУ. *«Философия В. Соловьева и социально-политический идеал исламской философии».*

Шумакова Г.Н. (Иваново), преподаватель кафедры философии ИГЭУ. *«В. Соловьев о своеобразии исторического и религиозного пути России».*

Фонарев Р.С. (Владимир), аспирант кафедры философии Владимирского государственного педагогического университета. *«В.С. Соловьев и церковь».*

#### Секция 5. «Литературное наследие. Эстетика. Критика»

Акулова Л.В. (Владимир), преподаватель кафедры культурологии Владимирского государственного педагогического университета. *«Эстетика Вл. Соловьева и современное литературоведение».*

Вишневецкий И.Г. (Атланта, США), д-р философии, профессор Эморийского университета. *«София и космос у Андрея Белого».*

Дзуцева Н.В. (Иваново), д-р филол. наук, доцент, профессор кафедры теории литературы и русской литературы XX в. Ивановского государственного университета. *«Владимир Соловьев в философско-эстетическом сознании Вяч. Иванова».*

Димитрова Н.И. (София, Болгария), д-р филос. наук, профессор сектора истории философских и научных идей Института исследования обществ и знания Болгарской академии наук. *«Владимир Соловьев и гностицизм серебряного века».*

Ерофеева К.Л. (Иваново), канд. филос. наук, доцент кафедры философии ИГЭУ. *«О понятии прекрасного в русской философии».*

Иконникова Е.А. (Южно-Сахалинск), канд. филол. наук, ст. преподаватель кафедры русского языка и литературы Сахалинского государственного университета. *«Некоторые вопросы в метафизической поэзии в лирике Вл. Соловьева».*

Красильникова М.А. (Москва), преподаватель кафедры философии МПГУ. *«Владимир Соловьев и Андрей Белый».*

Крохина Н.П. (Шуя), канд. филол. наук, доцент, заведующая кафедрой культурологии Шуйского государственного педагогического университета. *«Проблема софийности искусства в эстетике Вл. Соловьева».*

Кудряшова Т.Б. (Иваново), аспирант кафедры философии Ивановской государственной архитектурно-строительной академии. *«Художественный профетизм "Краткой повести об антихристе" Вл. Соловьева».*

Кузин Ю.Д. (Иваново), ст. преподаватель кафедры философии ИГЭУ. *«Владимир Сергеевич и Поликсена Сергеевна Соловьевы: сравнительная характеристика философско-мировоззренческих основ поэтического творчества».*

Максименко М.С. (Краснодар), канд. филол. наук, доцент кафедры истории русской литературы, теории литературы и критики Кубанского государственного университета. «Владимир Соловьёв и его критика “русских символистов”».

Осинкин С.А. (Шуя), аспирант кафедры культурологии и литературы Шуйского государственного педагогического университета. «Роман Саши Соколова “Школа для дураков” в контексте философии всеединства Вл. Соловьёва».

Самохвалова В.К. (Москва), канд. филос. наук, ст. преподаватель кафедры философии Московского государственного университета дизайна и технологий. «Философский аспект литературоведения В. Соловьёва».

Тихонов А.И. (Иваново), канд. техн. наук, доцент кафедры электромеханики ИГЭУ. «Красота в природе как реализация системного принципа подобия части и целого».

Фаркова Е.Ю. (Шуя), канд. ист. наук, доцент кафедры культурологии и литературы Шуйского государственного педагогического университета. «В. Соловьёв и русская классика: проблемы интерпретации».

Шакелина С.П. (Кострома), канд. филос. наук, доцент кафедры философии Костромского государственного университета имени Н.А. Некрасова. «В.С. Соловьёв и А.Ф. Писемский (история взаимоотношений и параллели в творчестве)».

- 18 мая Презентация издания: Соловьёв В.С. Полное собрание сочинений в 20 т. М.: Наука, 2000. Т. 1, 2. Докл. члены редакционного совета доц. *Козырев А.П.*, канд. филос. наук, доцент; *Межуев Б.В.*, канд. филос. наук, доцент (кафедра истории русской философии МГУ имени М.В. Ломоносова).
- 31 октября «Философская лирика В.С. Соловьёва: единство образа и дискурса». Докл. *Кузин Ю.Д.*, ст. преподаватель кафедры философии ИГЭУ.
- 23 ноября Презентация монографии: *Тимофеев М.Ю.* Россия. Незавершенный проект: ключевые понятия, образы, символы. Иваново: Иван. гос. ун-т, 2000. 200 с. Докл. *М.Ю. Тимофеев*, канд. филос. наук, доцент кафедры философии Ивановского государственного университета.
- 18 декабря Презентация монографии: *Усманов С.М.* Безысходные мечтания. Русская интеллигенция между Востоком и Западом во второй половине XIX – начале XX века. Иваново: Иван. гос. ун-т, 1998. 184 с. Докл. *С.М. Усманов*, д-р ист. наук, доцент, профессор кафедры новой, новейшей истории и международных отношений Ивановского государственного университета.

### Публикации Соловьёвского семинара

Владимир Соловьёв и философско-культурологическая мысль XX века. Материалы международной научной конференции / отв. ред. М.В. Максимов; Иваново, ИГЭУ, 17–19 мая 2000 г. Иваново, 2000. 286 с.<sup>13</sup>

<sup>13</sup> Владимир Соловьёв и философско-культурологическая мысль XX века. Материалы международной научной конференции / отв. ред. М.В. Максимов; Иваново, ИГЭУ, 17–19 мая 2000 г. Иваново, 2000. 286 с. [9]

## Публикации в СМИ материалов о деятельности Соловьевского семинара

Максимов М.В. Философское наследие Вл. Соловьева и современный мир. Научная программа постоянно действующего научного семинара // Философское образование. 2000. № 4. С. 84–86.

**2001 г.**

**Цикл научных мероприятий**  
**«Философское наследие Владимира Соловьева и современный мир»**  
(при поддержке РГНФ, проект № 01-03-14056 г)

### Научные конференции

27 апреля **Всероссийская научная конференция (с международным участием)**  
**«Метафизика и теория познания Вл. Соловьева: антропологические смыслы».**

#### Участники конференции и темы докладов

##### Секция 1. «Метафизика и теория познания Вл. Соловьева: антропологические смыслы»

*Пухликов В.К. (Москва), д-р филос. наук, профессор кафедры философии Российской академии наук. «Философская система Вл. Соловьева и перспективы эволюции философского знания».*

*Воскобойников А.Э. (Москва), д-р филос. наук, профессор, заведующий кафедрой гуманитарных наук Международного эколого-политологического университета. «Всеединство как высшая форма совершенства».*

*Моисеев В.И. (Воронеж), д-р филос. наук, профессор кафедры философии Воронежского государственного университета. «Логика всеединства Владимира Соловьева».*

*Ненашев М.И. (Киров), д-р филос. наук, профессор кафедры философии Вятского государственного педагогического университета. «Принцип безусловной достоверности в теоретической философии Владимира Соловьева».*

*Максимов М.В. (Иваново), д-р филос. наук, профессор, заведующий кафедрой философии ИГЭУ. «Метафизика Вл. Соловьева: софиологический аспект».*

*Пронина Т.С. (Тамбов), канд. филос. наук, доцент кафедры философии Тамбовского государственного университета им. Г.Р. Державина. «Религиозная метафизика В.С. Соловьева и проблема философской традиции».*

*Иванова А.А. (Москва), д-р филос. наук, профессор, заведующая кафедрой философии и культурологии Московского института тонкой химической технологии. «Проблема философского самосознания в творчестве Вл. Соловьева».*

*Кудряшова Т.Б. (Иваново), канд. филос. наук, доцент кафедры философии и социально-гуманитарных наук Ивановской государственной архитектурно-строительной академии. «Вл. Соловьев: размышления о языке».*

*Куликова О.Б. (Иваново), канд. филос. наук, доцент кафедры философии ИГЭУ. «Гносеологический аспект отношений веры и разума в контексте воззрений Вл. Соловьева».*

*Баранец Н.Г. (Ульяновск)*, канд. филос. наук, доцент кафедры философии Ульяновского государственного педагогического университета. *«Понимание образа философии Вл. Соловьёвым в контексте университетской философии 2-й пол. XIX в.»*.

## Секция 2. «Этика и философская антропология Вл. Соловьёва»

*Волков В.Н. (Иваново)*, канд. филос. наук, доцент, докторант кафедры философии Ивановского государственного университета. *«Онтология личности в метафизике всеединства»*.

*Малая В.Г. (Иваново)*, канд. филос. наук, доцент кафедры философии ИГЭУ. *«Проблема личности и общества в философии Вл. Соловьёва»*.

*Ерофеева К.Л. (Иваново)*, канд. филос. наук, доцент кафедры философии ИГЭУ. *«Первичные данные нравственности Владимира Соловьёва: актуальные аспекты»*.

*Максимова Л.М. (Иваново)*, канд. филос. наук, доцент кафедры философии ИГЭУ. *«Наследие Вл. Соловьёва и современная философия образования»*.

*Конева Л.А. (Самара)*, канд. филос. наук, доцент кафедры философии Самарского государственного университета. *«Проблема индивидуальности в философии всеединства Вл. Соловьёва»*.

*Сизарова Е.Г. (Иваново)*, канд. филос. наук, доцент кафедры гуманитарных наук Ивановского филиала Владимирского юридического института. *«Влияние философии Владимира Соловьёва на развитие нравственно-правовых идей в России»*.

*Тихонов А.И. (Иваново)*, канд. техн. наук, доцент кафедры электромеханики ИГЭУ. *«Объективный характер феноменов красоты и любви»*.

22 июня **Всероссийская научная конференция (с международным участием)**  
**«Социальная философия и историософия Вл. Соловьёва».**

## Участники конференции и темы докладов

*Максимов М.В. (Иваново)*, д-р филос. наук, профессор, заведующий кафедрой философии ИГЭУ. *«Метафизические основания историософии Вл. Соловьёва»*.

*Козлова О.В. (Ярославль)*, канд. филос. наук, ст. преподаватель Ярославской государственной медицинской академии. *«Проблема свободы в онтологии абсолюта В.С. Соловьёва»*.

*Брагин А.В. (Иваново)*, канд. филос. наук, доцент кафедры философии ИГЭУ. *«Мета-исторический метод в исследовании истории человечества: Вл. Соловьёв и Д. Андреев»*.

*Ненашев М.И. (Киров)*, д-р филос. наук, профессор кафедры философии Вятского государственного педагогического университета. *«Идеи свободы и истории в работе "Понятие о Боге" Вл. Соловьёва»*.

*Холодов Р.Н. (Иваново)*, аспирант кафедры философии ИГЭУ. *«Проблема исторического субъекта в "Чтениях о Богочеловечестве" Вл. Соловьёва»*.

*Смирнова И.А. (Иваново)*, канд. юрид. наук, доцент кафедры регионального развития и управления социальными процессами филиала Северо-Западной академии государственной службы. *«Идеи свободы и ответственности в русской историко-философской и историко-православной мысли»*.

*Сугатова Е.П. (Барнаул)*, канд. филос. наук, доцент кафедры философии Барнаулского государственного педагогического университета. *«Вопрос религиозной свободы в философии В.С. Соловьёва»*.

Смирнов Е.А. (Иваново), канд. филос. наук, доцент, заведующий кафедрой регионального развития и управления социальными процессами, директор филиала Северо-Западной академии государственной службы. *«Учение Вл. Соловьева и современные организационно-управленческие идеи».*

Егорова Н.В. (Иваново), ст. преподаватель кафедры философии ИГЭУ. *«Природа в философии Вл. Соловьева».*

Козырев А.П. (Москва), канд. филос. наук, доцент кафедры истории русской философии МГУ им. Ломоносова. *«Смысл истории и смысл жизни в русской философии».*

Сербиненко В.В. (Москва), д-р филос. наук, профессор, заведующий кафедрой истории русской философии XIX–XX вв. РГГУ. *«Образ «постисторического будущего» в “Трех разговорах” Вл. Соловьева».*

Журавлев В.В. (Москва), д-р филос. наук, профессор, заведующий кафедрой социальной и политической философии Института молодежи. *«Ф. Достоевский и В. Соловьев о России как связующем начале между западной и восточной культурными традициями».*

Денисов В.Н. (Тамбов), канд. филос. наук, доцент кафедры философии Тамбовского государственного университета имени Г.Р. Державина. *«Россия и человечество в философии В.С. Соловьева».*

Усманов С.М. (Иваново), д-р ист. наук, профессор кафедры новой и новейшей истории Ивановского государственного университета. *«Восток и Запад в итоговых размышлениях Вл. С. Соловьева».*

Межуев Б.В. (Москва), канд. филос. наук, научный сотрудник кафедры истории русской философии МГУ им. М.В. Ломоносова. *«Политические воззрения Вл. Соловьева последнего периода его творчества».*

Рябов О.В. (Иваново), д-р филос. наук, профессор кафедры философии Ивановского государственного университета. *«Идея женственности России в сочинениях В.С. Соловьева и поиски национальной идентичности в отечественной историософии».*

Шульц Л.Б. (Кострома), д-р филос. наук, профессор, заведующий кафедрой философии Костромского государственного университета имени Н.А. Некрасова. *«Концепция всечеловечества Вл. Соловьева и ее диалектический характер».*

Бабинцев В.П. (Белгород), д-р филос. наук, профессор, заведующий кафедрой экономической теории и политологии Белгородской государственной сельскохозяйственной академии. *«Иудеохристианские корни концепции вселенной теократии Вл. Соловьева».*

Мариз Денн (Бордо, Франция) д-р философии, профессор Университета Мишеля Монтеня. *«Идентификация и религиозная принадлежность (по В. Соловьеву)».*

Тимофеев М.Ю. (Иваново), канд. филос. наук, доцент кафедры философии Ивановского государственного университета. *«Польский вопрос» в наследии Вл. Соловьева».*

30 ноября **Всероссийская научная конференция (с международным участием)**  
**«Вл. Соловьев и традиции отечественной и зарубежной философской мысли».**

### **Участники конференции и темы докладов**

#### **Секция 1. «Вл. Соловьев и традиции отечественной и зарубежной мысли»**

Абрамов А.И. (Москва), канд. филос. наук, доцент кафедры истории русской философии XIX–XX вв. РГГУ. *«Владимир Соловьев в кругу его историко-философских интересов».*

Максимов М.В. (Иваново), д-р филос. наук, профессор, заведующий кафедрой философии ИГЭУ. *«Вл. Соловьев и Гегель».*

Булочев И.И. (Тамбов), д-р филос. наук, профессор кафедры философии Тамбовского государственного университета имени Г.Р. Державина. *«Воля, власть и вера в работах А. Шопенгауэра, Ф. Ницше и В. Соловьева».*

Максимова Л.М. (Иваново), канд. филос. наук, доцент кафедры философии ИГЭУ. *«Идеи образования в философии ранних славянофилов и Вл. Соловьева».*

Ерофеева К.Л. (Иваново), канд. филос. наук, доцент кафедры философии ИГЭУ. *«Идеология “новой соборности” и идея всеединства в русской философии».*

Малая В.Г. (Иваново), канд. филос. наук, доцент кафедры философии ИГЭУ. *«“Оправдание добра” в контексте русской этической мысли конца XIX в.»*

Мариан Брода (Лодзь, Польша), д-р филос. наук, профессор Лодзинского университета. *«Соловьев и Леонтьев: между историей и эсхатологией».*

Димитрова Н.И. (София, Болгария), д-р филос. наук, профессор Института философии Болгарской академии наук. *«Владимир Соловьев и гностицизм серебряного века».*

Аверин Н.М. (Тамбов), д-р филос. наук, профессор кафедры философии Тамбовского государственного университета имени Г.Р. Державина. *«В. Соловьев и проблема “грядущего человека” в европейской философии XIX в.»*

Смирнов Г.С. (Иваново), д-р филос. наук, профессор кафедры философии Ивановского государственного университета. *«В.С. Соловьев и В.И. Вернадский».*

## Секция 2. «Вл. Соловьев: Литературное наследие. Эстетика. Критика»

Дзущева Н.В. (Иваново), д-р филол. наук, профессор кафедры теории литературы и русской литературы XX века Ивановского государственного университета. *«Концепция русской лирики в эстетике и критике Вл. Соловьева».*

Фаркова Е.Ю. (Шуя), канд. ист. наук, доцент кафедры литературы Шуйского государственного педагогического университета. *«В.С. Соловьев и русская классика: проблемы интерпретации».*

Кузин Ю.Д. (Иваново), ст. преподаватель кафедры философии ИГЭУ. *«К вопросу о философском содержании поэтического наследия В.С. Соловьева».*

Океанский В.П. (Иваново), канд. филол. наук, доцент кафедры отечественной литературы Ивановского государственного университета. *«Владимир Соловьев и Федор Тютчев».*

Холодова З.Я. (Иваново), д-р филол. наук, профессор кафедры теории литературы и русской литературы XX века Ивановского государственного университета. *«Роль философии Вл. Соловьева в формировании художественного мышления М.М. Пришвина».*

Крохина Н.П. (Шуя), канд. филол. наук, доцент, заведующая кафедрой культурологии Шуйского государственного педагогического университета. *«Проблема софийности искусства в эстетике Вл. Соловьева».*

## Презентации

27 апреля Презентация монографии: Ненашев М.И. Концепции свободы в философии Владимира Соловьева. Монография. Киров, 1999. 248 с. Докл. М.И. Ненашев, д-р филос. наук, доцент кафедры философии Вятского государственного гуманитарного университета, г. Киров.

- 27 апреля Презентация монографии: Моисеев В.И. Логико-философская реконструкция концептуальных оснований русской философии всеединства. Монография. Воронеж. гос. ун-т, 2000. 105 с. Докл. В.И. Моисеев, д-р филос. наук, доцент кафедры философии Воронежского государственного университета.
- 27 апреля Презентация Брюссельского издания сочинений В.С. Соловьёва: Соловьёв В.С. Собрание сочинений: [В 12 т.] / под ред. С.М. Соловьёва и Э.Л. Радлова. – Фототип. изд. – Брюссель: Жизнь с богом, 1966–1970. Докл. Максимов М.В., д-р филос. наук, профессор, заведующий кафедрой философии ИГЭУ.
- 22 июня Презентация журнала «Соловьёвские исследования». 2001. Вып. 1. Докл. гл. редактор М.В. Максимов.

### Дарения

- 27 апреля М.В. Максимовым переданы в дар Библиотеке ИГЭУ и Ивановской областной научной библиотеке полные комплекты брюссельского издания сочинений и четыре тома писем В.С. Соловьёва.

