

Федеральное агентство по образованию
Государственное образовательное учреждение
высшего профессионального образования
«Ивановский государственный энергетический университет
имени В.И.Ленина»

СОЛОВЬЕВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ
ПЕРИОДИЧЕСКИЙ СБОРНИК НАУЧНЫХ ТРУДОВ

Выпуск 11

Иваново 2005

УДК 1Ф

Редакционная коллегия:

М.В.Максимов (главный редактор); А.П.Козырев (зам. главного редактора, Москва); М.И.Ненашев (зам. главного редактора, Киров); А.В.Брагин; И.И.Евлампиев (Санкт-Петербург), К.Л.Ерофеева; О.Б.Куликова (отв. секретарь); Л.М.Максимова; В.В.Михайлов (Москва); В.И.Моисеев (Москва); С.Б.Роцинский (Москва), В.В.Сербиненко (Москва)

В сборник включены статьи, подготовленные на основе докладов Соловьевского семинара 2005 г.

Издание осуществлено при поддержке Российского гуманитарного научного фонда (проект № 05-03-14032 г)

Адрес редакции: 153003, г. Иваново, ул. Рабфаковская, 34, ИГЭУ, кафедра философии, Российский научный центр по изучению наследия В.С. Соловьева

Тел. (0932) 38-57-56

E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru

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

ISBN 5 – 89482 – 403 – 6

© М.В.Максимов, составление, 2005

© Авторы статей, 2005

© Ивановский государственный энергетический университет, 2005

СОДЕРЖАНИЕ

ФИЛОСОФСКАЯ ПУБЛИЦИСТИКА В.С.СОЛОВЬЕВА

Ермичев А.А. В.С. Соловьев и модели русского пути XIX – начала XX в.....	5
Роцинский С.Б. Вл. Соловьев и теоретики народничества: выяснение отношений по поводу общественного идеала и роли личности в истории.....	13
Смирнов Марк. Владимир Соловьев и Бестужев-Рюмин: разрыв с консерваторами.....	25
Межуев Б.В. «Перемена в душевном настроении» Вл. Соловьева 1890-х годов в контексте его эсхатологических воззрений.....	44
Цанн-кай-си Ф. В. «Русская идея» в философской публицистике Вл. Соловьева и духовная ситуация нашего времени.....	66
Кузин Ю.Д. Поиски «всеобщего вечного счастья» Н.Г. Гарина-Михайловского и идея гуманизма в философии В.С. Соловьева.....	75
Красицки Ян. Проблема раздела церквей и христианского единства в публицистике В. Соловьева.....	87
Рюмин Н. Г. Проблема природы и предназначения права и государства в философской публицистике Вл. Соловьева.....	98
Ахунзянова Ф.Т. Запад и Восток в контексте этики всеединства: культурологический аспект	110
Данкова Росина Екзистенциални първооснови на нравствеността: <i>Към онтологията на съществуващото</i>	121

В.С. СОЛОВЬЕВ И МЕТОДОЛОГИЯ СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНОГО ПОЗНАНИЯ

Белова Т.П. В.С. Соловьев как родоначальник символического направления в отечественном социально-гуманитарном знании.....	137
--	-----

ПУБЛИКАЦИИ

Из неизданного Владимира Соловьева: Некролог Н.Н. Страхова. <i>Предуведомление и публикация Н.В. Котрелева</i>	158
--	-----

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

Холодов Р.Н. Очерк эсхатологических традиций: актуальные проблемы. [Рец.] (Патрик де Лобье. Эсхатология. – М., 2004. – 160 с.)...168	
Материалы к библиографии В.С. Соловьева (2001 – 2004 гг.). Сост. М.В. Максимов, Л.М. Максимова.....	172
Болгарские авторы о Вл. Соловьеве: Библиография 1990 – 2005 гг. Сост. Н. Димитрова	236
Софиология: Библиографический список к семинарам 2006 г. «Наследие В.С.Соловьева и софиологическое направление философской мысли в России XIX – XX вв.». Сост. М.В. Максимов.....	239

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Соловьевский семинар. Информация о научной деятельности.....	264
Информационное письмо о работе Соловьевского семинара в 2006 г.....	269
НАШИ АВТОРЫ	274

ФИЛОСОФСКАЯ ПУБЛИЦИСТИКА В.С. СОЛОВЬЕВА

А.А. ЕРМИЧЕВ

Русская христианская гуманитарная академия
Санкт-Петербург

В.С. СОЛОВЬЕВ И МОДЕЛИ РУССКОГО ПУТИ XIX – НАЧАЛА XX в.

Активная творческая часть жизни В. С. Соловьева приходится на время между осуждением Н.Г. Чернышевского и началом третьей (по определению В.И. Ленина) революционной ситуации в России. Соловьев стал свидетелем трагедии 1 марта 1881 г., контрреформ Александра III и голода 1891г., оказавших большое влияние на последующую русскую жизнь. Историческая эпоха повлияла на творчество В.С. Соловьева, на что указывал еще В.В. Розанов: «Из - за священника и профессора у него вырывалась личность журналиста... В образе мыслей его, а особенно в приемах его жизни и деятельности была бездна шестидесятых годов...»¹. В.С. Соловьев был обуреваем общественностью, общественными интересами и с юношеских лет сделал преобразование их целью своей жизни.

К тому периоду, когда Соловьев начал свою сознательную жизнь, ведущие интеллектуальные силы русского общества – идеалисты 40-х годов, разделенные на славянофилов и западников, уже выполнили историческую задачу избавления России от крепостничества уступив свое место авторам новых проектов России. Благоприятной жизненной почвой таких проектов стали уже упомянутое крушение крепостничества, грозное и победное шествие «господина Купона», разнообразные реформаторские и контрреформаторские новации в области общественных институтов, напор революционного движения и кризис православной церкви.

Почти любое имя выдающихся представителей русской мысли последней трети XIX века – это имя носителя какого-либо социального проекта (Н.Я. Данилевский, Ф.М. Достоевский, Л.Н. Толстой, Н.Ф. Федоров, народники, либералы).

Представляется, что в этом случае можно говорить о проектах двух уровней. К первому уровню относятся проекты, рассчитанные на воздействие на институты общественной жизни, т.е. проекты политико-правового содержания (допустим, в целях ускорения ее движения по образцу европейских стран; сюда же могут быть отнесены различные консервативные проекты), и проекты философско-социального содержания, рассчитанные на радикальное изменение самих основ общественной жизни, т. е., в первую очередь, на изменение человека и главных личных и общественных ценностей. Ко второму уровню следует причислить проекты христианско-универсалистского и социалистического содержания. На этом уровне – проекты Ф.М. Достоевского, Н.Ф. Федорова, В.С. Соловьева и Л.Н. Толстого; затем они живут в «русском духовном ренессансе» и в социальном христианстве Русского зарубежья). К этому же уровню можно отнести проекты народников, а позднее – тех социал-демократов, кто рассматривал социализм прежде всего как великое культурное движение. На то, что эти проекты плодотворно взаимодействовали между собой, указывает множество фактов, например таких, как выступление Соловьева 19 ноября 1891 г., бердяевская идея о «правде и лжи коммунизма», явление «богостроительства» в русской социал-демократии.

Свой проект о России Соловьев возводил на двух нераздельно связанных основаниях – религиозном и общественном. Но в понятие религии и в понятие общественности Соловьев вложил свое особенное содержание, что позволяет, быть может, говорить о двуедином религиозно-общественном основании русского проекта у философа.

Соловьев начинался как автор свободной теософии – истинного знания, усвоение которого поможет людям нормально развивать прогресс. Таковое истинное знание Соловьев синтезирует сам, проверяя веру отцов (историческое христианство) современным состоянием науки и общественности, а затем оценивая свободную теософию в качестве «синтетического всеобъе-

дияющего воззрения», заключающего в себе «истину и спасение». За софийным периодом последовали «Духовные основы жизни» (1882–1884), в которых мыслитель приходит уже к церковному воззрению. Оценивая такое движение, один из современных исследователей резюмирует: «Если бы Соловьев не прошел через искушение мистикой и материализмом, он не вынес бы из них и не привнес в христианскую философию живое ощущение красоты и великолепия «восходящей к Богу материи», «обоживающейся плоти»².

Так Соловьев выступил дважды новатором в русской мысли последней трети XIX века – в понимании космических и социальных основ жизни (всегда проводя принцип панрелигиозности) и в понимании христианства (особым образом трактуя его социальный статус и функцию). Занятая мыслителем позиция определила равно настороженное отношение к нему с двух сторон: «властителей дум» общественной и культурной жизни России того времени и церковных деятелей. «Одинокий мыслитель» – так звучало название одной из статей, посвященных его памяти. Однако если настороженное отношение церкви к Соловьеву понятно, то подобное же со стороны общественности покоилось на недоразумении. Ведь именно свободное отношение к религиозному сознанию делает из Соловьева мыслителя, интересного в той мере, в какой интересна философия сама по себе. Дело в том, что самое первичное определение религии у Соловьева совершенно не церковное, а светское. Оно не связано каким бы то ни было конфессиональным ограничением. Религиозное сознание для него не откровенно, а прежде всего является фактом жизни, столь же реальным, как реальны окружающие нас предметы. «Общая основа религии, – пишет он в «Оправдании добра», – живое ощущение действительного присутствия Божества, единого, обнимающего все», но «действительность Божества не есть вывод из религиозного ощущения, а содержание этого ощущения – то самое, что ощущается Есть Бог в нас, – значит, Он есть».

Из такого представления с неумолимой логичностью вытекает положение об истинности всех религий, каждая из которых является стадией в становлении мира в истине. В таком случае и христианство тоже есть только стадия в длительном развитии

религиозного сознания между язычеством и подлинно истинным христианством – христианством вселенским, объявшим все человечество и все человеческие дела. Это последнее, по мысли Соловьева, пока выступает задачей для человечества, впрочем, уже самым мыслителем исполняемой всей его жизнью, всей его деятельностью, направляемой одновременно по трем векторам: церковной деятельности, философско-теоретической и общественной. Так направив свою деятельность, Соловьев определяет себя в качестве одного из соратников в процессе «образования всецелой общественной организации в форме цельного творчества, или *свободной теургии*, цельного знания, или *свободной теософии*, и цельного общества, или *свободной теократии*» («Философские начала цельного знания»).

Совершенно понятно, что при таких представлениях Соловьев был просто обязан прийти к вне- или надконфессиональному христианству – ведь «церковь состоит из живой, реально мистической связи людей со Христом как началом Богочеловечества» («Великий спор и христианская политика»), чего он и добивался в своей церковно-общественной деятельности!

Стремление к религии Святого Духа, которая шире и содержательнее всех отдельных христианских исповеданий (и даже всех отдельных религий), к восстановлению церковного единства, желание вселенского христианства как неременной опоры поступков отдельной личности, государств и народов – вот первый фундамент, на котором Соловьев возводил свой русский проект. Другой его фундамент образует «свобода, обусловленная искренним подчинением тому, что свято и законно». Такой вывод подчинен логике софийного христоцентризма Соловьева, который стал для него основанием высокой ценности человека и человечества в мировом процессе. Он наделил человека божественной сущностью, которая в процессе теофаний обретает форму индивидуального Мессии, нормального человека.

Человечество рассматривается им как Богочеловечество, возникающее с явлением Христа и начинающее процесс обожения бытия, его поступательного возвращения в покинутое лоно первого Абсолюта. Выступив против «гипнотиков» индивидуализма и коллективизма, истолковав общество в виде «расширенной личности», а личность в виде «сжатого или сосредоточенно-

го общества», а затем, насколько возможно, приблизив их к Богу, философ, во-первых, делает личность принципиально свободной от обстоятельств жизни, а, во-вторых, рассматривает общественный прогресс как прогресс нравственной свободы, закрепляемый в новых, более совершенных общественных формах. Главным достоинством человека в концепции Соловьева стала его творческая способность, а отнюдь не послушание; человек как представитель единого человечества превратился в сотрудника и партнера Творца в деле преображения мира. Истинное христианство и есть реальное продвижение к совершенству, и оно осуществляется через соборное действие, религиозно-нравственный союз, закрепленный в новой, обращенной к человеку совершенной общественной организации.

В знаменитом выступлении на заседании Московского Психологического общества 19 ноября 1891 г. Соловьев доказывает и показывает, что истинное христианство наряду с индивидуальным душеспасением требует социальных реформ. Значит, предложенное Соловьевым толкование христианства таково, что предлагает человечеству не только идеал, но и путь к его реализации – им будет обязанность каждого работать в пределах своего призвания для того, чтобы содействовать реализации христианских начал в жизни общества, чтобы преобразовать его институты в духе высшей правды. Это и будет христианской политикой, руководимой правилом, по которому «никакой человек ни при каких условиях и ни по какой причине не может рассматриваться только как средство для каких бы то ни было посторонних целей ...». Идею высшей правды общественных форм и отношений Соловьев довел до хорошо разработанного учения о роли права в жизни личности и общества вплоть до утверждения «примата политико-юридического начала над экономическим»³.

Своеобразие русского проекта, предложенного Соловьевым, заключается в том, что в нем на основе христианского гуманизма синтезированы нравственный (русский) и политико-правовой (европейский) идеалы. В этом случае с большой степенью вероятности социально-политическую позицию Соловьева можно вписать в линию русского либерального консерватизма.

Очевидно, что с Соловьевым традиция противостояния славянофильства и западничества в русской мысли прерывается.

Мыслитель не раз определял свое отношение к этим двум моделям русского пути, но в конечном счете ни одну из них не признал своей, хотя в литературе бытует распространенное мнение о переходе мыслителя на западнические позиции (А.А. Никольский, П.И. Новгородцев и др.; из современных авторов – Э.Ю. Соловьев). Если это так, то это довольно странное западничество: с резкой критикой и капитализма, и социализма; иной раз, во времена сильного увлечения католицизмом, его можно было бы именовать религиозным западничеством – дело, однако, в том, что Соловьев не был пленником ни католицизма, ни христианства.

Более верно мнение людей, близко знавших Соловьева (например, Л.М. Лопатина или Е.Н. Трубецкого). Они знали, что для Соловьева неприемлемы всякие попытки (славянофила или западника) возвести относительное и условное в степень безотносительного и безусловного (т.е. особенностей русской или европейской истории в степень общего закона человеческого развития). По Соловьеву же, безотносительное и безусловное не находятся в эмпирической действительности, а если и находятся, то в идеальной форме истинного знания, носитель которого только и может почитаться за подлинного руководителя людей. Только свободное равнение на Абсолют в воспринятой полноте его добра вне конфессиональных и национально-культурных ограничений может быть ориентиром жизни человека и общества.

Таким образом, соловьевский подход к «русскому пути» во всемирной истории (с того времени, как он стал противником славянофильства, т.е. с начала 80-х гг. XIX в.) определился четким религиозно-метафизическим принципом, снимающим определенный «провинциализм» и славянофильства, и западничества.

Теперь самое время назвать прямого предшественника соловьевских исканий – им был П.Я. Чаадаев. Это он начал традицию общественной мысли, суть которой отчеканена его афоризмом: «не через родину, а через истину ведет путь на небо»⁴.

Легко заметить, что Соловьев следует Чаадаеву в решении вопроса о космическом масштабе христианства, о христианстве как об основании социального прогресса, наконец, о «постепенном установлении такой социальной системы или церкви, которая должна водворить царство истины среди людей»⁵. Вне какого-либо сомнения должно говорить о христианском универса-

лизме Чаадаева, поначалу отождествленному с универсализмом католицизма, но потом обнявшим и православие как другой – рядом с католицизмом – полюс единой христианской истины. Но если Чаадаев идет к внеконфессиальному христианству (к христианству в его идее. – А.Е.), повинуюсь логике, заданной социальным католицизмом в Европе, то Соловьев, по замечанию Е.Н.Трубецкого, идет к христианскому универсализму в силу внутреннего логического развития славянофильской идеи.

Таким образом, Соловьев возобновляет движение чаадаевского типа русской национальной мысли, не сводимой ни к западничеству, ни к славянофильству, и с возможной отчетливостью начинает новую линию в эволюции русской мысли о России – линию религиозно-культурного универсализма и синкретизма. То, что еще только намечалось Чаадаевым во время становления русской мысли, у Соловьева получает форму практического задания, готового для реализации, а чаадаевская формула о восхождении на небо через истину преобразуется в жесткий императив: «Если Россия уклонится от служения Богу – Он может обойтись без нее». Способы такого служения у Соловьева весьма разнообразны и сменяют друг друга в зависимости от его исканий все более адекватных форм богопознания, но все они – от почти почвеннического призыва к русской интеллигенции в «Трех силах» до письма Николаю II о свободе совести – отличаются внятностью и конкретностью, о которой с некоторым испугом писал К. Н. Леонтьев: «При всей воздушной высоте своей мистики и метафизики Соловьев дает уму осязательную видимую цель Учение его имеет будущность в России...»

В третий раз – после времени Чаадаева и 70 – 80-х гг. XIX века идеи религиозного и культурного универсализма оживают в так называемом «русском духовном (культурном) ренессансе», идейная энергия которого питалась противодействием кризису европейского гуманизма, нашедшего свое выражение в марксизме и нищезанятии. Богочеловек неохристианства встал на пути человекобога Маркса и Ницше. «Ренессанс», идейный центр которого образовало «новое религиозное сознание», нужно рассматривать в качестве некоего опыта понимания-обнаружения русской жизни как носительницы творческого синтеза *sub specie aeternitatis* ценностей античности и христианства,

культуры и религии, общественности и личности и т.п. Неудивительно, что в центре идейных событий оказалось мировоззрение Соловьева. В жизни ренессанса, подверженной воздействию текущих событий, практически у всех его представителей можно еще видеть славянофильские уклоны. Тем не менее доминирующим становится убеждение, выраженное Н. А. Бердяевым в статье «Проблема Востока и Запада в религиозном сознании Вл. Соловьева»: «Христианская Россия должна преодолеть вражду, полюбить христианский Запад, увидеть единую правду Христову, правду Вселенской Церкви и в православии, и в католичестве. Вселенская христианская культура должна быть противопоставлена всякой внешней и внутренней татарщине, монголизму, безличности варварской и цивилизованной»⁶. Следуя Соловьеву, Бердяев определяет Россию как христианский Восток-Запад, прекрасный в идеале, но далекий от осуществления в повседневности.

Наконец, в Русском зарубежье требование Соловьева о сближении отдельных вероисповеданий, его идеи социального христианства и христианского гуманизма получают новое развитие в самых разнообразных формах (журналы «Путь», «Новый град», экуменическая деятельность о. С. Булгакова и о. Г. Флоровского, жизнь матери Марии и ее «Православное дело» и др.). Успех дела Соловьева в русском сознании очевиден, но что стало причиной его?

Залогом высокой оценки соловьевской модели русского пути выступает присущее построениям философа чувство истории. Оно выражено еще в первоначальном замысле его юношеских лет проверить веру отцов историей культуры и общественности и реализовано им в философии всеединства как теории мирового процесса. Чувство истории дало Соловьеву силу сопротивляться всякому партикуляризму и в своих христианских исканиях идти к религии Св. Духа. Знаменитая фраза Соловьева об «идее нации» означает лишь, что сущность России раскрывается в исполнении замысла Бога о ней, то есть в динамичном движении к абсолютной цели. В «Исторических делах философии» он говорит о духе критицизма, которым существует подлинная мысль. Верно и то, что этот дух делает живым общество, понуждая его к «самоотречению» и тогда же связывая прошлое

и будущее. Во всеохватности и универсализме мировоззрения Соловьева как в частном случае, но, безусловно, образцово выразилась объективно существующая в русской культуре динамика синтезирующего начала. Соловьев поставил ее развитие под знак ответственной в своей свободе личности в обществе, ответственном перед личностью и природой. А для живущих на Земле не это ли является Абсолютом?

¹ Розанов В. В. На панихиде по В. С. Соловьеву // Около церковных стен. М., 1995. С. 133 – 134.

² Заикин С. П. Духовная эволюция Вл. Соловьева // Соловьев В. С. Духовные основы жизни. СПб., 1995. С. 15.

³ Соловьев Э. Ю. Философско-правовые идеи В. С. Соловьева и русский «новый либерализм» // История философии: учеб. пособие / Под ред. Н. В. Мотрошиловой. М., 2001. С. 183.

⁴ Чаадаев П. Я. Апология сумасшедшего // Статьи и письма. М., 1987. С. 134.

⁵ Чаадаев П. Я. Философские письма // Там же. С. 34.

⁶ Бердяев Н. А. Проблема Востока и Запада в религиозном сознании Вл. Соловьева // Сборник статей о В. Соловьеве. Брюссель, 1994. С. 164.

С.Б. РОЦИНСКИЙ

Российская академия государственной службы
при Президенте РФ
Москва

ВЛ. СОЛОВЬЕВ И ТЕОРЕТИКИ НАРОДНИЧЕСТВА: ВЫЯСНЕНИЕ ОТНОШЕНИЙ ПО ПОВОДУ ОБЩЕСТВЕННОГО ИДЕАЛА И РОЛИ ЛИЧНОСТИ В ИСТОРИИ

Вл. Соловьев, помимо всех прочих характеристик, даваемых ему как творческой личности, был, несомненно, ярко выраженный социальный мыслитель. Многие его сочинения, в том числе посвященные сугубо философской проблематике, как правило, проецируются на общественное бытие. Возьмем, к примеру, его метафизико-софиологические «Чтения о Богочело-

вечестве». С чего начинается Соловьев первое свое чтение? Он говорит о связи религии с общественной жизнью, о социализме, о демократии и справедливости, о свободе и «воле народной» и т.д. Что же касается «Оправдания добра», то вполне обоснованно можно считать что в этой книге изложены основы социальной философии Вл. Соловьева. И, конечно, социальной проблематике посвящены многие его публицистические выступления.

Мысли о том, какое общество есть и каким оно должно быть, всегда занимали Вл. Соловьева. Еще в юношеские годы, как только он начал осмысливать окружающую социальную действительность, он, подобно Платону, был убежден в том, что эта действительность пребывает в недолжном состоянии, что она должна быть преобразована. Об этом он писал Кате Романовой: «С тех пор, как я стал что-нибудь смыслить, – я сознавал, что существующий порядок вещей... далеко не таков, каким *должен* быть... Сознательное убеждение в том, что настоящее состояние человечества не *таково, каким быть должно*, значит для меня, что *оно должно быть изменено, преобразовано*»¹.

И до конца своей жизни философ оставался верен этой теме. «Откинув действительность негодную, – писал он в «Оправдании добра», – я должен заменить ее тем, что достойно существования»². Философия же, по убеждению Соловьева, призвана быть не отвлеченным умствованием, а стать деятельной участницей совершенствования человека и человечества. Об этом философ писал, в частности, в «Философских началах цельного знания».

Конечно, этот «преобразовательный настрой» умунастроения Вл. Соловьева можно связывать и с его христианско-софиологическими представлениями о должном и вообще с его внутренними убеждениями и интуициями. Но нельзя сбрасывать со счета и то обстоятельство, что формирование мировоззрения Соловьева происходило в атмосфере, густо насыщенной духом социальных перемен и идейно-политических коллизий. В ту пору, когда философия еще не успела оправиться от николаевских притеснений, просвещенные умы питались публицистикой, которая если и доносила до своего читателя философские идеи, то по преимуществу это были идеи позитивизма и материализма, на основе которых строились отечественные социально-политические концепции, ведущие зачастую к революционным

выводам. И хотя они, возможно, занимали внимание Соловьева меньше, нежели фундаментальное изучение философии, тем не менее, его пылкий ум не мог оставаться к ним безучастным. Он зачитывался Писаревым, и в раннем возрасте, как вспоминал Л.М. Лопатин, сам «был типичный нигилист 60-х годов». И, по словам того же автора, Соловьев не только внимательно изучал труды теоретиков социализма, но «был глубоко убежден, что социалистическое движение должно возродить человечество и коренным образом обновить историю»³.

Конечно, многие взгляды Вл. Соловьева вскоре претерпели существенную эволюцию, вплоть до превращения в противоположность. В частности, по поводу социализма он писал в «Чтениях о Богочеловечестве» (1878), что между христианством и социализмом «та маленькая разница, что христианство требует отдавать свое, а социализм требует брать чужое»⁴.

Идеи социалистически ориентированного народничества, конечно, были известны Вл. Соловьеву. Он был знаком с сочинениями П.Л. Лаврова и Н.К. Михайловского – видных теоретиков и идеологов этого движения. М.М. Ковалевский, находившийся в 1875 году вместе с В.С. Соловьевым в Лондоне, вспоминал, как однажды Соловьев загорелся желанием даже вступить в личные контакты с Лавровым, издававшим в это время в Лондоне газету «Вперед!». Правда, Ковалевский не поддержал его предложения и встреча не состоялась⁵. Что же касается отношений Соловьева с Михайловским, то судьба впервые столкнула их сразу после защиты Соловьевым магистерской диссертации, на которую Михайловский откликнулся злым фельетоном в «Биржевых ведомостях». Как писал позже биограф Соловьева С.М. Лукьянов, «эта враждебная статья Н.К. Михайловского по адресу Соловьева как бы предопределила их дальнейшие взаимоотношения»⁶.

