

на поисками целостности, стремлением к синтезу, но оставалась синкретичной по сути; идея «соединения» соседствовала с принципом мозаичности, эклектизма. По замечанию Г.В. Флоровского, рубеж веков предстал эпохой «искания и соблазнов» [2, с. 575]. В «исканиях» соединились религиозный возврат и безрелигиозный мистический опыт, уводящий от христианского учения, что и порождало «соблазны» и «прельщения».

Мирочувствование порубежья определялось историческим контекстом, предчувствием грядущих событий, значимых в мировом масштабе и трагических. Безусловной реальностью массового сознания стало переживание эпохи как поворотной. «Я думаю, что в сердцах людей последних поколений залегло неотступное чувство катастрофы, вызванное чрезмерным накоплением реальных фактов, часть которых — дело свершившееся, другая часть — дело, имеющееся свершиться. <...> Мы еще не знаем в точности, каких нам ждать событий, но в сердце нашем уже отклонилась стрелка сейсмографа», — писал А. Блок [3, с. 396–397, 405].

«Разрывная», переходная эпоха тяготеет к мифу, возвращающему целостность жизни. Одним из центральных мифов Серебряного века стал миф о Софии — Вечной Женственности. Зачинателем софиологической тематики предстал Вл. Соловьев. Его учение о Софии было резонансным для общего настроения эпохи с ее мистическими исканиями, катастрофическими предчувствиями, поисками таинственной связи между небесным и земным, временем и Вечностью.

В «Чтениях о Богочеловечестве» философ поставил своей задачей «выведение условного из безусловного», т. е. разрешение вопроса о соотношении двух планов бытия — вневременного божественного мира и принадлежащего времени мира природного. В истолковании Соловьева между ними нет различия по существу — «нет и не может быть непроходимой пропасти»; отблески божественного мира, проникающие в мир природный, составляют его идеальное содержание, красоту, истину [4, с. 142]. В.В. Зеньковский отмечал, что это положение в учении Соловьева противоречит христианской традиции [5, с. 37]. Н.О. Лосский указывал на несоизмеримость Творца мира и сотворенного им бытия в христианском вероучении: «Между Богом и миром нет отношения тождества ни в каком аспекте их: они отделены друг от друга онтологической пропастью» [6, с. 141]. Но для Соловьева важна идея взаимодействия, взаимопроникновения временного и вневременного. Связующим звеном, посредницей между творением и Божеством он видит Софию — идеальное человечество, Душу мира [4, с. 143, 162–163].

София Вл. Соловьева по своей природе двойственна: одновременно принадлежа божественному

вневременному началу и тварному бытию, пребывающему во времени, она не определяется окончательно ни тем, ни другим. В своем самоутверждении мировая душа свободным актом может отделиться от божественного начала — объединяемый ею мир при этом распадается на множество враждующих элементов. Но таким же свободным актом распавшееся множество восстанавливается, примиряется с Богом. Софийное «собрание» мира является собой онтологическую основу исторического процесса. По Соловьеву, взаимодействием божественного и природного начала определяется вся жизнь мира и человечества, исторический процесс представляет собой постепенное сближение и взаимопроникновение этих двух начал в свободном согласовании «действующей» силы первого и «содействующей» — второго [4, с. 200]. Так, в его учении задается тема софийного «творчества» мира в осуществлении провиденциального плана, тема «сотворчества» двух планов бытия. Вместе с тем философ называет мировую душу «силою пассивной», воспринимающей идеальное начало, творческий акт которой реализуется как свободное восстановление распавшегося мира и примирение с божественным началом. В христианстве Премудрость мыслится неотделимой от Бога. В учении Соловьева улавливаются следы гностицизма: София, отпавшая от Бога, вверженная в процесс становления, временности, рассогласованности, предстает двойственной, занимает срединное положение между временем и Вечностью.

В трактате Соловьева «Смысл любви» мировая душа — София обретает облик Вечной Женственности: «Для Бога Его другое (то есть вселенная) имеет от века образ совершенной женственности, но Он хочет, чтобы этот образ был не только для Него, но чтобы он реализовался и воплотился для каждого индивидуального существа, способного с ним соединиться» [4, с. 342]. По мысли философа, процесс реализации и воплощения Вечной Женственности «в великом многообразии форм и степеней» составляет содержание мировой истории. Представление о Софии как о Вечной Женственности несет в себе явные гностические мотивы.