### Журнал «Соловьёвские исследования»

- 27 апреля учрежден журнал «Соловьёвские исследования».
- 27 сентября подписан в печать первый номер журнала «Соловьёвские исследования».

### Публикации Соловьёвского семинара

Соловьёвские исследования: периодический сборник научных трудов / М-во образования Рос. Федерации, Иван. гос. энерг. ун-т; сост. М.В. Максимов [редкол.: М.В. Максимов (гл. ред.) и др.]. Иваново, 2001. Вып. 1. 238 с.

Соловьёвские исследования: периодический сборник научных трудов / М-во образования Рос. Федерации, Иван. гос. энерг. ун-т; сост. М.В. Максимов [редкол.: М.В. Максимов (гл. ред.) и др.]. Иваново, 2001. Вып. 2. 291 с.

Соловьёвские исследования: периодический сборник научных трудов / М-во образования Рос. Федерации, Иван. гос. энерг. ун-т; сост. М.В. Максимов [редкол.: М.В. Максимов (гл. ред.) и др.]. Иваново, 2001. Вып. 3. 166 с.

### Публикации в СМИ материалов о деятельности Соловьёвского семинара

Уникальное издание в студенческой библиотеке // Рабочий край. 6 июня 2001 г. С. 4.  
Дар Библиотеке ИГЭУ // Всегда в движении. 2001. № 7 (24). С. 1.

### 2002 г.

### Цикл научных мероприятий «Философское наследие Владимира Соловьёва и современный мир»

- 12–13 апреля Всероссийская научная конференция (с международным участием)  
«Отечественное и зарубежное соловьевоведение: итоги и перспективы исследований».

**Участники конференции и темы докладов**

Максимов М.В. (Иваново), д-р филос. наук, профессор, заведующий кафедрой философии ИГЭУ. «Русская философия в поисках Владимира Соловьёва».

Козырев А.П. (Москва), канд. филос. наук, доцент кафедры истории русской философии МГУ имени М.В. Ломоносова. «Вл. Соловьёв в судьбе и творчестве священника Сергея Булгакова».

Абрамов А.И. (Москва), канд. филос. наук, доцент кафедры истории русской философии Российского государственного гуманитарного университета. «Восприятие философии Вл. Соловьёва в журнале “Путь” (Париж)».

Котрелев Н.В. (Москва), заведующий отделом Института мировой литературы имени А.М. Горького РАН. «Владимир Соловьёв и католический мир».

Natutal Bar-Yosef (Jerusalem, Israel), Prof. the Department of Hebrew Literature, Ben-Gurion University. «Sophiology in the poetry of Naayim Nahman Bialik».

Крохина Н.П. (Шуя), канд. филол. наук, доцент, заведующая кафедрой культурологии Шуйского государственного педагогического университета. «О софийных началах русской литературы».

Межуев Б.В. (Москва), канд. филос. наук, науч. сотрудник кафедры истории русской философии МГУ им. М.В. Ломоносова. «Первый биограф Вл. Соловьёва (некоторые факты из биографии В.Л. Величко)».

Малая В.Г. (Иваново), канд. филос. наук, доцент кафедры философии ИГЭУ. «Б.Н. Чичерин и Вл. Соловьёв: суть философской полемики».

Усманов С.М. (Иваново), д-р ист. наук, профессор кафедры новой и новейшей истории Ивановского государственного университета. «К.В. Мочульский как интерпретатор философского наследия Вл. Соловьёва».

Холодов Р.Н. (Иваново), асп. кафедры философии ИГЭУ. «Творчество Вл. Соловьёва в оценке К.В. Мочульского».

Брагин А.В. (Иваново), канд. филос. наук, доцент кафедры философии ИГЭУ. «Н.О. Лосский и Вл. Соловьёв».

Белова Т.П. (Иваново), канд. филос. наук, доцент кафедры общей социологии и феминологии Ивановского государственного университета. «Владимир Соловьёв и евразийство».

Сизарова Е.Г. (Иваново), канд. филос. наук, доцент кафедры гуманитарных наук Ивановского филиала Владимирского юридического института. «А.С. Яценко о правовой концепции Вл. Соловьёва».

Мартынов А.В. (Москва), канд. филос. наук, ст. научный сотрудник Института национальных проблем образования, журналист издательства «Посев». «Генезис и эволюция образа Владимира Соловьёва в творчестве Анджеея Валицкого».

Козлова О.В. (Ярославль), канд. филос. наук, ст. преподаватель кафедры философии Ярославской государственной медицинской академии. «Двоящийся перед нами – Владимир Соловьёв».

Океанский В.П. (Иваново), канд. филол. наук, доцент кафедры отечественной литературы Ивановского государственного университета; Ширинова И.А. (Иваново), аспирант кафедры отечественной литературы Ивановского государственного университета. «Персоналогические особенности поэтической софиологии Ф.И. Тютчева».

Кузин Ю.Д. (Иваново), доцент кафедры философии ИГЭУ. «А.И. Сумбатов-Южнин и Владимир Соловьёв: грани духовно-творческого взаимодействия».

Ерофеева К.Л. (Иваново), канд. филос. наук, доцент кафедры философии ИГЭУ. «Принцип всеединства и соборности в идеологии информационного общества».

Егорова Н.В. (Иваново), ст. преподаватель кафедры философии ИГЭУ. «С.Н. Булгаков и Вл. Соловьев: философия природы».

Куликова О.Б. (Иваново), канд. филос. наук, доцент кафедры философии ИГЭУ. «В. Эрн о гносеологии Вл. Соловьева».

Максимова Л.М. (Иваново), канд. филос. наук, доцент кафедры философии ИГЭУ. «Философское наследие Вл. Соловьева в оценке В.Ф. Асмуса».

Кудряшова Т.Б. (Иваново), канд. филос. наук, доцент кафедры философии и социально-гуманитарных наук Ивановской государственной архитектурно-строительной академии. «Философские идеи В.С. Соловьева в контексте неклассической рациональности».

Булычев И.И. (Тамбов), д-р филос. наук, профессор кафедры философии Тамбовского государственного университета имени Г.Р. Державина. «Вл. Соловьев как представитель постклассической трансцендентной антропологии».

Дробжев М.И. (Тамбов), канд. филос. наук, профессор кафедры философских дисциплин Тамбовского государственного университета имени Г.Р. Державина. «Идеи гуманизма в философии Вл. Соловьева».

Ненашев М.И. (Киров), д-р филос. наук, доцент кафедры философии Вятского государственного педагогического университета. «Ситуации свободы в "Чтениях о Богочеловечестве" Вл. Соловьева».

13 апреля «Круглый стол»: «Состояние источниковой базы отечественного соловьеведения. Докл. Н.В. Котрелева (ИМЛИ РАН, г. Москва) «Проблемы издания Полного собрания сочинений и писем В.С. Соловьева».

7–8 июня **Всероссийская научная конференция (с международным участием) «Философское наследие Вл. Соловьева и современный мир».**

#### **Участники конференции и темы докладов**

Максимов М.В. (Иваново), д-р филос. наук, профессор, заведующий кафедрой философии ИГЭУ. «Осмысление наследия Вл. Соловьева в отечественной философии 90-х гг. XX века».

Мотрошилова Н.В. (Москва), д-р филос. наук, профессор, заведующая сектором истории философии Института философии РАН. «Вл. Соловьев: единство русской и западной философии».

Сугатова Е.П. (Барнаул), канд. филос. наук, доцент кафедры философии Барнаульского государственного педагогического университета. «Природа и специфические особенности общественного идеала В.С. Соловьева».

Усманов С.М. (Иваново), д-р ист. наук, профессор кафедры новой и новейшей истории Ивановского государственного энергетического университета. «В.С. Соловьев и его оппоненты: некоторые интерпретации в современной России».

Холодов Р.Н. (Иваново), аспирант кафедры философии ИГЭУ. «Вл. Соловьев о нравственном критерии оценки исторического процесса (по материалам публицистических произведений)».

Волков В.Н. (Иваново), д-р филос. наук, профессор кафедры гуманитарных наук Ивановской государственной медицинской академии. «Проблема личности в философии Вл. Соловьева и С.Л. Франка».

Козлова О.В. (Ярославль), канд. филос. наук, ст. преподаватель кафедры философии Ярославской государственной медицинской академии. «Проблема личности в философии В.С. Соловьева».

Сизарова Е.Г. (Иваново), канд. филос. наук, доцент кафедры гуманитарных наук Ивановского филиала Владимирского юридического института. «Проблема смертной казни в правовой концепции Вл. Соловьева».

Кудряшова Т.Б. (Иваново), канд. филос. наук, доцент кафедры философии и социально-гуманитарных наук Ивановской государственной архитектурно-строительной академии. «Философия всеединства: проекция на проблемы современного образования».

Максимова Л.М. (Иваново), канд. филос. наук, доцент кафедры философии ИГЭУ. «Наследие Вл. Соловьева и современные проблемы философского образования».

Куликова О.Б. (Иваново), канд. филос. наук, доцент кафедры философии ИГЭУ. «Идея всеединства и современные концепции самоорганизации и универсального эволюционизма».

Ерофеева К.Л. (Иваново), канд. филос. наук, доцент кафедры философии ИГЭУ. «Принцип всеединства и соборности в идеологии информационного общества».

Океанский В.П. (Иваново), канд. филос. наук, доцент кафедры отечественной литературы Ивановского государственного университета. «Гейдар Джемаль и Владимир Соловьев».

Смирнов Г.С. (Иваново), д-р филос. наук, профессор кафедры философии Ивановского государственного университета. «В.И. Вернадский и В.С. Соловьев».

Егорова Н.В. (Иваново), ст. преподаватель кафедры философии ИГЭУ. «Философия хозяйства С.Н. Булгакова: современное прочтение».

Кузин Ю.Д. (Иваново), доцент кафедры философии ИГЭУ. «В.С. Соловьев и современная российская интеллигенция».

Олейник О.Ю. (Иваново), доктор ист. наук, профессор, заведующий кафедрой «Связи с общественностью» ИГЭУ. «Проблема патриотизма в наследии Вл. Соловьева и современность».

Брагин А.В. (Иваново), канд. филос. наук, доцент кафедры философии ИГЭУ. «Современные искания Русской идеи и В.С. Соловьев».

Малая В.Г. (Иваново), канд. филос. наук, доцент кафедры философии ИГЭУ. «Концепция национального вопроса в России Вл. Соловьева: современное прочтение».

Кареева С.В. (Иваново), аспирант кафедры философии ИГЭУ. «Русская идея и национальный вопрос в творчестве Вл. Соловьева».

Белова Т.П. (Иваново), канд. филос. наук, доцент кафедры общей социологии и феминологии Ивановского государственного университета. «Философские идеи Вл. Соловьева в контексте социальной концепции Русской Православной Церкви».

Крохина Н.П. (Шуя), канд. филол. наук, доцент, заведующая кафедрой культурологии Шуйского государственного педагогического университета. «Вл. Соловьев и новое нерелигиозное сознание».

Фаркова Е.Ю. (Шуя), канд. ист. наук, доцент кафедры литературы Шуйского государственного педагогического университета. «Мотив пророчества в литературной критике Вл. Соловьева».

29–30 ноября **Всероссийская научная конференция (с международным участием)**  
**«Владимир Соловьев и русский символизм».**

### **Участники конференции и темы докладов**

*Сербиненко В.В. (Москва), д-р филос. наук, профессор, заведующий кафедрой истории отечественной философии РГГУ. «К вопросу о традиции платонизма в русской философии и творчестве Вл. Соловьева (Памяти А.И. Абрамова)».*

*Чистякова Э.И. (Москва), д-р филос. наук, профессор кафедры философии Московского государственного открытого университета. «Проблема символа и русский символизм».*

*Соболев А.В. (Москва), канд. филос. наук, доцент, ведущий науч. сотрудник отдела истории русской философии Института философии РАН. «Владимир Соловьев и русский символизм».*

*Котрелев Н.В. (Москва), заведующий отделом Института мировой литературы имени А.М. Горького РАН. «Вячеслав Иванов и Владимир Соловьев».*

*Дзуцева Н.В. (Иваново), д-р филол. наук, профессор кафедры теории литературы и русской литературы XX века Ивановского государственного университета. «“Любовь теургична по существу...” (Андрей Белый): соловьевский комплекс в русской поэзии начала XX века».*

*Ершова Л.С. (Москва), канд. филос. наук, доцент кафедры истории отечественной философии РГГУ. «Категория “живописное” в структуре символистского восприятия (по материалам Вл. Соловьева и русских символистов)».*

*Козырев А.П. (Москва), канд. филос. наук, доцент кафедры истории русской философии МГУ имени М.В. Ломоносова. «Вл. Соловьев и П. Флоренский: проблема символа».*

*Евламиев И.И. (Санкт-Петербург), д-р филос. наук, профессор кафедры философии Северо-Западной академии государственной службы. «“Символистская” и “реалистическая” тенденции в философии Вл. Соловьева».*

*Иконникова Е.А. (Южно-Сахалинск), канд. филол. наук, доцент кафедры русской и зарубежной литературы Сахалинского государственного университета. «Метафизическое в символистской поэзии Вл. Соловьева».*

*Межуев Б.В. (Москва), канд. филос. наук, ст. науч. сотрудник кафедры истории русской философии МГУ имени М.В. Ломоносова. «Забывтый спор (о некоторых возможных источниках “Скифов” А. Блока)».*

*Крохина Н.П. (Шуя), канд. филол. наук, доцент, заведующий кафедрой культурологии Шуйского государственного педагогического университета. «Гностическая София в поэзии Вл. Соловьева и А. Блока».*

*Портнов А.Н. (Иваново), д-р филос. наук, профессор, заведующий кафедрой философии Ивановского государственного университета. «Идея единства сознания в русской философии конца XIX – начала XX в.»*

*Баранец Н.Г. (Ульяновск), канд. филос. наук, доцент кафедры философии Ульяновского государственного университета. «Дискурсивные и жанровые особенности творчества В.С. Соловьева».*

*Щедрина Т.Г. (Москва), канд. филос. наук, доцент, докторант кафедры философии Московского педагогического государственного университета. «Смысл “разговора” в концепции Вл. Соловьева».*

*Кудряшова Т.Б. (Иваново), канд. филос. наук, доцент кафедры философии и социально-гуманитарных дисциплин Ивановской государственной архитектурно-*

строительной академии. *«Эстетизированная гносеология русского символизма: традиции и новаторство».*

Меняшев А.Е. (Южно-Сахалинск), ассистент кафедры философии Сахалинского государственного университета. *«Понятия “Софии-Премудрости Божией” и “Богоматери” в метафизике Вл. Соловьёва».*

Тяпков С.Н. (Иваново), д-р филол. наук, профессор кафедры отечественной литературы Ивановского государственного университета. *«Смех Вл. Соловьёва: онтологический и экзистенциальный аспекты».*

Холодова З.Я. (Иваново), д-р филол. наук, профессор кафедры теории литературы и русской литературы XX века Ивановского государственного университета. *«В.С. Соловьёв и символизм в отечественном литературоведении».*

Ахтырский Д.К. (Москва), преподаватель кафедры истории отечественной философии Российского государственного гуманитарного университета. *«Символика вечной женственности в творчестве Даниила Андреева».*

Океанский В.П. (Иваново), канд. филол. наук, доцент кафедры отечественной литературы Ивановского государственного университета. *«Ф. Ницше и православие: парадоксы “сверхфилологии”».*

Эдельштейн М.Ю. (Иваново), канд. филол. наук, ст. преподаватель кафедры теории литературы и русской литературы XX века Ивановского государственного университета. *«Вл. Соловьёв в оценке Петра Перцова».*

Козлова О.В. (Ярославль), канд. филос. наук, ст. преподаватель кафедры философии Ярославской государственной медицинской академии. *«Проблема личности в философии В.С. Соловьёва».*

Павленко А.В. (Тамбов), аспирант кафедры философии Тамбовского государственного педагогического университета имени Г.Р. Державина. *«Метафизические основания высших ценностей в философии Вл. Соловьёва».*

Дорофеева Л.В. (Южно-Сахалинск), канд. филол. наук, профессор кафедры русской и зарубежной литературы Сахалинского государственного университета. *«Вл. Соловьёв о смерти как ценности: Гамлет и Платон».*

Иголь Е.Л. (Иваново), канд. филос. наук, доцент кафедры философии Ивановской государственной текстильной академии. *«Вл. Соловьёв и “еврейский вопрос”».*

### Курс лекций Н.В. Мотрошиловой

- 7 июня «Владимир Соловьёв и поиск новых парадигм в европейской философии последней четверти XIX века». Лекции 1 и 2.
- 8 июня «Владимир Соловьёв и поиск новых парадигм в европейской философии последней четверти XIX века». Лекции 3, 4, 5.<sup>14</sup>

### Культурная программа

- 13 апреля Экскурсионная поездка участников конференции в г. Плес. Посещение Мемориального дома-музея И.И. Левитана и Музея пейзажа.

<sup>14</sup> Курс лекций Н.В. Мотрошиловой опубликован в: Мотрошилова Н.В. Философия В. Соловьёва и западная мысль конца XIX – начала XX в.: созвучия и параллели (Лекции в Иваново) // Мотрошилова Н.В. Мыслители России и философия Запада. В. Соловьёв, Н. Бердяев, С. Франк, Л. Шестов. М.: Республика; Культурная революция, 2006. С. 132–171 [12].

## Презентации

- 12 апреля Презентация книги «История русской философии: учебник для вузов / Редкол.: М.А. Маслин и др.». М.: Республика, 2001. 639 с. Докл. М.А. Маслин, д-р филос. наук, профессор, заведующий кафедрой истории русской философии философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова.
- 7 июня Презентация сайта постоянно действующего научного семинара «Философское наследие Вл. Соловьёва и современный мир» (Соловьёвского семинара): <http://solovyov-seminar.ispu.ru> Докл. М.В. Максимов, д-р филос. наук, профессор, заведующий кафедрой философии ИГЭУ.

## Публикации Соловьёвского семинара

Соловьёвские исследования: периодический сборник научных трудов / М-во образования Рос. Федерации, Иван. гос. энерг. ун-т; сост. М.В. Максимов [редкол.: М.В. Максимов (гл. ред.) и др.]. Иваново, 2002. Вып. 4. 272 с.