Эти взаимоотношения дальше развивались уже в ином тематическом ракурсе. В сентябрьском и октябрьском номерах «Отечественных записок» за 1882 год Михайловский опубликовал большой очерк о Достоевском под названием «Жестокий талант». Усматривая в таланте писателя, как это явствует из заглавия, избыточную жестокость, он приходит к выводу, что идеальным началом, которому писатель мог бы подчинить свой та-

лант, мог бы быть созданный им или при его участии общественный идеал. «Будь такой идеал у Достоевского, он не допустил бы его заниматься ненужным мучительством и беспредметною игрою мускулов творчества, а направил бы его жестокие склонности в какую-нибудь определенную сторону. Но у Достоевского такого идеала не было...»⁷, – писал Михайловский.

Вл. Соловьев не спорил с утверждением об отсутствии *такого* идеала у Достоевского. Да, пишет он в ответной статье, такого общественного идеала, который требует необузданной и дикой вражды, у Достоевского действительно не было. Но у него был «нравственный и общественный идеал, не допускавший сделок с злыми силами, – идеал, не выдуманный Достоевским, а завещанный всему человечеству Евангелием... этот идеал именно состоит в упразднении дикой и необузданной вражды»⁸.

Эти слова относились к реальным событиям, происходившим тогда в России. В эти годы совершались террористические акты народовольцев, произошло убийство Александра II. В программе исполкома «Народной воли» было записано: «По отношению к правительству, как к врагу, цель оправдывает средства, – т.е. всякое средство, ведущее к цели, мы считаем дозволенным»⁹. Вл. Соловьев же в своем видении путей достижения цели был далек от макиавеллизма народовольцев. После убийства Александра II он во время лекции на Высших женских курсах, высказавшись за помилование царевичей, безоговорочно осуждает террор как средство достижения пусть самой благой цели. «...Если человеку не суждено возвратиться в зверское состояние, – говорил Соловьев, – то революция, основанная на насилии, лишена будущности»¹⁰. Он, в сущности, повторяет мысль Достоевского о слезинке невинно замученного ребенка, только в более резкой форме.

И хотя к организации терактов Михайловский непосредственного отношения не имел, однако в работе исполкома «Народной воли» участвовал. В апреле 1878 г. им была написана прокламация по поводу покушения на петербургского градоначальника Трепова Верой Засулич. «Исторического движения задержать нельзя, – говорилось в прокламации. – И горе безумцам, становящимся поперек путей истории!.. Решительные минуты создают решительных людей»¹¹. Соловьеву же подобная решительность была чужда.

Провозглашая христианский идеал главным ориентиром социального прогресса, он видел путь к нему через нравственное совершенствование каждой отдельной личности.

Михайловского ни в коей мере не удовлетворяла установка лишь на внутреннее самосовершенствование, которой он противопоставляет активистскую ориентацию на «социальное делание». Человек, пишет Михайловский в «Записках профана», имеет «логическое и нравственное право» бороться с естественным ходом истории, «он провозглашает право нравственного суда над историей», которое есть и «право вмешательства в ход событий». «Живая личность со всеми своими помыслами и чувствами становится деятелем истории»¹².

В третьей речи в память Достоевского, написанной в 1883 году, Вл. Соловьев, хоть и не упоминает имени Михайловского, тем не менее, его полемика явно направлена против проповедваемой им установки на историческое «делание». Эта установка, говорит Соловьев, требует ответа на вопросы: «что делать?», «кто будет делать?» и «готовы ли делатели?». Логика ответов на эти вопросы, по мнению Соловьева, сводится к следующему. Ради достижения революционной цели усилия «делателей» направляются на устранение препятствий, стоящих на пути к ней. Следовательно, деятельность во имя несуществующего идеала «обращается всецело на *разрушение существующего*. А так как существующее держится людьми и обществом, то все это *дело* обращается в насилие над людьми и целым обществом... На вопрос: что делать? – получается ясный и определенный ответ: убивать всех противников будущего идеального строя, т.е. всех защитников настоящего»¹³.

В оценке этого настоящего Соловьев, конечно, был далек от благоговения перед его наличным состоянием. Напротив, как уже отмечалось, он не раз высказывал свое критическое отношение к существующим порядкам. Но он считал, что нравственное несовершенство царит как среди властвующих и благоденствующих, так и среди подневольных и недовольных. Поэтому вопросы «кто делает?» и «готовы ли деятели?» заведомо предполагают «прискорбный ответ». При нынешнем состоянии человеческой природы недовольные делатели способны лишь на раз-

рушения и убийства. Внешний переворот без внутреннего обращения требует не духовных сил, а лишь физического насилия.

Таким образом, расхождения между Михайловским и Соловьевым имели место главным образом во взглядах на средства и способы достижения общественного идеала. Вместе с тем, если попытаться глубже вникнуть в суть их воззрений, то можно обнаружить, что противоположность позиций была на самом деле не столь радикальной, как это на первый взгляд представляется из характера и тона взаимной критики, когда полемический запал зачастую выставляет позицию противоположной стороны в самых неприглядных крайностях.

Конечно, принципы христианской морали не вписывались в контуры общественного идеала народнического социализма, но это обуславливалось скорее идеологическими мотивами. Отстаиваемая Соловьевым религиозная позиция мировоззренчески не согласовывалась с научным подходом, защитником которого был Михайловский. Кроме того, его «субъективная антропология», ориентированная больше на «любовь к дальнему», чем на любовь к ближнему, оправдывала при определенных условиях насилие, что не сочеталось с христианским гуманизмом Соловьева.

Однако, несмотря на близость Михайловского к народно-вольческому движению, его позицию нельзя отождествлять с программой «Народной воли». Прежде всего потому, что он был эволюционист по преимуществу и революционное насилие признавал лишь в качестве *меры вынужденной*, обусловленной ходом событий. Эта обусловленность отчетливо подчеркивалась в письме исполкома «Народной воли» Александру Ш, в редактировании которого принимал участие Михайловский. В этом письме говорилось о том, что «революционеры создают обстоятельства, всеобщее неудовольствие народа, стремление России к новым общественным формам». Далее предлагалось реформировать систему власти таким образом, «чтобы революционное движение заменилось мирной работой»¹⁴. Неслучайно, видимо, Михайловский был приобщен к составлению именно этого обращения, содержащего предложение мирного выхода из ситуации, что было весьма нехарактерно для многих других документов исполнительного комитета, нацеливавших главным образом на путь борьбы.

Поэтому не совсем справедливо было бы обвинять Михайловского в установке на агрессивную разрушительность, как и не вполне обоснованными были его обвинения в квиетизме и фаталистической пассивности той позиции, которую занимали Достоевский и Соловьев. Ведь признавая объективную целенаправленность общественного развития, Соловьев, тем не менее, отводил деятельную роль в этом процессе все же личности. Еще в магистерской диссертации он говорил следующее: «Что такое в самом деле история, как не постоянное осуществление человеческой деятельностью того, что сначала является лишь как субъективный, недействительный идеал? ...Воля перешла в действие, а действие оставило вещественные результаты»¹⁵.

Органицистический взгляд на историю у Соловьева, таким образом, существенно дополняется элементом активизма. В более поздних работах, в особенности в «Оправдании добра», Соловьев подробно и обстоятельно излагает свою концепцию личности и ее роли в общественном развитии, вольно или невольно отдавая дань «субъективному методу». Личность, говорит он, «является в избранных своих представителях началом движения и прогресса (динамический элемент истории), тогда как данная общественная среда... представляет косную, охранительную сторону (статический элемент истории). Когда единичные лица, более других одаренные или более развитые, начинают испытывать действие своей общественной среды не как осуществление и восполнение их жизни, а лишь как внешнее ограничение и препятствие для их положительных нравственных стремлений, тогда они становятся носителями высшего общественного сознания, которое стремится затем к воплощению в новых соответствующих ему формах и порядках жизни»¹⁶.

И еще немаловажный момент, характеризующий эволюцию Соловьева в сторону социального активизма. Если в начале 80-х годов он еще делает упор главным образом на внутреннее совершенствование личности как главный фактор прогресса, то спустя несколько лет в его творчестве появляется озабоченность несовершенством внешних форм общественной организации. Этот поворот во взглядах Соловьева высоко оценил П.И. Новгородцев, который в статье «Идея права в философии Вл.С. Соловьева» писал: «Чем больше Соловьев останавливался на этом

вопросе об условиях нравственного прогресса, – тем более представлялось для него ясным, что тут недостаточно одного индивидуального совершенствования лиц: необходимы соответствующие изменения общественного строя»¹⁷. В своем обобщающем труде «Оправдание добра», относящемся к середине 90-х годов, Соловьев называет заблуждением одностороннюю абсолютизацию как внутреннего, так и внешнего совершенствования. Истину он видит в синтезе этих двух путей прогресса, которые дополняют и обуславливают друг друга. «Степень подчинения лица обществу должна соответствовать степени подчинения самого общества нравственному добру»¹⁸, – так решает Соловьев проблему отношения личности к наличным общественным порядкам. Если личность перерастает форму господствующего в обществе ограниченного нравственного содержания, то она получает моральное право на протест и заявление своего требования на совершенствование общественного устройства.

Таким образом, эволюция взглядов Вл.Соловьева на роль личности в истории приближала его к позиции, которую занимал Н. Михайловский, а еще больше – П. Лавров, если оставить за скобками революционный радикализм последнего. Надо заметить, что критику Соловьевым установки на революционное «делание» куда в большей мере следовало бы отнести к Лаврову, нежели к Михайловскому. Что же касается взгляда на проблему личности и общества, то и у Лаврова, и у Соловьева они выступают как полюсы диалектического взаимоотношения. При этом общество представляет собой консервативную сторону, а личность – деятельную, выступая как движущее начало истории. Иными словами, в историческом процессе диалектически взаимодействуют, с одной стороны, начало объективное, выступающее как тенденция законосообразности, идущая то ли от идеальной первопричины, как у Соловьева, то ли, согласно Лаврову, имеющая естественное, природное происхождение, и, с другой стороны, начало субъективное, вносящее в ход развития элемент свободного целеполагания. И хотя свои теоретические конструкции мыслители выстраивают на совершенно разных фундаментах, и базисные идеи черпают из различных источников, «концептуальные каркасы» их построений вычерчиваются по весьма сходной схеме.

Существенное влияние на Лаврова оказали идеи Гегеля и младогегельянцев. В работе «Практическая философия Гегеля», отдавая должное заслугам классика немецкой философии, он вместе с тем выражает свое неприятие той роли, которую обречен играть человек, согласно Гегелю, в историческом процессе, – быть «бесконечно малым элементом» всемирного развития, «не торопить и не задерживать процесс этого развития». Младогегельянцы же, в частности А. Руге, братья Бауэры, требовали, «чтобы человек бросался во имя критики в борьбу с существующим, чтобы он всеми силами своими сам осуществлял в действительности идею, которой верит, истину, которою проникнут»¹⁹. Концепция «критически мыслящей личности» Лаврова, несомненно, коренится в теории «критической критики» младогегельянцев.

Но, «преодолев» теоретически Гегеля, Лавров корректирует также позицию младогегельянцев. И первый, и вторые считали, пишет он, «что общество движется *по закону* развития. Или стоять и смотреть, или бросаться в бой – все по закону развития, в котором участвуют»²⁰. У Лаврова же личность эмансипируется от подчинения строгому закономерному ходу истории и получает известную прерогативу определять путь истории по собственному почину, сообразуясь со своими потребностями и интересами, с целью перестроить мир по требованиям истины и справедливости. Развитие, таким образом, если и должно подчиниться закону, то *закону прогресса*, который есть «приближение исторических фактов к реальному или идеальному лучшему, нами сознанным»²¹.

Вл. Соловьев в построении своей модели социальной диалектики идет от Священного писания. Бог создал человека по образу и подобию своему, следовательно, он его наделил и свободой. Обладая этим свойством, личность не может всецело зависеть от чего-либо внешнего, в том числе и от плана Божественного промысла. Соловьев не принимает и гегелевской идеи о фатальности мирового процесса. Уже в магистерской диссертации он выдвигает, по сути, собственную концепцию «критически мыслящей личности», хотя эту формулировку он и не употребляет. Критической функцией он наделяет прежде всего оригинально мыслящих философов: «Философия начинается, когда

мыслящее лицо отделяет свое мышление от общей веры, противопоставляет его этой вере как внешнему»²².

Личностей, которым дано прозревать путь в будущее, в труде «Оправдание добра» Соловьев, прибегая к привычной для него символике, называет пророками. Пророк, правитель, священник – олицетворение связи времен: священники призваны хранить заветы прошлого, правители должны заботиться о настоящем, пророки – узреть и призывать будущее. «Истинный пророк есть общественный деятель, безусловно независимый, ничего внешнего не боящийся и ничему внешнему не подчиняющийся, ...кто в последнем основании не знает другого мерила суждения и действий, кроме доброй воли и чистой совести»²³.

Таким образом, и у Лаврова, и у Соловьева явственно обозначилась та же коллизия, что и у младогегельянцев: между «критикой» и «массой», человеческим духом и социальной материей. Перед личностью – критиком, пророком – находится ее диалектическое «свое другое» – общество, которое может развиваться лишь тогда и постольку, когда и поскольку в нем появляются личности, нравственно переросшие существующие формы отношений.

В начале 20-х годов прошлого века вышло две книжки, посвященные памяти П.Л. Лаврова. И неслучайно сразу у двух авторов возникло желание рассмотреть творчество Лаврова в сопоставлении со взглядами основателя русской «философии всеединства». В 1920 году в Москве вышел сборник «Вперед!», повторяющий, кстати, название зарубежного лавровского издания. В нем была напечатана статья Э. Радлова «П. Лавров и Вл. Соловьев». А два года спустя большую статью с аналогичным заголовком опубликовал А. Гизетти в вышедшем в Петрограде более полном сборнике «П.Л. Лавров. Статьи, воспоминания, материалы». Кроме того, эта вторая книжка открывается «программным» очерком Радлова «Лавров в русской философии», в котором автор обращается к теме идейной преемственности мировоззрений этих двух мыслителей.

В статье, помещенной в сборнике «Вперед!», Э. Радлов отталкивается преимущественно на характеристике этических позиций двух философов, составляющих, в сущности, ядро их социологических учений. Он подчеркивает, что и Лавров, и Со-

ловьев возносят принцип человеческого достоинства, свободы и безусловного значения личности на высоту верховой идеи общественного устройства, и эта идея у обоих выступает как идея нравственная. Мораль у Соловьева базируется на христианском вероучении, но в принципиальной постановке вопроса он исходит из того, что этика не должна зависеть ни от какой из форм положительной религии, ее основа – «естественная религия», то есть вера в безусловный нравственный порядок. В свою очередь, мораль в учении Лаврова «не имеет ничего общего ни с моралью эгоизма, ни даже с моралью утилитаризма; по существу она ничем не отличается от христианской морали, если ее лишить мистического характера»²⁴. В результате этих и некоторых других сравнений Радлов делает вывод о том, что мы имеем дело с «внутренним сродством воззрений двух мыслителей противоположного направления»²⁵.

На совпадение позиций мыслителей, несмотря на принадлежность к различным течениям философской мысли, обращает внимание и А. Гизетти. «Этика личная и социальная, а также философия истории – вот области, в которых наиболее сходятся идеалы Лаврова и Соловьева, – писал он. – ...Этико-социальные учения Лаврова и Соловьева одинаково проникнуты стремлением к достижению такого строя, в котором осуществлялась бы полная гармония между личностью и обществом, правильное говоря, такое общение солидарных, но разнообразных личностей, через которое каждая из них не ограничивалась бы, а обогащалась духовно и не подавляла, а развивала другую»²⁶. Оба выступают как против подавления личности целым, так и против эгоизма – личного, национального, классового. «Мистическое православие Соловьева и марксистский социализм Лаврова, – делает вывод А. Гизетти, – были некоторыми оболочками «ино-го», более глубокого зерна их мысли»²⁷. Характеризуя место и значение мыслителей в истории отечественной мысли, он заключает, что «Лавров и Соловьев – крупнейшие представители и, можно сказать, почти основатели двух *основных* течений русской философии – *антропологизма позитивного «гуманистического»* и *антропологизма христианского»*²⁸.

Таким образом, если отвлечься от известной идеологической и ситуационной тенденциозности, безусловно, влияющей

на характер публицистических выступлений, то можно обнаружить немало аргументов в подтверждение того, что противоположность позиций теоретиков народнической мысли и Вл. Соловьева не столь уж радикальна. Более того, она как бы все больше «снимается» по мере погружения в философские основания затрагиваемой проблематики.

В качестве цели прогресса Михайловский и Лавров, как отмечалось, видели личность – разностороннюю, гармоничную и свободную. Аналогичным было «человеческое измерение» прогресса и у Соловьева. И он, и они повторяют мысль о том, что человек – ни в коей мере не средство, а цель развития общества. В отношении типа социальности обе стороны отдавали предпочтение свободной общинности, исключая крайности как обезличенного коллективизма, так и эгоистического индивидуализма. Исходя из различных мировоззренческих позиций, они предлагали, каждый со своей стороны, варианты *примирения* крайностей, компромиссного сочетания элементов сохранения и изменения, консерватизма и либерализма, органического соединения «правды-истины» и «правды-справедливости».

Между тем история пошла иным путем, путем обособления и конфронтации этих начал, что сначала обостренно проявилось в спорах «веховцев» со своими оппонентами, а в итоге привело к катастрофической развязке 1917 года.

¹ Соловьев В.С. «Неподвижно лишь солнце любви...». Стихотворения. Проза. Письма. Воспоминания современников. М., 1990. С. 173.

² Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т. 1. М., 1988. С. 325.

³ Лопатин Л.М. Философские характеристики и речи. М., 1911. С. 123.

⁴ Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 10–11.

⁵ См.: Лукьянов С.М. О Вл.С.Соловьеве в его молодые годы. Кн.3. Вып.1. М., 1990. С. 139.

⁶ Лукьянов С.М. Указ.соч. Кн.1. М., 1990. С. 421–422.

⁷ Михайловский Н.К. Литературная критика: Статьи о русской литературе XIX – нач. XX века. М., 1989. С. 222–223.

⁸ Соловьев В.С. Философия искусства и литературная критика. М., 1991. С. 268.

⁹ Революционное народничество 70-х годов XIX века: Сб. документов и материалов. В 2 т. Т.2. М.; Л., 1965. С. 174.

¹⁰ Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 38.

- ¹¹ Революционное народничество 70-х годов XIX века. Т.2. С.57.
¹² Михайловский Н.К. Литературная критика. С. 51, 56.
¹³ Соловьев В.С. Философия искусства... С. 249.
¹⁴ Революционное народничество 70-х годов XIX века. Т. 2. С. 192, 194–195.
¹⁵ Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 94.
¹⁶ Там же. Т.1. С. 287.
¹⁷ Новгородцев П.И. Об общественном идеале. М.,1991. С.535.
¹⁸ Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т.1. М.,1988. С.341.
¹⁹ Лавров П.Л. Философия и социология. Избр. произв. В 2 т. Т.1. М.,1965. С.322.
²⁰ Там же.
²¹ Там же. Т.2. С. 44–45.
²² Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т.2. М.,1988. С. 6.
²³ Там же. Т.1. С. 542.
²⁴ Вперед! Сб. статей, посвященный памяти П.Л.Лаврова. М.,1920. С. 35.
²⁵ Там же.
²⁶ Лавров П.Л. Статьи, воспоминания, материалы. Пг., 1920. С. 399.
²⁷ Там же.
²⁸ Там же. С. 387.

МАРК СМИРНОВ

«Независимая газета» (Приложение «НГ-религии»), Москва

ВЛАДИМИР СОЛОВЬЕВ И БЕСТУЖЕВ-РЮМИН: РАЗРЫВ С КОНСЕРВАТОРАМИ

«Россию можно поздравить с гениальным человеком...» – эти слова принадлежат известному русскому историку, академику Константину Николаевичу Бестужеву-Рюмину (1829–1897), организатору Высших женских курсов в Петербурге, которые впоследствии стали называться «Бестужевскими». А произнесены они были в 1874 году по поводу блестящей защиты Владимиром Соловьевым магистерской диссертации «Кризис западной философии (Против позитивистов)»¹. Магистерский диспут Соловьева вызвал живейший интерес среди интеллигенции и в печати. О нем писали газеты: «Московские ведомости», «Гражданин», «Санкт-Петербургские ведомости». Диспут стал истин-

ным триумфом философа, которому тогда был всего 21 год. Н.Н.Страхов писал Льву Толстому о диссертации Соловьева: «А книжка его, чем больше читаю, тем больше кажется мне талантливою. Какое мастерство в языке, какая связь и сила!»²

Исследователи жизни и творчества Вл.Соловьева не дают каких-либо сведений о том, когда состоялось знакомство Соловьева с К.Н. Бестужевым-Рюминым. 24 ноября 1874 года Бестужев в качестве члена Ученого совета историко-филологического факультета присутствовал на защите магистерской диссертации Соловьева, о чем свидетельствует его подпись под протоколом заседания Совета³. Вероятно, тогда же и состоялось их знакомство. Описывая это событие, Бестужев-Рюмин писал своей корреспондентке Ю.П. Ешевской: «Такого диспута я не помню, и никогда мне не случалось встречать такую умственную силу лицом к лицу. Необыкновенная вера в то, что он говорит, необыкновенная находчивость, какое-то уверенное спокойствие – все это признаки высокого ума. <...> Если будущая деятельность оправдает надежды, возбужденные этим днем, *Россию можно поздравить с гениальным человеком...*»⁴.

Все это способствовало будущему сближению Вл. Соловьева и уже маститого ученого-академика, профессора Санкт-Петербургского университета Бестужева-Рюмина.

С 1877 года начинается петербургский период жизни Вл. Соловьева. После того, как он оставил преподавание философии в Московском университете, он был назначен членом Ученого комитета при Министерстве Народного Просвещения и переехал в Петербург. В 1878 г. Соловьев читает здесь свои знаменитые двенадцать лекций под названием «Чтения о Богочеловечестве». Лекции носили благотворительный характер – доход от них шел в пользу Красного Креста (а также в пользу предполагавшейся реставрации Царьградской Софии, если бы Бог судил русским войскам занять Константинополь). Проходили они в так называемом Соляном городке, районе Петербурга, расположенном вдоль набережной реки Фонтанки, напротив Летнего сада, где прежде были соляные склады. Эти лекции были апогеем славы Соловьева: на них стекалась вся интеллигенция Петербурга. Вот что пишет об этом в своих воспоминаниях А.Г.Достоевская:

«Великим постом 1878 года Вл.С.Соловьев прочел ряд философских лекций, по поручению Общества любителей духовного просвещения, в помещении Соляного городка. Чтения эти собирали полный зал слушателей; между ними было много и наших общих знакомых (там А.Г.Достоевская встречала Льва Толстого и Страхова. – М.С.) <...> на лекции ездила и я вместе с Федором Михайловичем»⁵.

Вероятно, именно в этот период произошло сближение Вл.Соловьева с Бестужевым-Рюминым. В 1879 году на квартире у Ф.Г.Тернера Соловьев вместе с Бестужевым-Рюминым и присутствовавшими там Н.Н.Страховым, князем Д.Н.Цертелевым, Т.И.Филипповым и А.А.Киреевым обсуждают создание первого в России Философского общества⁶. Соловьев близко знакомится с М.Н.Катковым, Ю.Ф.Самариным, четой Аксаковых, Ф. М. Достоевским. Вскоре и отношения Соловьева с Бестужевым-Рюминым приняли вполне конкретный, деловой характер. В связи с тем, что Вл.Соловьев готовился к защите докторской диссертации под названием «Критика отвлеченных начал»⁷, которая в 1878 – 1879 гг. печаталась в «Русском вестнике», он в своем письме к Бестужеву-Рюмину (которое, по нашему мнению, следует отнести к концу 1879 или началу 1880 года) просит историко-филологический факультет Петербургского университета назначить защиту диссертации на «последнее воскресенье марта или первое воскресенье апреля». (Защита Соловьевым докторской диссертации состоялась 6 апреля 1880 г.) В этом же письме Вл.Соловьев пишет: «В настоящее время я занят, между прочим, составлением, по Вашему желанию, подробной программы философии для женских курсов»⁸.

Судя по всему, в 1879 – 80 гг. именно Бестужев-Рюмин предложил Вл. Соловьеву читать лекции не только на историко-филологическом факультете Петербургского университета, к чему стремился сам философ, но и на Высших женских курсах, которыми Бестужев-Рюмин руководил. К этому времени Соловьев отлично зарекомендовал себя как профессор Московского университета, где он с 1875 по 1877 год преподавал философию, и как преподаватель Высших женских курсов в Москве, организованных профессором Московского университета, историком Владимиром Ивановичем Герье (1837 – 1919).

Интересно отметить, что именно Герье предложил кандидатуру юного магистра в 1874 году на кафедру философии Московского университета после смерти профессора П.Д.Юркевича, которого Соловьев считал своим учителем. До самой смерти Соловьев был дружен с В.И.Герье, который всячески его опекал, ценя таланты «гениального человека».