Соловьевское учение о Софии имело ряд источников (философия Ф. Шеллинга, мистика Я. Беме, поэзия И.-В. Гете, Данте, П.Б. Шелли и др.), в том числе и мистический опыт самого автора. А. Белый отмечал, что в нем соединились «размышления гностиков с гимнами поэтов» [3, с. 460]. Образно-мистическое начало здесь было очень значимым. Соловьев был уверен, что «все истинные поэты так или иначе знали и чувствовали эту женственную Тень» [7, с. 518–519]. Важно, что поэтический образ Софии не был иллюстрацией философских построений, скорее он был «дополнением» к его философии.

Учение Соловьева выросло не из одного, а из нескольких корней и не соответствовало христианскому канону. Как отмечал Г.В. Флоровский, в нем улавливается «муть двоящихся мыслей и двойных чувств, муть эротической прелести» [2, с. 630–631]. В новозаветной традиции София Премудрость — атрибут Христа. Соловьев говорит о Вечной Женственности не как о «бездейственном образе в уме Божьем», а как о «живом духовном существе, обладающем всею полнотою сил и действий» [4, с. 342]. Поклонение Софии как Вечной Женственности уводит софиологию от христианской православной традиции, но при этом соответствует общему умонастроению культуры духовного ренессанса, атмосфере предчувствий, устремленности к тайновидению, сакральному знанию.

Анализируя историю русской софиологии, С.С. Хоружий утверждает, что корни соловьевской Софии нужно искать в феномене античной Александрии, давшей миру особый тип культуры — синкретичной, стремящейся к синтезу, но сохраняющей несогласованность разнородных элементов. Автор отмечает созвучность «александрийского духа» мироощущению русского порубежья. Это сходство проявляется не только в принципиальном синкретизме культуры, но и в сходном для разных эпох переживании надвигающейся катастрофы: «Российский Серебряный век, как век древней Александрии, — мир в преддверии и предчувствии катастрофы. Серебряный век — русская Александрия, и Соловьев с Софией — пророк ее» [8].

«Диалоги» о Софии были порождением особой атмосферы «канунности», предчувствий и ожиданий, когда вопрос о соотношении времени и Вечности, мира и Абсолюта стал стержневым в рефлексии русской творческой элиты. Флоровский, анализируя умонастроение эпохи, отмечал рецидив романтизма в русском сознании. А. Белый писал, как о знаке своей эпохи: «Безбрежное ринулось в берега старой жизни, а вечное показало себя среди времени...» [9, с. 22]. Общей идеей эпохи он назвал искание «пересечения Вечного с временным», потребность найти «точку слияния» Вечного с временным». Учение Соловьева как нельзя лучше соответствовало этим умонастроениям. Оно представало своеобразной «программой мысли» для русской софиологии и получило свое развитие в двух руслах: в религиозной философии, не совпадающей с официальной церковностью (С. Булгаков, П. Флоренский), и в религиозной мистике (В. Иванов, А. Белый, А. Блок). Характеризуя атмосферу «душевных событий» своего времени, А. Белый отмечал: «Символ Жены стал зарею для нас (соединением неба с землей), сплетясь с учением гностиков о конкретной премудрости, с именем новой музыки, сливающей мистику с жизнью» [9, с. 24].

Соловьевская тема Софии в контексте религиозной философии была подхвачена П. Флоренским,

который не столько следует за своим предшественником, сколько спорит с ним. Он стремится сохранить верность православно-христианской традиции, перевести соловьевскую тему в русло православного богословия. Софиология Флоренского начинается с трактата «Столп и утверждение истины», где автор задается целью разрешить вопрос о связи «здешнего бытия» с «неущербным бытием», прибегая к мифологии Софии Премудрости Божьей [10].

Флоренский находит для Софии ряд определений: «Великий корень целокупной твари», «Ангел-хранитель твари», «Идеальная личность мира», сближает ее с Богородицей [10, с. 326]. Существенное место он уделяет иконографическому аспекту софиологической тематики, тем самым старательно вводит тему Софии в христианско-православный контекст и культурную традицию. Следует отметить, что у Соловьева именно этот аспект обойден вниманием. Вместе с тем творчество Флоренского абсолютно соответствует культуре своей эпохи, стремящейся к синтезу, но имеющей синкретические основания. В.В. Зеньковский отмечал, что религиозный опыт в творчестве Флоренского соседствует с увлечением фольклором и даже оккультизмом и вырастает зачастую из нерелигиозных истоков [5, с. 481–482]. Г.В. Флоровский считал, что в православном мире П. Флоренский остается «пришельцем» и очень часто отступает назад — за христианство, в оккультизм и магию.