Соловьёвские исследования: периодический сборник научных трудов / М-во образования Рос. Федерации, Иван. гос. энерг. ун-т; сост. М.В. Максимов [редкол.: М.В. Максимов (гл. ред.) и др.]. Иваново, 2002. Вып. 5. 296 с.

## Публикации в СМИ материалов о деятельности Соловьёвского семинара

Кадников Р. Изучаем философское наследие Владимира Соловьёва // Прямая речь. 11 июня 2002. С. 7.

Максимов М.В. Постоянно действующий научный семинар «Философское наследие Вл. Соловьёва и современный мир» // Вестник РФО. 2002. № 1. С. 32–34 (в соавт.).

Максимов М.В., Кузин Ю.Д., Максимова Л.М., Малая В.Г. «Философское наследие Вл. Соловьёва и современный мир» – постоянно действующий научный семинар // Вестник ИГЭУ. 2002. Вып. 2. С. 178–185.

Информационное письмо о работе постоянно действующего научного семинара «Философское наследие Владимира Соловьёва и современная Россия» в 2003 г. // Вестник ИГЭУ. 2002. Вып. 2. С. 186–187.

Презентация учебника // Прямая речь. 15 мая 2002. С. 5.

Соловьёвские исследования: информационный выпуск / М-во образования Рос. Федерации, Иван. гос. энерг. ун-т; сост. М.В. Максимов [редкол.: М.В. Максимов (гл. ред.) и др.]. Иваново, 2002. № 1. 48 с.

Эдельштейн М. Соловьёвские чтения в Иваново // Новый мир. 2002. № 8. С. 217–218.

## Дарения

Максимовым М.В. переданы в дар Библиотеке ИГЭУ 53 экз. научных изданий (Акт № 142 от 14 ноября 2002 г.).

**2003 г.****Цикл научных мероприятий**

**«Философское наследие Владимира Соловьёва и современная Россия»**  
(при поддержке РГНФ (проект № 03-03-14038 з) и РФФИ (проект № 03-06-85027))

11–12 апреля **Всероссийская научная конференция (с международным участием)**  
**«Россия и Европа в XXI веке и наследие В.С. Соловьёва. К 150-летию со дня рождения В.С. Соловьёва».**

**Участники конференции и темы докладов***Пленарные доклады*

*Максимов М.В. (Иваново), д-р филос. наук, профессор, заведующий кафедрой философии ИГЭУ. «Тема “Россия и Европа” в творчестве Вл. Соловьёва».*

*Роцинский С.Б. (Москва), д-р филос. наук, профессор кафедры философии Академии государственной службы при Президенте РФ. «Идеи Вл. Соловьёва в контексте логики культуры XXI века».*

*Laubier P. De. (Рим, Италия), доктор философии, профессор Латеранского университета. «Originality of the Soloviev's approach to ethics».*

*Сербиненко В.В. (Москва), д-р филос. наук, профессор, заведующий кафедрой истории отечественной философии РГГУ. «Об утопизме и антиутопизме в творчестве Вл. Соловьёва».*

*Делокаров К.Х. (Москва), д-р филос. наук, профессор кафедры философии Академии государственной службы при Президенте РФ. «Уроки В.С.Соловьёва и современные проблемы цивилизационного развития».*

*Sutton J.F. (Leeds, England), Dr. Phil., Professor of Department of Russian and Slavonic Studies, School of Modern Languages and Cultures, University of Leeds. «Solovyov – between two modes of Introspection».*

*Межуев Б.В. (Москва), канд. филос. наук, ст. науч. сотрудник кафедры истории русской философии МГУ имени М.В. Ломоносова. «Вл. Соловьёв и англорусское сближение».*

*Белова Т.П. (Иваново), канд. филос. наук, доцент кафедры общей социологии и феминологии Ивановского государственного университета. «Учение Вл. Соловьёва о Богочеловечестве и современные европейские концепции глобализации».*

*Рожков В.П. (Саратов), д-р филос. наук, профессор кафедры теоретической и социальной философии философского факультета Саратовского государственного университета имени Н.Г. Чернышевского. «Проблема насилия и философско-политические идеи В.С. Соловьёва».*

*Плеханов Е.А. (Владимир), канд. филос. наук, доцент, заведующий кафедрой философии Владимирского государственного педагогического университета. «“Что такое метафизика?”: феноменологический проект В.С. Соловьёва».*

**Секция 1. «Социальная философия и историософия В.С. Соловьёва»**

*Усманов С.М. (Иваново), д-р ист. наук, профессор кафедры новой и новейшей истории Ивановского государственного университета. «“Восток Ксеркса” в историософии Владимира Соловьёва: в поисках интерпретации».*

Молодяков В.Э. (Токио, Япония), канд. филос. наук, доктор политологии Токийского университета, докторант кафедры мировой и российской политики МГУ имени М.В. Ломоносова, г. Москва. *«Восток Ксеркса у Вл. Соловьева».*

Ерофеева К.Л. (Иваново), канд. филос. наук, доцент кафедры философии ИГЭУ. *«Третье искушение” Запада и Россия».*

Баранец Н.Г. (Ульяновск), канд. филос. наук, доцент кафедры философии и политологии Ульяновского государственного университета. *«Западничество” в культурном мире В.С. Соловьева».*

Назаров Ю.Н. (Шуя), канд. филос. наук, доцент кафедры философии Шуйского государственного педагогического университета. *«Великая французская революция в трактовке В.С. Соловьева».*

Аринин Е.И. (Владимир), д-р филос. наук, профессор, заведующий кафедрой философии и психологии Владимирского государственного университета. *«Субстанциональность религии в трактовке Владимира Соловьева: между Гегелем и Полем Рикером».*

Куракина О.Д. (Москва), д-р филос. наук, профессор кафедры культурологии Московского физико-технического института. *«Христианская антропология В.С. Соловьева современному сознанию».*

Холодов Р.Н. (Иваново), аспирант кафедры философии ИГЭУ. *«Исторический субъект: аспекты интерпретации Вл. Соловьевым».*

Хироюки Хориэ (Чиба, Япония), аспирант кафедры истории русской философии МГУ имени М.В. Ломоносова. *«К пониманию “Смысла любви” Вл. Соловьева».*

Орлов М.О. (Саратов), ассистент кафедры теоретической и социальной философии философского факультета Саратовского государственного университета имени Н.Г. Чернышевского. *«Динамизм в учении В.С. Соловьева о Богочеловечестве».*

Иконникова Е.А. (Южно-Сахалинск), д-р филол. наук, доцент кафедры русской и зарубежной литературы Сахалинского государственного университета. *«Власть микадо в трактовке Владимира Соловьева и Уэда Акинари».*

Максимова Л.М. (Иваново), канд. филос. наук, доцент кафедры философии ИГЭУ. *«Философия истории С.М. Соловьева и В.С. Соловьева: сопоставительный анализ».*

Ахтырский Д.К. (Москва), преподаватель кафедры истории отечественной философии Российского государственного гуманитарного университета. *«Вл. Соловьев и Д. Андреев: пророчество об антихристе и современность».*

Брагин А.В. (Иваново), канд. филос. наук, доцент кафедры философии ИГЭУ. *«Современные искания Русской идеи и В.С. Соловьев».*

Рябов О.В. (Иваново), д-р филос. наук, доцент кафедры философии Ивановского государственного университета. *«“Матушка-Русь”: гендер и национальная идентичность России в отечественной и западной философии истории».*

Малая В.Г. (Иваново), канд. филос. наук, доцент кафедры философии ИГЭУ. *«Русская идея и национальный вопрос в творчестве Владимира Соловьева».*

Павленко А.В. (Тамбов), аспирант кафедры философии Тамбовского государственного педагогического университета имени Г.Р. Державина. *«Человек на стыке идеально и материального в философии всеединства В.С. Соловьева».*

Городнева М.С. (Саратов), студент философского факультета Саратовского государственного университета имени Н.Г. Чернышевского. *«Человек и Богочеловечество в философии Вл. Соловьева».*

Малов А.В. (Москва), канд. филос. наук, ст. преподаватель кафедры гуманитарных наук Академии МЧС России. *«Проблема насилия в философии В.С. Соловьева».*

Галахтин М.Г. (Москва), канд. филос. наук, доцент, докторант кафедры истории отечественной философии РГГУ. «Философия права Вл. Соловьёва и современная юриспруденция».

Пепеляев А.В. (Новосибирск), преподаватель кафедры гуманитарных и социально-экономических дисциплин Новосибирского военного института. «Философия права как выражение смысложизненных исканий Вл. Соловьёва».

Егорова Н.В. (Иваново), ст. преподаватель кафедры философии ИГЭУ. «Наследие Вл. Соловьёва и современное экологическое сознание».

## Секция 2. «В.С. Соловьёв и история философии»

Волкогонова О.Д. (Москва), д-р филос. наук, профессор кафедры философии и методологии науки МГУ имени М.В. Ломоносова. «Эволюция историко-философских взглядов В. Соловьёва».

Щедрина Т.Г. (Москва), канд. филос. наук, доцент, докторант кафедры философии МПГУ. «Восприятие Платона в философии В.С. Соловьёва и Г. Шпета (коммуникативный аспект)».

Евламиев И.И. (Санкт-Петербург), д-р филос. наук, профессор кафедры философии Северо-Западной академии государственной службы. «Вл. Соловьёв в восприятии своих современников и преемников».

Veuthey M. (Вашингтон, США), доктор философии, профессор университета Фордам. «Soloviev and the Humanitarian Thought».

Дорошин И.А. (Саратов), ассистент кафедры теоретической и социальной философии Саратовского государственного университета имени Н.Г. Чернышевского. «Рациональный мотив и восточнохристианская традиция в религиозно-философской системе В.С. Соловьёва».

Ненашев М.И. (Киров), д-р филос. наук, профессор кафедры философии Вятского государственного гуманитарного университета. «Вл. Соловьёв и Ф.М. Достоевский об антиномиях человеческой свободы».

Волков В.Н. (Иваново), д-р филос. наук, доцент, заведующий кафедрой гуманитарных и социально-экономических дисциплин филиала РГГУ в г. Иваново. «В.С. Соловьёв и Н. Федоров».

Скачков А.С. (Омск), канд. филос. наук, доцент кафедры философии и социальных коммуникаций Омского государственного технического университета. «Наследие В.С. Соловьёва в смысловом поле русского космизма: борьба за “абсолютную человечность”».

Козырев А.П. (Москва), канд. филос. наук, доцент кафедры истории русской философии МГУ имени М.В. Ломоносова. «В.С. Соловьёв и В.В. Розанов: к истории эпистолярных отношений».

Повилайтис В.И. (Калининград), канд. филос. наук, доцент кафедры философии и культурологии Калининградского государственного университета. «Лев Карсавин о Вл. Соловьёве».

Михайловский А.В. (Москва), канд. филос. наук, ст. преподаватель кафедры современной философии РГГУ. «Праздник в русской философии».

Чжао Бао Чэнь (Пекин, Китай), докторант кафедры философии Пекинского университета. «Сравнительный анализ эстетических идеалов Вл. Соловьёва и древнекитайской эстетики».

*Крохина Н.П. (Шуя)*, канд. филол. наук, доцент, заведующая кафедрой культурологии Шуйского государственного педагогического университета. «Вл. Соловьев об историческом становлении идеи “Софии” (по работам “Чтения о Богочеловечестве” и “Россия и Вселенская Церковь”)».

*Жукоцкая З.Р. (Нижевартовск)*, канд. филос. наук, доцент кафедры культурологии Нижевартовского государственного педагогического университета. «Владимир Соловьев и русский символизм».

### Секция 3. «В.С. Соловьев и история философии»

*Ершова Л.С. (Москва)*, канд. филос. наук, доцент кафедры истории отечественной философии РГГУ. «Между классикой и современностью: категория “безобразного” в эстетике В.С. Соловьева».

*Богачева С.В. (Кострома)*, аспирант кафедры социальной философии и политологии Костромского государственного университета имени Н.А. Некрасова. «Вл. Соловьев и Ф. Шиллер о сущности и значении искусства».

*Воронков В.В. (Москва)*, аспирант кафедры истории русской философии МГУ имени М.В. Ломоносова. «Феноменологическое содержание теоретической философии Вл. Соловьева».

*Кудряшова Т.Б. (Иваново)*, канд. филос. наук, доцент кафедры философии Ивановской государственной архитектурно-строительной академии. «Интерпретация идей В.С. Соловьева в контексте “форм обратимости”».

*Резниченко А.И. (Москва)*, канд. филос. наук, ст. преподаватель кафедры истории отечественной философии РГГУ. «Понятие реальности у Вл. Соловьева (по работе “Философские начала цельного знания”)».

*Куликова О.Б. (Иваново)*, канд. филос. наук, доцент кафедры философии ИГЭУ. «Концептуальная связь гносеологии Вл. Соловьева и учений эволюционной эпистемологии XX века».

*Демин А.М. (Иваново)*, канд. техн. наук, доцент кафедры тепловых электрических станций ИГЭУ. «Автобиографические мотивы С.М. Соловьева в традиционном символизме “Городских глашатаев весны”».

*Кузин Ю.Д. (Иваново)*, доцент кафедры философии ИГЭУ. «Вл. Соловьев и А.А. Тарковский: в поисках утраченного времени».

*Коваленко В.С. (Иваново)*, канд. филос. наук, доцент кафедры связей с общественностью, политологии и права ИГЭУ. «Философия всеединства и концепция самоорганизации материи».

6 июня **Всероссийская научная конференция «Вл. Соловьев и русская религиозная метафизика XX в.»**.

### Участники конференции и темы докладов

*Максимов М.В. (Иваново)*, д-р филос. наук, профессор, заведующий кафедрой философии ИГЭУ. «Вл. Соловьев и поиск метафизических систем в русской философии XX в.».

*Евламиев И.И. (Санкт-Петербург)*, д-р филос. наук, профессор СПбГУ. «Вл. Соловьев и русский экзистенциализм XX века».

*Шишкин И.М. (Москва)*, аспирант кафедры философии Московского физико-технического института. «Учение Вл. Соловьёва – первый шаг к созданию метафизики космизма».

*Ахтырский Д.К. (Москва)*, преподаватель кафедры истории отечественной философии РГГУ. «Даниил Андреев и Владимир Соловьёв».

*Плеханов Е.А. (Владимир)*, канд. филос. наук, доцент, заведующий кафедрой философии Владимирского государственного педагогического университета. «Метафизика личности П.Д. Юркевича».

*Кудряшова Т.Б. (Иваново)*, канд. филос. наук, доцент, докторант кафедры философии Ивановского государственного университета. «Интерпретация идей Вл. Соловьёва в контексте “форм обратимости”».

### Участники дискуссии

*Брагин А.В. (ИГЭУ, Иваново)*, *Смирнов Г.С. (ИвГУ, Иваново)*, *Ерофеева К.Л. (ИГЭУ, Иваново)*, *Малая В.Г. (ИГЭУ, Иваново)*, *Егорова Н.В. (ИГЭУ, Иваново)*, *Куликова О.Б. (ИГЭУ, Иваново)*, *Волков В.Н. (Филиал РГГУ, Иваново)*, *Максимова Л.М. (ИГЭУ, Иваново)*, *Скороходова С.И. (МПГУ, Москва)*, *Холодова З.Я. (ИвГУ, Иваново)*, *Океанский В.П. (ИвГУ, Иваново)*, *Дзуцева Н.В. (ИвГУ, Иваново)*, *Крохина Н.П. (ШГПУ, Шуя)*, *Рябов О.В. (ИвГУ, Иваново)*, *Усманов С.М. (ИвГУ, Иваново)*, *Богачева С.В. (КГУ, Кострома)*, *Холодов Р.Н. (ИГЭУ, Иваново)*.

4–5 декабря **Всероссийская научная конференция (с международным участием) «Владимир Соловьёв как религиозный мыслитель».**

### Участники конференции и темы докладов

#### Пленарные доклады

*Максимов М.В. (Иваново)*, д-р филос. наук, профессор, заведующий кафедрой философии ИГЭУ. «Теократическое учение Вл. Соловьёва: современные прочтения».

*Laubier P. De. (Рим, Италия)*, доктор философии, профессор Латеранского университета. «V. Soloviev, Leon XIII et Jean Paul II».

*Сербиненко В.В. (Москва)*, д-р филос. наук, профессор, заведующий кафедрой истории отечественной философии РГГУ. «О метафизических интенциях в российском кантианстве: Вл. Соловьёв и С.И. Гессен».

*Козырев А.П. (Москва)*, канд. филос. наук, доцент кафедры истории русской философии МГУ имени М.В. Ломоносова. «В.В. Розанов и Вл. Соловьёв о примирении Церквей».

*Александр Диани-Хавард (Хельсинки, Финляндия)*, директор Европейского Учебного Центра. «Владимир Соловьёв: философия всеединства».

#### Секция 1. «Социальная философия Вл. Соловьёва: проблемы историософии, учение о Церкви, философия религии»

*Аринин Е.И. (Владимир)*, д-р филос. наук, профессор, заведующий кафедрой философии и психологии Владимирского государственного университета. «Проблема религиозной идентичности и Владимир Соловьёв как религиозно-надконфессиональный философ».

Белова Т.П. (Иваново), канд. филос. наук, доцент кафедры общей социологии и феминологии Ивановского государственного университета. «Учение Вл. Соловьева о Богочеловечестве и Вселенской Церкви в контексте современных проблем экуменизма».

Усманов С.М. (Иваново), д-р ист. наук, профессор кафедры новой и новейшей истории Ивановского государственного университета. «Россия между Востоком и Западом в историософии “Трех разговоров” Вл. Соловьева».

Николаева О.В. (Санкт-Петербург), ст. преподаватель кафедры философии Ленинградского государственного областного университета имени А.С. Пушкина. «Владимир Соловьев об особенностях русского православия в работе “Русская идея”».

Семенова О.А. (Владимир), канд. филос. наук, доцент кафедры философии Владимирского государственного педагогического университета. «Всеединство духовного и цельное знание».

Холодов Р.Н. (Иваново), преподаватель кафедры философии ИГЭУ. «Метафизическое значение человечества в историософии Вл. Соловьева (Богочеловечество и София как субъекты исторического процесса)».

Тюренок М.А. (Москва), аспирант кафедры истории русской философии МГУ имени М.В. Ломоносова. «Место Вл. Соловьева в духовной генеалогии русского солидаризма».

Ольшанский Д.А. (Санкт-Петербург), магистрант философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета. «Модернистские принципы религиозного утопизма Вл. Соловьева».

Ахтырский Д.К. (Москва), преподаватель кафедры истории отечественной философии РГГУ. «Религиозные традиции Индии в творчестве Вл. Соловьева и Д. Андреева».