Параллельно с университетским курсом Соловьев читал на женских курсах Герье историю греческой философии, один час в неделю. Вот как об этом рассказывает сам В.И.Герье: «Соловьев объяснял диалоги Платона, причем читал в переводе и отрывки из диалогов. Не могу сказать, что более очаровывало слушательниц: древнегреческий мудрец или юный истолкователь его; думаю, что скорее последний...

<...> Я хорошо помню чарующее впечатление, которое он производил своей элегантною фигурой, красивым лицом, устремленным вдаль, несколько прищуренными темными глазами, бледностью лица и немного дрожащим голосом. Он был настоящий провозвестник Платона...»⁹.

Осенью 1880 г. Соловьев начал свою деятельность как профессор Санкт-Петербургского университета. 20 ноября он прочел вступительную лекцию, которая называлась «Исторические дела философии».

Трудно предположить, как бы сложилась жизнь и судьба Соловьева, если бы ему не предоставилась возможность в качестве приват-доцента преподавать философию в столичном университете. А такая ситуация была вполне реальной. Так, в письме К.Н.Бестужеву-Рюмину от 7 марта 1880 г. из Москвы Соловьев пишет: «<...> получил письмо с вторичным и настоятельным приглашением от Некрасова (декана Одесского факультета) на ординатуру по философии и с заверением, что «весь факультет в пользу такого приглашения». Я решился принять это предложение, если в ближайшем заседании здешнего факультета (Петербургского университета. – М.С.) не будет обращено внимания на мое умеренное желание экстраординатуры с доцентским жалованием и не будет постановлено ходатайствовать об этом перед министром»¹⁰.

Прими Соловьев предложение из Одессы, может быть, и не было бы речи против смертной казни народовольцев-

первомартовцев с призывом к Александру III об их помиловании. Может быть, и не оставил бы Соловьев своей ученой карьеры, став преуспевающим профессором Одесского университета, а не мыслителем, подходящим скорее на странствующего проповедника. В своем «*Curriculum vitae*» Владимир Соловьев об этом периоде своей жизни пишет: «В 1880 г. по публичном защищении в Петербургском университете диссертации «Критика отвлеченных начал» получил степень доктора философии. В конце того же года и в начале следующего читал в Петербургском университете в качестве приват-доцента лекции по метафизике, а также преподавал философию на Высших женских курсах (проф. Бестужева-Рюмина)»¹¹.

Вот так лапидарно Соловьев говорит о своей преподавательской деятельности в университете и на курсах. Следует отметить, что период 1880 – 1882 годов в личной и творческой биографии Соловьева наиболее темен. Во всех биографических исследованиях об этом периоде имеются крайне скудные сведения. Вероятно, сам философ старался эти годы жизни в Петербурге оставить малоосвещенными. Причиной тому, скорее всего, публичная речь Владимира Соловьева, произнесенная им 28 марта 1881 года, в связи с событиями 1 марта (убийство народовольцами императора Александра II), в которой он призвал престолонаследника помиловать цареубийц. Этот смелый поступок Соловьева имел неблагоприятные последствия... В «*Curriculum vitae*» Соловьев пишет: «В марте 1881 г. прочел публичную лекцию о смертной казни и *был временно удален* (курсив наш. – М.С.) из Петербурга. В том же году вышел в отставку из Министерства Народного Просвещения»¹². Здесь Соловьев не пишет, что его речь послужила поводом для временного запрета ему публичных лекций и установления за ним негласного полицейского надзора, под которым он находился до конца своих дней...

Итак, сведения о преподавательской деятельности Соловьева на Бестужевских курсах крайне скупы. В сентябре 1880 года в письме к матери он пишет: «Начал лекции на Бестужевских курсах. Слушательницы отличаются большим количеством и малою красотою»¹³.

Здесь, как и в Москве, Соловьев читал на женских курсах лекции по истории древней философии. Из письма к Бестужева-Рюмину мы узнаем о плане лекций: «Прошлый год я остановился на Платоне и теперь мог бы читать о Платонизме и Христианстве (Аристотель, стоики, etc. отнесли бы сюда же, поскольку их идеи заполняли философию Платона и вошли в состав Неоплатонизма). Это я мог бы читать обоим курсам соединенно, предположив несколько вступительных лекций, которые для 4-го курса были бы обзором уже пройденного»¹⁴. (Лекции по истории философии В.С. Соловьева, прочитанные в 1880 – 1881 гг. на Высших женских курсах в Санкт-Петербурге, были разысканы нами в записи слушательниц курсов в литографированном виде и опубликованы в журнале «Вопросы философии». 1989. №6).

Если об атмосфере женских курсов в Москве и преподавании там Соловьева сообщают различные мемуарные источники, то о лекциях Соловьева на Бестужевских курсах известно немного.

«Весна 1881 года, Владимир Сергеевич Соловьев дочитывал последние лекции на Бестужевских курсах <...> аудитория была переполнена, курсистки сидели на окнах, на полу у кафедры, Соловьев с вдохновенной речью и лицом пророка...»¹⁵ – так рисует картину одной из лекций Вл. Соловьева в своих воспоминаниях Екатерина Литкова, современница философа.

Лекции Соловьева на Высших женских курсах, как и лекции в университете, были неожиданно прерваны катастрофой 1 марта 1881 года. Говоря об этих событиях, все исследователи, как правило, сосредоточивают свое внимание исключительно на речи Соловьева, произнесенной в зале Кредитного общества 28 марта 1881 года, т.е. речи об отмене смертной казни народовольцев, убивших царя. Но первым шагом к этой речи была лекция на Высших женских курсах, произнесенная 13 марта 1881 года. В ней Соловьев сформулировал свои взгляды на революцию: нельзя осуществить на земле правду путем насилий и убийств; христианство завещало человечеству осуществить царство правды, но только извращенное христианство могло дойти до мысли осуществить ложно истолкованное Царство Божие путем внешних средств – путем насилия. Современное революционное движение началось с того, чем кончилась французская революция»¹⁶.

Высказав решительное осуждение насилию, Соловьев, будучи достаточно последовательным, должен был осудить и саму смертную казнь как наказание. Он неминуемо должен был сказать о необходимости помилования царевичей, что шло вразрез с монархическими идеалами славянофилов.

В следующей лекции – «Критика современного просвещения и кризис мирового процесса», – прочитанной 28 марта, Соловьев, между прочим, полемизирует с Бестужевым-Рюминым и со всеми своими прежними единомышленниками – Аксаковым, Катковым, Самариным, Киреевым: «<...> в представителе государства, в своем политическом вожде народ видит не представителя внешнего закона, как чего-то самостоятельного, а носителя своего духовного идеала. В прошлое воскресенье на этом самом месте вы слышали красноречивое изложение идеи царя (в речи К.Н. Бестужева-Рюмина. – *Прим. изд.*) по народному воззрению. Я с ним согласен (иначе я бы и не указывал на него). Скажу только, что то, что говорилось, не было доведено до конца. Истинная мысль не была досказана. Беру на себя смелость ее досказать.

Несомненно, для народа Царь не есть представитель внешнего закона. Да, народ видит в нем носителя и выразителя всей своей жизни, личное средоточие всего своего существа. Царь не есть распорядитель грубою физической силою для осуществления внешнего закона. <...> то, что народ считает верховной нормой жизни и деятельности, то и Царь должен ставить верховным началом жизни.

Настоящая минута представляет небывалый дотоле случай для государственной власти оправдать на деле свои притязания на верховное водительство народа. Сегодня судятся и, вероятно, будут осуждены убийцы Царя на смерть. Царь может простить их, и, если он действительно чувствует связь с народом, он должен простить. Народ русский не признает двух правд. Если он признает правду Божию за правду, то другой для него нет, а правда Божия говорит: «Не убий!» Если можно допускать смерть как уклонение от недостижимого идеала, убийство для самообороны, для защиты, то убийство холодное над безоружным претит душе народа. Вот великая минута самоосуждения и самооправдания. – Пусть Царь Самодержец России заявит на

деле, что он прежде всего христианин, а как вождь христианского народа он должен, он обязан быть христианином»¹⁷.

«Завтра приговор (18). Теперь там, за белыми каменными стенами, идет совет о том, как убить безоружных. Ведь безоружны же все подсудимые узники... Но если это действительно совершится, если русский Царь, вождь христианского народа, заповеди поправ, предаст их казни, если он вступит в кровавый круг, то русский народ, народ христианский, не может за ним идти. Русский народ от него отвернется и пойдет по своему отдельному пути. <...>

На другой день слухи о лекции и об административной каре, ожидающей Соловьева, облетели весь город. Дело могло кончиться действительной высылкой <...>»¹⁹.

В верхах речи молодого Соловьева расценили как революционную провокацию, но сами славянофилы, похоже, надеялись спасти наговорившего лишнего соратника. Благодаря хлопотам К.Н. Бестужева-Рюмина и некоторых высокопоставленных лиц философ не подвергся административной высылке, но попал под негласный полицейский надзор.

Сам Соловьев этим выступлением поставил себя в крайне сомнительную ситуацию: и в мыслях не имея ничего оппозиционного режиму, он вызвал восхищение радикальной молодежи и негодование и недоумение монархистов-государственников, среди которых были и его покровители-славянофилы.

Сочтя необходимым покинуть (как ему казалось, навсегда) столицу, Соловьев явно испытывал чувство растерянности и неловкости от случившегося, о чем красноречиво свидетельствуют его письма:

«Милая мама, я очень был занят, у меня были публичные лекции, о которых Вы, вероятно, услышите. Хотел бы скорее в Москву, но не знаю, как удастся, есть разные осложнения. Я довольно здоров, но очень устал. Подаю в отставку из Министерства и думаю совсем покинуть Петербург»²⁰.

А вот ранее не публиковавшееся письмо Соловьева к П. И. Вырыпаеву, которое тоже свидетельствует о крайне нервном состоянии Соловьева, поспешных сборах и стремлении закончить все дела, связанные с Петербургом, и никогда сюда уже не возвращаться:

«Любезный Павел Иванович»²¹.

Очень жалею, что Вы не зашли ко мне в воскресенье. Мы бы с Вами простились. В тот же вечер я уехал в Москву и более не располагаю возвращаться в Петербург. Надеюсь, увидимся в Москве или в Венёве и поговорим на свободе, а теперь пока шлю к Вам одну просьбу. Будьте так добры, принадлежащие Анне Григорьевне Достоевской книги – «Братья Карамазовы», доставьте ей по следующему адресу: Лиговка, на углу Гусева переулка, дом 8, кв. 19.

Если Вас будут спрашивать обо мне в Университете или где-нибудь, то говорите, что я уехал по нездоровью, это отчасти и справедливо. О других же причинах скажу Вам при свидании.

Будьте здоровы. Храни Вас Бог.

Если Вы и забудете меня, то все-таки спасибо Вам за прошлое.

Влад. Соловьев»²².

Спешно покидая Петербург, Соловьев не успел проститься не только с А.Г. Достоевской и П.И. Вырыпаевым, но и со своим петербургским благодетелем и покровителем Бестужевым-Рюминым. Более того, он даже не объяснился с ним по поводу того, что произошло на лекции 28 марта, о чем в то время судачил весь город. Вот как Соловьев объясняет это в своем первом после происшествия письме к Бестужеву-Рюмину:

«Я уехал отчасти по нездоровью, главное же по некоторым другим причинам, о которых расскажу при свидании. Этими же причинами объясняется и внезапность моего отъезда.

Не думаю возвращаться к преподавательской деятельности; поэтому и с предложением меня в университет прошу Вас повременить.

Теперь буду много писать и печатать, уста же разверзать только в чрезвычайных случаях, ибо в многоглаголании несть спасения. <...> мой сердечный поклон моим слушательницам. Очень жалею, что не мог с ними проститься.

Остаюсь с истинным уважением к Вам и преданностью Влад. Соловьев»²³.

Слова Соловьева о болезни звучат здесь неубедительно и, скорее всего, являются отговоркой. Подлинные причины были другие. Похоже, что Бестужева-Рюмина не удовлетворил ответ

Соловьева и он вновь попросил его объяснить причины отказа от преподавания... Вскоре после этого письма к Бестужеву-Рюмину последовало другое, столь же неопределенное и туманное, свидетельствующее о внутреннем смятении его автора:

«Многоуважаемый Константин Николаевич! Я решил оставить преподавательскую деятельность не из одного желания досуга для философских писаний, но и по другим более для меня обязательным причинам, которые делают мое решение бесповоротным.

Доставленные Вам от Киреева отписки моих «Чтений»²⁴ я просил бы, если это Вас не затруднит, раздать по Вашему усмотрению желающим или уничтожить.

Посылаю фотографии и сердечный привет курсисткам. <...> Где я теперь буду, не знаю, но жду много дела впереди. Надеюсь, когда-нибудь увидимся, но только не в Петербурге. Будьте здоровы и не поминайте лихом.

Истинно Вас уважающий Влад. Соловьев»²⁵.

Судя по материалам личного дела Владимира Соловьева из Министерства Народного Просвещения, в начале апреля 1881 года Соловьев подал в Министерство, к которому был приписан, прошение об отпуске в связи с болезнью и покинул Петербург. В прошении он указал местом своего временного пребывания станцию Химки Николаевской железной дороги. В столице Соловьев отсутствовал полгода и, вероятно, вернулся в Петербург только в конце сентября – начале октября, потому что уже 5 октября 1881 г. принял последнее участие в заседании Ученого комитета Министерства Народного Просвещения. А на следующий день, 6 октября, подал лично министру – барону Николаи – прошение об отставке. 11 ноября отставка была принята, хотя барон Николаи сказал Соловьеву: «Я этого не требовал». И только 26 ноября 1881 г. Соловьев подчистую был уволен из Министерства в звании отставного коллежского советника²⁶.

18 сентября, вероятно, из Москвы в адрес Бестужева-Рюмина отправлено еще одно, судя по всему, последнее письмо: «Многоуважаемый Константин Николаевич!

Н.А. Попов²⁷ передал мне Ваше письмо, и я спешу Вам ответить. Невозможность для меня читать в первое полугодие происходит оттого, что по разным печальным обстоятельствам личным, я все это лето не мог ни отдыхать, ни работать, и теперь должен ме-

сяца три предаться усиленному писанию, для чего и поселяюсь в сорока верстах от Петербурга в совершенном уединении²⁸. Во втором же полугодии я и желаю, и надеюсь читать, и при том на обоих курсах <...> читать я намерен во всяком случае бесплатно.

Около 10-го октября я буду дня на три в Петербурге и надеюсь с Вами переговорить. <...>

Истинно Вас уважающий Влад. Соловьев²⁹.

В своем «Curriculum vitae» Соловьев пишет: «В январе 1882 года возобновил чтения в Петербургском университете и на Высших женских курсах, но *через месяц* (курсив наш. – М. С.) уехал из Петербурга и оставил окончательно профессорскую деятельность»³⁰. Через год он оказывается в кругу либералов и позитивистов-западников (впрочем, так и не найдя с ними полного взаимопонимания).

Каковы подлинные причины этого решения? Вряд ли можно считать серьезным довод племянника философа священника Сергея Соловьева-младшего, которой утверждал, что Соловьеву профессорская деятельность вообще была не по душе³¹.

На наш взгляд, непосредственной причиной неожиданного перехода Соловьева из лагеря славянофилов и почвенников в стан их идейных противников стали мартовские выступления Вл. Соловьева против смертной казни, произведшие в славянофильских кругах эффект разорвавшейся бомбы. Именно это событие, вскрывшее различие их взглядов на идею царя и природу самодержавия, привело к охлаждению отношений Соловьева с Бестужевым-Рюминым и последовавшему их разрыву. Выступая за прощение цареубийц, Соловьев, тем самым, полемизировал со своим другом и благодетелем, который вряд ли разделял опасения Соловьева (оказавшиеся пророческими): если царь предаст казни этих узников, он вступит в кровавый круг – и тогда завертится страшное колесо революции...

Все биографы, за исключением Э.Радлова, об этом молчат. В своей книге «Владимир Соловьев. Жизнь и учение» Радлов пишет: К.Н.Бестужев-Рюмин был на первых порах совершенно очарован Вл. Соловьевым и видел в нем гения, но очень быстро это очарование прошло и уступило место весьма отрицательному отношению. Причина, конечно, заключалась в «измене» Вл.Соловьева славянофильским началам и в симпатии к католи-

честву. Разочарование было обоюдное, ибо Соловьев убедился, как он выражался, в «двоедушии К.Н.Бестужева-Рюмина»³². В чем же заключалось это «двоедушие»?

Ответить на этот вопрос вполне определенно мог бы только сам Владимир Соловьев. Однако возможность для реконструкции этого сюжета тоже существует. В 1893 г. в журнале «Вестник Европы» Соловьев опубликовал статью в двух частях под названием «Из вопросов культуры»; часть вторая называется «Исторический сфинкс» и, по сути дела, посвящена воззрениям тогдашнего председателя Славянского общества К.Н.Бестужева-Рюмина на «славянскую идею».

Соловьев писал: «По поводу двадцатипятилетия Петербургского Славянского общества в газетах было воспроизведено, между прочим, объяснение «славянской идеи», данное известным профессором истории и деятелем этого общества. Вместе с другими славянофилами, а также публицистами «охранительной» печати «существо славянской идеи» почтенный профессор видит в православии, которое он определяет следующим образом: «Православие, как понимает его русский народ, – это отсутствие духовного единовластительства, полная веротерпимость, соединенная с уважением к чужой вере. Таковое православие не только не может служить к разобщению между отдельными славянскими племенами, но даже облегчит их объединение»³³.

Интересно отметить, что Соловьев, цитируя Бестужева-Рюмина в начале статьи, не называет его, и только в конце первого раздела появляется фамилия «известного профессора истории» (да и то в скобках). Создается впечатление, что первоначально, садясь за работу над статьей, Соловьев и не собирався называть имени своего бывшего патрона по Санкт-Петербургскому университету и Высшим женским курсам, но полемический задор заставляет его это сделать, хотя бы и вскользь.

Утверждение маститого историка и славянофила о свойственной православию веротерпимости («не в богословском смысле, а в смысле культурно-исторического начала»), конечно же, не может оставить Соловьева равнодушным. В противовес мнению Бестужева-Рюмина он приводит идеи по русификации и насаждению православия в Западном крае публицистов право-

консервативного лагеря, группировавшихся вокруг «Московских ведомостей». Соловьев пишет:

«Итак, по-видимому, мы имеем великое преимущество перед другими европейскими народами: те долгим трудным историческим процессом доработались до принципа веротерпимости, а нам он дается даром, в силу простой принадлежности нашей к восточной половине христианского мира. Но если бы мы захотели возрадоваться этому превосходству, то даже в приведенных словах славянофильского оратора нашлось бы невольное указание на преждевременность подобной радости. «Такое православие», – говорит он. Значит, есть и не такое? Каковое же оно? На это нам ответят другие патриоты, также ревнующие о «православии», также видящие в нем существо если не славянской, то русской идеи, и также ссылающиеся при этом на мнение русского народа. Во имя всего этого патриоты «Московских ведомостей» предлагают, например, следующий образ действий относительно неправославного населения: «Католики-поляки должны быть поставлены на всем пространстве девяти западных губерний в такое положение, чтобы они вынуждены были выселиться из края. С этой целью должно быть прежде всего воспрещено (и твердо проведено в жизнь это запрещение) лицам неправославного вероисповедания не только приобретение, но и аренда земель в крае, а также управление имениями».

Здесь уж очевидно дело идет не о том «православии», которое (по словам проф. Бестужева-Рюмина) в силу присущей ему веротерпимости «не только не может служить к разобщению между отдельными славянскими племенами, но даже облегчит их объединение». Наши сокрушительные патриоты также стоят за объединение, но лишь в тамерлановском смысле. Для них единство значит уничтожение различий, и вероисповедное начало служит им только как знамя вражды и орудие истребления. Тот способ действия, который предлагается ими против католиков-поляков, предлагался и предлагается также против немцев-протестантов, против русских штундистов и раскольников, против евреев, в последнее время также против калмыков и бурят-буддистов, против татар-мусульман, наконец, даже против армян. Одним словом, нет на всем огромном протяжении Российской империи такой религиозной и национальной разновид-

ности, которая не подлежала бы искоренению во имя тех самых высоких начал нашей веры и народности, на которые указывают ораторы Славянского общества»³⁴.

Владимир Соловьев, разумеется, хорошо понимал разницу и отличие между «примирительным патриотизмом» петербургских ораторов Славянского общества (Бестужев-Рюмин) и крайним, по выражению Соловьева, «истребительным патриотизмом» московских публицистов, эпигонов М.Н. Каткова (Тихомиров и Грингмут). И те, и другие провозгласили свои притязания на православие, истинный патриотизм и единомыслие с русским народом, но взгляды их оказались диаметрально противоположными. И те, и другие «вдохновляющим началом своего патриотизма признают «православие», которое, по словам Соловьева, «таким образом, является каким-то двуликим Янусом или, скорее, сфинксом с женским лицом и звериными когтями»³⁵.

Такая резкая постановка вопроса и его заострение дает Соловьеву возможность, как публицисту, задаться вопросом в чисто риторической форме: «что же из этих двух – существенно и что – случайно; что должно исчезнуть и что останется: звериные когти или женское лицо?» По мнению Соловьева, этот вопрос имеет колоссальное значение для русского национального самосознания, от решения которого в ту или иную сторону зависит все наше культурно-историческое будущее. Исходя из опыта религиозной и национальной политики Российской империи, Соловьев считал, что большого различия между национализмом просвещенных славянофилов и «проповедниками зоологического национализма» нет!

«Несмотря на принципиальную противоположность наших двух национализмов – человеческого и звериного, практически различие между ними всегда как-то стирается, и притом всегда в пользу второго. Как только дело из области отвлеченных формул и определений переносится на жизненную, конкретную почву и какой-нибудь определенный вопрос ставится ребром, так сейчас же человеческое лицо нашей национальной идеи начинает бледнеть, блекнуть, черты его сливаются во что-то бесформенное и туманное, и наконец оно бесследно исчезает, а от нашего сфинкса остаются одни совсем не загадочные звериные когти»³⁶.

Причем поглощение человеческого образа звериным происходит и внутри самих представителей славянофильского лагеря, которые сознательно или бессознательно скатываются на позиции элементарного шовинизма.

«Кроме двух или трех старейших славянофилов, которым не пришлось покидать сферу отвлеченности, – изо всех остальных нет ни одного, который бы смел или умел довести свои лучшие принципы до конца, последовательно применять их к решению всех существенных вопросов русской жизни. Самарин, например, так широко и верно рассуждавший о духовной свободе, вместе с тем увлекался узким вероисповедным и национальным фанатизмом до такой степени, что должен был выслушать заслуженный урок от императора Николая Павловича, прекрасно разъяснившего ему основное различие между христианским и мусульманским духом³⁷. Также Достоевский, решительнее всех славянофилов указавший в своей Пушкинской речи на универсальный всечеловеческий характер русской идеи, он же при всякой конкретной постановке национального вопроса становился выразителем самого элементарного шовинизма»³⁸.

«Исторический сфинкс» Соловьева – это резкое выступление против патриотов всех мастей и оттенков, которые стремятся скрыть антихристианскую сущность своей проповеди, своих стремлений и приемов, и здесь Соловьев не делает между ними никакой разницы и не щадит даже своих бывших друзей и единомышленников. Среди них не только Бестужев-Рюмин, но и Достоевский, не только Катков, но и Страхов, Филиппов, Киреев и другие, которые сыграли в первый период жизни молодого Соловьева громадную роль, помогли ему занять подобающее место в высших кругах тогдашнего общества.

Особое негодование вызывает у Соловьева известное двуличие просвещенных представителей славянофильского лагеря, рассуждающих об открытости русского православия, его терпимости ко всем религиям и национальным группам населения империи, где в это самое время угнетались не только религиозные меньшинства и инородцы, но и значительная часть русского народа – старообрядцы, исповедовавшие древлеправославное благочестие дониконовской Руси. Не это ли побудило Соловьева говорить о “двоедушии” Бестужева-Рюмина, а вместе с ним и

других некогда единомысленных с ним и достаточно симпатичных ему людей? А.Ф.Лосев, внимательно изучавший творческое наследие Владимира Соловьева, отмечает, что Соловьев очень неохотно вступал в печатную полемику с людьми, с которыми он был когда-то близок. А после их земной кончины, в некрологах или воспоминаниях старался выделить наиболее положительные черты некогда критиковавшихся им героев, примеры тому – Н.Н.Страхов и М.Н.Катков.

Сам Соловьев много лет спустя, оглядываясь назад, вспоминая свое юношеское увлечение славянофильством, писал об этом с легкой иронией: «Моя юношеская диссертация, а также вступительная речь на диспуте резко шли против господствовавшего у нас в то время позитивистического течения, и доставивши мне *succes de scandale* в большой публике и у молодежи, вместе с тем обратили на себя внимание «старших»: Каткова, Кавелина и особенно последних представителей коренного славянофильства, к которому в некоторых пунктах примыкали мои воззрения, хотя и незрелые, но достаточно определенные в главном»³⁹.