Понимая Софию как проблеск божественного в мире, Флоренский подчеркивает обусловленность ее творческих возможностей вечным началом: «Вечная Невеста Слова Божия, вне Его и независимо от Него она не имеет бытия и рассыпается в дробность идей о твари; в Нем же — получает творческую силу» [10, с. 329]. Ему близок мистический опыт Соловьева, определяемый самим Флоренским как «ночной». Флоренский считает, что история определяется ритмами ночного и дневного сознания: эпохи с доминированием ночного сознания устремлены к запредельному, их культура определяется культом, эпохи дневного сознания характеризуются преобладанием рациональности и забвением высшего начала. Современную ему эпоху он определяет как сумеречную. Нетрудно заметить, что переживание современности как «перехода», характерное для большинства творцов религиозного ренессанса, свойственно и Флоренскому. Резонирует его учение и с общей устремленностью мысли к разрешению противоречий между конечным и вечным. Размышления Флоренского о Софии имеют своей целью объяснение взаимоотношений Бога и творения.

Флоренский развивает соловьевскую концепцию творчества как теургии, но для него творчество в метафизическом его измерении есть воспроизводство предсуществующих божественных идей. Такая

интерпретация исключает соловьевскую идею «сотворчества». Философ рассматривает художника как посредника, через которого высшая реальность является в мир, что сближает его с эстетикой символизма, где художник понимается как провидец иного мира. Процесс творчества Флоренский связывает с образами «восхождения» и «нисхождения». Образы восхождения он рассматривает как «отброшенные одежды дневной суеты, накипь души, которой нет места в ином мире», в образах нисхождения видит «выкристаллизовавшийся на границе миров опыт мистической жизни». Только искусство нисхождения, символичное по своей сути, выражает Истину [11, с. 84].

Соотношение «мира физического» и «мира метафизического» философ рассматривает через символическое соответствие. Он отталкивается от библейского «Бог есть свет» и выстраивает соотношение между божественным началом и Софией, опираясь на символику света и цвета. Бог есть свет в его полноте, утверждает Флоренский. Чистая энергия света обретает цветность в «высшей и тончайшей твари» — Софии, стоящей на грани между божественной энергией и тварной пассивностью. Через символику света — цвета мыслитель определяет онтологический статус Софии: «Свет есть деятельность Божия, София же — первое огушение этой деятельности, первое и тончайшее произведение ее <...>. Лишь из соотношения двух начал устанавливается, что София не есть свет, а пассивное дополнение к нему, а свет не есть София, но ее освещает» [11, с. 281–282]. Устремленная к Богу София видится Флоренскому розовой или красной, «как та “розовая тень”, которой молился Вл. Соловьев». В своем движении от Бога к миру она предстает голубой или фиолетовой. Есть и третий метафизический аспект ее бытия — вне самоопределения к Богу: «райский аспект, при котором нет еще познания добра и зла», это «свободное играние перед лицом Божьим» [11, с. 282–283].

Флоренский далек от соловьевской идеи софийного «собираания» мира, идеи софийности истории. По замечанию Флоровского, он «не чувствует» истории, у него нет видения исторической перспективы. Именно в этом Флоренский выпадает из основного руслу русской религиозной философии, для которой основной темой стала история в культурном измерении — как «путь», творчество, возможность становления мира во времени. Миф о Софии в контексте творчества русских религиозных мыслителей увязан с идеей всеединства, с проблематикой истории мировой и божественной. «Софийная» история содержит в себе онтологическую задачу преображения мира, разрешающего противоречия между временем и вечностью. В лишенной динамики картине мира, лежащей в основе учения Флоренского, «местом встречи» двух миров — нетленного и принадлежащего времени — становит-

ся культ и символ. Культ, обряд, храмовое искусство — в круге этих данностей пребывает мысль Флоренского о Софии. Несмотря на его стремление следовать христианской традиции, в учении обнаруживаются некоторые несоответствия ей, в частности, в одном из самых важных положений: в его теодицее нет Спасителя — мир оправдывается помимо Него. Нечто подобное будет характерным и для творчества символистов, ищущих оправдание мира через Софию, но без Христа.