Возилев В.В. (Иваново), канд. ист. наук, доцент Ивановской государственной архитектурно-строительной академии. «Идеи П.А. Чаадаева и В.С. Соловьева в эволюции русской омнистической мысли».

## Секция 2. «Религиозная метафизика Вл. Соловьева. Антропология. Этика. Эстетика»

Плеханов Е.А. (Владимир), канд. филос. наук, доцент, заведующий кафедрой философии Владимирского государственного педагогического университета. «Вл. Соловьев и М.М. Тареев: религиозно-антропологический смысл кенозиса».

Океанский В.П. (Иваново), д-р филол. наук, доцент кафедры отечественной литературы Ивановского государственного университета. «Детство и пространство (к метафизике всеединства)».

Конашкова А.М. (Екатеринбург), магистрант философского факультета Уральского государственного университета; Шуталева А.В. (Екатеринбург), магистрант философского факультета Уральского государственного университета. «Мистический опыт как экстатическое видение: контуры новой религиозной метафизики Вл. Соловьева».

Крохина Н.П. (Шуя), канд. филол. наук, доцент, заведующая кафедрой культурологии Шуйского государственного педагогического университета. «Развитие идеи Владимира Соловьева о софийности искусства в эстетике Серебряного века».

Ершова Л.С. (Москва), канд. филос. наук, доцент кафедры истории отечественной философии РГГУ. «Вл. Соловьев и проблема эстетизации жестокости».

Богачева С.В. (Кострома), аспирант кафедры социальной философии и политологии Костромского государственного университета им. Н.А. Некрасова. «Абсолютная красота и мистика в эстетике Владимира Соловьева».

Громова А.Е. (Кострома), аспирант кафедры культурологии Костромского государственного университета имени Н.А. Некрасова. *«Онтологическая сущность развития в философии всеединства В.С. Соловьева и П.А. Флоренского».*

Малая В.Г. (Иваново), канд. филос. наук, доцент кафедры философии ИГЭУ. *«Христианская антропология Вл. Соловьева: грани духовности личности».*

Волков В.Н. (Иваново), д-р филос. наук, доцент, заведующий кафедрой гуманитарных и социально-экономических дисциплин филиала РГГУ в г. Иваново. *«Философия “Общего дела” Николая Федорова».*

Шишкин И.М. (Москва), аспирант кафедры философии Московского физико-технического института. *«Учение Вл.С. Соловьева – первый шаг к созданию метафизики космизма».*

Егорова Н.В. (Иваново), ст. преподаватель кафедры философии ИГЭУ. *«Бог, человек, природа в метафизике Вл. Соловьева».*

Павленко А.В. (Тамбов), канд. филос. наук, ст. преподаватель кафедры социально-гуманитарных наук Мичуринского государственного аграрного университета. *«Аксиология Вл. Соловьева: между религией и наукой».*

Хирююки Хориэ (Чиба, Япония), аспирант кафедры истории русской философии МГУ имени М.В. Ломоносова. *«Некоторые черты совпадения представлений о всеединной структуре бытия во взглядах Вл. Соловьева и японского философа К. Нисиды».*

Иконникова Е.А. (Южно-Сахалинск), д-р филол. наук, доцент кафедры русской и зарубежной литературы Сахалинского государственного университета. *«Поэтическое и метафизическое: синтез понятий».*

Кудряшова Т.Б. (Иваново), канд. филос. наук, доцент кафедры философии Ивановской государственной архитектурно-строительной академии. *«Гносеология русского символизма: традиции и новаторство».*

Кузин Ю.Д. (Иваново), доцент кафедры философии ИГЭУ. *«А.А. Иванов и Вл. Соловьев: в поисках нравственного идеала».*

Ларин Д.Н. (Тамбов), аспирант кафедры философии Тамбовского государственного университета имени Г.Р. Державина. *«Христианский идеал человека в философии Владимира Соловьева».*

### Лекционные курсы и научные доклады

- 8–11 апреля Курс лекций «Социальная этика». Профессор П. де Лобье (Папский Латеранский университет в Риме), доцент А.П. Козырев (МГУ имени М.В. Ломоносова), доцент А.В. Михайловский (РГГУ)
- 6 июня Научный доклад «Вл. Соловьев и русский экзистенциализм XX века». И.И. Евлампиев, д-р филос. наук, профессор кафедры истории русской философии философского факультета СПбГУ.

### Презентации

- 11 апреля Глинский Б.А., Козлова О.В. Свобода в мире В.С. Соловьева. М.: Альтекс, 2001. 247 с. Докл. О.В. Козлова, канд. филос. наук, доцент кафедры философии Ярославской государственной медицинской академии.
- 6 июня Презентация книги: Евлампиев И.И. История русской философии. М.: Высш. шк., 2002. 584 с. Докл. И.И. Евлампиев, д-р филос. наук, профессор кафедры истории русской философии философского факультета СПбГУ.

### Культурная программа

- 12 апреля Экскурсионная поездка участников конференции в г. Плес. Посещение Мемориального дома-музея И.И. Левитана и Музея пейзажа.  
5 декабря Обзорная экскурсия по г. Иванову.

### Публикации Соловьёвского семинара

Соловьёвские исследования: периодический сборник научных трудов / М-во образования Рос. Федерации, Иван. гос. энерг. ун-т; сост. М.В. Максимов [редкол.: М.В. Максимов (гл. ред.) и др.]. Иваново, 2003. Вып. 6. 258 с.

Соловьёвские исследования: периодический сборник научных трудов / М-во образования Рос. Федерации, Иван. гос. энерг. ун-т; сост. М.В. Максимов [редкол.: М.В. Максимов (гл. ред.) и др.]. Иваново, 2003. Вып. 7. 237 с.

### Публикации в СМИ материалов о деятельности Соловьёвского семинара

Максимов М.В. Соловьёвские чтения: поиск новых методологических ориентиров // Вопросы философии. 2003. № 10. С. 170–173 (в соавт.) [13].

Максимов М.В. Юбилейная соловьёвская конференция в Ивановском государственном энергетическом университете // Вестник ИГЭУ. 2003. Вып. 4. С. 120–124 (в соавт.).

### 2004 г.

#### Цикл научных мероприятий

**«Соловьёвские исследования: поиск новых методологических ориентиров»**  
(при поддержке РГНФ, проект № 04-03-14092 з)

#### Всероссийские научные конференции (с международным участием)

- 23–24 апреля **Всероссийская научная конференция с международным участием «Соловьёвские исследования: концептуальные модели XIX–XX веков».**

#### Участники конференции и темы докладов

Максимов М.В. (Иваново), д-р филос. наук, профессор, заведующий кафедрой философии ИГЭУ, руководитель Соловьёвского семинара. *«О предварительных итогах и перспективах работы Соловьёвского семинара».*

Порус В.Н. (Москва), д-р филос. наук, профессор кафедры философии Высшей школы экономики. *«Владимир Соловьёв и современная философия».*

Максимов М.В. (Иваново), д-р филос. наук, профессор, заведующий кафедрой философии ИГЭУ. *«Е.Н. Трубецкой о философском мирозерцании Вл. Соловьёва».*

Межуев Б.В. (Москва), канд филос. наук, ст. науч. сотрудник кафедры истории русской философии МГУ имени М.В. Ломоносова. *«Философия Вл. Соловьёва в интерпретации Э.Л. Радлова».*

Щедрин Т.Г. (Москва), канд. филос. наук, доцент кафедры философии МПГУ. *«Вл. Соловьёв и Г. Шпет: разговор с Н.Г. Чернышевским».*

Иванова Е.В. (Москва), д-р филол. наук, профессор, вед. науч. сотрудник Института мировой литературы имени А.М. Горького. «Вл. Соловьёв в культуре Серебряного века».

Ёлишина Т.А. (Кострома), д-р филол. наук, профессор, заведующая кафедрой культурологии и филологии Костромского государственного технологического университета. «Тожество бытия и мышления (Владимир Соловьёв и Василий Розанов)».

Осипова Н.О. (Киров), д-р филол. наук, профессор, заведующая кафедрой культурологии Вятского государственного гуманитарного университета. «Наследие В.С. Соловьёва в системе художественно-эстетических исканий русского театра начала XX века».

Крохина Н.П. (Шуя), канд. филол. наук, доц., заведующая кафедрой культурологии Шуйского государственного педагогического университета. «Поэтическая софиология Вячеслава Иванова».

Мальцева С.Г. (Санкт-Петербург), соискатель кафедры этики и эстетики философского факультета СПбГУ. «Одинокый странник. (Владимир Соловьёв. Александр Блок)».

Погорелая С.В. (Владимир), канд. филос. наук, доцент кафедры философии Владимирского государственного педагогического университета. «В.С. Соловьёв и А.Н. Скребин: идеи теургии, соборности и синтеза искусств».

Бахарев В.М. (Иваново), художник. «Три русских философа в рисунке Леонида Осиповича Пастернака»

Дзуцева Н.В. (Иваново), д-р филол. наук, профессор кафедры теории литературы и русской литературы XX века Ивановского государственного университета; Серегина С.А. (Иваново), студ. филологического факультета ИвГУ. «Поэзия С. Есенина в контексте философии Вл. Соловьёва».

Эдельштейн М.Ю. (Иваново), канд. филол. наук, доцент кафедры теории литературы и русской литературы XX века Ивановского государственного университета. «Был ли П.П. Перцов “соловьёвцем”?».

Амелина Е.М. (Москва), канд. филос. наук, доцент кафедры философии Государственного университета управления. «Проблема общественного идеала у В. Соловьёва и его последователей: истоки, сущность и культурно-историческое значение».

Дробжез М.И. (Тамбов), д-р филос. наук, профессор кафедры философии Тамбовского государственного педагогического университета им. Г.Р. Державина. «Вл. Соловьёв и русская религиозная философская антропология».

Малая В.Г. (Иваново), канд. филос. наук, доцент кафедры философии ИГЭУ. «Методология осмысления Б.Н. Чичериным гносеологии В.С. Соловьёва».

Брагин А.В. (Иваново), канд. филос. наук, доцент кафедры философии ИГЭУ. «Метафизическая гносеология Вл. Соловьёва в оценке А.И. Введенского».

Ковалева С.В. (Кострома), ассистент кафедры философии Костромского государственного технологического университета. «Понятие всеединства в философии В.С. Соловьёва и Н.О. Лосского».

Кудряшова Т.Б. (Иваново), канд. филос. наук, доцент кафедры философии и социально-гуманитарных дисциплин Ивановской государственной архитектурно-строительной академии. «Философские идеи В.С. Соловьёва в контексте основных положений интуитивизма и феноменологии».

Повилайтис В.И. (Калининград), канд. филос. наук, доцент кафедры философии Калининградского государственного университета. «Николай Арсеньев о Владимире Соловьёве и соловьёвстве».

Ерофеева К.Л. (Иваново), канд. филос. наук, доцент кафедры философии ИГЭУ. «Исследовательский метод К.В. Мочульского (О книге «Владимир Соловьёв: Жизнь и учение»)».

*Холодов Р.Н. (Иваново)*, преподаватель кафедры философии ИГЭУ. «*Метафизическое значение человечества в историософии Вл. Соловьева*».

*Шукуров Д.Л. (Иваново)*, канд. филол. наук, доцент кафедры связей с общественностью, политологии, психологии и права ИГЭУ. «*Церковь и государство в теократическом проекте Владимира Соловьева*».

28–29 мая **Всероссийская научная конференция (с международным участием)**  
**«Соловьёвские исследования: поиск новых методологических ориентиров».**

### **Участники конференции и темы докладов**

*Евламиев И.И. (Санкт-Петербург)*, д-р филос. наук, профессор кафедры философии Северо-Западной академии государственной службы. «*Наследие Ф.М. Достоевского и Вл. Соловьева в русской философии XX века*».

*Плеханов Е.А. (Владимир)*, канд. филос. наук, доцент, заведующий кафедрой философии Владимирского государственного педагогического университета. «*Творчество В.С. Соловьева в церковной критике*».

*Василенко Л.И. (Москва)*, канд филос. наук, доцент, преподаватель Православного Свято-Тихоновского Богословского института. «*Религиозный опыт в интерпретации Вл. Соловьева*».

*Новоселов О.Н. (Киров)*, канд. филос. наук, профессор, заведующий кафедрой общегуманитарных дисциплин Кировского филиала Московского гуманитарно-экономического института. «*Вл. Соловьев сегодня: от реконструкции – к пониманию и теургическому творчеству*».

*Делокаров К.Х. (Москва)*, д-р филос. наук, профессор, зам. заведующего кафедрой философии Российской академии государственной службы при Президенте РФ. «*Философия Вл. Соловьева и поиски новой цивилизационной парадигмы*».

*Иванова Е.В. (Москва)*, д-р филол. наук, профессор, ведущий науч. сотрудник Института мировой литературы имени А.М. Горького РАН. «*Вл. Соловьев в культуре Серебряного века*».

*Козырев А.П. (Москва)*, канд. филос. наук, доцент кафедры истории русской философии МГУ имени М.В. Ломоносова. «*Соловьёвский и леонтьевский “след” у С.Н. Дурылина*».

*Бахарев В.М. (Иваново)*, художник. «*Философ Владимир Соловьев в глазах И.Е. Репина*».

*Daniele Serretti (Fano, Italia)*, prof. Istituto Tecnico Commerciale Cesare Battisti. «*Монархо-универсалистская идея Данте и теократический идеал Вл. Соловьева*».

*Ковалева С.В. (Кострома)*, ассистент кафедры философии Костромского государственного технологического университета. «*Вл. Соловьев о трансцендентальном единстве перцепции И. Канта*».

*Роцинский С.Б. (Москва)*, д-р филос. наук, профессор кафедры философии Российской академии государственной службы при Президенте РФ. «*Идеи Вл. Соловьева и современная западная мысль: резонансы и созвучия*».

*Микосиба Митио (Чиба, Япония)*, профессор Университета города Чиба. «*О восприятии идей Вл. Соловьева в Японии*».

*Аринин Е.И. (Владимир)*, д-р филос. наук, профессор, заведующий кафедрой философии и религиозоведения Владимирского государственного университета. «*Методологические аспекты учения Вл. Соловьева о всеединстве*».

*Аверин Н.М. (Тамбов)*, канд филос. наук, профессор кафедры философии и методологии науки Тамбовского государственного университета им. Г.Р. Державина. «*Этика В. Соловьёва: в поисках нравственного Абсолюта*».

*Павленко А.В. (Мичуринск)*, канд. филос. наук, ст. преподаватель кафедры философии и социальных коммуникаций Мичуринского государственного аграрного университета. «*Аксиология всеединства Владимира Соловьёва: теоретический опыт определения статусов бытия*».

*Прибыткова Е.А. (Москва)*, аспирант Института государства и права Российской Академии Наук. «*Вл. Соловьёв и современные дискуссии о праве на достойное человеческое существование*».

*Кузин Ю.Д. (Иваново)*, доцент кафедры философии ИГЭУ. «*Штрихи к воображаемому портрету: соловьёвские мотивы в мироощущении Юр. Юркуна*».

*Маркова Н.М. (Владимир)*, аспирант кафедры философии и религиоведения Владимирского государственного университета. «*Религиозность и проблемы ее интерпретации Вл. Соловьёвым: поиск новых подходов*».

26–27 ноября **Всероссийская научная конференция с международным участием «Социальная этика Вл. Соловьёва: опыт современного прочтения».**

#### **Участники конференции и темы докладов**

*Маслин М.А. (Москва)*, д-р филос. наук, профессор, заведующий кафедрой истории русской философии МГУ имени М.В. Ломоносова. «*Мораль рациональности и мораль Абсолюта*».

*Нижников С.А. (Москва)*, д-р филос. наук, профессор кафедры истории философии Российского университета дружбы народов. «*Владимир Соловьёв и Иммануил Кант: критический диалог философских культур*».

*Цанн-Кай-Си Ф.В. (Владимир)*, д-р филос. наук, профессор кафедры философии Владимирского государственного педагогического университета. «*Вл. Соловьёв и И. Кант: проблема нравственного идеала*».

*Сербиненко В.В. (Москва)*, д-р филос. наук, профессор, заведующий кафедрой истории отечественной философии РГГУ. «*Метафизические мотивы в российском кантианстве: С. Гессен и Вл. Соловьёв*».

*Зеленцова М.Г. (Иваново)*, д-р филос. наук, профессор кафедры философии Ивановского государственного химико-технологического университета. «*К вопросу об объективных основаниях нравственности*».

*Моисеев В.И. (Воронеж)*, д-р филос. наук, профессор, заведующий кафедрой философии Воронежской государственной медицинской академии. «*Нравственный логос Вл. Соловьёва: опыт современного прочтения*».

*Марченко О.В. (Москва)*, канд. филос. наук, доцент кафедры истории отечественной философии РГГУ. «*Некоторые замечания к теме “Г.С. Сковорода и В.С. Соловьёв”*».

*Пронина Т.С. (Тамбов)*, преподаватель кафедры философии Тамбовского государственного университета. «*Религиозно-философские взгляды В.С. Соловьёва в философской традиции*».

*Щедрин Т.Г. (Москва)*, д-р филос. наук, доцент кафедры философии МПГУ. «*Густав Шпет и Владимир Соловьёв: разговор о Н.Г. Чернышевском*».

*Козырев А.П. (Москва)*, канд. филос. наук, доцент кафедры истории русской философии МГУ имени М.В. Ломоносова. «*Вл. Соловьёв о смертной казни*».

Плеханов Е.А. (Владимир), д-р пед. наук, канд. филос. наук, профессор, заведующий кафедрой философии Владимирского государственного педагогического университета. «Образование как пайде́я в нравственной философии В.С. Соловьева и Н.Ф. Федорова».

Межуев Б.В. (Москва), канд. филос. наук, доцент кафедры истории русской философии МГУ им. М.В. Ломоносова. «“Смысл войны” Вл. Соловьева в контексте этики всеединства».

Прибыткова Е.А. (Москва), аспирант Института государства и права Российской Академии Наук. «Нравственно-религиозное оправдание права в философско-правовой концепции Вл. Соловьева».

Мартынов А.В. (Москва), канд. филос. наук, доцент кафедры философии РГГУ. «Георгий Адамович: “Комментарии” к Владимиру Соловьеву».

Белуосов П.А. (Владимир), канд. филос. наук, доцент кафедры философии Владимирского государственного педагогического университета. «Этико-экологические аспекты онтологии красоты в философии Вл. Соловьева».