За недостатком документальных материалов о последнем этапе взаимоотношений Соловьева с Бестужевым-Рюминым попробуем применить метод экспликации и приведем воспоминания Соловьева о другом, не менее крупном и ярком представителе позднего славянофильства и русского государственничества – речь идет о Михаиле Никифоровиче Каткове (1818 – 1887) – публицисте, общественном деятеле, издателе журнала «Русский вестник» и газеты «Московские ведомости».

«В 1881 году мне пришлось невольно причинить своему доброжелателю сильное огорчение. В конце марта этого года я читал публичную лекцию против смертной казни. Это была, собственно, не лекция, а импровизированная речь, – без всякого конспекта и даже чернового наброска, – речь на тему, что смертная казнь по существу несовместима с христианскою религией и, следовательно, не должна узаконяться в христианском государстве. Вместе с апокрифическими записями этой речи стали ходить о ней в Петербурге и тем более в Москве самые фантастические рассказы, отголоски которых дошли до иностранных газет. Через несколько дней получаю тревожное письмо от Любимова⁴⁰: «Объясните, ради Бога, что случилось, что такое

вы наговорили. Здесь ходят невероятные слухи. Михаил Никифорович, который вас так всегда любил, глубоко огорчен и со слезами говорил мне, что ваша речь – оскорбление народного чувства, дерзкий вызов целому обществу...».

Конечно, говоря свою речь, я менее всего думал о той сторонней точке зрения, с которой Катков взглянул на это дело. При свидании он не заговаривал об этом происшествии, а я не находил полезным и приличным поднимать спор против старика. Таким образом, наши добрые отношения продолжались еще некоторое время. Но уже выяснилось принципиальное несогласие, при котором дальнейшая практическая солидарность становилась невозможной»⁴¹.

Расставаясь с лагерем консерваторов, порывая с прежними друзьями и покровителями, Владимир Соловьев все более оформлялся как общественный деятель либерального толка. Порвав с право-консервативными изданиями («Московскими ведомостями», «Русским вестником», «Гражданином» и др.), он связал свою дальнейшую жизнь с кругом авторов и сотрудников журнала «Вестник Европы», все более становясь критиком государственно-общественного и церковного строя императорской России, т.е. одним из первых российских инакомыслящих. Оставил ли этот разрыв горечь в его душе? Несомненно, но этот идейный конфликт не перешел в личную вражду, не был отягощен, как это часто бывает, желанием мести. Свидетельством тому являются слова Соловьева о своих бывших друзьях, ставших впоследствии непримиримыми противниками, написанные им за три года до смерти:

«Христианская религия несовместима <...> с тем культом народности, который исповедовали славянофилы и Достоевский, но знаю, что они были людьми искренне верующими, что они не видели противоречия в своих убеждениях и по неведению хотели служить двум господам <...>»⁴².

¹ Соловьев В.С. Собр. соч. Т. I. Брюссель, 1966.

² Лукьянов С.М. О Вл.С. Соловьеве в его молодые годы. Материалы к биографии: Репринт. воспр. изд. 1916 г. М., 1990. Книга первая. С. 435.

³ Там же. С. 437.

⁴ Там же. С. 415 – 416.

⁵ Достоевская А.Г. Воспоминания. М., 1987. С. 343.

⁶ Лукьянов С.М. Указ. соч. Книга третья. Выпуск II. С. 227.

⁷ Соловьев В.С. Собр. соч. Т. II. Брюссель, 1966.

⁸ Соловьев В.С. Письма. Т. III. Брюссель, 1970. С. 32 (письмо №2). На наш взгляд, письма Соловьева к Бестужеву-Рюмину, помещенные в III томе Писем, который был издан в 1911 году под редакцией Э.Л.Радлова, имеют неправильную датировку и размещены в неверном порядке. Только два письма были датированы самим Соловьевым, остальные же письма имеют предположительную датировку, сделанную редактором издания Писем.

Например, письмо №1 неверно датировано 1879 г. В нем философ договаривается с Бестужевым-Рюминым о начале занятий на Высших женских курсах и назначает первым днем занятий 17 сентября (по ст. стилю), когда празднуются именины Веры, Надежды, Любви и Софии, и выражает опасение, что этот день неудобен для многих его слушательниц, отмечающих свои именины. Здесь все указывает на то, что это могло быть только осенью 1880 г., т. к. в письме №2 Соловьев еще только сообщает Бестужеву-Рюмину о составлении программы лекций для Высших женских курсов. Письмо начинается следующими словами:

«Не зная, кто у Вас декан, посылаю Вам мое прошение и только теперь оконченную (не по моей вине) диссертацию.

Так как мой главный официальный оппонент получил большую часть книги еще в декабре и так как она печаталась в «Русском вестнике» в течение двух лет, то я надеюсь, что факультет найдет возможным несколько сократить законный срок и допустить меня к защите в последнее воскресенье марта или первое воскресенье апреля.

В настоящее время я занят, между прочим, составлением, по Вашему желанию, подробной программы философии для женских курсов. По этому поводу мне пришла в голову одна мысль, о которой поговорим при свидании. Дней через пять я думаю быть в Петербурге, просрочил отпуск, все из-за Катковской типографии<...>».

На наш взгляд, это письмо было написано в Москве в конце 1879 или в начале 1880 года, соответственно и публиковать это письмо следовало бы под №1. В нашей статье письма приводятся в другом хронологическом порядке, установленном автором статьи.

⁹ Лукьянов С.М. Указ. соч. Книга вторая. С. 140.

¹⁰ Соловьев В.С. Письма. Т. III. Брюссель, 1970. С. 33.

¹¹ Соловьев В.С. Письма. Т. II. Брюссель, 1970. С. 338.

¹² Там же.

¹³ Там же. С. 33.

¹⁴ Соловьев В.С. Письма. Т. III. С. 34.

¹⁵ Сборник памяти А.П. Философовой. Бестужевские курсы. Т. II. Петербург, 1915. С. 27 – 28.

¹⁶ Содержание речи, произнесенной на Высших женских курсах профессором В.С.Соловьевым 13 марта 1881 года // Соловьев В.С. Собр. соч. Т. III. Брюссель, 1966. С. 417 – 421 (Приложение).

¹⁷ Лекция «Критика современного просвещения и кризис мирового процесса», прочитанная Вл.Соловьевым 28-го марта 1881 г. в зале Кредитного общества // Соловьев В.С. Письма. Т. IV. Брюссель, 1970. Приложение. С. 243 – 246.

¹⁸ Лекция была прочитана в день, когда заканчивался процесс в Особом присутствии Сената.

¹⁹ Щеголев П. Событие 1-го марта и Владимир Сергеевич Соловьев // Былое. 1906. №3. Март. С. 48 – 55.

²⁰ Письмо не датировано, предположительно написано в марте-апреле 1881 г. в Петербурге. См.: Соловьев В.С. Письма. Т. II. Брюссель, 1970. С. 35.

²¹ Судя по содержанию письма, Вырыпаев П.И. – один из университетских знакомых Соловьева, с которым он близко сошелся во время своих лекций по философии в Петербургском университете. В ОР РНБ (Ф. 718, Соловьева В.С. Ед. хр. 87), кроме приведенного письма к Вырыпаеву, хранятся записка Соловьева на визитной карточке (без указания даты) и телеграмма, датированная 1899 годом. В записке и телеграмме Соловьев сообщает о своих планах посетить Вырыпаева, который в то время проживал в Петербурге, на Среднем проспекте Васильевского острова, в доме №34.

²² Публикуется по автографу, хранящемуся в ОР РНБ. Ф. 718 (Соловьева В.С.). Ед. хр. 87.

²³ Соловьев В.С. Письма. Т. III. Брюссель, 1970. С. 35.

²⁴ Речь идет о работе Вл. Соловьева «Чтения о Богочеловечестве». Публикация этого произведения началась в журнале «Православное обозрение» в марте 1877 года и закончилась в сентябре 1881 года. См.: Собр. соч. Т. III. Брюссель, 1969.

²⁵ Соловьев В.С. Письма. Т. III. Брюссель, 1970. С. 36.

²⁶ См.: Лукьянов С. М. Указ. соч. Книга третья. Вып. II. С. 96 – 97; Радлов Э.Л. В.С. Соловьев. Биографический очерк // Соловьев В.С. Собр. соч. Т. X. Брюссель, 1966. С. XIII.

Коллежский советник – гражданский чин 6-го класса, позволявший занимать средние руководящие должности, напр., начальника отделения или делопроизводителя в центральных государственных учреждениях.

²⁷ Попов Нил Александрович (1833 – 1892) – историк-славист, профессор Московского университета, муж сестры Вл. Соловьева – Веры Сергеевны.

²⁸ Вероятно, в имении А.К. Толстого «Пустынька» под Петербургом, в трех верстах от станции ж. д. Саблино. Соловьев часто жил здесь в качестве гостя вдовы А.К. Толстого – С.А.Толстой (урожденной Бахметьевой) и ее племянницы С.П.Хитрово.

²⁹ Соловьев В.С. Письма. Т. III. Брюссель, 1970. С. 34.

³⁰ Соловьев В.С. Письма. Т. II. Брюссель, 1970. С. 338.

³¹ Соловьев С.М. Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьева. Брюссель, 1977. С. 193.

³² Радлов Э.Л. Владимир Соловьев. Жизнь и учение. СПб., 1913. С. 17.

³³ Соловьев В.С. Исторический сфинкс. Собр. соч. Т. VI, Брюссель, 1966. С. 411 – 420.

³⁴ Там же. С. 412 – 413.

³⁵ Там же. С. 413.

³⁶ Там же. С. 414.

³⁷ Здесь Соловьев говорит о попытке Ю.Ф.Самарина вести антинемецкую пропаганду в Остзейском крае, за что он был посажен на двенадцать дней в Петропавловскую крепость. После освобождения из крепости у него состоялась личная встреча с Николаем I, во время которой царь по-отечески попенял Самарину за его поведение .

³⁸ Там же. С. 414.

³⁹ Соловьев В.С. Из воспоминаний. Аксаковы // Собр. соч. Т. XII. Брюссель, 1970. С. 482.

⁴⁰ Любимов Николай Алексеевич (1830 – 1897) – физик и историк-публицист, профессор Московского университета.

⁴¹ Соловьев В.С. Несколько личных воспоминаний о Каткове // Соловьев В.С. Соч. В II т. М., 1989. Т. II. С. 630 – 631.

⁴² Там же. С. 634.

Б.В.МЕЖУЕВ

Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова

**«ПЕРЕМЕНА В ДУШЕВНОМ НАСТРОЕНИИ»
ВЛ. СОЛОВЬЕВА 1890-Х ГОДОВ
В КОНТЕКСТЕ ЕГО ЭСХАТОЛОГИЧЕСКИХ ВОЗЗРЕНИЙ**

Среди общих мест соловьевоведения одно из наиболее распространенных – представление о некоем «отречении» Вл.

Соловьева от своих утопических замыслов в конце жизни. Впервые последовательно эта концепция «отречения» была развернута в фундаментальном исследовании Е.Н. Трубецкого «Мирозерцание Вл. Соловьева». «Все те утопии, которые мы находим в начальном и срединном периоде творчества Соловьева, сводятся к переоценке здешних земных предварений цельной жизни. В конце жизни философа эта утопия отпала, как историческая скорлупа; она отлетела от учения Соловьева не вследствие какого-либо постороннего и внешнего ему влияния, а вследствие собственного его внутреннего роста»¹. По мнению Трубецкого, до сих не оспоренному никем из серьезных исследователей Соловьева, «Три разговора» и непосредственно примыкающий к этой работе цикл статей по теоретической философии выдает разочарование их автора в своих прежних иллюзиях: славянофильской, теократической, мистико-эротической. Каждая из этих утопий содержала в себе отвергнутую поздним Соловьевым надежду на возможность достижения усилиями человека на земле Царства Божия. Поздний Соловьев будто бы от этой надежды отсекся².

В еще более острой форме ту же концепцию «отречения» выразил в своей книге «Умозрение и Апокалипсис» Лев Шестов. Согласно Шестову, Соловьев отвергнул в последние годы своей жизни вообще умозрение как таковое, о чем свидетельствуют «Три разговора»: «в противоположность тому, чему он учил прежде, он теперь словно хочет сказать: пути эллинского «мышления» приводят совсем не к тому, что открывается пророческому вдохновению, и всякая попытка оправдать эллинское умозрение ссылками на Священное Писание есть величайшее преступление, смертный грех, о котором повествуется в Библии»³. Тот факт, что в одно и то же время с «Тремя разговорами» Соловьев занимался переводом диалогов Платона и готовил цикл статей по теоретической философии, ссылкой на которые, собственно говоря, и открывается последняя по времени часть «Трех разговоров» – Предисловие к этому произведению (первые появившееся на страницах петербургской газеты «Россия» 13 (26) мая 1900 г. под заглавием «О поддельном добре»), Шестов вообще не принимает во внимание.

Кстати говоря, это знаменитое начало «Предисловия» и служит, как правило, аргументом в пользу тезиса об «отречении» Соловьева от прежних воззрений, ибо именно здесь автор «Трех разговоров» говорит о некоей «особой перемене в душевном настроении», которая случилась с ним «около двух лет тому назад» и которая «вызвала» в философе «сильное и устойчивое желание осветить наглядным и общедоступным образом те главные стороны в вопросе о зле, которые должны затрагивать всякого»⁴. «Три разговора», как легко видеть из приведенной цитаты, возникли из этой перемены в «душевном настроении». Причем если статьи по теоретической философии были призваны осветить этот вопрос «для тех, кто способен и склонен к умозрению», то «Три разговора» должны были, по словам самого Соловьева, развить ту же тему «наглядным и общедоступным образом», то есть «для всех». Тот же «жизненный вопрос», которому посвящены оба произведения, звучит, по Соловьеву, так: «Есть ли зло только естественный недостаток, несовершенство, само собой исчезающее с ростом добра, или оно есть действительная сила, посредством соблазнов владеющая нашим миром, так что для успешной борьбы с нею нужно иметь точку опоры в ином порядке бытия?». На основании этого высказывания кн. Е.Н. Трубецкой делает вывод, что Соловьев здесь, «не отказавшись от задачи синтеза», тем не менее, «понял, что к ней можно подойти лишь через разделение; чтобы ее поставить, надо сначала *до дна* сознать мировые противоположности»⁵. Иначе говоря, поставив со всей серьезностью вопрос о зле, Соловьев отказался от утопических путей разрешения этой проблемы, от хилястического пафоса преображения человеком мира.

Между тем в той же цитате из Предисловия к «Трем разговорам» говорится лишь о том, что «особая перемена в душевном настроении» заставила Соловьева на время (и, как оказалось, навсегда – Соловьев умер 31 июля 1900 г.) отказаться от утонченно-философского исследования онтологии зла ради более популярного изложения этой проблемы. О самой «перемене» мы можем только гадать. В самом Предисловии Соловьев признается лишь в одном – в предчувствии близкой смерти, «не так уж далекий образ» которой как бы «советовал» ему поспешить с выпуском «Трех разговоров», несмотря на отдельные недостатки

этого произведения. Как признавался Соловьев в самой первой, то есть газетной, редакции Предисловия, даже если ему не «будет дано время для новых трудов и усовершенствования старых», *«самое существенное сказано»* (в окончательной авторской редакции Предисловия, открывавшей отдельное издание, выделенное курсивом выражение заменено словами «указание на предстоящий исторический исход нравственной борьбы сделано мною в достаточно ясных, хотя и кратких чертах»).

В настоящей статье, на основании анализа поздних эсхатологических воззрений Соловьева, мы попытаемся приоткрыть загадку этой «перемены», показав, что она имела непосредственное отношение к трансформации всего творческого замысла Соловьева в целом и его взгляда на конец истории в частности, но также и то, что эта трансформация не может считаться «отречением» философа от его прежних умонастроений. Дело в том, что Соловьев в поздний период своего творчества разрабатывает как бы две альтернативных эсхатологии, вероятность реализации каждой из которых была обусловлена тем или иным разворотом современных Соловьеву исторических событий (и не в малой степени – сознанием близости собственной смерти и невозможности реализации – именно по этой причине – творческих замыслов последних лет). То, что исследователи называют «переломом» позднего Соловьева, связанным с его разочарованием в европейском прогрессе, представляет собой нечто иное, как предпочтение (и к концу жизни, вероятно, окончательное) одного из двух сценариев «конца истории». И принципиально важно для понимания позднего Соловьева, что каждый из этих альтернативных сценариев включал в себя появление на исторической сцене фигуры антихриста и прельщение большей части христиан антихристовым соблазном. И (условно) «оптимистическая», и «пессимистическая» версии «конца истории», согласно позднему Соловьеву, предполагали соучастие людей в грядущей победе над антихристом, обе связывали грядущее наступление Царства Божия на земле с этой победой. В чем же тогда заключалось расхождение «оптимистического» и «пессимистического» сценариев и почему Соловьев, как мы предполагаем, под влиянием совершившейся с ним «перемены в душевном на-

строении» предпочел, в конце концов, последний первому? На эти вопросы мы и попытаемся ответить в настоящей статье.

Когда Соловьев впервые начал размышлять на тему грядущего пришествия антихриста, когда он задумывается над тем, что всемирно-исторический синтез может быть произведен силой, противоборствующей Божественному промыслу в истории? Впервые тема антихриста в контексте его собственных эсхатологических воззрений появляется у Соловьева в 1888–1889 гг. Лев Тихомиров писал в своих воспоминаниях, что его единственная встреча с философом состоялась в 1889 г., после выхода в свет в Париже книги Вл. Соловьева «Россия и Вселенская Церковь». По просьбе Тихомирова, Соловьев посетил Тихомирова и передал ему эту книгу, запрещенную для публикации в России духовной цензурой. Как сообщает Тихомиров, «Вопрос об антихристе озабочивал его уже и тогда. На эту тему наш разговор перешел очень скоро. Соловьев особенно искал, *откуда* может зародиться антихрист. Я указывал, что породить его могут сами социальные условия, в которых все сильнее развивается решимость людей устраиваться без Бога, помимо Его указаний, а самостоятельно, по мысли и желанию самого человека. Но Соловьев отвергал это. Он был довольно поверхностно знаком с вопросами социально-экономическими и не сознавал силы экономических отношений. Возможности социального переворота он, мне кажется, совсем не представлял, считая, что социальные условия жизни будут незыблемыми до конца веков. Поэтому он и не допускал развития идеи антихриста из этого источника». Соловьев, по воспоминаниям Тихомирова, связывал появление антихриста с идеей *«человекобога, естественно упраздняющего Богочеловека»*. Эту идею, по его мнению, «выдвигает буддизм, ставший национальным верованием Китая. И потому-то Соловьев боялся Дальнего Востока каким-то мистическим страхом. Конечно, дело не в том, чтобы антихрист оказался по племени китайцем или японцем, а в том, что его породят дальневосточные, буддийские влияния». Итак, утверждает Тихомиров, «идеи, впоследствии выраженные в «Трех разговорах» <...>, владели Соловьевым уже в 1889–1890 годах»⁶.

Справедливость данного утверждения Тихомирова подтверждает и одна заметка Вл. Соловьева, появившаяся все в том

же 1889 году. Речь идет о «письме в редакцию журнала “Prze-glad Polski”», в котором Соловьев полемизировал с польским филологом публицистом, одним из лидеров краковской консервативной группы «станчиков» графом Станиславом Тарновским. Не принимая упрека в слепом русском патриотизме, якобы во имя которого философ в своем известном докладе «Русская идея» отвергал исторические права Польши на собственную государственность, Соловьев в конце статьи признается в том, что «не верит в будущность *самостоятельных государств*». «Ведь одной европейской войны было бы достаточно, – пишет Соловьев, явно предвзято рассуждения персонажей «Трех разговоров», – чтобы смести нынешние политические границы среди христианского человечества и уготовить пути для Всемирной монархии – Христовой, если государи и народы исполнят свой долг, или же, в противном случае, – антихристовой»⁷. Публикаторы «письма» в двухтомнике 1989 г., справедливо обнаруживая в нем ранний намек на тему будущего господства антихриста, полагают, что это письмо «отражает внутренний кризис, пережитый Соловьевым на грани 80–90-х гг., когда позади оставался пик иллюзий «всемирной теократии» и назревали эсхатологические предчувствия, овладевшие Соловьевым в 90-е годы»⁸.

Можно ли на самом деле полагать, что в 1889 г. пик теократических иллюзий уже остался позади и появление темы антихриста у Соловьева было связано именно с разочарованием в церковно-политической утопии, так же как возвращение к этой теме в 1890 г. – с разочарованием в утопии эротической? Из писем Вл. Соловьева следует, что именно в этом году он готовил к выходу второй том своего сочинения «История и будущность теократии». «Приготавливаю по-немногу к печати второй том «Теократии» и вместе с тем много пишу и печатаю по философии и публицистике», – сообщал он в письме от 9/21 декабря 1889 г. канонику Фр. Рачкому⁹. Это сочинение, однако, Вл. Соловьев так и не написал, мы не имеем даже плана этого произведения. В том же году обозначается явное расхождение Соловьева с кругом французских иезуитов, не принявших мистических аспектов его учения о Софии, которые нашли отражение в третьей части «России и Вселенской Церкви». В то же время Соловьев начинает особенно острую полемику со славянофила-

ми, регулярно печатая в «Вестнике Европы» критические статьи в адрес представителей этого течения.

По всей видимости, именно в этот момент у Соловьева возникает ощущение, что, на его взгляд, единственно правильному и разумному пути развития человечества, тому, который для Соловьева был связан с объединением церковью и созданием всемирной монархии, препятствует в истории какая-то сила, не ослабевающая по мере исторического прогресса, т.е. продвижения к этой цели, а, напротив, усиливающаяся. Сама возможность такой постановки вопроса о зле, согласно которой оно представляет собой некую самостоятельную силу, а не просто космический «хаос», закономерным образом ослабевающий в его противостоянии Божественному порядку по мере проявления последнего в земной действительности, получает философское осмысление Вл. Соловьевым еще в работе «Россия и Вселенская Церковь», в главе пятой книги третьей. Эта глава носит название «Высший мир. Свобода высших духов». Приведем большой отрывок из этой работы.

«Но свобода чистых духов далеко не сходна с той, которую мы знаем по нашему собственному опыту. Не будучи подчиненными объективным ограничениям материи, пространства и времени, а также всему механизму физического мира, ангелы Бога имеют власть предустановить все свое последующее бытие единым *внутренним* актом своей воли. Они свободны стать за Бога или против Него; но так как, по своей природе (в качестве непосредственных созданий Бога), они изначально владеют высокой степенью света и силы, то они действуют с полным пониманием дела и с полной действительностью успеха и не могут раскаиваться в своих поступках. В силу самого совершенства и величия их свободы, они могут применить ее лишь в одном решительном акте, раз навсегда. Внутреннее решение их воли, не встречая никакой внешней задержки, вызывает немедленно все свои последствия и *исчерпывает* свободу воли. Чистый дух, который свободно самоопределяется к Богу, немедленно вступает в обладание Божественной Премудростью и становится как бы органическим и нераздельным членом Божества: любовь к Богу и добровольное участие в Божественном действии составляют отныне его природу. Со своей стороны, дух, самоопределивший-

ся в противоположном смысле, также не может уже более изменить своего решения. Ибо он принял его, зная вполне, что он делает, и мог получить лишь то, чего желал. Он желал отделиться от Бога, ибо в нем зародилось отвращение к Богу. Это отвращение не могло иметь ни малейшего основания, ибо в Боге не может быть и тени какого-либо зла, могущего оправдать или объяснить враждебное к нему чувство; эта вражда есть простой и чистый акт духовной воли, имеющий все свое основание в себе самом и недоступный никакому видоизменению: она становится самой природой или сущностью падшего ангела. Независимая от какой-либо причины и какого-либо внешнего и временного обстоятельства в своем нравственном акте, безусловно владея собою, противобожественная воля по необходимости вечна и безвозвратна. То – бесконечная бездна, куда немедленно повергается мятежный дух, и откуда он может посылать свои лучи в присущем ему направлении, сквозь природный хаос, физическое творение и до пределов Божественного мира. Да ведь он и знал хорошо, определяясь против Бога, что в поле действия ему недостатка не будет; ибо Божественная воля уже вызвала тогда из небытия Душу мира, пробудив в ней хаотическое желание – основу и материю всего творения. Эта мировая душа есть неопределенный и необусловленный принцип <...> и она всегда будет в известной мере сообщать этот характер всему, что произойдет от нее. Так явится огромная смешанная среда, которая останется в колеблющемся положении между Богом и Его противником, доставляя сему последнему средства питать свою ненависть, осуществлять свой мятеж и продолжать свою борьбу. Его существование не будет поэтому неподвижным и пустым, ему дастся обильная и разнообразная деятельность, но общее направление и внутреннее качество всего, что он сделает, будут заранее определены первоначальным актом его воли, отделившим его от Бога. Изменить этот акт, вернуться к Богу для него безусловно невозможно»¹⁰.