Под влиянием учений Соловьева и Флоренского к мифологеме Софии обращается С.Н. Булгаков. В основе учения лежит типичное для софиологии представление о том, что через Софию осуществляется причастность мира к Богу, она соединяет время с Вечностью: «Она свободна от времени, возвышается над ним, но самой ей не принадлежит Вечность» [12, с. 216]. София не входит в абсолютную полноту божественного мира. Но она допускается в него по «нисхождению любви Божьей», и в этом смысле она женственна. Булгаков подобно Соловьеву именуется Софию Вечной Женственностью. В Женственности сокрыта тайна мира, утверждает философ. Для него София является идеальным прообразом земного бытия и субъектом исторического (хозяйственного) процесса. Тезис об укоренности Софии в Боге и софийности тварного мира становится у Булгакова основанием для религиозного оправдания «земли». В его творчестве появляется мифологема Великой Матери Земли, в которой угадывается народная тема матери сырой земли — Богородицы. Булгакову свойственно чувство творимой истории и оправдательный пафос мира. В его софиологии история — дело, труд и творчество. Однако мир предопределен в своей софийности, поэтому творчество понимается как восхождение к заданному. Если у Соловьева творчество — условие софийного мироустройства, то у Булгакова речь идет, скорее, о «сотрудничестве».

В религиозно-философском творчестве мифологема Софии представлена многогранно и всегда неоднозначно. Идея Соловьева о «близком сошествии лика Вечной Жены» стала основополагающей для эстетики символистов, а сам образ Софии — источником вдохновения для мистиков и художников. В «религиозности» нового искусства Флоровский увидел «жуткую двусмысленность прельщения и ворожбы» [2, с. 618].

Поэтической реализацией философии Соловьева предстает творчество А. Блока, а ранние его стихи прочитываются как продолжение соловьевской лирики. Размышляя о глубинных событиях и искусстве своего времени, Блок пишет: «...я крещусь мысленно и призываю ту великую Женственную тень, которая прошла передо мной “с величием царицы” — и воплотилась в звенящей бездне темного мира» [13, с. 83].

Тема Софии — Вечной Женственности оказалась центральной в «диалогах» поэтов А. Белого и А. Блока, представленных стихами, статьями, письмами, дневниковыми записями. В первом своем послании Блок разбирает статью Белого, напечатанную в «Мире Искусства» («О формах искусства»). Он говорит о непроясненности главной темы и главного образа в ней. Белый пишет о «музыке сфер», хранящей тайну бытия; но «полюбивший вечность» поэт не договаривает последнего слова, считает Блок. Он пишет Белому: «Пора угадать имя “Лучезарной подруги”, не уклоняйтесь и пронесите знамя, веющее и без складок» [3, с. 96]. В «Воспоминаниях о Блоке» Белый признавался в том, что Блок обнаруживает «слабый пункт» его статьи — под «музыкой» он подразумевал Софию, образ которой был навеян поэзией Соловьева, но не назвал ее. В ответном же письме Белый напишет, что музыка — Преддверие Храма — ближе всего к прозрению запредельного, но запредельны и добро, и зло, и это сближает «музыку» с соловьевской Софией, Душой мира. Так от начала переписки возникает тема двойственности Души мира, определяющейся ее принадлежностью двум мирам. А. Белый замечает: «Воплощая Христа, она — София, Лучистая Дева; не воплощая Христа — Лунная Дева, Астарта, Огненная Блудница, Вавилон. Встреча с Господом необходима путем искания Лучезарной Подруги, которая в момент встречи явит Господа» [3, с. 99].