Свиридова Г.И. (Кострома), канд. филос. наук, доцент кафедры философии и политологии, Зорина Г.В. (Кострома), аспирант кафедры философии и политологии Костромского государственного университета имени Н.А. Некрасова. «О нравственной культуре в наследии Вл. Соловьева».

Баранец Н.Г. (Ульяновск), канд. филос. наук, доцент кафедры философии и политологии Ульяновского государственного университета. «В.С. Соловьев о личной этике и этике университетского сообщества».

Усанов С.М. (Иваново), д-р ист. наук, профессор кафедры новой и новейшей истории Ивановского государственного университета. «Нравственные императивы историософии Вл. Соловьева».

Шишков А.М. (Москва), канд. филос. наук, доцент кафедры истории зарубежной философии МГУ имени М.В. Ломоносова. «Вопрос о соотношении духовной и светской властей накануне Авиньонского пленения пап и в период Великой схизмы».

Скороходова С.И. (Москва), канд. филос. наук, ст. преподаватель кафедры философии МПГУ. «Интерпретация исторического процесса в творчестве И. Киреевского и В. Соловьева».

Ионайтис О.Б. (Екатеринбург), д-р филос. наук, доцент кафедры истории философии Уральского государственного университета имени А.М. Горького. «Идея сверхчеловека и теория прогресса».

Амелина Е.М. (Москва), канд. филос. наук, доцент кафедры философии Московского государственного университета управления. «Собственность как проблема у В.С. Соловьева, С.Н. Булгакова, С.Л. Франка».

Гусев Е.К. (Нижегород), канд. филос. наук, ст. преподаватель кафедры философии Нижегородского государственного педагогического университета. «Личность и государство в философии Вл. Соловьева и И. Ильина».

Холодов Р.Н. (Иваново), канд. филос. наук, ст. преподаватель кафедры философии ИГЭУ. «Историческое значение личности в историософии Вл. Соловьева».

Седых О.М. (Москва), канд. филос. наук, доцент кафедры истории, философии и литературы Российской академии театрального искусства. «В.С. Соловьев и П.А. Флоренский: идея теократии и Новое средневековье».

Брагин А.В. (Иваново), д-р филос. наук, профессор кафедры философии ИГЭУ. «Диалектика добра и зла в свете эсхатологии (по “Трем разговорам” Вл. Соловьева)».

Кудряшова Т.Б. (Иваново), канд. филос. наук, доцент кафедры философии и социально-гуманитарных дисциплин Ивановской государственной архитектурно-строительной академии. «“Возвращение к простым указаниям природы” и этика “Трёх разговоров” Вл. Соловьёва».

Ненашев М.И. (Киров), д-р филос. наук, профессор кафедры философии и социологии Вятского государственного гуманитарного университета. «Архитектоника “Трёх разговоров” Вл. Соловьёва».

Мусин М.З. (Ярославль), канд. филос. наук, ст. преподаватель кафедры философии и культурологии Ярославского государственного университета имени П.Г. Демидова. «Конец истории: эсхатология и этика Вл. Соловьёва».

Дзуцева Н.В. (Иваново), д-р филол. наук, профессор кафедры теории литературы и русской литературы XX в. Ивановского государственного университета; Серегина С.А. (Иваново), студент 4 курса филологического факультета Ивановского государственного университета. «Теургический проект мироустройства в русской поэзии начала XX века: рецепция соловьёвского утопизма».

Козлова О.В. (Череповец), канд. филос. наук, доцент кафедры философии Череповецкого государственного университета. «Философия любви и добра: Владимир Соловьёв в современной реальности».

Ерофеева К.Л. (Иваново), канд. филос. наук, доцент кафедры философии ИГЭУ. «Понятие “благоговение” в этике Вл. Соловьёва и в современном моральном сознании».

Кривова Е.В. (Москва), аспирант кафедры этики философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова. «Бог как безусловное начало нравственности в этической концепции В.С. Соловьёва (на материале “Оправдания добра”)».

Конашкова А.М. (Екатеринбург), аспирант кафедры философии Уральского государственного технического университета имени С.М. Кирова; Шуталева А.В. (Екатеринбург), магистр философии, аспирант кафедры онтологии и теории познания Уральского государственного университета имени А.М. Горького. «Мысли о новом жизнепонимании: религиозная основа нравственности и значение самосовершенствования человека в философии Вл. Соловьёва».

Скачков А.С. (Омск), канд. филос. наук, доцент кафедры философии и социальных коммуникаций Омского государственного технического университета. «Универсум Человечества – метафизическое зеркало нравственности».

Ахунзянова Ф.Т. (Кострома), аспирант кафедры философии и политологии Костромского государственного университета имени Н.А. Некрасова. «Типология культур в религиозной концепции Владимира Соловьёва».

## Презентации

- 23 апреля Презентация монографии: Щедрина Т.Г. «Я пишу как эхо другого...»: Очерки интеллектуальной биографии Густава Шпета. М.: Прогресс – Традиция, 2004. 416 с. Докл. Т.Г. Щедрина, д-р филос. наук, доцент кафедры философии МПГУ.
- 28 мая Презентация книги: Иванова Е.В. Павел Флоренский и символисты: опыты лит. статьи, переписка / сост., подгот. текстов и коммент. Е.В. Ивановой. М.: Яз. славян. культуры, 2004. 670 с. Докл. Е.В. Иванова, д-р филол. наук, профессор, ведущий научный сотрудник ИМЛИ РАН.
- 28 мая Презентация книги: Крохина Н.П. «Неподвижно лишь солнце любви»: О софийных началах русской литературы XIX–XX вв. Иваново: Изд-во ИвГУ,

2004. 130 с. Докл. *Н.П. Крохина*, канд. филол. наук, доцент, заведующая кафедрой культурологии Шуйского государственного педагогического университета.

26 ноября Презентация книги: *Логика Добра. Нравственный логос Владимира Соловьева*. М.: Едиториал УРСС, 2004. 400 с. Докл. *В.И. Моисеев*, д-р филос. наук, профессор, заведующий кафедрой философии Воронежской государственной медицинской академии.

### Публикации Соловьёвского семинара

Соловьёвские исследования: периодический сборник научных трудов / М-во образования Рос. Федерации, Иван. гос. энерг. ун-т; сост. М.В. Максимов [редкол.: М.В. Максимов (гл. ред.) и др.]. Иваново, 2004. Вып. 8. 277 с.

Соловьёвские исследования: периодический сборник научных трудов / М-во образования Рос. Федерации, Иван. гос. энерг. ун-т; сост. М.В. Максимов [редкол.: М.В. Максимов (гл. ред.) и др.]. Иваново, 2004. Вып. 9. 299 с.

Максимов М.В. Владимир Соловьёв и русская религиозная метафизика XX века (Июньское заседание постоянно действующего научного семинара). Краткий обзор докладов и выступлений // Соловьёвские исследования: информационный выпуск / М-во образования Рос. Федерации, Иван. гос. энерг. ун-т; сост., отв. ред. М.В. Максимов. 2004. № 2. С. 41–44.

Максимов М.В. Владимир Соловьёв как религиозный мыслитель. (Ноябрьское заседание постоянно действующего научного семинара). Краткий обзор докладов и выступлений // Соловьёвские исследования: информационный выпуск / М-во образования Рос. Федерации, Иван. гос. энерг. ун-т; сост., отв. ред. М.В. Максимов. 2004. № 2. С. 50–53.

Информационное письмо о работе постоянно действующего научного семинара «Философское наследие Владимира Соловьёва и современная Россия» в 2003 г. / сост. М.В. Максимов // Соловьёвские исследования. 2002. Вып. 4. С. 265–269.

Максимов М.В. Международная научная конференция «Россия и Европа в XXI веке и наследие В.С. Соловьёва (к 150-летию со дня рождения)». Краткий обзор докладов и выступлений // Соловьёвские исследования: информационный выпуск / М-во образования Рос. Федерации, Иван. гос. энерг. ун-т; сост., отв. ред. М.В. Максимов. 2004. № 2. С. 29–40. (Обзор подготовлен при участии Т.Г. Щедриной).

Максимов М.В. Научная программа постоянно действующего научного семинара «Философское наследие Вл. Соловьёва и современный мир (вторая редакция)» // Соловьёвские исследования: информационный выпуск / М-во образования Рос. Федерации, Иван. гос. энерг. ун-т; сост., отв. ред. М.В. Максимов. Иваново, 2004. № 2. С. 1–16.

Максимов М.В. О предварительных итогах и перспективах научного семинара «Философское наследие Вл. Соловьёва и современный мир» // Соловьёвские исследования: информационный выпуск / М-во образования Рос. Федерации, Иван. гос. энерг. ун-т; сост., отв. ред. М.В. Максимов. Иваново, 2004. № 2. С. 3–10.

Максимов М.В. Пять лет Соловьёвскому семинару // Соловьёвские исследования: периодический сборник научных трудов / М-во образования Рос. Федерации, Иван. гос. энерг. ун-т; сост. М.В. Максимов [редкол.: М.В. Максимов (гл. ред.) и др.]. Иваново, 2004. Вып. 8. С. 13–21.

Соловьёвские исследования: информационный выпуск / М-во образования Рос. Федерации, Иван. гос. энерг. ун-т; сост., отв. ред. М.В. Максимов. 2004. № 2. 68 с.

### Публикации в СМИ материалов о деятельности Соловьёвского семинара

Булатова Анастасия. Вечно новый Соловьёвский семинар // Всегда в движении. 2004. № 10(72). С. 2.

Максимов М.В. Научная программа Соловьёвского семинара // Философское образование. 2004. № 2. С. 86–88.

Максимов М.В. О предварительных итогах и перспективах Соловьёвского семинара // Вестник Российского философского общества. 2004. № 2. С. 40–44.

Максимов М.В. О предварительных итогах и перспективах Соловьёвского семинара // Философское образование. 2004. № 2. С. 76–81.

Максимов М.В. О предварительных итогах и перспективах Соловьёвского семинара // Вестник Российского гуманитарного научного фонда. 2004. № 4. С. 146–152.

Максимов М.В. О работе Соловьёвского семинара в 2005 г. // Философское образование. 2004. № 11. С. 86–93.

### Дарения

Максимовым М.В. переданы в дар Библиотеке ИГЭУ 8 экз. научных изданий (Список от 23 июня 2004 г.).

### 2005 г.

#### Институционализация Соловьёвского семинара

Приказом ректора ИГЭУ В.Н. Нуждина № 55 от 24 марта 2005 г. учрежден Российский научный центр по изучению наследия В.С. Соловьёва (Соловьёвский семинар). Директором центра назначен д-р. филос. наук, профессор Максимов Михаил Викторович.

*Таким образом, спустя шесть лет после начала своей научной, образовательной, культурной и просветительской деятельности Соловьёвский семинар получил официальное признание в качестве структурного подразделения ИГЭУ.*

#### Цикл научных мероприятий «Вл. Соловьёв как социальный мыслитель»

*(при поддержке РГНФ, проект № 05-03-14032 з)*

15–16 апреля **Всероссийская научная конференция (с международным участием) «Социальная и политическая философия Вл. Соловьёва».**

#### Участники конференции и темы докладов

*Маслин М.А. (Москва), д-р филос. наук, профессор, заведующий кафедрой истории русской философии МГУ имени М.В. Ломоносова. «В.С. Соловьёв и социально-философская проблематика в России второй пол. XIX в.».*

*Иванов И.П. (Шумен, Болгария), д-р филол. наук, заведующий кафедрой зарубежной литературы Шуменского университета им. Епископа Константина Преславского. «Идеи Владимира Соловьёва и проблема ненасилия и толерантности в современном болгарском обществе».*

Тарасов Б.Н. (Москва), д-р филол. наук, профессор, заведующий кафедрой зарубежной литературы Литературного института имени А.М. Горького. *«Проблемы историософии В.С. Соловьева в контексте историософии Ф.И. Тютчева».*

Межуев Б.В. (Москва), канд. филос. наук, доцент кафедры истории русской философии МГУ имени М.В. Ломоносова. *«Вл. Соловьев и всемирная монархия».*

Усманов С.М. (Иваново), д-р ист. наук, профессор кафедры новой и новейшей истории Ивановского государственного университета. *«Всемирная монархия и “Русская география”»: Вл. Соловьев о политических идеях Федора Тютчева».*

Холодов Р.Н. (Иваново), канд. филос. наук, ст. преподаватель кафедры философии ИГЭУ. *«Русская философия истории и историософия XIX века: поиски субъекта исторического процесса».*

Гусев Е.К. (Нижний Новгород), канд. филос. наук, ст. преподаватель кафедры философии Нижегородского государственного педагогического университета. *«К вопросу об эволюции политической философии В.С. Соловьева в 80–90-е гг. XIX в.».*

Океанский В.П. (Иваново), д-р филол. наук, профессор кафедры русской словесности и культурологии Ивановского государственного университета. *«Антихрист как «великий социолог» (постскриптум к позднему Вл. Соловьеву)».*

Графский В.Г. (Москва), д-р юрид. наук, профессор, гл. науч. сотрудник Института государства и права РАН. *«Философско-правовые размышления Вл. Соловьева в контексте отечественной и всеобщей истории».*

Галахтин М.Г. (Москва), канд. филос. наук, доцент кафедры права Московского государственного института электронной техники (технического университета). *«Владимир Соловьев и московская школа философия права».*

Прибыткова Е.А. (Москва), аспирант сектора истории государства, права и политических учений Института государства и права РАН. *«Спор о справедливости».*

Конашкова А.М. (Екатеринбург), аспирант кафедры философии Уральского государственного технического университета имени С.М. Кирова (УГТУ-УПИ). *«Статус личности и декларация принципов толерантности: религиозный подход к обоснованию идеи социальной справедливости в философии Вл. Соловьева».*

Сизарова Е.Г. (Иваново), канд. филос. наук, доцент кафедры социально-гуманитарных наук Ивановского филиала Владимирского юридического института. *«Нравственно-правовые идеи Вл. Соловьева в русской философии перв. пол. XX в.».*

Давыдов Д.А. (Нижний Новгород), аспирант кафедры философии Нижегородского государственного педагогического университета. *«Русская идея и национальный вопрос в творчестве Вл. Соловьева».*

Пронина Н.М. (Москва), канд. филос. наук, доцент кафедры философии Московского педагогического государственного университета. *«Вл. Соловьев как один из центров кристаллизации духовной жизни российского общества».*

Плеханов Е.А. (Владимир), д-р пед. наук, канд. филос. наук, профессор, заведующий кафедрой философии Владимирского государственного педагогического университета. *«Соборная социология личности В.С. Соловьева».*

Ларин Д.Н. (Тамбов), аспирант кафедры философии Тамбовского государственного университета имени Г.Р. Державина. *«Проблема человека и общества будущего в философии В.С. Соловьева».*

Кривова Е.В. (Москва), аспирант кафедры этики МГУ имени М.В. Ломоносова. *«Личность и общество – основное проблемное поле нравственной философии В.С. Соловьева».*

Дзуцева Н.В. (Иваново), д-р филол. наук, профессор кафедры теории литературы и русской литературы XX в. Ивановского государственного университета. «*“Тайна преображения” в творчестве Владислава Ходасевича: соловьёвский след.*»

Кудряшова Т.Б. (Иваново), канд. филос. наук, доцент кафедры философии и социально-гуманитарных дисциплин Ивановской государственной архитектурно-строительной академии. «*Два “абсолютных философа”*: Соловьёв и Беркли».

Бахарев В.М. (Иваново), художник. «*Образ философа в картинах Михаила Нестерова.*»

Максимов М.В. (Иваново), д-р филос. наук, профессор, заведующий кафедрой философии ИГЭУ, руководитель Соловьёвского семинара. «*О перспективном плане работы Российского научного центра по изучению наследия В.С. Соловьёва.*»

26–27 сентября **Всероссийская научная конференция (с международным участием) «Философская публицистика Вл. Соловьёва».**

### Участники конференции и темы докладов

Маслин М.А. (Москва), д-р филос. наук, профессор, заведующий кафедрой истории русской философии МГУ имени М.В. Ломоносова. «*Русская идея Вл. Соловьёва как источник философской публицистики.*»

Цанн-кай-си Ф.В. (Владимир), д-р филос. наук, профессор кафедры философии Владимирского государственного педагогического университета. «*Русская идея в философской публицистике Вл. Соловьёва и духовная ситуация нашего времени.*»

де Лобье, Патрик. (Рим, Италия), д-р философии, профессор Латеранского университета. «*Le défi du sécularisme.*»

Красицки Ян (Ополе, Польша), д-р гуманитарных наук, профессор кафедры философии и социологии Опольского университета. «*Проблема раздела церкви и христианского единства в публицистике В. Соловьёва.*»

Ермичев А.А. (Санкт-Петербург), д-р филос. наук, профессор кафедры философии Русского Христианского гуманитарного института. «*В.С. Соловьёв и модели русского пути XIX – начала XX в.*»

Роцинский С.Б. (Москва), д-р филос. наук, профессор кафедры философии Академии государственной службы при Президенте РФ. «*Вл. Соловьёв и теоретики народничества: выяснение отношений по поводу общественного идеала.*»

Смирнов Марк. (Москва), отв. редактор приложения к «Независимой газете» «НГ-религии». «*В.С. Соловьёв и Бестужев-Рюмин: разрыв с консерваторами.*»

Козырев А.П. (Москва), канд. филос. наук, доцент кафедры истории русской философии МГУ имени М.В. Ломоносова. «*Вл. Соловьёв и К. Леонтьев: новые аспекты взаимоотношений.*»

Резниченко А.И. (Москва), канд. филос. наук, доцент кафедры истории отечественной философии РГГУ. «*Рождение философии из духа журнальных полемик (к прочтению Соловьёва авторами журнала “Вопросы жизни” (1905 год)).*»

Мартынов А.В. (Москва), канд. филос. наук, доцент кафедры философии Российского государственного социального университета. «*Владимир Соловьёв и русский модернизм: противоречия и сближения.*»

Свиридова Г.И. (Кострома), канд. филос. наук, доцент кафедры философии и политологии Костромского государственного университета имени Н.А. Некрасова, Зорина Г.В. (Кострома), аспирант кафедры философии и политологии Костромского

государственного университета имени Н.А. Некрасова. *«Вл. Соловьев и В.В. Розанов: проблема пола и любви».*

Шукуров Д.Л. (инок Дамаскин) (Иваново), канд. филол. наук, доцент кафедры связей с общественностью, политологии и права ИГЭУ. *«Концептуальные аспекты теократического проекта Вл. Соловьева».*