С.М. Соловьев был, безусловно, прав, когда обнаруживал уже в данном фрагменте полный разрыв мыслителя с оригинизмом его раннего философского творчества, времен «Чтений о богочеловечестве»¹¹. Так что вышеупомянутая «перемена в душевном настроении», которая явилась причиной создания «Трех

разговоров», ни в коей мере не могла быть связана с метафизическим переосмыслением вопроса о зле. Этот вопрос для Соловьева был уже решен к концу 1880-х годов. Уже тогда, признавая ослабление «хаоса» мировой души по мере эволюции природы, а также исторического прогресса, он вместе с тем допускал, что в мире с прежней и даже увеличивающейся силой продолжает действовать и бороться за души людей оторвавшаяся от Бога «внутренним актом своей воли» сила высших духов. Очень важно обратить внимание на то, что отрыв от Бога был произведен духами не по недомыслию или ошибке, но с «полным пониманием дела и с полной действительностью успеха». Поэтому-то выбор этих существ окончательный и не может быть пересмотрен когда-либо в будущем.

Той же самой темы *сознательного и потому вполне свободного* выбора в пользу зла Соловьев касается уже в следующем своем крупном произведении «Оправдание добра», во введении к этому сочинению, где философ рассуждает о возможности абсолютно свободной воли. Соловьев отвечает, что таковая свобода мыслима, однако реализовать эту свободу может лишь существо, произвольно самоопределяющееся в пользу чистого зла.

«Как было замечено, добро не может быть предметом произвольного выбора. Его собственное превосходство (при соответствующем познании и восприимчивости со стороны субъекта) есть вполне достаточное основание для предпочтения его противоположному началу, и произволу здесь нет места. Когда я выбираю добро, то вовсе не потому, что мне так хочется, а потому, что оно хорошо, что оно есть положительное и что я способен оценить его значение. Но чем определяется противоположный акт, когда я отвергаю добро и выбираю зло? Тем ли только, как думает известная школа этики, что я не знаю зла и ошибочно принимаю его за добро? Чтобы так было *всегда*, доказать невозможно. Если достаточное знание добра, в соединении с достаточною к нему восприимчивостью, *необходимо* определяет нашу волю в нравственном смысле, то остается еще вопрос: недостаточная восприимчивость к добру и восприимчивость к злу, есть ли она *необходимо* факт природы только, – не может ли она также зависеть и от воли, которая в этом случае, не имея

рациональных оснований, определяющих ее в этом дурном направлении (ибо подчиняться злу вместо добра противно разуму), может действительно являться собственной и окончательной причиной своего самоопределения. Так как нет никакого объективного основания любить зло, как таковое (для разумного существа), то воля может избирать его только произвольно, – разумеется, под условием ясного и полного сознания, ибо в полусознательном состоянии дело достаточно объясняется ошибкой суждения. Добро определяет мой выбор в свою пользу всю бесконечностью своего положительного содержания и бытия, следовательно, этот выбор *бесконечно* определен, необходимость его была абсолютная, и произвола в нем – *никакого*; напротив, при выборе зла нет никакого определяющего основания, никакой необходимости, и, следовательно, бесконечный произвол. Но вопрос ставится именно так: при полном и отчетливом знании добра может ли, однако, данное разумное существо оказаться настолько к нему невосприимчивым, чтобы безусловно и решительно его отвергнуть и принять зло? Такая невосприимчивость к совершенно познанному добру будет чем-то безусловно иррациональным, и только такой иррациональный акт удовлетворяет точному понятию безусловной свободы воли, или произвола. Отрицать его возможность заранее мы не имеем права. Искать положительных оснований «за» или «против» можно только в самых темных глубинах метафизики. Но во всяком случае, прежде чем ставить вопрос, найдется ли такое существо, которое и при полном знании добра может произвольно его отвергнуть и предпочесть зло, следует нам самим дать себе ясный отчет обо всем, что содержится в идее добра и что из нее следует»¹².

Итак, подведем первые итоги наших разысканий. Идея антихриста появляется у Соловьева и в самом деле в тот момент, когда он переосмысливает вопрос о зле, приходя к выводу о реальном существовании сил «зла» в истории, ведущих с Божественным Словом ожесточенную войну за власть над «мировой душой». Только происходит это не в 1898 г., а как минимум на десять лет раньше. В какой-то мере в силу этого переосмысления Соловьев начинает относиться к своим имперско-теократическим замыслам более прохладно. Мыслитель прихо-

дит к выводу, что внешнее упорядочивание мира – безусловно необходимое — еще ни в коей мере не будет избавлением от влияния «злой силы» на «мировую душу»: ибо этот внешний порядок может быть как Христов, так и антихристов. В какой-то мере, по Соловьеву, эти две силы – добра и зла – развиваются и усиливаются параллельно в истории, в силу чего их финальное столкновение оказывается неизбежно.

Но если усмирение относительного зла – «хаоса» мировой души – еще не приближает победу над злом абсолютным, то следует ли из этого, что исторический прогресс – не более чем иллюзия, а все усилия человека по его продвижению – напрасны и тщетны? Ни в коей мере, ибо, по Соловьеву, именно от действия человека зависит, какова будет финальная схватка добра со злом, в каком положении окажется христианский мир в момент актуализации предельного зла в истории. Соловьев надеялся, что христиане смогут совершить выбор в пользу или против антихриста с ясным пониманием того, что они принимают и от чего отказываются. Иначе говоря, для своего окончательного спасения или же осуждения люди должны повторить на Земле свободный выбор «духов».

Именно такая эсхатологическая картина намечена Вл. Соловьевым в знаменитом письме философа мая-июня 1896 г. его французскому другу Евг. Тавернье. Эсхатологическую картину, представленную в этом письме, исследователи Соловьева поспешили счесть ранним наброском к «Повести об антихристе», не обратив внимания на кардинальное расхождение в деталях этих двух соловьевских сценариев «конца истории».

Соловьев утверждает здесь, что перед приходом антихриста «евангелие будет проповедано на всей земле, т.е. Истина будет предложена всему человеческому роду или всем народам». Причем он уточняет, что «проповедование евангелия по всей земле по причине того эсхатологического значения его, которое вызвало особое упоминание о нем самого Спасителя, не может быть ограничено таким внешним действием, как распространение библии или молитвенников и проповедей среди негров и папуасов. Это только средства для настоящей цели, которая состоит в том, чтобы поставить человечество перед дилеммой: принять или отвергнуть истину, познав ее, т.е. истину, правиль-

но изложенную и хорошо понятую. Потому что очевидно, что факт истины, принятой или отвергнутой по недоразумению, не может решать судьбу разумного существа. Дело идет, следовательно, о том, чтоб устранить не только материальное неведение прошлого откровения, но также формальное неведение вечных истин, т.е. устранить все духовные заблуждения, которые в настоящее время мешают людям правильно понимать открытую нам истину. Надо, чтобы вопрос быть или не быть истинно-верующим не зависел от второстепенных обстоятельств и случайных условий, но чтобы он был сведен к такой окончательной и безусловной форме выражения, чтобы он мог быть разрешен чистым и волевым актом или определенным решением каждого самого за себя, абсолютно моральным или абсолютно имморальным». «Теперь Вы согласитесь, без сомнения, что христианское учение, – прибавляет философ, – в настоящее время не достигло желаемого состояния и что оно еще может быть отвергнуто верующими из-за настоящих теоретических недоразумений». Поэтому Соловьев считает принципиально необходимым для наступления исторической развязки «общее установление христианской философии, без чего проповедование евангелия не может быть осуществлено»¹³.

Итак, Соловьеву представляется необходимым окончательный и безусловный религиозный выбор человечества, столь же сознательный и свободный, сколь и выбор «высших духов». Но для осуществления такого выбора нужно «правильное изложение» христианского учения и устранение всех духовных заблуждений, мешающих людям «доброй» по природе воли истину этого учения принять. Думаю, не будет большой натяжкой заключить, что миссию создания такой всеобъемлющей философской системы, раскрывающей смысл христианского учения, Соловьев возлагал на самого себя, на свой проект создания трех Оправданий – Добра, Истины и Красоты¹⁴ – вкуче с полным переводом на русский язык Священного Писания и развернутым философским комментарием к нему¹⁵. Поэтому предчувствие близкой смерти и сознание невозможности реализовать свой замысел могли побудить Соловьева внести существенные коррективы в его картину «конца истории».

Что мы видим в «Краткой повести об антихристе»? После освобождения Европы от китайского завоевания некогда исповедовавшее Христа человечество предстает духовно полностью опустошенным. Наивная вера и наивный материализм уходят в прошлое, их место занимает, как пишет автор «Краткой повести», некий аналог «древнего александрийского синкретизма», то есть взаимопроникновение «европейских и восточных идей», то есть того самого буддизма, на опасность идеологической инфильтрации которого в Европу Соловьев постоянно указывал в своих поздних сочинениях. Вместо возведения христианского учения на новую разумную ступень и отмеченного в письме к Тавернье «устранения всех духовных заблуждений» мы застаем в последние годы земной истории ситуацию, когда «предметы внутреннего сознания – вопросы о жизни и смерти, об окончательной судьбе мира и человека, осложненные и запутанные множеством новых физиологических и психологических исследований и открытий остаются по-прежнему без разрешения»¹⁶. Антихрист появляется среди абсолютно дезориентированного и духовно непросвещенного человечества, у лучших представителей которого фактически не находится никакого более-менее ясного критерия различения «подлинного добра» от «поддельного» кроме верности самому имени Христа, упоминания которого не обнаруживают в сочинении (во всех остальных отношениях безупречном) Грядущего человека его наиболее пронизательные современники. Люди, отвергнувшие антихриста, совершают, таким образом, вовсе не тот сознательный и свободный выбор, который, по Соловьеву, как мы помним, только и «может решать судьбу разумного существа», а акт веры. Интеллектуальная история человечества и в самом деле завершается абсолютной неудачей. «Окончательный выбор» людей если не исключается мыслителем вовсе, то выводится им за пределы земной истории.

Итак, одно из важнейших отличий условно «оптимистической» версии «конца истории» от «пессимистической» – той, которая изложена в письме к Тавернье, от той, которую Соловьев начертал в «Повести об антихристе» – состоит в успехе или, напротив, провале дела христианского просвещения. Является ли это различие в двух сценариях единственным, не обусловлено ли оно в свою очередь, помимо предчувствия смерти, еще и

каким-то изменением во взгляде философа на характер современных ему событий?

В том же самом цитировавшемся нами письме к Тавернье Вл. Соловьев говорит о том, что «евангелие будет проповедано на всей земле, т.е. Истина будет предложена всему человеческому роду или всем народам». Соловьев, конечно, имел в виду далеко не только мирную проповедь христианства нехристианским народам. Следует отметить, что в 1890-е годы Соловьев становится горячим защитником колониальной политики европейских держав, в расширении территориальных владений которых он в это время усматривает имперскую миссию «собираения земли» в единое человечество. Сообщество колониальных держав, распространивших свою власть на весь мир, и становится для Соловьева в этот момент прообразом будущей всемирной монархии, внешнего условия для христианского Просвещения всего человечества.

Интересно, что Соловьев в эти годы не отказывается от надежды на объединение человечества христианским миром. В статье Энциклопедического словаря Брокгауза-Ефрона «Всемирная монархия» Вл. Соловьев связывает имперский миф, восходящий к Вергилию и Данте, с происходящим на его глазах процессом культурной и политической интеграции человечества: «Действительный же прогресс объединения совершается пока не в политическом, а в чисто-культурном направлении: европейская цивилизация, захватившая большую часть земного шара, и объемом, и содержанием несравненно превосходит Римскую империю. Миллионные армии под ружьем и постоянный страх новых истребительных войн доказывают, однако, что одного культурного сближения и объединения еще недостаточно. Можно поэтому думать, что идея всемирной политической власти, хотя бы в совершенно новых формах, еще имеет будущность»¹⁷. В «Оправдании Добра» Соловьев называет период истории Европы, когда церковь вскармливала и воспитывала германо-романские народы, заставляя их пройти «не дурную, хотя несколько одностороннюю школу», их «историческим отрочеством и юностью». Теперь же – после ряда исторических катаклизмов, обусловленных тем, что «духовные власти не заметили наступившего совершеннолетия своих питомцев и по естествен-

ной слабости человеческой настаивали на сохранении прежних отношений», народы Европы как бы выпущены в мир для всемирно-исторического служения»¹⁸.

Говоря в этом произведении об Англии, основной колониальной державе XIX столетия, Соловьев обращает особое внимание на завоевательную политику этой державы, ставя ее не в вину англичанам, а в заслугу. «Широкий, со всех сторон открытый мир научного опыта, глубокий художественный гуманизм, высокие идеи религиозной и гражданской свободы и величавое представление о физическом единстве вселенной – вот что создала английская народность в лице своих героев и гениев. «Англия для англичан» – это было бы для них слишком мало, и они имели право это думать, потому что сами были для всего мира. Внешнее распространение английского элемента соответствовало достоинству его внутреннего содержания. Конечно, британские купцы соблюдали и соблюдают свои интересы; но не всяким купцам удалось бы колонизировать Северную Америку и образовать из нее новую великую нацию, ведь не на краснокожих индейцах и не на неграх, а на английских людях и на английских идеях религиозных и политических – идеях всеобщего значения – основались Соединенные Штаты; не всякие также купцы могли бы прочно овладеть Индией и, наконец, на совершенно дикой почве создать культурную Австралию»¹⁹.

Британская империя оказывается в 1890-е годы для Соловьева не пародией на всемирное объединение, а его реальным воплощением. В статье 1894 г. «Первый шаг к положительной эстетике» Соловьев пишет, что «всеобщая история показывает нам, как еще более трудными и сложными путями собирается вся земля, целое человечество вокруг невидимого, но могучего центра христианской культуры и как, несмотря ни на какие препятствия, все растет и крепнет сознание всемирного единства и солидарности»²⁰.

Для Соловьева принципиальное значение имеет тот факт, что мир в целом уже фактически становится христианским в том смысле, что он оказывается «сбран» в единое тело христианскими народами. Фактически единственной серьезной силой, оказывающей сопротивление колониальной экспансии, остаются Китай и Япония, и потому противостояние именно этим двум

державам и составляет для Соловьева важнейшую политическую задачу современности, от реализации которой и будет зависеть успех или провал дела христианского просвещения во всемирном масштабе, а также исторический прогресс в целом. Об этом философ писал в своей статье «Смысл войны», вошедшей в «Оправдание добра» в качестве одной из глав.

«Более нежели вероятно, что неизбежное отныне усвоение западной культурной техники всею желтою расою будет для нее только средством, чтобы в решительной борьбе доказать превосходство своих духовных начал над европейскими. Эта предстоящая вооруженная борьба между Европою и монгольской Азией будет, конечно, последнею, но тем более ужасною, действительно всемирною войною, и не безразлично для судеб человечества, какая сторона останется в ней победительницей»²¹.

В 1895 г., когда статья «Смысл войны» впервые появилась на страницах литературного приложения к журналу «Нива», Соловьев имел определенные основания полагать, что великое противостояние завершится в пользу Европы. Особое значение в этом процессе «окультуривания» желтой расы философ отводил именно России. Журнальная редакция статьи заканчивается такими словами: «И если в этой последней войне, за которую должно наступить всемирное объединение, России очевидно предстоит первенствующая роль, то наша истинная патриотическая обязанность – желать и стараться, чтобы наше отечество было не только материально, но *главное* – нравственно и духовно сильным и *достойным* этого великого призвания при совершении окончательных судеб человечества»²². Эти строки оказались исключены из обоих прижизненных редакций «Оправдания добра» – 1897 и 1899 гг.

В 1895 г. Соловьев особенно тесно общается с кругом петербургских либеральных бюрократов²³, близких к всесильному в тот момент министру финансов С.Ю. Витте, который тогда уже начал проводить в жизнь свою дальневосточную политику по мирному взаимодействию с Китаем, вовлечению его в союз с Россией. Весьма тесные отношения (еще со времен преподавания в Петербургском университете²⁴) сложились у Соловьева с одним из вдохновителей новой восточной политики, князем Э.Э. Ухтомским. Ухтомский в 1890–1891 гг. сопровождал цесаревича

Николая Александровича, будущего императора Николая II, в его восточном путешествии на яхте «Память Азова». Впоследствии, со вступлением на царство Николая, Ухтомский приобрел право на издание газеты «Санкт-Петербургские ведомости», ставшей под его руководством важнейшим печатным органом ориентирующейся на линию Витте российской либеральной бюрократии. Здесь в 1890-е годы и начале XX столетия активно печатались друзья Соловьева Д. Н. Цертелев и С. Н. Трубецкой. Именно в газете Ухтомского Соловьев выступил 6 (18) ноября 1896 г. с программной статьей «Мир Востока и Запада». В этой работе Соловьев провозгласил свои «либерально-имперские» принципы, сблизившие его со сторонниками мирного проникновения в Китай – Ухтомским и Витте: «Настоящая империя есть возвышение культурно-политической односторонностью Востока и Запада, настоящая империя не может быть ни исключительно восточною, ни исключительно западною державою... Широкая всепримиряющая политика – имперская и христианская – есть единственная национальная политика России, потому что только она соответствует лучшим отличительным сторонам русского народного характера»²⁵.

Следует отметить, что эта статья, впоследствии опубликованная в седьмом томе Собрания сочинений В.С. Соловьева, была помещена в газете (в специальном разделе, посвященном 100-летию со дня кончины императрицы Екатерины II) без подписи, как и некоторые другие материалы раздела, в том числе передовая редакционная статья²⁶. Это дает основание полагать, что текст Соловьева призван был выразить позицию всей газеты, а не только собственное мнение философа как одного из ее авторов. То же самое можно сказать и о другом юбилейном тексте Соловьева, помещенном в «Санкт-Петербургских ведомостях» без подписи, – статье «Памяти императора Николая I», которая была опубликована в газете 25 июня (7 июля) в 100-летие со дня рождения покойного государя²⁷.

Письмо к Тавернье и содержащийся в нем «оптимистический» сценарий «конца истории» следует рассматривать именно в контексте этой сохранявшейся у Соловьева убежденности в том, что Россия солидарно с другими христианскими державами сможет одолеть сопротивление желтой расы и ввести ее тем или

иным путем в круг европейской истории. Однако к 1897–98 гг., времени отмеченной в Предисловии к «Трем разговорам» «перемены в душевном настроении», подобная вера Соловьева начала убывать. «Краткая повесть об антихристе» рисует нам вместо завершения процесса «собираения земли» колониальными державами сокрушительную победу японо-китайских орд над Европой. В результате этой победы не только оказалось бы поколеблено военное и техническое могущество европейцев, но и сметены остатки христианской веры. Очевидно, что для такого пессимистического вывода у Соловьева имелись свои основания.

Прежде всего, он увидел, что Россия все более отдаляется от других христианских государств, что творцы ее дальневосточной политики стремятся не столько к распространению европейского просвещения в Китай, сколько к противодействию Англии – основной сопернице России в Азии. В предсмертном разговоре с кн. С.Н. Трубецким в имении «Узкое» Соловьев сокрушался о тех русских политиках, которые «все еще мечтают о союзе с Китаем против англичан», и также о тех англичанах, кто надеется на союз с японцами против России²⁸. Соловьев был крайне обеспокоен распространившейся в петербургских кругах идеологией «восточничества», согласно которой Россия представляла собой именно азиатскую, а не западную державу. Свое отрицательное отношение к подобным взглядам Соловьев выразил в «Трех разговорах» устами одного из его персонажей – Политика, который указывал на то, что поздние представители славянофильства от проповеди “греко-славянской самобытности” переходят к исповеданию “какого-то китаизма, буддизма, тибетизма и всякой индейско-монгольской азиатчины”. Речь здесь, по-видимому, идет о кн. Ухтомском, стороннике сближения Китая и России и, по слухам, тайном приверженце буддизма²⁹.

Но и в самой Европе не все обстояло, по мнению философа, благополучно с общехристианским единством. Во Франции усиливается партия реванша, готовая ударить в тыл Германии, кайзер которой, пользовавшийся особым расположением Соловьева в это время, выступал как ревностный противник Китая и глашатай общеевропейской борьбы с «желтой опасностью». Вероятно, под влиянием своих опасений относительно возмож-

ной предательской роли Франции (именно такой она показана в «Краткой повести») Соловьев убирает уже во второй редакции «Смысла войны» (1897 г.) целый абзац, в котором содержится мысль о невозможности войны между европейскими нациями и обусловленной исчезновением этой угрозы необходимостью для западных держав частичного разоружения. «Уже совершившийся исторический прогресс сделал войну между европейскими народами *почти* невозможной. Уничтожить это «почти» есть уже дело доброй воли народов и правителей. Следует только обратить их внимание на логическое следствие из существующего положения, именно на необходимость отказаться от той системы колоссальных вооружений (при всеобщей воинской повинности), которая вызвана лишь напрасным страхом перед этою невероятною и ни для чего не нужною европейской войною. Никто не станет серьезно предлагать полного разоружения, но для действительной защиты от дикарей и варваров достаточно вдесятеро меньшего напряжения военных сил, чем то, которое требуется пустым страхом европейской войны»³⁰. В 1897 г. в первой редакции «Оправдания добра» Вл. Соловьев, устранив этот абзац, заменяет его фрагментом письма принца Петра Георгиевича Ольденбургского к князю Бисмарку (написанному в 1871 г., опубликованному в 1894 г. в газете «Новое время»), в котором содержался проект сокращения вооружений в Европе и организации специальной международной комиссии по ведению территориальных споров³¹. Посредством такого рода мер, по мнению принца, с которым солидаризуется Соловьев, можно было бы избежать опасности войны между европейскими народами. Любопытно, что из последней редакции «Оправдания добра» исчезает ссылка на этот документ, равно как и другие призывы к европейскому разоружению.

Итак, подведем итог нашего анализа. В 1890-е годы Вл. Соловьев создает не одну (как предполагается практически всеми исследователями), а две версии «конца истории». Согласно первой из них, изложенной в письме к Тавернье, история человечества должна завершиться окончательным триумфом процесса «собираения земли» христианским человечеством – *победой Запада над Востоком* и воссозданием какого-то подобия «всемирной монархии» в виде межгосударственного союза западных

держав. Однако важнейшим условием этого сценария является философское осмысление христианского учения, которое будет предложено всем людям и всем народам в ясной и отчетливой форме, требующей лишь однозначного выбора между безусловным Благом и безусловной гибелью. Вторая версия «конца истории», а с ней мы и связываем ту самую «перемену в душевных настроениях», которая побудила Вл. Соловьева обратиться к написанию «Трех разговоров» ранее всех остальных намеченных трудов, характеризуется *поражением Запада в войне с Востоком*. Вместе с тем возникновение этой версии для Соловьева было обусловлено ощущением близости собственной смерти и пониманием того, что его философская миссия так и останется незавершенной. Никаких следов религиозного «отречения» от своих утопических взглядов у Соловьева – его отказа от Софии, всеединства, теократии – в конце жизни мы не находим. Все сказанное по этому поводу исследователями представляет собой плод вполне понятного стремления выдать желаемое за действительное.

Но как же мог Соловьев совместить разочарование в европейском прогрессе с верой в преображение мира? История человечества, по Соловьеву, не завершается с низвержением антихриста и наступлением Царства Христова на земле. Вероятно, положительная программа преображения всей действительности была отложена Соловьевым на постисторическое будущее³², равно как и тот самый окончательный свободный и сознательный выбор между добром и злом, который для Соловьева оставался, как мы помним, определяющим для «судьбы разумного существа». И, на самом деле, у Соловьева помимо чисто жизненных и политических были и другие, чисто умозрительные, основания предпочесть «пессимистический» сценарий «оптимистическому». Ибо в последнем остается неясным, почему в ситуации безусловной очевидности некоего всеобъемлющего Блага – прежде всего, воскрешения всех мертвых и синтеза всех положительных начал христианской культуры – «истинно верующие, – как писал Соловьев Тавернье, – составят под конец только незначительное по численности меньшинство, большая же часть человечества пойдет за антихристом». Неужели большая часть людей захочет совершить абсурдный и бессмысленный акт

отречения от Бога в тот момент, когда, по Соловьеву, все смогут отчетливо представить то безмерное Благо, которое связано с приобщением к Нему. Эта неувязка в эсхатологических воззрениях Соловьева была настолько вопиющей, что выбор катастрофического сценария, соблазна антихристом лишенного твердых мировоззренческих основ человечества, мог явиться для мыслителя в определенной мере также и логическим выходом из образовавшегося противоречия. Однако для того чтобы совместить оба исторических плана, Соловьеву практически неизбежно пришлось обратиться к милленаристским идеям, обеспечив тем самым своеобразное удлинение христианской истории. Последний вывод, впрочем, можно считать чисто гипотетическим и предварительным, поскольку реконструкция философских воззрений Вл. Соловьева 1890-х годов еще требует значительной исследовательской работы.

¹ См. Трубецкой Е.Н. Миросозерцание Вл. Соловьева. Т. II. М.: Московский философский фонд, 1995. С. 275.

² См., например, в «Путиях русского богословия» Г.В. Флоровского: «В «Повести об антихристе» Соловьев отрекся от иллюзий и соблазнов всей своей жизни и осуждал их с полной силой» (Цит. по: Вл. Соловьев: Pro et Contra. Антология. Т. 2. СПб.: Изд-во. РХГИ, 2002. С. 942–943).