В ранних стихах Блока проступает образ соловьевской Софии — лучезарной, в золоте и лазури. Для соловьевского образа — мифологемы Блок находит свои определения: Лучезарная Подруга, Светлая, Прекрасная Дама, Дева Радужных ворот — но не София Премудрость Божья. Внимание поэта акцентировано на Вечноженственной сущности. Поэт признается, что грезит о Ней как о Душе мира, однако он считает, что приближение Ее ко всем (к народу) — дело грядущего. Душа мира пока воплощена в народе лишь потенциально, так как народ (общество) не является по отношению к Ней «мистически-заинтересованным». Именно поэтому Блок разделяет Ее и Христа: «... Христос не разделен с обществом (народом). Придите ко мне все труждающиеся — есть знак доброты Христа... Христос всегда добрый, у Нее же это не существенно, ибо “Свет Немеркнувший Новой богини” есть не добрый, и не злой, а более. Я скажу, что люблю Христа меньше, чем ее, и в “славословии, благодарении и прощении” всегда прибегаю к Ней. <...> Добр Христос, но не Она, потому что Она — Окончательна» [3, с. 103 — 105].

В переписке-диалоге поэтов Белый берет на себя роль руководителя, учителя и даже судьи. Творчество Блока он расценивает как поэтическое прочтение философии Соловьева, поэтому настороженно принимает «новые» стихи Блока, в которых видит

отступление от «долга» служения Прекрасной Даме. Сборник «Нечаянная Радость», где храм сменяется болотом, где Блок становится певцом «вечного покоя зеленых мхов» и «прелести» — наваждения русской природы, Белый воспринял как отступление от «центральной» темы, утрату поэтом своей главной роли — роли предвестника «новых зорь». Вместо Вечной Женственности в бесконечном русском просторе Блок увидел «вечность болот»: болотных чертенят, болотного попики, «полевого Христа». «Не надо нам полевых Христов. Христос Бог да сохранит нас от таких пришествий! Где же Та, Которую призывал поэт еще недавно?», — восклицает Белый [3, с. 462].

Отметим, что откровения о Софии у Блока и Белого были связаны с предчувствием и ожиданием революции, понимаемой как торжество духовного преобразования. Но революция «духа» и революция социально-политическая в их творчестве смешались, соединились и осознавались единой «музыкой», которая пророчила и «новые зори», и Апокалипсис.

Н.А. Бердяев отмечал, что эстетика символизма вырастает не из философских учений Соловьева, а из его поэзии и мифа о нем, символизм оказался восприимчивым к «ночной» стороне творчества Соловьева [14, с. 140]. Для своих современников Соловьев в первую очередь философ, для символистов — поэт и мистик. Для них более привлекательными оказались мистический опыт и «пленительная загадка стихов» Соловьева (А. Блок), нежели рациональные философские построения мыслителя. Да и у самого Соловьева «небо слишком смешалось с пучиной вод», пишет Бердяев [15, с. 449]. Это «смещение» породило ряд коллизий в искусстве эпохи «исканий и соблазнов», «муть» в духовных течениях начала XX века. И мифологема Вечной Женственности сыграла здесь особую роль. Характеризуя общую атмосферу того времени, Флоровский приводил слова современника эпохи (Г. Чулкова, редактора журнала «Новый Путь»): «...вокруг “вечно — женственного” возникали такие марева, что кружились не только слабые головы, но и головы достаточно сильные» [2, с. 593]

В творчестве Блока «ночной» Соловьев выявлен предельно. Предельно выражена и двойственность его Софии — как божественной основы мира (Лучезарная), и как падшей, ввергающей себя в бездну, дающей начало распаду (Астарта). Соловьевский мотив софийного «собрания» мира в лирике Блока уступает место дионисийским мотивам его разлада и разорванности. Мистический опыт Блока был безрелигиозным. Сам поэт разделял религию и мистику: «Мистика — богема души, религия — стояние на страже. <...> Краеугольный камень религии — бог, мистики — тайна» [13, с. 107–108]. Если пользоваться определением Блока, то его Вечная Женст-

венность — из сферы мистики. Да он и сам проговаривает это: «Современная поэзия вообще ушла в мистику, и одним из наиболее ярких мистических созвездий вытклась на синие глубины неба поэзии — Вечная Женственность» [13, с. 93].

Миф о Софии вписан в определенную эпоху, которая переживалась как некий исторический поворот вселенского масштаба, он реализовался в контексте культурного, религиозного ренессанса, который охватывает и религиозную философию, и сферы искусства. Культурный ренессанс как явление «датированное» нес в себе проблематику, сюжеты, мотивы, которые соответствовали «канунной» эпохе, но стали маргинальными для последующего периода. С завершением культурно-религиозного ренессанса (и далее со сменой социокультурной парадигмы) миф о Софии в том виде, в котором он проявил себя в религиозно-мистических исканиях переходной эпохи, утратил свою актуальность.