Белова Т.П. (Иваново), канд. филос. наук, доцент кафедры социологии и феминологии Ивановского государственного университета. *«Тема отношений Церкви и государства в публицистике В.С. Соловьева и современных социальных концепциях российских христиан».*

Прибыткова Е.А. (Москва), аспирант сектора истории государства, права и политических учений Института государства и права РАН. *«Взаимоотношение церкви и государства в концепции “свободной теократии” Вл. Соловьева».*

Ахунзянова Ф.Т. (Кострома), аспирант кафедры теории и истории культуры Костромского государственного университета имени Н.А. Некрасова. *«Идея христианской общественности в философской публицистике Вл. Соловьев и Д.С. Мережковского».*

Рюмин Н.Г. (Владимир), ассистент кафедры философии Владимирского государственного педагогического университета. *«Проблема природы и предназначения государства в философской публицистике Вл. Соловьева».*

Межуев Б.В. (Москва), канд. филос. наук, доцент кафедры истории русской философии МГУ имени М.В. Ломоносова. *«Эсхатология Вл. Соловьева в свете его поздней публицистики».*

Усманов С.М. (Иваново), д-р ист. наук, профессор кафедры новой и новейшей истории Ивановского государственного университета. *«Россия и Европа в “Воскресных письмах” Вл. Соловьева».*

Андреева Л.С. (Владимир), ассистент кафедры философии Владимирского государственного педагогического университета. *«Проблемы историософии в философской публицистике Вл. Соловьева».*

Нижников С.А. (Москва), д-р филос. наук, профессор кафедры истории философии Российского университета дружбы народов. *«Письмо Вл. Соловьева к Л. Толстому о воскресении Христа».*

Холодов Р.Н. (Иваново), канд. филос. наук, ст. преподаватель кафедры философии ИГЭУ. *«Тема исторической судьбы русского народа в философской публицистике Вл. Соловьева».*

Иеромонах Макарий (Маркиш) (Иваново), Ивановский Свято-Введенский монастырь. *«Еврейский вопрос в публицистике Вл. Соловьева».*

Ларин Д.Н. (Тамбов), аспирант кафедры философии Тамбовского государственного университета имени Г.Р. Державина. *«Философия В.С. Соловьева как поиск выхода из духовно религиозного кризиса».*

Аулова Е.П. (Калуга), канд. филос. наук, доцент кафедры философии Калужского государственного педагогического университета имени К.Э. Циолковского. *«Идеи философии культуры в публицистике В.С. Соловьева (по материалам сборников “Национальный вопрос в России”. Выпуски 1, 2)».*

Рубчевский К.В. (Красноярск), д-р филос. наук, профессор; Нагорный Н.Н. (Красноярск), адъюнкт кафедры философии Сибирского юридического института МВД России. *«Владимир Соловьев – крупнейший публицист и философ России».*

25–26 ноября **Всероссийская научная конференция (с международным участием)**  
**«Эстетическая программа Вл. Соловьёва и поиск синтеза искусств**  
**в культуре Серебряного века».**

### Участники конференции и темы докладов

*Иванова Е.В. (Москва)*, д-р филол. наук, профессор, вед. науч. сотрудник Института мировой литературы имени А.М. Горького РАН. *«Владимир Соловьёв и религиозно-философская эстетика».*

*Евлампиев И.И. (Санкт-Петербург)*, д-р филос. наук, профессор кафедры философии Северо-Западной академии государственной службы. *«Софийность и свобода: антиномии понимания творчества в философии Вл. Соловьёва».*

*Зорина Л.Н. (Киров)*, канд. культурологии, доцент кафедры культурологии и рекламы Вятского государственного гуманитарного университета. *«Идея всеединства в фило-софской эстетике Вл. Соловьёва».*

*Ерофеева К.Л. (Иваново)*, канд. филос. наук, доцент кафедры философии ИГЭУ. *«К вопросу о судьбе искусства (по поводу статьи Вл. Соловьёва “Общий смысл искусства”»).*

*Азизян И.А. (Москва)*, д-р искусствоведения, профессор, гл. науч. сотрудник Научно-исследовательского института теории архитектуры и градостроительства. *«О диалоге искусств Серебряного века».*

*Чистякова Э.И. (Москва)*, канд. филос. наук, профессор кафедры философии Московского государственного открытого университета. *«Проблема искусства у русских символистов».*

*Ершова Л.С. (Москва)*, канд. филос. наук, доцент кафедры истории русской философии Российского государственного гуманитарного университета. *«К вопросу об эстетике природы В.С. Соловьёва».*

*Котрелев Н.В. (Москва)*, заведующий отделом Института мировой литературы имени А.М. Горького РАН. *«Первая редакция “Белой лилии” и эстетика Вл. Соловьёва».*

*Дзуцева Н.В. (Иваново)*, д-р филол. наук, профессор кафедры теории литературы и русской литературы XX в. Ивановского государственного университета. *«Вл. Соловьёв и постсимволизм».*

*Мушинова Н.Е. (Кострома)*, канд. искусствоведения, ст. преподаватель кафедры гуманитарных и социально-экономических дисциплин Костромского филиала Московского военного университета РХБ защиты. *«Символизм и акмеизм: проблема художественной формы в аспекте целостности (всеединства)».*

*Шукуров Д.Л. (Иваново)*, канд. филол. наук, доцент кафедры «Связи с общественностью, политология, психология и право» ИГЭУ. *«Владимир Соловьёв и русский авангард начала XX века (основные аспекты проблемы)».*

*Микосиба Митио (Чиба, Япония)*, д-р философии, профессор Университета города Чиба. *«Идеи греха и свободы в книге Вл. Соловьёва “Духовные основы жизни”».*

*Едошина И.А. (Кострома)*, д-р филол. наук, профессор, заведующая кафедрой культурологии Костромского государственного университета имени Н.А. Некрасова. *«Онтологические основания художественных исканий на рубеже XIX–XX вв. (Вл. Соловьёв, о. Павел Флоренский)».*

*Матсар Майе (Москва)*, ассистент кафедры философии Московского государственного открытого педагогического университета имени М.А. Шолохова. *«Феномен художественного в положительной эстетике В.С. Соловьёва».*

Кудряшова Т.Б. (Иваново), канд. филос. наук, доцент кафедры философии и социально-гуманитарных дисциплин Ивановской государственной архитектурно-строительной академии. «*“Прибой мыслей без речи и чувств без названия” (о лирике В.С. Соловьева)*».

Белова Т.П. (Иваново), канд. филос. наук, доцент кафедры социологии и феминологии Ивановского государственного университета. «*Теоретико-методологические основания символизма Андрея Белого*».

Океанский В.П. (Шуя), д-р филол. наук, заведующий кафедрой культурологии Шуйского государственного педагогического университета, Океанская Ж.Л. (Шуя), канд. филол. наук, докторант кафедры культурологии Шуйского государственного педагогического университета. «*Язык и космос в философии имени С.Н. Булгакова (антисемитический аспект)*».

Ахунзянова Ф.Т. (Кострома), аспирант кафедры теории и истории культуры Костромского государственного университета имени Н.А. Некрасова. «*Понятие Софии – Вечной Женственности в эстетике Вл. Соловьева и Д. Мережковского*».

Крохина Н.П. (Шуя), канд. филол. наук, докторант кафедры культурологии Шуйского государственного педагогического университета. «*Н.А. Бердяев о новой духовности: софийная тема в работах 30–40-х гг.*».

Новоселов О.Н. (Киров), канд. филос. наук, профессор кафедры общегуманитарных дисциплин Кировского филиала Московского гуманитарно-экономического института. «*Теургический подвиг Владимира Соловьева: жизнь, отданная за преображение мира красотой Софии*».

Мартынов А.В. (Москва), канд. филос. наук, доцент кафедры философии Российского государственного социального университета. «*Соловьев и Розанов*».

Кузин Ю.Д. (Иваново), доцент кафедры философии ИГЭУ. «*Философско-мировоззренческий аспект “диккенсовского цикла” С.М. Соловьева*».

Ахтырский Д.К. (Москва), канд. филос. наук, ст. преподаватель кафедры истории русской философии Российского государственного гуманитарного университета. «*Эстетические концепции Вл. Соловьева и Д. Андреева*».

Малов А.В. (Москва), канд. филос. наук, доцент, заведующий кафедрой социально-гуманитарных дисциплин Академии МЧС России. «*“Красота в природе” Владимира Соловьева как эстетическая программа философии всеединства*».

Галева Н.Х. (Бишкек, Кыргызстан), преподаватель кафедры философии и социально-политических наук Кыргызско-Российского Славянского Университета. «*Субстанциональность национального в эстетической концепции В.С. Соловьева*».

### Просветительские мероприятия

25 ноября Открытие выставки «Эстетика В.С. Соловьева в контексте Серебряного века» в Библиотеке ИГЭУ. Докл. М.В. Максимов, д-р филос. наук, профессор, заведующий кафедрой философии ИГЭУ.

### Презентации

15 апреля Презентация монографии: Амелина Е.М. Проблема общественного идеала в русской религиозной философии конца XIX–XX вв. Калуга: ИД «Эйдос», 2004. 336 с. Докл. Е.М. Амелина, д-р филос. наук, профессор кафедры философии Государственного университета управления, г. Москва.

- 16 апреля Презентация книги: Шпет Г.Г. Мысль и Слово: Избр. труды: в 3 т. Т. 1 / отв. ред. и сост. Т.Г. Щедрина. М.: РОССПЭН, 2005. 688 с. Докл. *Т.Г. Щедрина*, д-р филос. наук, профессор кафедры философии МПГУ; *М.Г. Шторх*, хранительница философского наследия Г. Шпета.
- 26 сентября Презентация монографии: Krasicki Jan. BÓG, CZŁOWIEK I ZŁO: Studium filozofii Włodzimierza Sołowjowa». Wrocław, 2003. 417 s. Докл. *Ян Красицки*, доктор гуманитарных наук, профессор кафедры философии и социологии Опольского университета (г. Ополе, Польша).
- 26 сентября Презентация книги: Глинка А.С. [Волжский]. Собрание сочинений: в 3 кн. Кн. 1: 1900–1905 / сост. и ред. Анны Резниченко. М.: Модест Колеров, 2005. 928 с. Докл. *А.И. Резниченко*, канд. филос. наук, доцент кафедры истории отечественной философии РГГУ.
- 27 сентября Презентация монографии: Патрик де Лобье. Эсхатология. М.: ООО «Издательство Астрель»; ООО «Издательство АСТ», 2004. 158 с. Докл. *Патрик де Лобье*, доктор философии, профессор Латеранского университета (г. Рим, Италия).
- 25 ноября Презентация книги: Владимир Соловьев и культура Серебряного века. К 150-летию Вл. Соловьёва и 110-летию А.Ф. Лосева / отв. ред. А.А. Тахо-Годи, Е.А. Тахо-Годи; сост. Е.А. Тахо-Годи; науч. совет «История мировой культуры». М.: Наука, 2005. 631 с. Докл. *М.В. Максимов*, д-р филос. наук, профессор, заведующий кафедрой философии ИГЭУ.

### Культурная программа

- 17 апреля Поездка участников конференции в город Приволжск. Посещение ювелирного завода ЗАО «Красная Пресня» (с экскурсией).
- 25 ноября Посещение участниками конференции Ивановского областного Художественного музея.

### Публикации Соловьёвского семинара

Соловьёвские исследования: периодический сборник научных трудов / М-во образования Рос. Федерации, Иван. гос. энерг. ун-т; сост. М.В. Максимов [редкол.: М.В. Максимов (гл. ред.) и др.]. Иваново, 2005. Вып. 10. 268 с.

Соловьёвские исследования: периодический сборник научных трудов / М-во образования Рос. Федерации, Иван. гос. энерг. ун-т; сост. М.В. Максимов [редкол.: М.В. Максимов (гл. ред.) и др.]. Иваново, 2005. Вып. 11. 276 с.

Максимов М.В. Материалы к библиографии работ о В.С. Соловьёве (1998–2000) // Соловьёвские исследования: периодический сборник научных трудов / М-во образования Рос. Федерации, Иван. гос. энерг. ун-т; сост. М.В. Максимов [редкол.: М.В. Максимов (гл. ред.) и др.]. Иваново, 2005. Вып. 10. С. 215–252. (в соавт.)

Максимов М.В. Материалы к библиографии В.С. Соловьёва (2001–2004 гг.) // Соловьёвские исследования: периодический сборник научных трудов / М-во образования Рос. Федерации, Иван. гос. энерг. ун-т; сост. М.В. Максимов [редкол.: М.В. Максимов (гл. ред.) и др.]. Иваново, 2005. Вып. 11. С. 172–235. (в соавт.)

Максимов М.В. Софиология: Библиографический список к семинарам 2006 г. «Наследие В.С. Соловьёва и софиологическое направление философской мысли в России XIX–XX вв.» // Соловьёвские исследования: периодический сборник научных трудов /

М-во образования Рос. Федерации, Иван. гос. энерг. ун-т; сост. М.В. Максимов [редкол.: М.В. Максимов (гл. ред.) и др.]. Иваново, 2005. Вып. 11. С. 239–264.

Максимов М.В. «Соловьёвские исследования» – десятая книжка // Соловьёвские исследования: периодический сборник научных трудов / М-во образования Рос. Федерации, Иван. гос. энергет. ун-т; сост. М.В. Максимов [редкол.: М.В. Максимов (гл. ред.) и др.]. Иваново, 2005. Вып. 10. С. 6–9.

### Публикации в СМИ материалов о деятельности Соловьёвского семинара

Барковская М. Красота спасет мир // Ивановская газета. 8 декабря 2005 г. С. 2.

Булатова Анастасия. Гуманитарный оазис в ИГЭУ // Всегда в движении. 2005. № 5 (69). С. 4.

Козырев Алексей. Праздник после будней. URL: <http://viperson.ru/wind.php?ID=448838&soch=1> (Публикация 8 июня 2005 г.)

Максимов М.В. Философское наследие В.С. Соловьёва: опыт современного прочтения (обзор докладов Соловьёвского семинара 2004 г.) // Вестник ИГЭУ. 2005. Вып. 2. С. 174–178. (в соавт.)

[Максимов М.В.] Информационное письмо о работе Соловьёвского семинара в 2005 г. // Вестник ИГЭУ. 2005. Вып. 2. С. 179–180.

Максимов М.В. Об открытии Российского научного центра по изучению наследия В.С. Соловьёва // Вестник ИГЭУ. 2005. Вып. 2. С. 173.

Максимов М.В. Программы заседаний Соловьёвского семинара // Философское образование. 2005. № 13. С. 71–79.

Мирная Ирина. Вокруг него вы вспомните... // Рабочий край. 2 декабря 2005 г. С. 6.

### Список литературы

1. Указ Президента Российской Федерации «О национальных целях развития Российской Федерации на период до 2030 года» от 21 июля 2020 г. № 474 [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.kremlin.ru/acts/bank/45726>

2. Maksimov Mikhaïl. La revue Solov'ëvskie issledovaniia [Les Études solovieviennes] et la réception de l'œuvre de Vladimir Soloviev en Europe // Slavica Occitania. 2019. No. 49. P. 345–352.

3. Максимов М.В. О предварительных итогах и перспективах Соловьёвского семинара // Вестник Российского гуманитарного научного фонда. 2004. № 4. С. 146–152.

4. Максимов М.В. Десять лет Соловьёвскому семинару: опыт, проблемы и перспективы // Соловьёвские исследования. 2008. Вып. 20. С. 7–20.

5. Максимов М.В. Соловьёвский семинар как пространство межкультурного и межрелигиозного диалога // Соловьёвские исследования. 2010. Вып. 1(25). С. 143–151.

6. Максимов М.В. «Соловьёвские исследования» – журнал русской философии // Соловьёвские исследования. 2016. Вып. 2(50). С. 12–26.

7. Максимов М.В., Максимова Л.М. Библиография В.С. Соловьёва (1990–2006) // Соловьёвские исследования. 2007. Вып. 15. 252 с.

8. [Максимов М.В.] Научная программа Соловьёвского семинара // Соловьёвские исследования. Информационный выпуск. 2006. № 3. С. 14–19.

9. Владимир Соловьёв и философско-культурологическая мысль XX века. Материалы международной научной конференции / отв. ред. М.В. Максимов; Иваново, ИГЭУ, 17–19 мая 2000 г. Иваново, 2000. 286 с.

10. Уникальное издание в студенческой библиотеке // Рабочий край. 6 июня 2001 г. С. 4.

11. Дар Библиотеке ИГЭУ // Всегда в движении. 2001. № 7(24). С. 1.

12. Мотрошилова Н.В. Философия В. Соловьёва и западная мысль конца XIX – начала XX в.: звучания и параллели (Лекции в Иваново) // Мотрошилова Н.В. Мыслители России и философия Запада (В. Соловьёв, Н. Бердяев, С. Франк, Л. Шестов). М.: Республика; Культурная революция, 2006. С. 132–171.

13. Максимов М.В., Шедрина Т.Г. Соловьёвские чтения: поиск новых методологических ориентиров // Вопросы философии. 2003. № 10. С. 170–173.

## References

### (Articles from Scientific Journals)

1. Maksimov, Mikhail. La revue Solov'evskie issledovaniya [Les Études solovieviennes] et la réception de l'œuvre de Vladimir Soloviev en Europe. *Slavica Occitanian*, 2019, no. 49, pp. 345–352.

2. Maksimov, M.V. O predvaritel'nykh itogakh i perspektivakh Solov'evskogo seminarara [On the preliminary results and prospects of the Solovyov seminar], in *Vestnik Rossiyskogo gumanitarnogo nauchnogo fonda*, 2004, no. 4, pp. 146–152.

3. Maksimov, M.V. Desyat' let Solov'evskomu seminaru: opyt, problemy i perspektivy [Ten years of the Solovyov Seminar: experience, problems and prospects], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2008, issue 20, pp. 7–20.

4. Maksimov, M.V. Solov'evskiy seminar kak prostranstvo mezhkul'turnogo i mezhrefigioznogo dialoga [Solovyov Seminar as a space for intercultural and interreligious dialogue], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2010, issue 1(25), pp. 143–151.

5. Maksimov, M.V. «Solov'evskie issledovaniya» – zhurnal russkoy filosofii [Solovyov Studies – Journal of Russian Philosophy], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2016, issue 2(50), pp. 12–26.