³ Шестов Л. Умозрение и Апокалипсис. Религиозная философия Вл. Соловьева // Вл. Соловьев: Pro et Contra. Антология. Т. 2. СПб.: Изд-во. РХГИ, 2002. С. 528.

⁴ Соловьев В.С. Собр. соч. Брюссель, 1966. Т. 10. С. 83.

⁵ См. Трубецкой Е.Н. Миросозерцание Вл.С. Соловьева. Т. II. М., 1995. С. 205.

⁶ Тихомиров Л.А. Тени прошлого. М.: Изд-во журнала «Москва», 2000. С. 603.

⁷ Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. Т. 2. М.: /Правда/, 1989. С. 271.

⁸ Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. Т. 2. М.: /Правда/, 1989. С. 680.

⁹ Соловьев В.С. Письма / Под ред. Э.Л. Радлова. Т.1. СПб., 1908. С. 179.

¹⁰ Соловьев В.С. Собр. соч. Брюссель, 1969. Т. 11. С. 300–301.

¹¹ Соловьев С.М. Владимир Соловьев. Жизнь и творческая эволюция. М.: /Республика/, 1997. С.262.

- ¹² Соловьев В.С. Собр. соч. Брюссель, 1966. Т. 8. С.46–47.
- ¹³ Соловьев В.С. Письма / Под ред. Э.Л. Радлова. Т.4. Пг.: /Время/, 1923. С. 220–221.
- ¹⁴ См.: Межуев Б.В. К проблеме поздней «Эстетики» В.С. Соловьева // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 1998 год. М.: ОГИ, 1998. С. 259.
- ¹⁵ См.: Соловьев В.С. Письма. Под ред. / Э.Л. Радлова. Т.3. СПб.: /Общественная польза/, 1911. С. 185.
- ¹⁶ Соловьев В.С. Собр. соч. Т. 10. С. 197.
- ¹⁷ Там же. Т. 12. С. 564.
- ¹⁸ Там же. Т. 8. С. 319.
- ¹⁹ Там же. С. 325–326.
- ²⁰ Там же. Т. 7. С. 73.
- ²¹ Там же. Т. 8. С. 437–438.
- ²² «Нива». Литературное приложение к журналу. 1895. № 7. С. 462.
- ²³ См. Межуев Б.В. Вл. С. Соловьев и петербургское общество 1890-х годов. К предыстории «имперского либерализма» // Интернет-журнал Русский Архипелаг; <http://www.archipelag.ru/geopolitics/nasledie/anthropology/12/>
- ²⁴ Воспоминания Ухтомского о Соловьеве см. по изд.: Российский архив. (История Отечества в свидетельствах и документах XVIII–XX вв.). Вып. II–III. М., 1992. С.392–402.
- ²⁵ Соловьев В.С. Собр. соч. Т. 7. С.381–382; 383.
- ²⁶ Санкт-Петербургские ведомости. 1896. № 306, 6 (18) ноября. С. 5.
- ²⁷ Санкт-Петербургские ведомости. 1896. № 172, 25 июня (7 июля). С. 1–2. В примечании издателей к седьмому тому Собрания сочинений В.С. Соловьева ошибочно указано, что данная статья была напечатана впервые в 40-ю годовщину смерти императора.
- ²⁸ Трубецкой С.Н. Смерть В.С. Соловьева 31 июля 1900 г. // Книга о Владимире Соловьеве. М.: /Советский писатель/, 1991. С. 294.
- ²⁹ Об этих слухах см.: Андреев А.И. Храм Будды в Северной столице. СПб., /Нартанг/, 2004. С. 52.
- ³⁰ Нива. Литературное приложение к журналу. 1895. № 7. С. 459–460.
- ³¹ Соловьев В.С. Оправдание добра. СПб., 1897. С. 546–547. Вл. Соловьев ссылается на тот же документ в статье «Спор о справедливости» (Соловьев В.С. Собр. соч. Т. 6. С. 449–450).
- ³² Эту точку зрения высказал Д.Стремоухов в своем знаменитом исследовании «мессианизма» Вл. Соловьева: Stremooukhoff D. Vladimir Soloviev and His Messianic Work. Belmont, 1980. P. 322–323.

**«РУССКАЯ ИДЕЯ» В ФИЛОСОФСКОЙ ПУБЛИЦИСТИКЕ
ВЛ. СОЛОВЬЕВА
И ДУХОВНАЯ СИТУАЦИЯ НАШЕГО ВРЕМЕНИ**

В творчестве Вл. Соловьева трудно отделить академического философа от философа-публициста: это грани одного таланта-мыслителя. Вл. Соловьев был публицистом в философии и философом в публицистике. Его вообще можно назвать *публицистом*, так же, как называли публицистами Бердяева, Михайловского, Розанова и других.

Публицистичность – одна из черт русской философии, которая давала повод упрекать ее в *нефилософичности*. Называя себя публицистами и являясь таковыми по сути, русские философы тем самым подчеркивали, что их прежде всего волнуют коренные вопросы русской национальной, народной жизни, смыслообразующие проблемы русского бытия. Их творчество – это отклик на животрепещущие вопросы общественной, публичной жизни России.

С этой точки зрения навряд ли мы найдем хотя бы один вопрос в творчестве Вл. Соловьева, который носил бы чисто академический характер, оторванный от реалий повседневного бытия России, и который не интересовал бы широкую общественность. Национальный, религиозный, государственный вопросы, вопросы войны, мира, прогресса... – это вопросы, которые составляют содержание его теоретического наследия.

Публицистическая деятельность Вл. Соловьева – это не дополнение к его академическим занятиям и вместе с тем не уход, не отступление от них: публицистичность как *тенденциозность, направленность, страстность, полемичность* присуща всей интеллектуальной деятельности Вл. Соловьева. Поэтому и нельзя провести жесткую грань, разделяющую его творчество на периоды научной и публицистической деятельности, на занятия академические и общественно-публицистические.

Любопытно, что молодой Маркс, будучи редактором «Рейнской газеты», касаясь отношения философии к злободнев-

ным вопросам повседневной жизни, писал: «Вопрос о том, следует ли обсуждать религиозные и философские дела в газетах, устраняется его собственной идейной бессодержательностью. Если такие вопросы интересуют публику уже как *вопросы повседневной печати*, то, значит, они стали вопросами дня».

И Маркс продолжает: «Вопрос не в том, следует ли вообще философствовать об этих вопросах, а в том, следует ли философствовать о них хорошо или дурно, философски или нефилософски, с предрассудками или без предрассудков, сознательно или бессознательно, последовательно или непоследовательно, вполне рационально или наполовину рационально»¹. Собственно, так же рассуждает и поступает Вл. Соловьев.

Публицист – это человек интересующийся и живущий коренными, *общими* вопросами своего времени, откликающийся на них и активно пытающийся изменить характер, ход жизни своим влиянием на массовое сознание. Следовательно, настоящая публицистика не может не быть философской, а философия не может не быть публицистичной. Жанр публицистики дает возможность прямого контакта с читателем, воздействия на него, просвещения публики.

Русская национальная идея и относится к числу тех коренных проблем духовной жизни России, которые интересовали, затрагивали все слои русского общества. Поэтому - то «русская идея» имплицитно присутствует у Вл. Соловьева при решении им любого вопроса. Собственно, это можно сказать о русской философии в целом. «Русская идея» в русской философии выполняет интегрирующую роль, придавая целостность предметному содержанию русской философии. Мысли могли меняться, контекст рассмотрения – по-иному ставиться и решаться, смещаться акценты, но ни один русский философ на рубеже XIX – XX веков не прошел мимо «русской идеи». Не случайно, конечно, что свое яркое выражение эта идея получила в русской публицистике, так как жанр публицистики в наибольшей степени соответствовал духу «русской идеи».

Заслуга Вл. Соловьева в постановке и решении «русской идеи» заключается в том, что он сделал ее по сути, по содержанию *академической* и *публицистической* по форме. Академизм выразился в глубине, всесторонности теоретического обоснова-

ния проблемы, в придании ей глубокого философского смысла, а публицистичность – в страстности, диалогичности, открытости и откровенности выражения своей позиции, не взирая на лица.

Прежде чем раскрыть смысл «русской идеи» в интерпретации Вл. Соловьева, попробуем объяснить, чем вызвано наше сегодняшнее обращение к «русской идее» в философской публицистике Вл. Соловьева.

Обращение к ней вызвано двумя обстоятельствами. Во-первых, духовная ситуация в России на рубеже XX–XXI веков в *известной мере* напоминает ситуацию, сложившуюся в конце XIX–начале XX века. И ситуацию нашего времени, и ситуацию рубежа XIX–XX веков можно назвать *ситуацией духовного кризиса*. В глубинном, сущностном виде и наше, и прошедшее время были временем *переходным*, крушением привычных устоев, традиций, системы ценностей. Стоит отметить, что сегодняшний системный кризис, как и кризис рубежа XIX–XX веков, происходит в условиях нестабильности и неопределенности в мире в целом.

На языке экзистенциальной философии такие ситуации определяются понятием *ничто*. *Ничто* – это синоним отрицательной свободы: есть отрицание прошлого и настоящего, зачастую сопровождающееся отсутствием положительного идеала, четкого понимания будущего, во имя которого происходит отрицание. Такая свобода по существу своему оказывается разрушительной. И как бы ни показалось парадоксальным, негативная свобода оказывается консолидирующим фактором разных социальных групп, объединенных лишь агрессивностью по отношению к настоящему.

Во-вторых, существует настоятельная потребность в национальной объединяющей идее, в идее системоупорядочивающей, которая объединила бы универсальное и локальное, всемирно-историческое и национально-этническое. Для преодоления духовного кризиса мы нуждаемся именно в такой идее, а не в эклектических идеологиях различных политических движений. Эта идея могла бы выполнить функцию ориентационной нормы, которая придает жизни смысл, целенаправленность, стабильность.

Первым, кто обратил внимание на близость отмеченных ситуаций и поставил вопрос о «русской идее» в новых условиях, был А.И. Солженицын (известная статья «Русский вопрос к

концу XX века»)². Указывая, что «русский вопрос» находится в центре внимания современной прессы, А.И. Солженицын подчеркивает, что дискуссия по данному вопросу на рубеже XIX–XX веков читается сегодня как «самая современная».

Большой интерес в рассуждении А.И. Солженицына вызывает его указание на причины, послужившие непосредственным толчком к кризису. Вот его мысли по этому поводу. «Две несчастные идеи, – пишет А.И. Солженицын, – неотступно мучили и тянули всех наших правителей кряду: помогать – спасать христиан Закавказья и помогать – спасать православных на Балканах. Можно признать высоту этих нравственных принципов, но не до полной же потери государственного смысла и не до забвения же нужд собственного, тоже христианского народа. Все мы хотели вызволить болгар, сербов и черногорцев – подумали бы раньше о белорусах и украинцах... Есть-таки правда, когда упрекают российские государственные и мыслящие верхи в мессианизме и в вере в русскую исключительность. И покоряющего этого влияния не избежал и Достоевский, при его столь несравненной пронизательности: тут – и мечта о Константинополе, и «мир с Востока победит Запад», даже и до презрения к Европе, что давно уже стыдно читать. Что ж говорить о несчастной «все-славянской» и «царьградской» разработке Н.Я. Данилевского – в его книге «Россия и Запад»»³.

Удивительно, что об этом же и почти теми же словами, но на сто лет раньше пишет Вл. Соловьев в «Русской идее» и в ряде других публицистических статей. Например, в статьях, объединенных общим названием «Национальный вопрос в России», Вл. Соловьев тоже ставит вопрос, стоило ли России страдать и бороться тысячу лет ради – даже не русской или русофильской – славянской идеи, «для того, чтобы в последнем счете... стать орудием «великой идеи» сербской и «великой идеи» болгарской»⁴. Вл. Соловьев называет эти идеи идеями лжепатриотов. Вл. Соловьев был один из немногих писавших о «русской идее», кто дал концептуальное теоретическое обоснование «русской идее», сочетавшее в себе историософскую фундаментальность и поразительное пророчество.

Мы провели сопоставление двух эпох через сопоставление Вл. Соловьева и А. Солженицына, чтобы показать актуальность

звучания размышлений Вл. Соловьева о «русской идее». Разумеется, этого можно было бы и не делать, так как обращение к Вл. Соловьеву всегда актуально и современно.

Н. Бердяев называл Вл. Соловьева самым универсальным из всех русских философов⁵. Этот универсализм Вл. Соловьева полностью проявился в его «Русской идее», которая, по словам того же Н. Бердяева, приняла историософский, философский, эсхатологический вид, синтезирующий в себе религиозный, социальный, космический характер. Это универсальность всеединства применительно к проблеме «русской идеи».

Выражение «русская идея» впервые Вл. Соловьев употребил для названия своего доклада, прочитанного им в 1888 г. в Париже. Доработанный и переведенный на русский язык доклад был издан отдельной брошюрой. Какой смысл вложил Вл. Соловьев в это словосочетание? Точная интерпретация крайне важна, так как сложился целый спектр толкований «русской идеи» Вл. Соловьева. Вот ответ Вл. Соловьева: «Я имею в виду вопрос о смысле *существования России во всемирной истории*»⁶.

В такой постановке данный вопрос ничего *специфически* русского не содержит. Его ставит, например, Гегель в «Философии истории» применительно к другим народам. Вопрос о месте России во всемирной истории ставили почти все русские философы, он – предмет постоянных дискуссий в русском обществе. Но проблема заключается в том, что данный вопрос у Вл. Соловьева оказывается весьма содержательным, богатым в смысловом плане, так как включает в себя целый комплекс вопросов: кто мы? куда мы? с кем мы? каковы наше место в истории и наш долг по отношению к остальному человечеству? в чем смысл нашего национального бытия? Ответ на вопрос, что такое «русская идея», разрастается до содержания целой историософии Вл. Соловьева. Универсализм «русской идеи» у Вл. Соловьева и привел к тому, что ее не приняли – и до сих пор не принимают – ни левые, ни правые, ни либералы, ни консерваторы, ни славянофилы, ни западники...

Дело в том, что Вл. Соловьев разграничил понятия «национальный интерес» и «национальная идея»⁷. «Национальный интерес» – это геополитические и политико-экономические приоритеты этноса, нации применительно к конкретной исторической си-

туации. При этом ситуация не означает локальность: временную и пространственную микромасштабность. С точки зрения национального интереса, мы можем говорить о специфике различных этносов, их особенностях и т.д. «Национальная идея», как пишет Вл. Соловьев, «идея нации есть не то, что она сама думает о себе во времени, но то, что Бог думает о ней в вечности»⁸.

Это положение Вл. Соловьева вызвало поток самых разных толкований, как рационально-исторических, так и религиозно-мистических. В «русской идее» Вл. Соловьева увидели мессианско-эсхатологический смысл. В действительности объективно мысль Вл. Соловьева состояла в том, что национальная идея в отличие от национального интереса подчеркивает не то, что отделяет один народ от другого, а то, что их сближает. По словам Вл. Соловьева, «смысл существования наций не лежит в них самих, но в человечестве». Следовательно, «русская идея», как и любая национальная идея, заключается в участии нации в развитии великой христианской цивилизации, участвовать по мере сил и особых дарований своих, вот в чем, следовательно, единственная истинная миссия всякого народа»⁹. Таким образом, «русская идея» Вл. Соловьева не содержит в себе ничего мессианского.

Вл. Соловьев не сомневается в существовании человечества как целостного и единого организма, по отношению к которому каждый народ представляет всего лишь отдельный орган. С точки зрения Вл. Соловьева, «это – очевидная и элементарная истина». Слова Вл. Соловьева «что Бог думает о ней» – России – это всего лишь иная формулировка, иное переложение многократно повторяемой Вл. Соловьевым мысли: чтобы «познать настоящую русскую идею, нельзя ставить себе вопроса, что делает Россия чрез себя и для себя, но что она *должна сделать* во имя христианского начала, признаваемого ею и во благо всего христианского мира, частью которого она предполагается. Она должна, чтобы действительно выполнить свою миссию, всем сердцем и душой войти в общую жизнь христианского мира и сложить все свои национальные силы на осуществление в согласии с другими народами того совершенного и вселенского единства человеческого рода...»¹⁰.

«Русская идея» Вл. Соловьева должна была выполнить роль объединяющего с Европой *принципа*, поскольку христиан-

ский мир – прежде всего мир европейской цивилизации, в создании которого принимала участие и христианская церковь. Он категорически против подчеркивания особого, монопольного права русской церкви на истину христианской веры. Надо, указывает Вл. Соловьев, соединить русское, национально особенное с мировым, вселенским сообществом.

Вл. Соловьев полагал, что европейскому христианскому универсализму соответствует и русский национальный характер, и ход русской истории, и особенно дух отечественной культуры.

Открытость, универсальность русской культуры, разветвленность ее «корневой системы» проистекают в том числе из ее византийского источника, поскольку Россия вместе с христианством приняла и ее универсальную культуру. Это обстоятельство было решающим фактором в преодолении русской культурой своей обособленности, замкнутости и приобщении к сложившейся европейской культуре.

Универсализм русской культуры, по образному выражению В.С. Шаповалова, запечатлелся настолько прочно в ментальности русского народа, что стал его «культурно-генетическим кодом»¹¹. Истоки нашей всемирности, всечеловечности, о которых писали Пушкин, Гоголь, Достоевский и многие другие, а в наше время Лихачев, Лосев..., общие с европейской культурой: это христианство. В понимании будущего мироустройства русская и европейская культура дополняют друг друга. Их родственная близость, сходящаяся и расходящаяся в разные эпохи, является условием мирового единства.

Вл. Соловьев отмечал, что единство человечества, мировой истории, ее смысл заключены в наличии разных культур, в их взаимообогащении и взаимопроникновении, а не в их обособлении. Вл. Соловьев был одним из первых, кто временное расхождение России с Европой, истолкованное многими как свидетельство особого русского пути, объяснил как подтверждение родственности – не тождественности – культур и своеобразного прохождение *общих* фаз развития.

«Русская идея» Вл. Соловьева в дальнейшем получила свое продолжение. В первой половине XX века ее поддержал Н.А. Бердяев, определивший русскую идею на обозримую перспективу таким образом: «Мы должны будем усвоить себе неко-

торые западные добродетели, оставаясь русскими»¹². Какие же западные добродетели мы должны будем усвоить? Речь идет о достижениях современной цивилизации, ставших обязательными, общими принципами, способами жизнедеятельности, общения, взаимоотношения личности и общества, общества и природы, организации политической жизни и т.д.

К числу таких универсальных принципов, несомненно, надо отнести естественные и неотчуждаемые права человека, их социальную защищенность, гражданское общество, правовое государство. Без соблюдения этих принципов невозможна жизнь современного общества.

Учитывая всемирную отзывчивость, готовность решать мировые проблемы, Россия в состоянии внести свой вклад в формирование единого человечества. Но для этого мы должны, прежде всего, научиться решать проблемы нашего национального бытия, усвоив универсальные общепринятые формы и способы жизнедеятельности. Современный мир, в который мы входим на правах полноправного члена, требует новых личностных качеств, то есть он «предлагает перевоспитание характера» (Н.А. Бердяев).

В конце XX века «русскую идею» Вл. Соловьева по существу разделяет А.И. Солженицын. Мы уже говорили о его статье, в которой со всей резкостью был поставлен вопрос быть ли нам русскими? В другой своей работе «Россия в обвале» он развивает идеи предшествующей работы и намечает пути решения «русского вопроса» в конце XX века. Для него сегодня «русский вопрос» заключается в спасении, сохранении русского народа. На каких путях это возможно сделать?

Положительный ответ на вопрос быть ли нам русскими? А. Солженицын тоже связывает с эволюцией нашего национального характера. «По высокой требовательности наступающего электронно-информационного века, – подчеркивает А.И. Солженицын, – нам – чтобы что-то значить среди других народов – надо перестроить характер свой к ожидаемой высокой интенсивности XXI столетия. А мы за всю свою историю – ой как не привыкли к интенсивности». И заканчивает свою мысль писатель словами: «Русский характер сегодня – весь закачался на перевесе. Куда склонится?»¹³. В итоге А.И. Солженицын оставляет вопрос без окончательного решения.

Итак, «русская идея» Вл. Соловьева на рубеже XX– XXI веков продолжает волновать русское общество и находит продолжение в творчестве современных мыслителей. Следовательно, плодотворность и продуктивность ее не исчерпаны.

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т.1. С. 108.

² Первая публикация данной статьи – «Новый мир». 1994. №7. Развернутое изложение идей статьи мы находим в книге А. Солженицына «Россия в обвале». М., 1998.

³ Солженицын А.И. Русский вопрос к концу XX века // Солженицын А. Ленин в Цюрихе. Рассказы. Крохотки. Публицистика. Екатеринбург, 1999. С.702.

⁴ Соловьев В.С. Соч. В 2 т. М., 1989. Т.1. Философская публицистика. С.311, 319, 326. Т.2. С.226.

⁵ Бердяев Н.А. Русская идея // О России и русской философской культуре. М., 1990. С. 104.

⁶ Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т.2. М., 1989. С. 219.

⁷ Интересные соображения на этот счет высказывает В.А. Межуев в статье «О национальной идее», на наш взгляд, наиболее интересно из всего, что написано у нас за последнее десятилетие. См.: Вопросы философии. 1997. №12.

⁸ Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т.2. М., 1989. С.220.

⁹ Соловьев В.С. Там же. С. 228.

¹⁰ Соловьев В.С. Там же. С. 229.

¹¹ Шаповалов В.С. Россияведение как наука // Свободная мысль. 1994. №7–8.

¹² Бердяев Н.А. Судьба России. М., 1990. С.7.

¹³ Солженицын А.И. Характер русского народа в прошлом. Эволюция нашего характера // Солженицын А.И. Россия в обвале. М., 1998. С. 173.

С ЮБИЛЕЕМ!

В 2006 г. исполняется 60 лет со дня рождения и 35 лет научной и педагогической деятельности Юрия Дмитриевича Кузина – доцента кафедры философии Ивановского государственного энергетического университета, члена оргкомитета Соловьевского семинара и постоянного автора «Соловьевских исследований».

Редколлегия «Соловьевских исследований» сердечно поздравляет Юрия Дмитриевича с юбилеем и желает ему творческих успехов в научной и преподавательской деятельности.

Ю.Д. КУЗИН

Ивановский государственный энергетический университет

ПОИСКИ «ВСЕОБЩЕГО ВЕЧНОГО СЧАСТЬЯ» Н.Г. ГАРИНА-МИХАЙЛОВСКОГО И ИДЕЯ ГУМАНИЗМА В ФИЛОСОФИИ В.С. СОЛОВЬЕВА

В ряду отечественных писателей XIX века Николаю Георгиевичу Михайловскому (Н. Гарину) принадлежит особое место. Дворянин по рождению (8 февраля 1852 г.), сын боевого генерала, он пополнил замечательную плеяду русских демократических писателей конца XIX – начала XX века. Инженер - путеец по образованию, Н. Гарин-Михайловский строит дороги в Болгарии, Бессарабии, Батуме, на Урале, проводит дорожные изыскания в Татарии и Сибири, совершает кругосветное путешествие. Во время русско-японской войны он находится в Маньчжурии, где собирает богатый материал о военных действиях и о самой стране («Дневник во время войны»). В 1905 году он снова в Сибири, затем – в Петербурге, охваченном революционными событиями. 27 ноября 1906 г. Н. Гарин-Михайловский за письменным столом скончался от паралича сердца, прожив только 54 года...

Талант инженера он совмещал с деятельностью по внедрению в России интенсивного сельскохозяйственного производства (на базе собственного имения в Бугурусланском уезде Самарской губернии), а самое главное – с публицистической и литературно-художественной деятельностью, принесшей ему прижизненную

признательность и славу. Крупнейшее произведение Н. Гарина-Михайловского – тетралогия «Из семейной хроники», состоящая из повестей «Детство Тёмы» (1892), «Гимназисты» (1893), «Студенты» (1895), «Инженеры» (1906). С повести «Детство Тёмы» Н. Гарин-Михайловский начал свой путь в русскую литературу; книгой «Инженеры» он этот путь достойно завершил.

Его биографы отмечают необыкновенную работоспособность и поистине любовное отношение к труду: спал он не более четырех часов в сутки, остальные двадцать часов были посвящены исключительно работе (невольно вспоминаются слова Наполеона о том, что мужчине, желающему добиться в жизни чего-то значительного, необходимо уделять сну четыре часа, не более). Работал Н. Гарин-Михайловский не ради отвлеченных идеалов или стремления к амбициозному самоутверждению, но во имя усовершенствования действительности, ориентируясь на будущее, достойное великого народа. Устами героя рассказа «Вариант» (1888) инженера Кольцова Н. Гарин-Михайловский говорит о себе самом: «Да, нет выше счастья, как работать на славу своей отчизны и сознавать, что работой этой приносишь не воображаемую, а действительную пользу. Это – жизнь, это – напряжение. Пусть проходит молодость с ее радостями любви, что жалеть о них, когда радости эти сменяются более высшими наслаждениями, сознанием делаемой пользы, сознанием, что заслужил право на жизнь»¹.