Список источников

1. Бердяев Н.А. Самопознание (опыт философской автобиографии). Москва : Междунар. отношения, 1990. 336 с.
2. Флоровский Г.В. Пути русского богословия. Москва : Ин-т рус. цивилизации, 2009. 841 с.
3. Блок А., Белый А. Диалог поэтов о России и революции. Москва : Высш. шк. 1990. 687 с.
4. Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. Статьи. Стихотворения и поэма / сост. А.Б. Муратова. Санкт-Петербург : Худож. лит., 1994. 528 с.
5. Зеньковский В.В. История русской философии : в 2 т. Ростов-на-Дону : Феникс, 1999. Т. 2. 544 с.
6. Лосский Н.О. История русской философии. Москва : Прогресс, 1994. 460 с.
7. Соловьев В.С. Философия искусства и литературная критика. Москва : Искусство, 1991. 701 с.
8. Хоружий С.С. Перепутья русской софиологии // О старом и новом / С.С. Хоружий. Санкт-Петербург : Алетейя, 2000. С. 141–168.
9. Белый А. Собрание сочинений. Воспоминания о Блоке. Москва : Республика, 1995. 510 с.
10. Флоренский П.А. Столп и утверждение Истины : в 2 т. Москва : Правда, 1990. Т. 1. 839 с.
11. Флоренский П.А. Избранные труды по искусству. Москва : Изобразительное искусство, 1996. 333 с.
12. Булгаков С.Н. Свет невечерний : Созерцания и умозрения. Москва : Мысль, 1999. 415 с.
13. Блок А. Из дневников и записных книжек // Собр. соч. : в 6 т. Ленинград : Худож. лит., 1982. Т. 5. С. 77–281.
14. Бердяев Н.А. Русская идея // Вопросы философии. 1990. № 2. С. 87–155.
15. Бердяев Н.А. Мутные лики // Философия творчества, культуры, искусства : в 2 т. / Н.А. Бердяев. Москва : Искусство, 1994. Т. 2. С. 447–455.

THE MYTH OF SOPHIA IN THE CONTEXT OF THE TRANSITION ERA

MARINA B. KRASILNIKOVA

Polzunov Altai State Technical University, 2/6, Traktornaya St., Rubtsovsk, Altai Krai, 658207, Russia
E-mail: krasilnikovamb@mail.ru

Abstract. *The article dwells on the “Myth of Sophia”, created by the “transitional” culture of the Russian Spiritual Renaissance, and analyzes the particularities of connotations of the Myth of Sofia in the cultural space of the transition era. The author notes that the Sophiological topics are caused by the feeling of borderline, which makes central the issues of timeless foundations of life and the link between time and the Eternity. The article represents the creative work of Vladimir Solovyov as a kind of “program of ideas” for the Russian Sophiology, developed in two directions: the religious philosophy, which does not coincide with the official churchliness (Sergei Bulgakov, Pavel Florensky), and the religious mysticism (Vyacheslav Ivanov, Andrei Bely, Alexander Blok). There are also identified the Sophiological perspective and interpretation of*

the Eternal Feminine in the religious philosophies and aesthetics of the Symbolists.

The article reviews the Myth of Sophia as a multidimensional “text” presented by the works of Russian religious philosophy and the world of art, as well as a product of the fundamentally syncretic culture of the Russian Spiritual Renaissance, created basing on the religious revival and “new religious consciousness”.

Key words: the Russian culture, time, the Eternity, cultural transition, myth, Sophia, the Spiritual Renaissance.

Citation: Krasilnikova M.B. The Myth of Sophia in the Context of the Transition Era, *Observatory of Culture*, 2017, vol. 14, no. 1, pp. 114–120.

References

1. Berdyaev N.A. *Samopoznanie (opyt filosofskoi avtobiografii)* [Self-Knowledge (the Experience of Philosophical Autobiography)]. Moscow, International Relations Publ., 1990, 336 p.
2. Florovsky G.V. *Puti russkogo bogosloviya* [Ways of Russian Theology]. Moscow, Institut Russkoi Tsivilizatsii Publ., 2009, 841 p.
3. Blok A., Bely A. *Dialog poetov o Rossii i revolyutsii* [The Poets’ Dialogue about Russia and Revolution]. Moscow, Vysshaya Shkola Publ., 1990, 687 p.