6. Maksimov, M.V., Maksimova, L.M. Bibliografiya V.S. Solov'eva (1990–2006) [Bibliography of V.S. Solovyov (1990–2006)], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2007, issue 15. 252 p.

7. [Maksimov, M.V.] Nauchnaya programma Solov'evskogo seminarara [Scientific program of the Solovyov semina], in *Solov'evskie issledovaniya. Informatsionnyy vypusk*, 2006, no. 3, pp. 14–19.

8. Unikal'noe izdanie v studencheskoy biblioteke [A unique edition in the student library], in *Rabochiy kray*, 6 iyunya, 2001, p. 4.

9. Dar Biblioteke IGEU [Gift to the ISPU Library], in *Vsegda v dvizhenii*, 2001, no. 7(24), p. 1.

10. Maksimov, M.V., Shchedrina, T.G. Solov'evskie chteniya: poisk novykh metodologicheskikh orientirov [Solovyov readings: the search for new methodological guidelines], in *Voprosy filosofii*, 2003, no. 10, pp. 170–173.

### (Articles from Proceedings and Collections of Research Papers)

11. Vladimir Solov'ev i filosofsko-kul'turologicheskaya mysl' XX veka [Vladimir Solovyov and Philosophical and Cultural Thought of the 'XX century], in *Materialy mezhdunarodnoy nauchnoy konferentsii, Ivanovo, IGEU, 17–19 maya 2000 g.* [Proceedings of the International Scientific Conference, Ivanovo, ISPU, May 17–19, 2000]. Ivanovo, 2000. 286 p.

### (Monographs)

12. Motroshilova, N.V. Filosofiya V. Solov'eva i zapadnaya mysl' kontsa XIX – nachala XX v.: sozvuchiya i paralleli (Lektzii v Ivanove) [V. Solovyov's Philosophy and Western Thought of the late XIX – early XX centuries: sounds and parallels (lectures in Ivanovo)], in Motroshilova, N.V. *Mysliteli Rossii i filosofiya Zapada (V. Solov'ev, N. Berdyayev, S. Frank, L. Shestov)* [The thinkers of Russia and the philosophy of the West (V. Solovyov, N. Berdyayev, S. Frank, L. Shestov)]. Moscow: Respublika; Kul'turnaya revolyutsiya, 2006, pp. 132–171.

### (Electronic Resources)

13. Ukaz Prezidenta Rossiyskoy Federatsii «O natsional'nykh tselyakh razvitiya Rossiyskoy Federatsii na period do 2030 goda» ot 21 iyulya 2020 g. № 474 [Decree of the President of the Russian Federation “On National Development Goals of the Russian Federation for the period up to 2030” dated July 21, 2020 No. 474]. Available at: <http://www.kremlin.ru/acts/bank/45726>

УДК 82-1:1(47)  
ББК 83.3(2):87.82

**Елена Аркадьевна Тахо-Годи**

Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, профессор кафедры истории русской литературы; «Дом А.Ф. Лосева» – научная библиотека и мемориальный музей, заведующая отделом, Россия, Москва, e-mail: takho-godi.elena@yandex.ru

**Мария Валерьевна Синицына**

Российский государственный аграрный университет – МСХА имени К.А. Тимирязева, преподаватель кафедры связей с общественностью, речевой коммуникации и туризма, Россия, Москва, e-mail: m.sinicina@rgau-msha.ru

**Антон Владимирович Филатов**

Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, преподаватель кафедры теории литературы; Институт мировой литературы имени А.М. Горького РАН, старший научный сотрудник, Россия, Москва, e-mail: avphilatov@yandex.ru

## **VI Международная конференция молодых ученых «Пространство и время в русской литературе и философии»**

*Аннотация.* Предлагается обзор выступлений молодых ученых на VI Международной конференции «Пространство и время в русской литературе и философии», состоявшейся 14–16 ноября 2023 г. в научной библиотеке и мемориальном музее «Дом А.Ф. Лосева» в Москве, посвященной 170-летию со дня рождения Вл.С. Соловьева и 130-летию А.Ф. Лосева и завершившейся подведением итогов Всероссийского конкурса работ молодых ученых «Держание духа». Отмечается, что с момента существования конференции и уже на протяжении шести лет журнал «Соловьевские исследования» является ее постоянным организатором, наряду с «Домом А.Ф. Лосева», Институтом мировой литературы имени А.М. Горького Российской академии наук и Центром русского языка и культуры имени А.Ф. Лосева Института филологии Московского педагогического государственного университета. Представлена информация о ходе конференции в течение трех дней и работе 11 заседаний, на которых были представлены результаты 80 исследований молодых ученых и специалистов из разных научно-учебных организаций России, Китая, Венгрии и Израиля. Дан подробный анализ тематики докладов, прочитанных на конференции, выявлены основные исследовательские направления, философские и литературоведческие проблемы, связанные с осмыслением пространства и времени как онтологических и художественных категорий, а также вызвавшие наибольший интерес у ее участников.

*Ключевые слова:* русская религиозная философия, синтетизм русской культуры, литературный процесс, междисциплинарные связи литературы и философии, категория пространства, категория времени, хронотоп, философия В.С. Соловьева, эстетика А.Ф. Лосева

**Elena Arkadevna Takho-Godi**

M.V. Lomonosov Moscow State University, Professor of Department of History of Russian Literature; “A.F. Losev House” – Research Library and Memorial Museum, Head of the Department, Russia, Moscow, e-mail: takho-godi.elena@yandex.ru

**Maria Valerievna Sinitsyna**

Russian State Agrarian University – Moscow Timiryazev Agricultural Academy, Lecturer at the Department of Public Relations, Speech Communication and Tourism, Russia, Moscow, e-mail: m.sinicina@rgau-msha.ru

**Anton Vladimirovich Filatov**

M.V. Lomonosov Moscow State University, Lecturer at the Department of Theory of Literature; A.M. Gorky Institute of World Literature, Russian Academy of Science, Senior Researcher, Russia, Moscow, e-mail: avphilatov@yandex.ru

## The 6<sup>th</sup> International Conference of Young Scientists “Space and Time in Russian Literature and Philosophy”

*Abstract.* We provide here the review of the 6<sup>th</sup> International Conference of Young Scientists “Space and Time in Russian Literature and Philosophy”, held on November 14–16, 2023 at “A.F. Losev House – Research Library and Memorial Museum” in Moscow and dedicated to the 170th anniversary of V.S. Solovyov and the 130th anniversary of A.F. Losev. The Conference ended with the summing up of the All-Russian competition of works by young scientists “Daring of the spirit”. We note that since the existence of the conference and for six years now, “Solovyov Studies” journal has been its permanent organizer, along with “A.F. Losev House”, the Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences and the A.F. Losev Center for Russian Language and Culture, Institute of Philology, Moscow Pedagogical State University. We provide the information on the course of the conference over three days and the work of 11 meetings, at which the results of 80 research by young scientists and specialists from various scientific and educational organizations in Russia, China, Hungary and Israel were presented. We give a detailed analysis of the topics of the reports read at the conference, the main thematic areas, philosophical and literary problems related to the understanding of space and time as ontological and artistic categories, as well as those that aroused the greatest interest among its participants.

*Key words:* Russian religious philosophy, synthetism of Russian culture, literary process, interdisciplinary links of literature and philosophy, category of space, category of time, chronotope, philosophy of V.S. Solovyov, aesthetics of A.F. Losev

**DOI:** 10.17588/2076-9210.2024.1.187-193

14–16 ноября 2023 г. состоялась VI Международная конференция молодых ученых «Пространство и время в русской литературе и философии»<sup>2</sup>, приуроченная к 170-летию со дня рождения Вл.С. Соловьёва и 130-летию А.Ф. Лосева. Выбор имен двух отечественных философов неслучаен, поскольку с момента своего существования и уже на протяжении шести лет конференция проводится при поддержке журнала

<sup>2</sup> См. обзоры предыдущей конференции: Сеницына М.В. V Международная конференция молодых ученых «Пространство и время в русской литературе и философии» // Профессорский журнал. Сер.: Русский язык и литература. 2023. № 1(13). С. 51–55 [1]; Демичева Н.А., Филатов А.В., Швец А.В. Пространство и время как аналитические категории в русской литературе и философии (V Международная конференция молодых ученых «Пространство и время в русской литературе и философии», 15–16 ноября 2022 г.) // Новый филологический вестник. 2023. № 4(67). С. 433–446 [2].

«Соловьевские исследования», являющегося ее постоянным организатором наряду с ИМЛИ РАН, «Домом А.Ф. Лосева» и Центром русского языка и культуры имени А.Ф. Лосева Института филологии МПГУ<sup>3</sup>, а его главный редактор М.В. Максимов входит в Организационный комитет конференции.

В приветственных словах председателя Оргкомитета *Е.А. Тахо-Годи* (МГУ, «Дом А.Ф. Лосева») и члена Оргкомитета *Е.Д. Гальцовой* (ИМЛИ) была подчеркнута роль Вл.С. Соловьева как учителя А.Ф. Лосева, а также было отмечено, что конференция обеспечивает диалог представителей разных поколений исследователей, позволяя проследить их духовную преемственность. Это подтвердило выступление *Г.А. Лифшиц-Артемьевой* (Московский институт психоанализа) «Мой учитель А.Ф. Лосев», поделившейся воспоминаниями о философе как педагоге и человеке.

Пленарное заседание продолжил доклад *Н.М. Сегал-Рудник* (Израиль, Еврейский университет в Иерусалиме), проанализировавшей «усадьбу» как религиозный, провидческий и творческий топос в цикле Вяч. Иванова «Петровское на Оке». *Т.А. Касаткина* (ИМЛИ) обратилась к роману Ф.М. Достоевского «Идиот» и рассмотрела сцены перед эпилептическими припадками как момент вхождения князя Мышкина в истинную природу человека. *Д. Комяти* (Венгрия, Печский университет) показала, как совершается «чудо воскресения» в пространстве и времени рассказа А.П. Чехова «Скрипка Ротшильда», обосновав процесс становления/возрождения личности в лосевской концепцией чуда. Интуиция интимности в философской прозе А.Ф. Лосева была осмыслена *О.В. Дефье* (МПГУ) как основополагающая категория, формирующая пространство вокруг героев и способствующая раскрытию их характеров.

Секционные заседания строились по тематическому и хронологическому принципам. На первом заседании 14 ноября читались доклады о литературе XV – нач. XIX в. *Н.А. Демичева* (ИМЛИ) проанализировала разный подход к временным маркерам в повестях о походе Ивана III на Новгород 1471 г. (в «Московской повести» и «Новгородской повести»), а *Е.А. Андреева* (ИМЛИ) – совмещение агиографического и летописного пластов текста при освещении «ордынской темы» в «Волоколамском патерике». Пространство монастыря анализировалось в докладе «“В повиновании и въ послушании безъ разсуждения”: монастырский локус в Житии Иосифа Волоцкого» *И.Э. Иванова* (МГУ). *О.В. Мойлашова* (Нижегородский государственный университет) исследовала проблему выхода из антропологического кризиса дефицита времени через обращение к древнерусской философии на примере месяцев первого квартала «Жития святых святителя Димитрия Ростовского». Одический контекст, топика и видение мироздания стали темой выступлений *Ю.Ю. Ишутина* (МГУ) (на примере стихотворений А.Г. Родзянки), *А.Ю. Антонова* (МГУ) (на примере осмысления В.В. Капниста его ближайшего окружения), *К.А. Поташовой* (МГОУ) (на примере «утренних» стихотворений Г.Р. Державина). К особенностям интерпретации пространства сентименталистами обратилась *М.В. Сеницына* (РГАУ-МСХА) на примере повести Ж.А. Бернардена де Сен-Пьера «Индийская хижина», напечатанной в 1794 г. в журнале «Приятное и полезное препровождение времени».

На втором и третьем заседаниях прозвучала серия выступлений, посвященных Вл.С. Соловьеву. *А.А. Бирюков* (МГУТУ им. К.Г. Разумовского) остановился на концепции всеединства и описании исторического процесса в «Чтениях о Богочеловече-

<sup>3</sup> При поддержке Центра были опубликованы материалы первых конференций (см.: Пространство и время в русской философии и культуре: сб. трудов молодых ученых / сост. и ред. Е.А. Тахо-Годи. М.: МАКС Пресс, 2021. 140 с. [3]).

стве», а *Е.М. Захарова* (ИМЛИ) сопоставила взгляды на сущность поэтического творчества Вл.С. Соловьёва и Ю.Н. Говорухо-Отрока как представителей философской критики в докладе «Поэзия есть прозрение “из времени в вечность”: о лирике А.А. Фета». *А.А. Храмова* (МГУ) показала, как соловьёвские идеи, связанные с принципами органицизма, отразились в эссеистике О.Э. Мандельштама.

Разговор о лирике и способах организации в ней художественного пространства-времени был продолжен на втором заседании в выступлениях *Чэнь Фанмин* (Китай, Университет МГУ-ППИ в Шэньчжэне) о цикле К.К. Случевского «В пути», *А.В. Паутовой* (Новосибирск, Новоколледж) о лирике И.Ф. Анненского, *Л.А. Соколовой* (Санкт-Петербург, ГБОУ «Морская школа») о поэзии К.Д. Бальмонта. *И.В. Никитюк* (Улан-Удэ, Бурятский государственный университет) сделала акцент на хронотопической функции интерьера, проявляющейся в реализации временной длительности через пространственную лексику в рассказе А.П. Чехова «Дом с мезонином». Ключевое событие романа Андрея Белого «Петербург» (взрыв бомбы-сардинницы) как символический акт прорыва из только-я-бытия к бытию всеединому стало предметом анализа в докладе *Д.Д. Романова* (РУДН). Теоретическим трудам Белого был посвящен доклад *В.А. Беляева* (РУДН), где категории пространства и времени осмыслились как две стороны диалектического единства, оформляющегося символом.

Литература рубежа XIX–XX вв. была центральной темой третьего заседания. *Д.А. Аксенова* (МГУ) рассказала о развитии концепции четырехмерной реальности в поэтической философии В. Хлебникова. Сравнение текстов В.В. Маяковского и У.К. Уильямса как поэтов-живописцев позволило *А.В. Швецу* (МГУ) показать типологические сближения русского и американского авангарда. *А.В. Филатова* (ИМЛИ, МГУ) обратила внимание на единство принципов пространственно-временной организации стихотворных и прозаических текстов в лирике и публицистике Н.С. Гумилева военных лет (1914–1918 гг.). *Д.А. Бережнова* (ИМЛИ, МГУ) рассмотрела темпоральную структуру «женского письма» М. Цветаевой. *П.А. Домнинский* (СПбГУ) обратился к категориям пространства и времени в философско-публицистическом творчестве Г.П. Федотова, а *Н.В. Рябчинский* (НИУ ВШЭ) проследил рецепции концепта «своего места» Ф.М. Достоевского у М.М. Бахтина и Д.И. Чижевского.

На четвертом заседании конференции речь шла о русской литературе XIX в. С точки зрения экзистенциального переживания и его воплощения в художественной реальности анализировалась поэзия К.Н. Батюшкова (доклад *Д.И. Мишиной*, МГУ) и Ф.И. Тютчева (доклад *Л.О. Мысовских*, Уральский федеральный университет). Особенности хронотопа тургеневской усадьбы были описаны в докладе *Жэнь Сясюань* (Китай, независимый исследователь). О трансформации классики говорили *А.М. Сердюк* (Томский государственный университет) в ходе анализа хронотопа в *Home Life in Russia* (1854 г.) – анонимном переложении гоголевских «Мертвых душ», и *Д.К. Филиппова* (Томский государственный университет) в связи с рецепцией «Гамлета» У. Шекспира в русской словесности. Проблема времени и безвременья, вечности как одной из причин атемпоральности в текстах Ф.М. Достоевского была раскрыта в докладе *К.Н. Холодовой* (МГУ), завершившем первый день конференции.

Обсуждение русской литературы XX в. продолжилось 16 ноября на пятом заседании. *Л.В. Ромащенко* (Новосибирский государственный педуниверситет) рассмотрел сюжетообразующую функцию хронотопа *кафе/ресторана* как места встреч героя-хроникера и его учителя в романе И. Эренбурга «Необычайные похождения Хулио Хуренито и его учеников». Анализ локусов *коммунальной квартиры* и *фабрики-кухни*, воплощающих идею рациональной коллективности, на материале романа Ю.К. Олеси

«Зависть» был представлен в выступлении *В.В. Ромашовой* (Самарский университет). О художественно-философском значении акта собирания, позволяющего героям К. Вагинова и А. Платонова конструировать собственную модель истории, говорила *Ю.А. Воробьева* (ВШЭ). В фокусе внимания *А.Н. Маруценко* (Томский государственный университет) оказалась связь архетипической символики времен года и христианских праздников с трансформацией Шарикова в «Собачем сердце» М.А. Булгакова. *Юань Цзяюань* (Нанькайский университет) обратилась к философским аспектам лирики Н. Заболоцкого, выявив ключевые оппозиции в художественном мире поэта. Литература русской эмиграции рассматривалась *Е.В. Ярковой* (Томский государственный университет), рассказавшей о приемах создания образа Нового Света в англоязычных версиях текстов Г.Д. Гребенщикова, *Э.Д. Шипуновой* (Самарский университет), чей доклад был посвящен специфике онейрического пространства в пьесе В.В. Набокова «Изобретение Вальса», и *К.А. Шубиным* (ВШЭ), который продемонстрировал, как через характеристику локусов может быть передано состояние лирического субъекта в лирике Ю. Одарченко.

Шестое заседание началось с доклада *М.А. Щукиной* (МГУ), сопоставившей эсхатологическую концепцию романа Л.М. Леонова «Пирамида» с идеями русских религиозных философов. В ином ракурсе темпоральный аспект был затронут *И.В. Морозовой* (Томский государственный университет), раскрывшей гуманистический пафос рассказов томского фантаста В.Д. Колупаева. О традициях изображения пространства в литературе XX в. говорила *О.А. Миронова* (МГУ), сопоставляя романы Ф.К. Сологуба «Мелкий бес» и Ю.В. Мамлеева «Шатуны». *Р.Р. Рустамов* (Российский государственный гидрометеорологический университет) проследил мифологические истоки повести Ч. Айтматова «Пегий пёс, бегущий краем моря». Идиллический характер провинциального хронотопа в текстах лидера ферганской школы Ш. Абдуллаева был рассмотрен *В.Г. Стрельниковой* (ВШЭ). От поэтики к разговору о философии вернулась *Е.Д. Герасимова* (РГПУ им. А.И. Герцена), показав, какие идеи постгуманизма предвосхитил В. Пелевин в «Жизни насекомых».