Этот краткий биографический экскурс необходим для того, чтобы оправдать тему данной статьи. Действительно, соизмерять можно если не равновеликие, то хотя бы подобные друг другу фигуры. В настоящем случае речь идет о выдающемся писателе и знаменитом философе, которые соизмеримы не только устремленностью своих идеалов в совершенное будущее, но и своими чисто человеческими достоинствами, которые являют собой русского человека, так сказать, с точки зрения наивысшего развития его нравственных сил. К тому же это были современники: Вл. Соловьев годом моложе, и умер он шестью годами раньше Н. Гарина-Михайловского. Конечно, между ними не могло не быть много общего; нас прежде всего интересует гуманистическая направленность, гуманистический пафос их творческой жизни и литературного наследия.

Исходя из общего понимания гуманизма как веры в человека, Н. Гарин-Михайловский и Вл. Соловьев строят свои гуманистические концепции в разных мировоззренческих плоскостях. Если религиозный гуманизм Вл. Соловьева приводит его к выводу, что «истинный гуманизм есть вера в *Богочеловека*»², то светский гуманизм Н. Гарина-Михайловского направлял его к поискам тех общественных факторов, тех социально-нравственных сил, которые, по его мнению, формируют человека как гражданскую личность.

Разумеется, религиозный гуманизм Вл. Соловьева где-то смыкался с гуманизмом светским и даже отчасти затушевывался какими-то его мотивами; нечто аналогичное происходило и со светским гуманизмом Н. Гарина-Михайловского, воспитанного в традициях православного христианства и испытавшего влияние идейной борьбы своей эпохи. И Вл. Соловьев, и Н. Гарин-Михайловский, перефразируя слова Гегеля, в одинаковой мере ощущали в себе чувство нетерпения и страдания, но не от того, что они наблюдали в окружающей их настоящей жизни, а оттого, что эта жизнь не была такой, какой она должна быть. Но ведом ли был им тот самый гуманизм, о котором они говорили и в который так страстно верили? Ответим на этот вопрос словами блистательного француза Ж. Гюйо: «Человек не искал бы нравственности, свободы – если бы он их не нашел; он не требовал бы их, если бы до известной степени не владел ими; они не озабочивали бы его, если бы не были в нем самом как идея – сила, как плодотворное желание, которое, достигая полного самосознания, может мало – помалу стать и реальностью»³.

Да, они нашли то, что искали; но ищут ли окружающие их люди тот идеал человечности, который на миг открылся их внутреннему взору и как тень отразился в действительности? В повести «Гимназисты» Н. Гарин-Михайловский отмечает желание гимназистов-старшеклассников искать «правды и идеалов», но похоже, что уже само желание становится заслугой и превращается в самодостаточную ценность, а лавры одного лишь желания – это никогда не зазеленеющие сухие листья, лишённые жизненной влаги. Говоря о центральном герое своей тетралогии – Карташёве, – Н. Гарин замечает, что «...его отчаяние о неразвитии подымает весь вопрос о студентах и гимназистах выше

кружковщины: выходит (для меня по крайней мере), что прямо выгодно для общества уже в гимназии давать людям устойчивое развитие, а иначе одного толкнет в одну крайность, другого – в другую, а руля все – таки (истинного развития) ни у тех, ни у других нет...»⁴. Надо сказать, что и критика была согласна с мнением автора, отмечая оторванность от жизни и отвлечённость идеалов большинства представителей современной ей молодежи. «Они и гуманны... – писал П. Николаев, – и, пожалуй, правды и идеалов ищут. Но в этом искании они бродят без руля и ветрил; этот идеал не имеет никакой определенной и конкретной формы; жизни они, понятно, не знают (на то они и юноши), но они не знают также, с какой стороны и с какими требованиями подойти к жизни. При подобном смутном гуманитарном идеале такие юноши составляют легкую добычу для жизни...»⁵.

Если Вл. Соловьев рассматривает проблему человека в отвлечённом виде как проблему чисто философскую, то Н. Гарин-Михайловский берет эту проблему «без всяких теорий, в живых, конкретных примерах правдивого изображения детской души»⁶. В «Гимназистах» предметом рассмотрения является «век юный, прелестный», то есть та полоса человеческой жизни, когда закладывается фундамент будущего человека. И речь идет не об одной только личности, а о целом поколении, представители которого, самые различные внешне и внутренне, по темпераменту и характеру, возможностям и стремлениям юноши и девушки, проходят перед читателем веселые и жизнерадостные – и все «обреченные»... Собственно, читатель видит перед собой «безликие индивидуальности», так как их индивидуальность условна: она заключается, пожалуй, лишь в чисто внешних отличиях и в большей или меньшей ловкости, которые они используют в борьбе за существование.⁷ Кто же несет ответственность за эту «обреченность» молодого поколения, еще не успевшего как следует оглянуться вокруг себя и развернуться для подлинной жизни? Семья и школа. Так считал Н. Гарин-Михайловский, так полагали и более проницательные из современных ему критиков.

Однако и семья, и школа основывают свою воспитательную систему на религиозных принципах. Вот характерный эпизод общения матери – Аглаиды Васильевны (прототипом была мать Н.

Гарина-Михайловского Глафира Николаевна) с сыном Тёмой (прототипом является сам писатель):

«Он в спальне у матери.

Только лампадка льет из киота свой неровный, трепетный свет, слабо освещая предметы.

...Мать встала, подошла к киоту, вынула оттуда распятие и села опять возле окна.

- Кто это?

- Бог.

- Да, Бог, который принял вид человека и сошел с неба на землю. Ты знаешь, зачем Он пришел? Он пришел научить людей говорить и делать правду. Ты видишь, у Него на руках, на ногах и вот здесь кровь?

- Вижу.

- Эта кровь оттого, что Его распяли, то есть повесили на кресте; пробili ему гвоздями руки, ноги, пробili ему бок, и он умер от этого. Ты знаешь, что Бог все может, ты знаешь, что Он пальцем вот так пошевелит – и все, все мы сейчас умрем и ничего не будет: ни нашего дома, ни сада, ни земли, ни неба. Как ты думаешь теперь, отчего он позволил себя распять, когда мог бы взглядом уничтожить этих дурных людей, которые его умертвили? Отчего?

Мать замолкла на мгновение и, выразительно, мягко заглядывая в широко раскрытые глаза своего любимца - сына, проговорила:

- Оттого, что Он не боялся правды, оттого, что правда была Ему дороже жизни, оттого, что Он хотел показать всем, что за правду не страшно умереть. И когда Он умирал, он сказал: кто любит Меня, кто хочет быть со Мною, тот должен не бояться правды. Вот когда ты подрастешь и узнаешь, как люди жили прежде, узнаешь, что нельзя было бы жить на земле без правды, тогда ты не только перестанешь бояться правды, а полюбишь ее так, что захочешь умереть за нее, тогда ты будешь храбрый, добрый, любящий мальчик...»⁸.

Казалось бы, такое воспитание должно было дать положительные всходы. На деле все оказывается далеко не так. На похоронах своего гимназического товарища Беренди (по прозвищу Диоген) Карташев мучительно размышляет: «Бедный Берендя немногого искал в жизни и того не нашел. Отчего это так люди

устроены, что над ними столько зла делают? И разве нельзя так, чтобы зла этого не было? ...Если бы я мог, я бы пришел к государю и сказал: «Государь, я хочу для тебя умереть, я буду до последней капли крови служить тебе верой и правдой, позволь мне только тебе всю правду говорить»⁹. Говоря другими словами, Н. Гарин-Михайловский ставит очень острую для своего времени проблему: какова причина низкого умственного и нравственного развития современной ему молодежи, почему она столь ленива («инертна»), оторвана от живой действительности, пребывает в мире иллюзий и абстракций, почему живые интересы и стремления подменяются у нее безжизненными и вялыми паллиативами, почему у молодого человека нет «путеводной звезды»?

Ту же самую проблему ставит и Вл. Соловьев, но средствами философского дискурса. Моральную нищету общества он объясняет грехопадением. Цивилизация лишь подчеркивает несостоятельность нашей жизни. Должная жизнь определяется совестью, но совесть заглушается чувственными побуждениями. Более того, совесть не дает возможности одержать победу над злом. Истинное благо дается через благодать; путь к благодати прежде всего лежит через молитву.

Разлад с традициями начинается у Артемия Карташева уже в гимназии. После успешно выдержанных экзаменов он приходит домой и сообщает домашним о своих успехах.

« - Слава Богу, – и мать медленно перекрестилась. – Перекрестись и ты, Тёма.

Но Тёме показалось вдруг обидным креститься: за что? он столько уже крестился и всегда, пока не стал учиться, резался.

- Я не буду креститься, – буркнул обиженный Тёма.

- Тёма, ты серьезно хочешь вогнать меня в могилу? – спросила его холодно мать.

Тема молча снял шапку и перекрестился»¹⁰.

В повести «Гимназисты» приводится эпизод сдачи Карташевым последнего экзамена в гимназии. Позиция матери здесь уже иная: проницательная Аглаида Васильевна замечает, что с ее обожаемым сыном не все в порядке. Она смотрит в лицо сына. «Это было мертвенно бледное лицо с полузакрытыми, безжизненными глазами, такое вымученное и изможденное, что сердце матери сжалось от боли. Так бесконечно дорог он был ей

и так бесконечно жаль было его в эту минуту: сколько мученья, неправды... Ведь этот человек был ее сын, сын, для которого мечтала она же когда-то небо достать! Что испытал он, что выстрадал бессознательно в этой каторге непередаваемых мелочей, называемой обучением ума и воспитанием души?!

- О, бедный, бедный мой мальчик! – И Аглаида Васильевна горячо целовала лицо и глаза сына.

- Нет, нет, поезжай в Петербург, – заговорила она, когда Карташев немного оправился и перешел на диван. – И я, может быть, также виновата, тоже помогала коверканью! ...Ах, как мне ясно вдруг стала вся эта уродливая картина нашей жизни... О, какая гадость... сколько лжи, фальши...

Карташев утомленно слушал.

- Гадость, мама! – произнес он, и слезы закапали у него из глаз. – Ах, как хотелось бы быть честным, хорошим, безупречным¹¹.

В своей тетралогии Н. Гарин-Михайловский показывает, как в условиях современной ему общественной жизни, под влиянием системы школьно - семейного воспитания калечится человеческая личность, как в ней с детства атрофируются потенциальные положительные моральные качества, как массовым тиражом порождаются «безликие индивидуальности», о которых в свое время писал А.С. Пушкин:

«Цели нет передо мною:

Сердце пусто, празден ум,

И томит меня тоскою

Однозвучный жизни шум»¹².

Для понимания гуманистической концепции писателя очень важен образ матери Карташева, Аглаиды Васильевны. Она в равной мере не приемлет ни армейских выходов своего мужа, ни крайностей гимназических порядков. После наказания восьмилетнего Тёмы она с негодованием говорит мужу:

«- И это воспитание?! Это знание натуры мальчика?! Превратить в жалкого идиота ребенка, вырвать его человеческое достоинство – это воспитание?!»¹³.

После встречи с директором гимназии она пребывает в смятении чувств:

«Убийственное равнодушие... Общие соображения?! Точно это общее существует отвлеченно, где-то само для себя, а не для тех же отдельных субъектов... Точно это общее, а не они сами, со временем станет за них в ряды честных, беззаветных работников своей родины... Точно нельзя, не нарушая этого общего, не топтать в грязь самолюбия ребенка»¹⁴.

Тем не менее, как это ни парадоксально, цель матери Карташева – воспитать человека, интегрированного в тоталитарную монархическую систему, чуждую новым веяниям, духу критицизма и рационального сомнения. Аглаида Васильевна говорит Тёме:

«- Ты большой уже мальчик, тебе десятый год. Один мальчик в твои годы уже царем был.

Глаза Тёмы широко раскрылись.

- А я когда буду царем? – спросил он, уносясь мыслью в сказочную обстановку Ивана-царевича.

- Ты царем не будешь, но ты, если захочешь, ты можешь помогать царю. Вот такой же мальчик, как ты...

И Тёма узнал о Петре Великом, Ломоносове, Пушкине. Он услышал коротенькие стихи, которые мать так звучно и красиво прочла ему:

Сети рыбак расстилал по берегу студеного моря:

Мальчик ему помогал. Мальчик, оставь рыбака!

Сети иные тебя ожидают,

Будешь умы уловлять, будешь помощник царям»¹⁵.

А отец перед смертью говорит Тёме: «Если ты когда-нибудь пойдешь против царя, я прокляну же бя из гроба...»¹⁶.

Конфликты, неизбежно порождаемые жизнью, разрешаются в этих условиях людьми, являющими собой образец нравственной добродетели (к примеру, так устраивается судьба семьи бедного учителя Бориса Борисовича Кнопа, с помощью «добрых» и «умных» людей)¹⁷. Семья Карташевых нередко прибегает к нравственным компромиссам, которые незаметно внешне, но существенно внутренне влияют на характер и мировоззрение подростка. Подобно «блудному сыну» из евангельской притчи, Тёма раз от разу уходит из лона родного семейства к поискам «истины» и «правды», но каждый раз возвращается в это привычное лоно по той простой причине, что у него нет ясного представления о том, что он ищет: окружающая его духовная

атмосфера не приучила его к самостоятельности мысли и поступка, постоянно толкала его к конформизму и примирению с действительностью.

Как советует в подобных случаях поступать философ? «По Соловьеву, – отмечает М.И. Дробжев, – все основы личной религии сводятся к трем моментам: молитве, милостыне и посту. Однако в этой триаде совершенно выпадает, а только называется помощь людям. Она не раскрывается. Молитва же и пост в основном направлены человеком на себя, исполнение их является пассивным, оно не ведет к исправлению злой и созиданию действительной жизни, а только призвано содействовать исправлению каждого человека»¹⁸. Герои Н. Гарина-Михайловского желают не только самосовершенствоваться; они интуитивно ощущают необходимость выхода на авансцену истории, сопряжения с социумом, максимального погружения в общественный континуум.

Но далее Вл. Соловьев дает совет, заставляющий вспомнить Л. Толстого: «Лучшие люди, видящие на других и на себе чувствующие общественную неправду, должны, соединившись, восстать против нее и пересоздать общество по-своему»¹⁹. Чтобы глубже понять и вернее оценить смысл этого высказывания, следует вспомнить так называемую теорию «малых дел», которая была весьма широко распространена в интеллигентской среде последних десятилетий XIX века. Люди, разделявшие эту теорию, доказывали, что «наше время – не время великих задач», что история «не говорит» в их эпоху, а лишь «тихо шепчет», что утилитаризм дня настоящего может вполне успокоить «большую» совесть «слабого» человека. Н.Г. Гарин-Михайловский, находясь на позициях демократического просветительства, вместе с тем, подобно Вл. Соловьеву, умел видеть за конкретным практическим делом определенную *историческую перспективу*, отвергая узкое делячество, культуртрегерство в его обычном понимании и стремился видеть, как писал В.Г. Короленко, «огоньки». В своей новелле, а точнее – стихотворении в прозе, под одноименным названием, Короленко вспоминает, как пришлось ему плыть как-то давно темным осенним вечером по угрюмой сибирской реке, и вот впереди мелькнул огонек. «Свойство этих ночных огней – приближаться, побеждая тьму, и сверкать, и обещать, и манить своею близостью. Кажется, вот-

вот еще два-три удара веслом, – и путь кончен... А между тем – далеко!...». Завершается этот этюд следующими словами:

«Мне часто вспоминается теперь и эта темная река, затененная скалистыми горами, и этот живой огонек. Много огней и раньше и после манили не одного меня своею близостью. Но жизнь течет все в тех же угрюмых берегах, а огни еще далеко. И опять приходится налегать на весла...»

Но все-таки... все-таки впереди – огни!...»²⁰

Как выдающихся представителей русской интеллигенции 80-90-х годов XIX века, и Вл. Соловьева, и Н. Гарина-Михайловского отличали эти качества: страстное желание видеть «огни» будущего и ради этого в настоящем неустанно «налегать на весла». Правда, в отличие от Вл. Соловьева, сдержанно относившемуся к рационализму, сциентизму и техницизму XIX века, Н. Гарин-Михайловский главную задачу эпохи видел в техническом прогрессе, который осуществляется научно-технической интеллигенцией при непосредственном участии самых широких слоев общества. «Мы должны показать Западу, – говорил Н. Гарин-Михайловский устами одного из своих героев, – что мы, русские инженеры, способны не только воспринимать его великие идеи, но и культивировать их в условиях русской жизни. А это, в свою очередь, покажет на достаточную подготовку к самостоятельному творчеству. И, как некогда Ермак искупил свою и товарищей своих вину, так и мы, инженеры, дешевой постройкой должны искупить нашу невольную вину перед родиной»²¹.

В 1896 году Н. Гарин-Михайловский написал документальный рассказ «Жизнь и смерть», посвященный памяти земского врача Самарского уезда К.И. Колпина. Этот рассказ многое проясняет в идейной, гуманистической позиции Н. Гарина. Чем жил тяжело больной, умирающий человек, не имеющий ни семьи, ни состояния? Писатель отвечает: «... он жил своими идеалами, и эти идеалы давали ему силы. Идеалы лучшей жизни, более справедливой и более равноправной»²². Чем же вырабатывается этот дух, на какой почве он формируется? «Не поколения, а тот дух, который несет с собой культура, то служение общественному долгу, на которое она одна вооружает вас, те идеалы, которые несет она в себе, которые одни могут вдохнуть энергию

и веру в жизнь»²³. Описывая подвиг начальника североамериканской экспедиции Дюлонга, Н. Гарин замечает:

«Великий человек двигался до последнего мгновения. Вечно вперед.

Да, вперед, но не назад, не туда, куда зовет граф Л.Н. Толстой, куда когда-то звал людей так заманчиво Жан-Жак Руссо, о котором Вольтер говорил:

«Читая Руссо, так и кажется, что уже растут лапки, на которых, став на четвереньки, побежишь назад в лес... но не побежишь».

Нет, там позади лес, дебри, голод и холод...»²⁴.

Позднее, в очерке под названием «В сутолоке провинциальной жизни. 1886 – 1896» он, вспоминая К.И. Колпина, уже по другому оценивает роль таких подвижников в российской действительности:

«На ленте лихушинского венка стояла китайская пословица: «От одного хорошего человека и весь мир лучше делается». Геннадъич (студент – народник. – Ю.К.) был страшно огорчен этой надписью:

- Все настроение мне Лихушин испортил, – жаловался он. – И что он хотел этим сказать? Что делу может помочь деятельность таких культурных одиночек? Глупо и пошло... Без всякой там идеи я всей душой был расположен к Константину Ивановичу, но если это герой, который нам нужен... Лучше уж никакого...»²⁵.

У Вл. Соловьева и Н. Гарина-Михайловского мы видим максимализм конечной цели и известную ограниченность социально-политических убеждений, связанную с их мировоззренческими установками; темперамент борцов и стремление к классовому миру; нравственное и гражданское подвижничество и определенную отстраненность от широкого общественного движения за демократические права и свободы. Несмотря на эти противоречия, во многом объяснявшиеся «духом эпохи», в их деятельности ясно и отчетливо виден гуманизм и пафос общественного негодования, которые временами носят поистине пророческий характер. Девизом их жизни вполне могли бы стать возвышенные слова поэта-моралиста Анри Амиеля (1821 – 1881), которые Н. Гарин-Михайловский сделал эпиграфом своего эссе «Жизнь и смерть»:

«Не тяготиться, не остывать, быть терпеливым, отзывчивым, добродушным, торопиться любить, в сознании, что уже стоишь у порога вечности, – вот в чем долг»²⁶.

¹ Гарин-Михайловский Н.Г. Собр. соч. В 5 т. Т. 3. М.: Гослитиздат, 1957. С. 175.

² См.: Соловьев В.С. Три речи в память Достоевского // Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 314 – 315.

³ Разум сердца: Мир нравственности в высказываниях и афоризмах / Сост. В.Н. Назаров, Г.П. Сидоров. М.: Политиздат, 1990. С. 529.

⁴ Гарин-Михайловский Н.Г. Собр. соч. Т.1. С. 514 – 515.

⁵ Там же. С. 514.

⁶ Там же. С. 510.

⁷ Там же. С. 515.

⁸ Там же. С.84, 86.

⁹ Там же. С. 489.

¹⁰ Там же. С. 186.

¹¹ Там же. С. 500 – 501.

¹² Пушкин А.С. Стихотворения. В 3т. Т.1. Л.: Гослитиздат, 1949. С. 293.

¹³ Гарин-Михайловский Н.Г. Собр.соч. Т.1. С. 77.

¹⁴ Там же. С. 127.

¹⁵ Там же. С. 110.

¹⁶ Там же. С. 196.

¹⁷ Там же. С. 147, 153.

¹⁸ Дробжев М.И. Идея гуманизма в философии Вл. Соловьева // Соловьевские исследования: Период.сб.науч.тр. Вып. 4. Иваново, 2002. С. 127 – 128.

¹⁹ Соловьев В.С. Три речи в память Достоевского // Соловьев Вл. Соч. в 2 т. Т.2. М., 1988. С. 297.

²⁰ Короленко В.Г. Избранные произведения М.: Гослитиздат, 1947. С. 386.

²¹ Гарин-Михайловский Н.Г. Собр.соч. Т.3. С. 175.

²² Там же. Т.4. С. 70.

²³ Там же.

²⁴ Там же. С.74.

²⁵ Там же. С. 426.

²⁶ Там же. С. 68.

ЯН КРАСИЦКИ

Опольский университет (г. Ополе, Польша)

ПРОБЛЕМА РАЗДЕЛА ЦЕРКВЕЙ И ХРИСТИАНСКОГО ЕДИНСТВА В ПУБЛИЦИСТИКЕ В. СОЛОВЬЕВА

1. Владимир Соловьев – философ и публицист

Начнем с такого факта – помню, что когда года тому четыре назад я был на кладбище Новодевичьего монастыря в Москве, чтобы посетить могилу героя моей докторской диссертации, меня поразила надпись на надгробной таблице: «*Владимир Соловьев – философ и публицист*».

Я тогда подумал, что сопоставление этих определений – это странное недоразумение. Соловьев был публицистом, да, был знаменитым публицистом, но, по моему мнению, более важно было то, что он был поэтом. Не удачнее ли была бы фраза: «*Владимир Соловьев – философ и поэт*».

Но что ж поделаешь? Как ответил евреям Понтий Пилат «что я написал, то написал». «Что они написали, то написали». Но теперь – после моих многолетних «соловьевских исследований» – все лучше понимаю, что не они ошиблись. Ошибаюсь я. Теперь понимаю правильность надписи на надгробной таблице на кладбище Новодевичьего монастыря. Соловьев был и философом, и публицистом. Соловьев это уникальный тип, – как писал польский исследователь Я. Добешевский, – «философской личности»¹, в которой философия и публицистика неразделимы, в которой философские идеи воплотились в «тело» публицистики и нуждались в «теле» публицистики.

2. Проблема экуменизма и единства Церквей

Проблема экуменизма и примирения Церквей является одной из центральных проблем публицистики Соловьева. Ее решением должно было стать воплощение идеала всемирной

теократии. Однако Соловьев не сводил вопрос экуменизма – в чем неоднократно упрекали его (например, Н. Бердяев²) – ни к союзу разделенных Церквей, ни к самому большому препятствию в объединении, каким был вопрос «первенства святого Петра», ни к взаимным уступкам. Он видел эту проблему намного глубже – в метафизической, богочеловеческой, историософской и пневматологической перспективе. Вне этого контекста его взгляды на проблему разделения Церквей, единства христианства, идеи теократии и экуменизма остаются непонятыми. Этот фактор был тоже одной из основных причин непонимания его теократических и экуменических идей современными ему критиками и частого непонимания этих идей сегодня. История уже проверила много из этих критических высказываний⁴, многие еще ждут своего времени.

3. Проблема разделения Церквей

«Через всю жизнь человечества проходит великий спор Востока и Запада» – этими словами начинает Соловьев цикл статей, опубликованных в журнале «Русь» и посвященных разделению и единству христиан. Этот «великий спор», который возник еще до христианства, возрождается в виде антихристианской политики в самом христианском мире и может быть побежден только новой, «истинно-христианской политикой»⁶. Политика эта должна прежде всего ставить своей целью объединение Церквей: «*Caeterum censeo instaurandam esse Ecclesiae unitatam...*», – писал Соловьев в одном из своих писем А. А. Кирееву⁷. Существующее разделение Церквей на Восточную и Западную философ не считает однако ни неотвратимой *логической неизбежностью* прошлого, ни злым роком, тяготеющим над будущим. Оно обусловлено рядом «исторических» факторов, то есть относительных, неабсолютных и поддающихся – ради блага единой Вселенской Церкви – устранению и преодолению в будущем. В открытом письме И. Аксакову (1884) – наперекор славянофильской экклесиальной

ксенофобии Соловьев писал: «Историей образована пропасть между нашей и западной церковью. Но как ни глубока эта пропасть, все-таки она вырыта не Божьими, а человеческими руками. Разделение церквей – это Божие попущение, а не Божия воля. Божия воля неизменна: да будет едино стадо и один пастырь»⁸.