4. Solovyov V.S. *Chteniya o Bogochelovechestve. Stat'i. Stikhotvoreniya i poema* [Lectures on Divine Humanity. The Articles. Verse and a Poem]. St. Petersburg, Khudozhestvennaya Literatura Publ., 1994, 528 p.
5. Zenkovsky V.V. *Istoriya russkoi filosofii: v 2 t* [The History of Russian Philosophy: in 2 Volumes]. Rostov-on-Don, Feniks Publ., 1999, vol. 2, 544 p.
6. Lossky N.O. *Istoriya russkoi filosofii* [History of Russian Philosophy]. Moscow, Progress Publ., 1994, 460 p.
7. Solovyov V.S. *Filosofiya iskusstva i literaturnaya kritika* [Art Philosophy and Literary Criticism]. Moscow, Iskusstvo Publ., 1991, 701 p.
8. Khoruzhii S.S. *Pereput'ya russkoi sofologii* [Crossroads of the Russian Sophiology], *O starom i novom* [About the Old and the New], St. Petersburg, Aleteiya Publ., 2000, pp. 141–168.
9. Bely A. *Sobranie sochinenii. Vospominaniya o Bloke* [Collected Works. Recollections of Blok]. Moscow, Respublika Publ., 1995, 510 p.
10. Florensky P.A. *Stolp i utverzhdienie Istiny: v 2 t* [The Pillar and Ground of the Truth: in 2 Volumes]. Moscow, Pravda Publ., 1990, vol. 1, 839 p.
11. Florensky P.A. *Izbrannye trudy po iskusstvu* [Selected Works on Art]. Moscow, Izobrazitel'noe Iskusstvo Publ., 1996, 333 p.
12. Bulgakov S.N. *Svet nevechernii: Sozertsaniya i umozreniya* [Unfading Light: Contemplation and Meditation]. Moscow, Mysl' Publ., 1999, 415 p.
13. Blok A. *Iz dnevnikov i zapisnykh knizhek* [From Notebooks and Diaries], *Sobr. soch.: v 6 t* [Collected Works in 6 Volumes], Leningrad, Khudozhestvennaya Literatura Publ., 1982, vol. 5, pp. 77–281.
14. Berdyayev N.A. *Russkaya ideya* [The Russian Idea], *Voprosy filosofii* [Problems of Philosophy], 1990, no. 2, pp. 87–155.
15. Berdyayev N.A. *Mutnye liki* [Muddy Images], *Filosofiya tvorchestva, kul'tury, iskusstva: v 2 t* [The Philosophy of Creativity, Culture and Art: in 2 Volumes], Moscow, Iskusstvo Publ., 1994, vol. 2, pp. 447–455.

НОВИНКА



Купцова И.А. Культура русской провинции. Вторая половина XIX — начало XXI века : 2-е изд., испр. и доп. Москва : Юрайт, 2017. 318 с.

В учебнике рассмотрен анализ динамики провинциальной русской культуры. Представлены сущность, модели и особенности феномена, изменения провинциальной культуры в историческом контексте, современный потенциал и новые направления развития. Русская провинциальная культура рассматривается с точки зрения как ее продвижения к современным реалиям жизни, так и в свете ее духовных утрат и социальных издержек. Дана попытка оценить творческий потенциал и возможные перспективы ее дальнейшего развития. Особое внимание в учебнике уделено радикальным общественным трансформациям, которые происходили в пореформенный период второй половины XIX в., советскую эпоху и постсоветское время.

Разделы учебника:

- ◆ Русская провинциальная культура как феномен российской цивилизации
- ◆ Модели культурной динамики и их эвристическое значение для анализа русской провинции
- ◆ Изменения провинциальной культуры в контексте исторических трансформаций России
- ◆ Современный потенциал и новые направления развития русской провинциальной культуры.

Учебник соответствует актуальным требованиям Федерального государственного образовательного стандарта высшего образования. Предназначен для студентов гуманитарных направлений, изучающих культурологические дисциплины, связанные с теорией, историей и практикой отечественной культуры, для широкого круга преподавателей дисциплин культурно-исторической направленности и всех интересующихся.