Седьмое заседание объединило доклады, посвященные феномену интермедialности. Проблемы трансформации пространства и времени в киноадаптациях русской классики оказались в центре внимания *С.Н. Севера* (ВГИК), говорившего о фильме «Анна Каренина» Ж. Дювивье, и *В.А. Зайцевой* (Новосибирский государственный педуниверситет), обратившейся к экранизации гоголевской «Шинели» в фильме А. Латтуады «Il carretto». *С.А. Огудов* (Госфильмофонд) рассказал о влиянии дискуссии «монументалистов» и «камерников» в советском кинематографе 1930-х гг. на киносценарии Вс.В. Вишневского. Работу сценариста и режиссера А.А. Тарковского с категорией времени в картинах «Зеркало» и «Белый, белый день» осветила *Д.А. Бушueva* (Новосибирский государственный педуниверситет). *Н.С. Филатова* (МГЭУ) рассмотрела особенности хронотопа медийных текстов, а *А.С. Муратова* (ВШЭ) показала, как механизм формирования фотографического референта может быть использован при анализе художественного текста и как это связано с идеями Р. Барта.

Восьмое заседание открыл доклад *П.С. Громовой* (Тверской государственный университет), посвященный осмыслению истории в русской романтической повести. Восходящая к романтизму концепция двоemiрия, обнаруживаемая и в новейшей литературе, была выявлена *Д.О. Котомцевым* (Луганский государственный педуниверситет) на примере сборника Т.Н. Толстого «На золотом крыльце сидели...». Исследовался в докладах участников и художественный мир драматургии Н. Садур: *В.В. Доценко* (МГУ) – на примере пьесы «Доктор сада», *Ю.С. Красноухова* (Томский государствен-

ный университет) – на примере пьесы «Любовные люди». В докладах *Е.С. Апальковой* и *Д.Ю. Сырысейвой* обсуждались традиции магического реализма в современной литературе: *Е.С. Апальковой* (ИМЛИ) – в романе Н. Абгарян «С неба упали три яблока», *Д.Ю. Сырысейвой* (ИМЛИ) – в романе А. Нурисламовой (Альбины Нури) «Гиблые земли».

Все заседания, проходившие 16 ноября, были объединены общей темой – «В пространстве философии А.Ф. Лосева».

На девятом заседании с докладами о прозе А.Ф. Лосева выступило четверо студентов и молодых сотрудников Института филологии МПГУ, работавших под руководством О.В. Дефье, заведующего сектором научно-методической поддержки гуманитарных образовательных программ и проектов Центра русского языка и культуры имени А.Ф. Лосева МПГУ. Мифопоэтическую основу произведений Лосева и ее проявление на разных уровнях текста рассмотрели *А.Ф. Андриенко* в рассказе «Театрал» и *Е.А. Кислицына* в повести «Трио Чайковского». *Г.Д. Йорданов* анализировал интерпретацию музыкального искусства в повести «Метеор», а *Е.А. Фетисова* – бинарные оппозиции и их синтез в «живой мысли» в повести «Жизнь» и в книге «Дерзание духа». Выделив проблему соотношения театра и жизни как важнейшую в философии театра XX в., *Н.А. Червяков* (Дом А.Ф. Лосева, МГУ) провел неожиданную параллель между созданным в 1932 г. в БелБалтЛаге рассказом «Театрал» (1932 г.) и пьесой «Синхронизация в Биркевальде (метафизическая конференция)» (1946 г.) В. Франкла. О многомерности понятия «символ» в работах философа говорила *А.М. Мусаева* (МГУ). *А.А. Чернов* (Луганский государственный аграрный университет) посвятил свой доклад лосевской интерпретации мифа, сфокусировав внимание на столкновении мифического и профанного сознаний, а также на воплощении мифа в художественном тексте.

Выступающие на десятом заседании преимущественно сконцентрировались на религиозно-философских воззрениях мыслителя. *С.А. Степанян* (ПСТГУ) проследила влияние идей святителя Игнатия (Брянчанинова) на раннее творчество Лосева в аспекте осмысления дихотомии Востока и Запада. На соотношении концепций мифа Н.А. Бердяева и Лосева остановился *К.В. Забелин* (МГУ), показав, что миф, являясь важной составляющей «правого», консервативно-религиозного начала в культуре, влиял на восприятие мыслителей Средневековья, Просвещения, Нового времени. *Д.А. Саркисян* (Южный федеральный университет) говорила о вычленимых философем типа мышления (хтоническое, первобытное, мифическое, номинативное, личное и т.д.), рассмотрев их проявление в связи со становлением и развитием древнегреческого мифа и соотнеся их с теорией первобытного «дологического» мышления Л. Леви-Брюля, суждениями об архаическом мышлении Мирча Элиада. *Е.В. Сидоркина* (Луганская государственная академия культуры и искусств имени М. Матусовского) описала динамику нынешней урбанической культуры как одного из способов упорядочивания бытия человека, выявив в ней принципы античного типа культуры, сформулированные А.Ф. Лосевым. *Г.С. Вельмакин* (Московский физико-технический институт) спроецировал лосевскую философию *самого самого* на язык математических символов с последующим объединением их в одну общую логику с циклами, но без аксиом.

Памятуя о том, что 2023 г. был объявлен в России «Годом Учителя», *Е.А. Кислицына* представила еще один доклад, посвященный преподавательской деятельности Лосева в МГПИ, его педагогическому дару, используя архивные документы и воспоминания современников. *А.А. Гравин* (НИУ ВШЭ, ИМЛИ, Социологический институт РАН) рассмотрел с историко-философской и социологической точек зрения «круг

А.Ф. Лосева» (неформальное объединение его учеников и собеседников), очертив пространственные и временные границы этого феномена отечественной интеллектуальной культуры.

В заключение были подведены итоги Всероссийского конкурса работ молодых ученых «Дерзание духа: Исследование творческого наследия А.Ф. Лосева (к 130-летию со дня рождения философа)». Директор «Дома А.Ф. Лосева» В.О. Семёнов вручил от имени жюри грамоты и призы победителям конкурса: *К.В. Забелину, Е.А. Кислицыной* – за I место; *К.М. Завитаевой, Д.А. Саркиян* – за II место; *Г.С. Вельмакину, С.А. Степанян* – за III место. Конференция завершилась демонстрацией документального фильма Елены Кислицыной «Лосев в МПГУ» (2022 г.), завоевавшего первое место в конкурсе.

### Список литературы

1. Синицына М.В. V Международная конференция молодых ученых «Пространство и время в русской литературе и философии» // Профессорский журнал. Сер.: Русский язык и литература. 2023. № 1(13). С. 51–55. DOI: 10.18572/2687-0339-2023-1-51-55.
2. Демичева Н.А., Филатов А.В., Швец А.В. Пространство и время как аналитические категории в русской литературе и философии (V Международная конференция молодых ученых «Пространство и время в русской литературе и философии», 15–16 ноября 2022 г.) // Новый филологический вестник. 2023. № 4(67). С. 433–446. DOI: 10.54770/20729316-2023-4-445.
3. Пространство и время в русской философии и культуре: сб. трудов молодых ученых / сост. и ред. Е.А. Тахо-Годи. М.: МАКС Пресс, 2021. 140 с.

### References

#### (Articles from Scientific Journals)

1. Demicheva, N.A., Filatov, A.V., Shvets, A.V. Prostranstvo i vremya kak analiticheskie kategorii v russkoy literature i filosofii (V Mezhdunarodnaya konferentsiya molodykh uchenykh «Prostranstvo i vremya v russkoy literature i filosofii», 15–16 noyabrya 2022 g.) [Space and time as analytical categories in Russian literature and philosophy (5<sup>th</sup> International conference of young scholars “Space and time in Russian literature and philosophy”, November 15–16, 2022)], in *Novyy filologicheskiy vestnik*, 2023, no. 4(67), pp. 433–446. DOI: 10.54770/20729316-2023-4-445
2. Sinitsyna, M.V. V Mezhdunarodnaya konferentsiya molodykh uchenykh “Prostranstvo i vremya v russkoy literature i filosofii” [5<sup>th</sup> International conference of young scholars “Space and time in Russian literature and philosophy”] in *Professorskiy zhurnal. Seriya: Russkiy yazyk i literatura*, 2023, no. 1 (13), pp. 51–55. DOI: 10.18572/2687-0339-2023-1-51-55

#### (Articles from Proceedings and Collections of Research Papers)

3. Takho-Godi, E.A. (ed.). *Prostranstvo i vremya v russkoy filosofii i kul'ture: Sbornik trudov molodykh uchenykh* [Space and time in Russian philosophy and culture: a collection of works by young scientists]. Moscow: MAKS Press, 2021. 140 p.

## 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 ученых. Материалы принимаются на русском, английском, немецком и французском языках.

Журнал издается с 2001 г., в состав его редколлегии входят специалисты философских и научных центров России, Германии, Франции, Великобритании, Нидерландов, Польши, Болгарии, Соединенных Штатов Америки, Италии.

Периодичность журнала – 4 выпуска в год: март, июнь, сентябрь, декабрь.

Информация о журнале представлена на сайте <http://solovyov-studies.ispu.ru> и на сайте Ивановского государственного энергетического университета: <http://www.ispu.ru/node/8026>

Полнотекстовые электронные версии всех номеров журнала с 2001 г. доступны по адресам:

<http://solovyov-studies.ispu.ru/ru/archive>

<http://www.ispu.ru/node/6623>

*Журнал включен в Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, рекомендованных ВАК Министерства науки и высшего образования РФ для публикации основных научных результатов диссертаций на соискание ученых степеней доктора и кандидата наук по следующим научным специальностям и соответствующим им отраслям науки:*

5.7.1 – Онтология и теория познания

5.7.2 – История философии

5.7.3 – Эстетика

5.7.4 – Этика

5.7.7 – Социальная и политическая философия

5.7.8 – Философская антропология, философия культуры

5.7.9 – Философия религии и религиоведение

5.9.1 – Русская литература и литература народов Российской Федерации

5.9.2 – Литературы народов мира

5.9.3 – Теория литературы

5.10.1 – Теория и история культуры, искусства

**Адрес редакции:**

153003, Ивановская обл., г. Иваново, ул. Рабфаковская, д. 34, ИГЭУ,  
Межрегиональный научно-образовательный центр исследований наследия  
В.С. Соловьёва – Соловьёвский семинар  
т. (4932) 26-97-70, 26-98-57  
E-mail: [maximov@philosophy.ispu.ru](mailto:maximov@philosophy.ispu.ru)  
[koroleva@ispu.ru](mailto:koroleva@ispu.ru)

**Сайт Соловьёвского семинара:** <http://solovyov-studies.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: (4932) 38-57-01; 26-97-96  
E-mail: [maximov@philosophy.ispu.ru](mailto:maximov@philosophy.ispu.ru); [mymaximov@yandex.ru](mailto:mymaximov@yandex.ru)

## О ПОДПИСКЕ НА ЖУРНАЛ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»

Подписка на печатную версию ежеквартального научного журнала «Соловьёвские исследования» производится на сайте Объединенного каталога «Пресса России» [www.pressa-rf.ru](http://www.pressa-rf.ru), а также через интернет-магазин «Пресса по подписке» <https://www.akc.ru>

### Индекс для подписчиков 37240

Копию квитанции о подписке необходимо выслать на адрес редакции: 153003, Россия, г. Иваново, ул. Рабфаковская, 34, ИГЭУ, Максимову М.В., или по E-mail: [maximov@philosophy.ispu.ru](mailto:maximov@philosophy.ispu.ru); [mvmaximov@yandex.ru](mailto:mvmaximov@yandex.ru)

## ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ

*Журнал «Соловьёвские исследования» включен в Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, рекомендованных ВАК Министерства науки и высшего образования 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.

Плата за публикацию статьи в журнале не взимается.

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. (40000 знаков с пробелами, включая аннотацию, список литературы и References), рецензий – до 0,5 п.л. Текст предоставляется на электронном носителе в редакторе WORD либо по электронной почте [maximov@philosophy.ispu.ru](mailto: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 ФИО автора/авторов полностью (на русском языке); полное название места работы, звания, занимаемая должность, страна, город, (на русском языке) и адрес электронной почты автора, кегль 9;
- через 1.0 интервал печатается название статьи по центру, строчными буквами, шрифт полужирный, кегль 13, перенос запрещен (на русском языке);
- через 1.0 интервал печатается аннотация (от 200 до 250 слов (1500–1800 знаков без пробелов)), кегль 9, курсивом (на русском языке);

– через 1.0 интервал печатаются ключевые слова (от 10 до 15 слов), кегль 9, курсивом (на русском языке).

Далее все эти же сведения даются на английском 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, *внутри цитаты* использовать кавычки другого вида: «"....."»;

– 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. Структура аннотации должна включать следующие разделы: состояние вопроса (степень изученности вопроса в науке и литературе, обоснование актуальности выбранной темы); материалы и методы (на каком материале и с помощью каких методов рассматривается обозначенная проблема); результаты проведенного исследования (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..., изложена теория (концепция)... и т. п.); выводы.

*Редколлегия журнала просит уделять особое внимание составлению аннотации в соответствии с особенностями этого жанра.*

*Аннотация на английском языке должна составляться с соблюдением грамматики и стилистики английского языка, с использованием принятой в англоязычных изданиях специальной терминологии; не должна выполняться при помощи автоматических переводчиков (не обязательно должна быть дословным переводом аннотации на русском языке).*

*В соответствии с требованиями Scopus, не допускается вынесение развернутых комментариев в сноски; необходимый комментарий следует давать в тексте статьи либо в скобках внутри текста.*

*Ключевые слова должны отражать основное содержание статьи; определять предметную область исследования; встречаться в тексте статьи (имена собственные, общие понятия и общенаучные термины ключевыми словами не являются).*

### 4. Требования к оформлению разделов «Список литературы» и References.

После статьи отдельными разделами оформляются «Список литературы» и References (шрифт Times New Roman, кегль 9). В списке литературы должно быть не менее 20 позиций. Из них не менее 80 % источников должны составлять работы, опубликованные за последние 5 лет, если такие имеются. Рекомендуются, чтобы не менее 30 % источников, включенных в библиографиче-

ский список, составляли работы, опубликованные на английском и других иностранных языках. Нумерация *Списка литературы* и ссылки на нее в тексте выполняются **без применения автоматической расстановки ссылок**.

Согласно требованиям Scopus, раздел References должен иметь следующую структуру:

- ссылки на источники (**(Sources)**)
  - *Collected Works (Собрания сочинений)*
  - *Individual Works (Индивидуальные сочинения)*
- ссылки на статьи в научных журналах (**Articles from Scientific Journals**);
- ссылки на статьи в сборниках научных трудов (**Articles from Proceedings and Collections of Research Papers**);
- ссылки на монографии (**Monographs**);
- ссылки на диссертации и авторефераты (**Thesis and Thesis Abstracts**);
- ссылки на электронные ресурсы (**Electronic Resources**)

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 источников (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. Место издания, включая Moscow и Saint-Petersburg, пишется полностью.

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://solovyov-studies.ispu.ru> и на странице журнала на сайте ИГЭУ: <http://www.ispu.ru/node/6623>

В текстах, набранных *латиницей*, используется вариант кавычек “...”.

5. *Оформление ссылок*. Ссылки на цитируемую литературу при использовании *прямого цитирования* (если цитата представляет собой развернутое, законченное высказывание с указанием автора и источника цитаты) оформляются в тексте в квадратных скобках. Например: В работе «Диалектика мифа» (1930 г.) А.Ф. Лосев пишет: «*Текст цитаты*» [1, с. 15] (первая цифра обозначает порядковый номер в Списке литературы, вторая – страницу цитируемого источника). Если используются приемы *непрямого цитирования* или *частичное цитирование* (т.е. отдельные слова, словосочетания, обороты речи), то ссылка оформляется как подстрочная (в тексте – верхним индексом; внизу страницы дается библиографическое описание цитируемого источника – под сплошной чертой, отделяющей основной текст, шрифт Times New Roman, кегль 9). Например: <sup>1</sup>См.: Игошева Т.В. Ранняя лирика А.А. Блока (1898–1904): поэтика религиозного символизма. М.: Глобал Ком, 2013. С. 15–25 [1]. Так же,

как подстрочная ссылка (верхним индексом), оформляются и *авторские примечания*.

При повторной ссылке в постраничной сноске используется сокращенный вариант библиографического описания источника (допускается сокращение длинных названий источников; опускаются выходные данные). Если повторная ссылка идет сразу ниже ссылки с библиографическим описанием источника, то используется следующая запись: Там же. С. ... .

Ссылки на электронные ресурсы допускаются только при отсутствии их «бумажных» аналогов, с правильным указанием адреса веб-страницы и даты обращения к ней.

6. Авторы статей, публикуемых на языке оригинала (английском, немецком, французском), дополнительно предоставляют реферат статьи объёмом 4500 знаков без учета пробелов (700 слов) на русском языке.

7. Отдельным файлом предоставляется Авторская справка по следующей форме:

- ФИО 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 Викторович Максимов  
E-mail: [maximov@philosophy.ispu.ru](mailto:maximov@philosophy.ispu.ru); [mvmaksimov@yandex.ru](mailto:mvmaksimov@yandex.ru)

Главный редактор  
МАКСИМОВ Михаил Викторович

СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ  
2024. Вып.1(81)

Редактор С.М. Коткова  
Компьютерная верстка и макетирование  
М.А. Баркова

Обложка А. Лебедев

Издание зарегистрировано в Федеральной службе по надзору  
в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций.  
Свидетельство о регистрации ПИ № ФС77-64667 от 22.01.16 г.

Подписано в печать 10.03.2024. Дата выхода в свет 30.03.2024.  
Формат 70x100 1/16. Печать плоская. Усл. печ. л. 16,25.  
Тираж 60 экз. Цена свободная. Заказ №

Адрес редакции журнала:  
ФГБОУ ВО «Ивановский государственный энергетический  
университет имени В.И. Ленина»,  
153003, Ивановская обл., г. Иваново, ул. Рабфаковская, 34.

Адрес издательства:  
ФГБОУ ВО «Ивановский государственный энергетический  
университет имени В.И. Ленина»,  
153003, Ивановская обл., г. Иваново, ул. Рабфаковская, 34.

Типография «ПресСто»,  
153025, Ивановская обл., г. Иваново, ул. Дзержинского, 39, строение 8