По мнению Соловьева, – что подтверждается решениями Семи Вселенских соборов – существующее разделение Церквей имеет характер *de facto*, а не *de jure*. Обе Церкви – Восточная и Западная – признают устанавливаемые ими догматические решения. Между Церквями нет догматических различий, различия состоят только в понимании некоторых догматов, например, вопроса понимания *Filioque* (в контексте своей идеи гармонии «трех теократических властей» Соловьев склонялся к его католической интерпретации). Упрек со стороны Православной Церкви, что Католическая Церковь ввела новые догматы, например догмат о Непорочном Зачатии (который лично Соловьев признавал)⁹ и догмат о «непогрешимости папы», основывается, по Соловьеву, на непонимании природы догмата.

На самом деле «догматы», установленные Западной Церковью, не являются никакими новыми догматами, но – здесь Соловьев ссылается на теорию развития догмата – являются только развитием единственного подлинного догмата (то есть прадогмата), то есть догмата Богочеловека. В полемике с православными теологами и представителями «официальной» православной России, в том числе сосредоточенными вокруг журнала «Вера и Разум» (например, Т. Стоянов)¹⁰, которые упрекали Соловьева в подчинении католической науке и протестантскому либерализму, философ доказывал, что полное отрицание «развития догмата» впоследствии ведет к абсурдным констатациям, противоречащим «здравому смыслу», например, что «догмат седьмого вселенского собора об иконопочитании существовал изначально от Христа и апостолов»¹¹. Об образе мышления Т. Стоянова и его сторонников он писал: «Почтенный писатель «Веры и Разума» не признает даже за вселенскую церковью права устанавливать догматы веры. По его мнению, признавали за

божественную истину *все, повсюду и на пространстве всех веков* (см. «Вера и Разум» 1885, июнь, кн. первая, отд. церк., стр. 707 и *passim*). Применяя такой взгляд к нашему теперешнему предмету, должно утверждать, что этот определенный догмат об иконопочитании существовал как догмат прежде, чем был определен на вселенском соборе»¹².

Не все догматы даны с самого начала как явные и бесспорные в своем содержании всем верующим и поэтому не вызывающие споров, но – что доказывает история развития христианской доктрины – они являются развитием *прадогмата* следующих, «прохождением» сознания данного догмата из скрытого состояния в явное. Догматы не являются устанавливаемыми, но *открываемыми*, а потом развиваемыми: «Догматическое расчленение единой христианской истины есть господствующий факт церковной истории от начала четвертого и до конца восьмого века. Задача церковного вероучительства состояла не в открытии новых истин, а в новом раскрытии одной и той же первоначальной истины»¹³.

Итак, существующее разделение имеет скорее исторический и психологический характер, чем *sensu stride* богословско-догматический и является больше результатом взаимных предубеждений, чем различий в вере. Его составляет сложная история отношений Православной и Западной Церквей, особенно в те моменты, когда решались судьбы Византийской империи (угроза со стороны мусульманской цивилизации). Многовековые предубеждения были усилены крестовыми походами, осложнившими взаимные отношения между западным и православным миром. Но нельзя ни сосредоточиваться только на них, ни приписывая вину за разделение исключительно Западной Церкви.

Вина лежит и на Православной Церкви, о чем свидетельствует факт, что ее иерархи оказывали безропотное повиновение царской власти и часть из них взамен определенных церковных привилегий была склонна к признанию даже еретических постановлений. Византийские кесари с первых веков христианства вели захватническую политику по отношению к Церкви, пыта-

ясь силой добиться принятия догматов, которые должны были быть доказательством их божественной власти, например, монофизитского догмата, который должен был подтверждать абсолютный, божественный характер царской власти. Соловьев вспоминает тоже многие проявления злой воли со стороны православного русского духовенства, например фальсифицирование документов Духовной Академией в Казани.

Взгляды Соловьева на роль Православной Церкви в разделении Церквей оценивались по-разному. Православные теологи упрекали его в «односторонности» (в Польше – Е. Клиндер, Р. Козловски)¹⁴, считали, что Соловьев несправедливо оценивал роль, которую сыграла Восточная Церковь на путях Большой Схизмы, что он «черными красками» описывал роль Византии.

Другого мнения придерживались в основном католические теологи.

Анализируя аргументы обеих сторон, стоит, однако, помнить о самом существенном факте: мыслитель сосредоточивался преимущественно не на выявлении виновных в трагедии разделения, его экуменические усилия имели не столько ретроспективный характер, сколько были направлены на поиски путей соединения Церквей. Разделение Церквей Соловьев переживал как свою личную драму и трагедию, а их объединение, по справедливому замечанию Л. Мюллера, – не как «сентиментальный иренизм»¹⁵, но как реальную проблему, от решения которой зависят судьбы цивилизации, которая именуется христианской.

4. Разделение Церквей и национальный вопрос в России

Проблему экуменизма философ видел не только в узком историческом аспекте – теологическом, догматическом, религиозном – но одновременно в широком историософском и культурном контекстах¹⁶. Об этом свидетельствует проводимая вместе с экуменической деятельностью дискуссия о месте и роли России не только в объединении Церквей, но и европейской цивилизации, полемика с «выродившимся славянофильством»¹⁷ и его эпи-

гонами. Соловьев осознает, что закрепление в общественном сознании таких концепций, как теория «культурно-исторических типов»¹⁸ Н. Данилевского, ставит не меньшую преграду в примирении с Западом, чем антикатолическая деятельность православного духовенства. Тот факт, что претворение в жизнь всеобщей христианской цивилизации является невозможным без участия России, что без участия России невозможным является объединение Церквей, заставляет его обнаруживать пользу от объединения Церквей не только в теологическом, но и политическом масштабе. Императорская Россия, подчиненная папской власти, – что Соловьев предусматривал в своем теократическом проекте, – означает обуздание имперских поползновений России и создание барьера для антагонизма России и Европы. Признание Православной Церковью в папе римском видимого «знака» единства христиан могло бы быть для мира «видимым» шагом к примирению.

На практике объединение православного Востока с католическим Западом Соловьев видел как принятие российским царем миссии политического объединения человечества. Соловьев не только провозглашал идею, что «русское царство» должно стать «третьим Римом»¹⁹, совмещающим в себе два первых, то есть Рим (Западное Царство) и Константинополь (Восточное Царство), но был абсолютно убежден в неизбежности и близости этого факта. Действительность быстро развеяла эти мечты.

Анализируя господствующие в России «предрассудки против теократического дела»²⁰, философ убедился в том, что ксенофобский русский мессианизм в славянофильском и постславянофильском видах истощил свои силы и ввиду новых вызовов христианского мира лишен обоснования. Призвание России является всемирным, а в России эта вера не воплощается в дела: «Мы верим в национально-вселенскую идею России, но вера без дел мертва»²¹. «Пробуждение» национальных, политических, церковных и духовных сил не наступит, пока сама Россия не заметит, что ее будущее лежит не в «антиевропейскости», не в

оппозиции и вражде к Западу, но в открытости западной цивилизации и культуре.

По мнению Соловьева, объединение России с Западом означало бы конец национализма – польского, русского, болгарского и т.д.²². Если речь идет о месте и роли Польши, объединение Церковью означало бы пресечение исторического тяготения католической Польши к Западу, а также приостановление традиционной польской вражды по отношению к России, усматривания в ней вечной угрозы для польского государственного и национального существования. Польшу Соловьев считал авангардом католического Запада против России²³ и был убежден, что вражда поляков по отношению к русским вызвана не политическими причинами, а только психологическими и духовными, поэтому называл поляков «католическими славянами»²⁴, а их враждебное отношение к русским считал частью кампании западного мира против России. Польша, писал Соловьев, относится к России неблагоприятно, хотя «тело Польши сохранено и воспитано Россией»²⁵. Россия «сохранила» Польшу от неминуемой германизации, «немечения»²⁶. В экономической и материальной сферах Польша получила от России больше хорошего, чем плохого (между прочим, закон об отмене крепостного права Александра II)²⁷.

5. Оценки экуменического проекта Соловьева

Экуменический проект Соловьева вызывал разнообразные, иногда резкие оценки – от одобрения до беспощадной критики. Вот два типичных критических высказывания, а также «пневматологическая» реплика Соловьева, помещенная в известном письме В. Розанову²⁸, которую, по правде говоря, трудно считать существенным ответом на обвинения (вернее экуменическим кредо философа), но которая для понимания «идеи его жизни», то есть экуменической и теократической идеи, имеет фундаментальное значение.

Польский православный теолог Е. Клиндер упрекал Соловьева в том, что, создавая свой экуменический проект, философ

основывался на модели послетридентского католицизма, во время когда продолжался I Ватиканский собор Католическая церковь «переживала кризис»²⁹. Соловьев, по мнению теолога, понял объединение не в правильном значении, то есть не мистически, но формально, как «унию». В этой ошибке упрекал его и Н. Бердяев, когда писал, что, хотя в «глубине своего мистического опыта Соловьев был членом церкви вселенской, он был и православным и католиком, устремлен был к церкви грядущей. Но на поверхности своего сознания и своей практики он был униатом, т.е. сторонником формальных договоров и соглашений. И прежде всего он хотел формального соподчинения церкви православной папе, наместнику Петра»³⁰. По тем и другим причинам, по Е. Клиндеру, «проект Соловьева явится сегодня как полное недоразумение и так был принят современниками»³¹.

Отметим, однако, что оценка польского православного теолога является односторонней. Теократическая идея Соловьева, которая уже при жизни философа подвергалась критике в большей или меньшей степени, требует от современного исследователя намного более внимательного размышления и тонкого анализа. Сегодня уже недостаточно называть ошибки в учении Соловьева, надо посмотреть на него с позиций перспективы пути, пройденного Церковью со времени возникновения экуменических концепций философа. Лезвие однозначной критики экуменической идеи Соловьева, как например, критика Бердяева, а частично и Клиндера, притупилось со временем и сегодня во многих случаях является уже совсем неэффективным. Разумеется, критика со стороны как православного, так и католического окружения смогла указать барьеры практического воплощения в жизнь идеи экуменической теократии Соловьева в конкретных социальных, политических и религиозных условиях, но не всегда умела заметить ее интенциональное содержание (на это указывает само заглавие основной работы, посвященной экуменическим вопросам – «Россия и Вселенская Церковь»). Акцентируя внимание на конкретных недостатках проекта Соловьева, она не смогла увидеть того, что в идеях Соловьева было под-

линно новаторским, опережающим свое время. Опираясь упрощающими интерпретационными моделями, например анахроническими и узкими понятиями Церкви и догмата, она во многих случаях совсем не была в состоянии вступить в деловое обсуждение тех предложений Соловьева, которые выходили за пределы идей его времени и которые выходили навстречу решениям, нашедшим свое место только в Церкви «эпохи диалога».

Но если за исходную точку соотнесения принять кредо, которое высказал философ в известном письме В. Розанову («Я также далек от ограниченности латинской, как и от ограниченности византийской, или аугсбургской, или женеvской. Исповедуемая мною религия Св. Духа шире и вместе с тем содержательные всех отдельных религий: она не есть ни сумма, ни экстракт из них, как целый человек не есть ни сумма своих отдельных органов»³²), то сама формула Церкви «эпохи диалога», кажется, не исчерпывает существа проекта Соловьева и никак не означает его закрытия. В этом значении проект Соловьева выходит за пределы современного вездесущного культурного, политического и религиозного «диалогизма», а его автор становится «пророком», выходящим за пределы и нашего времени, и находится там, где до сих пор не было никакого экумениста. Поэтому справедливо пишет о Соловьеве выдающийся польский теолог В. Хрыневич в рецензии на книгу автора настоящей статьи: «Русский мыслитель замечал действие Божественного Логоса во всех стремлениях человеческого духа к правде, добру и красоте. Его христология имеет исключительно инклюзивный характер. Благодаря этому он мог быть уже в свое время учителем для людей, дружелюбно относящихся к диалогу с миром и исповедующим другие религии»³³. Теолог указывает в качестве примера на взгляды «известного сегодня в мире французского иезуита Jacques Dupuis: «*Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*» (с 1997 г.), а также «*Il cristianesimo e le religioni. Dallo contro all'incontro*» (с 2001 г.), изданные недавно в Польше под заглавием «*Chrześcijaństwo i religie. Od konfrontacji do dialogu*»³⁴. Этих фамилий можно было бы назвать больше»³⁵.

Экуменический и теократический проект Соловьева все еще ждет своего времени. И хотя это правда, что в своем «практическом» виде он должен был явить его «современникам» как «полное недоразумение»³⁶, что он полностью не соответствует реалиям современного экуменического движения, в оправдание экумениста-визионера можно привести только то обстоятельство, что «практическая» сфера жизни никогда не была его самой сильной стороной³⁷.

¹ См.: Dobieszewski J Włodzimierz Sołowjow. Studium osobowości twórczej. Warszawa, 2002.

² См.: Бердяев Н. Проблема Востока и Запада в религиозном сознании Вл. Соловьева // Сборник первый о Владимире Соловьеве. М., 1911. С. 112.

³ См.: Соловьев В. La Russie et l'Eglise universelle // Соловьев В.С. Собр. соч. Т. 11. С. 224. Так как этот вопрос никогда не находит прямого отражения в публицистике Соловьева, отсылаем читателя к нашей книге: Krasicki J. Bog, człowiek i zło. Studium filozofii Włodzimierza Sołowjowa. Wrocław, 2003. С. 220 – 221 и passim.

⁴ Например, один из современных теологов Ж. Рюпп считает, что универсалистская мысль Соловьева странным образом иногда является лучшим комментарием текстов последнего II Ватиканского собора, чем комментарии современных публицистов. Ср.: Kupiec K Dynamiczny wymiar Kościoła w ujęciu W. S. Sołowjowa «Tarnowskie Studia Teologiczne» 1993, t 12 s 22. Автор ссылается на работу: Rupp J. Message ecclésiastique de Soloviev. Présage et illustration de Vatican II. Paris-Brussel. 1975.

⁵ Соловьев В.С. Великий спор и христианская политика // Русь. 1883. – № 1–3, 14, 15, 18. См. также: Соловьев В.С. Собр. соч. Брюссель, 1966. Т. 4. С. 3.

⁶ Там же.

⁷ Соловьев В.С. Письма и приложение. Брюссель, 1970. Т. 2. С. 107.

⁸ Соловьев В. С. Любовь к народу и русский народный идеал (Открытое письмо к И.С. Аксакову) // Соловьев В.С. Собр. соч. Т. 5. С. 39.

⁹ «В 1886 – 1888 годы, – пишет Г. Пшебинда, – Соловьев переписывается и дважды встречается с хорватским епископом Штроссмайером. В заголовке одного из писем Соловьев написал: «В День Непорочного Зачатия». См.: Przebinda G. Włodzimierz Sołowjow i idea teokracji ekumenicznej. Znak. 1985. №3.

¹⁰ См.: Лосев А. Вл. Соловьев и официальная Россия // Лосев А. Вл. Соловьев и его время. М., 2000. С. 348 – 361.

- ¹¹ Соловьев В.С. История и будущность теократии // Соловьев В.С. Собр. соч. Т. 4. С. 311.
- ¹² Там же С. 312.
- ¹³ Там же. С. 315. См. также: Флоровский Г. Пути русского богословия. Париж, 1983. С. 384.
- ¹⁴ См.: Klinger J. Dwie postacie prawosławnej odnowy // O istocie prawosławia. Warszawa. 1983. С. 283–285; Kozłowski R. Rosyjska eklezjologia prawosławna wXIX – XX wieku. Warszawa, 1983. С. 134.
- ¹⁵ См.: Muller L. Solovjev und der Protestantismus. Freiburg, 1951. С. 9
- ¹⁶ См. Walicki A. Ekumeniczna synteza Włodzimierza Sołowjowa // Rosja, katolicyzm i sprawa Polska. Warszawa. 2002. С. 193–245.
- ¹⁷ См.: Соловьев В.С. Славянофильство и его вырождение // Соловьев В.С. Собр. соч. Т. 5.
- ¹⁸ См.: Соловьев В.С. Россия и Европа // Соловьев В.С. Собр. соч. Т. 5. С. 86.
- ¹⁹ См.: Walicki A. Op. cit. С. 208–228.
- ²⁰ См.: Соловьев В.С. История и будущность теократии // Соловьев В.С. Собр. соч. Т. 4. С. 262–336.
- ²¹ Там же. С. 268.
- ²² Там же С. 269.
- ²³ См.: Соловьев В.С. Великий спор и христианская политика // Соловьев В.С. Собр. соч. Т. 4. С. 15–16. См.: Kiejzik L. Sołowjow a sprawa polska // Włodzimierz Sołowjow. Zielona Góra, 1997. С. 131–151; Киевзик Л. Владимир Соловьев и польский вопрос // Соловьевский сборник / Сост., ред. И.В. Борисовой, А.П. Козырева. М., 2001. С. 487–502.
- ²⁴ См.: Соловьев В. С. Великий спор и христианская политика. С. 15.
- ²⁵ Там же. С. 15.
- ²⁶ Там же. С. 14.
- ²⁷ Там же.
- ²⁸ См.: Соловьев В.С. Письма и приложение. Т. 3. С. 43–44.
- ²⁹ См.: Klinger J. Op. cit. С. 284.
- ³⁰ См.: Бердяев Н. Указ. соч. С. 112.
- ³¹ См.: Там же. С. 285. Об отношении православия к экуменизму см.: Православие и экуменизм. Документы и материалы. 1902 – 1997. М., 1998.
- ³² См.: Соловьев В. С. Письма и приложение. Т. 3. С. 43–44.
- ³³ См. Hryniewicz W. Filozofia Włodzimierza. Sotowjowa // Roczniki Teologiczne KUL. 2004. T LI. № 7. С. 214.
- ³⁴ См.: Dupuis J. Chrześcijaństwo i religie. Od konfrontacji do dialogu // Там же.
- ³⁵ См.: Hryniewicz W. Wprowadzenie o wydania polskiego: odkrywać nieznane obhczе Boga // Там же.
- ³⁶ Klinger J. Op. cit. С. 265–266.
- ³⁷ См. Трубецкой Е.Н. Мирозерцание Вл.С. Соловьева. М., 1995. Т.1. С. 15 – 44.

**ПРОБЛЕМА ПРИРОДЫ И ПРЕДНАЗНАЧЕНИЯ ПРАВА
И ГОСУДАРСТВА В ФИЛОСОФСКОЙ ПУБЛИЦИСТИКЕ
ВЛ. СОЛОВЬЕВА**

Философско-правовая концепция Вл. Соловьева, к сожалению, не получила широкого распространения, хотя представляет значительный интерес не только с исторической, но и с практической точки зрения: она чрезвычайно актуальна в настоящее время.

Следует отметить, что философско-правовые концепции не только Вл. Соловьева, но и других русских философов XIX века в целом в советский период, в связи с идеологическими «препонами», старательно умалчивались. Отечественные философы, говоря о философско-юридической проблематике Вл. Соловьева, часто мыслят односторонне, акцентируя внимание на западных мыслителях, на их политико-правовых трактатах, умаляя при этом роль и значение отечественных мыслителей. Вряд ли можно согласиться с такими утверждениями, как, например, «дефициту правосознания в национальном сознании соответствовал дефицит правопонимания в отечественной философии...и все-таки философия права в точном смысле этого слова в нашем культурном наследии попросту отсутствует»¹. И это при наличии работ таких выдающихся философов и юристов, как Б.Н. Чичерин, П.И. Новгородцев, Г.Ф. Шершеневич, С.А. Муромцев, Л.И. Петражицкий, Б.А. Кистяковский и, конечно же, В.С.Соловьев.

К наиболее значимым философско-правовым работам В.С. Соловьева относят «Критику отвлеченных начал» (1880 г.), «Право и нравственность» (1897 г.), «Оправдание добра»(1899 г.). Однако многие вопросы философско-правового характера отражены и в публицистике Вл. Соловьева. Например, в статьях «Личная нравственность и общее дело», «Спор о справедливости», «Значение государства», «Русский национальный идеал», «Владимир Святой и христианское государство», «Нравственность и политика. Исторические обязанности России» и др.

Необходимо отметить, что Вл. Соловьев в философской публицистике часто выносил на суд общественности те правовые идеи, теоретическое обоснование которым он давал в своих философских работах. Все идеи философско-правового плана в публицистике Соловьева условно можно разделить на две группы. К первой относятся идеи, популяризирующие взгляды Соловьева и направленные на общественное просвещение, воспитание и духовное развитие людей своей эпохи. Вторая группа включает в себя идеи, связанные с животрепещущими проблемами права и государства 80–90-х гг. XIX века, которые активно обсуждаются современниками Вл. Соловьева и на которые он откликается в виде публикаций, появляющихся в периодической печати.

Прежде чем коснуться идеи правового гуманизма и государственно-правовой концепции Вл. Соловьева, ярко выраженной в публицистических работах, целесообразно, хотя бы вкратце, обратить взгляд на те теоретические работы, в которых автор дает свое понимание права, его природы, обосновывает нравственность права и прослеживает его связь с природой человека. Именно данные идеи нашли свое отражение в публицистике Вл. Соловьева.

Возникновение права Соловьев трактует в историческом ракурсе. «Право, – отмечает он, – является фактически в истории человечества наряду с другими проявлениями общечеловеческой жизни (язык, религия, искусство и т.д.)»². При этом Вл. Соловьев подчеркивает, что первоначальным источником права может быть только непосредственная деятельность родового духа, наполненная принципом справедливости. Соответственно изначально «право есть, прежде всего, органическое произведение родового исторического процесса»³. Однако по мере развития человечества, усложнения общественных отношений изменяется и характер права. Как справедливо отмечает В.С. Соловьев, «... правовые отношения должны были стать в известной степени выражением личной воли и мысли»⁴. Здесь имеется в виду момент смены родовой жизни более сложным устройством человеческого общества – появлением первых древних прагосударств. На этой стадии развития важнейшим источником права выступает формальная сделка или договор единой власти, при котором отдельные личности жертвуют частью своей свободы

на благо общепользовательных целей: «...здесь определяющим началом права является общая польза»⁵. Только государство должно и в состоянии обеспечить общую пользу всех членов его общества. На вопрос, как государство должно обеспечивать общую пользу, философ дает такой ответ: «Не будучи в состоянии осуществить общую пользу фактически, то есть согласно субъективным требованиям каждого (которые беспредельны и друг другу противоречат), государство должно осуществить ее юридически, то есть из справедливости»⁶.

В целом Вл. Соловьев во многих работах подчеркивал роль и значимость принципа справедливости, его онтологический характер. При этом требования справедливости должны применяться не только к самому себе, но и к окружающим. «Справедливость требует, чтобы мы не делали другим, чего не желаем себе...»⁷.

Соловьев в своих трудах подчеркивает, что не существует единственного источника права и государства. Наоборот, стихийное творчество народного духа и механистического начала договора (по сути, свободная воля отдельных индивидуумов) в процессе длительного и сложного взаимодействия различным образом видоизменяют друг друга, в результате чего возникает их синтез, при котором воля отдельных лиц из самой себя сознательно и свободно утверждает те самые правовые нормы, которые в основе своей уже присущи народному духу в его единстве, в итоге воля целого народа выступает для воли каждого лица не как внешний, чуждый факт или принудительный закон, а как ее собственная сущность, свободно признанная и осознанно выраженная⁸.

Вл. Соловьев обратил внимание на субъективный характер права, так как оно регулирует отношения лиц, а не вещей, которые как объекты сами не имеют прав. А свобода и равенство личностей лежит в основе права. Именно «свобода есть необходимое содержание всякого права, а равенство – его необходимая форма»⁹. Действительно, без сочетания этих компонентов право утрачивает свое гуманистическое значение и превращается в господствующую волю отдельных личностей, групп, классов, преследующих свои узконаправленные (часто корыстные) интересы.

Соловьева нередко упрекают в том, что право у него имеет только упрощенную запретительную трактовку, что у него от-

сутствует понимание различия между правом и законом, законом и полицейским уставом. Мы не разделяем такую трактовку правовой концепции Вл. Соловьева. Как уже ранее отмечалось, Соловьев в праве в целом и соответственно в каждой правовой норме в частности видел взаимосвязь и взаимообусловленность свободы и равенства: «Право есть свобода, обусловленная равенством»¹⁰. При этом важно отметить, что, говоря о равенстве, Соловьев имел в виду не простое или безусловное равенство, а действительные условия равенства: «...окончательно все дело не в равенстве, а в качестве самого ограничения: требуется, чтобы оно было действительно справедливо, требуется для настоящего, правового закона, чтобы он соответствовал не только форме справедливости, а ее реальному существу... Правда или справедливость не есть равенство вообще, а только равенство в должном»¹¹. В подходе Соловьева данная характеристика справедливости обуславливает ее нравственную трактовку, при этом возникает понимание права как нравственного явления.

Следует отметить, что Вл. Соловьев уделяет большое значение нравственному началу как в деятельности государства, правовой сфере, так и в общественной жизни. При этом он не противопоставляет нравственность общественным формам или общественной справедливости, понимая, что данные категории тесно взаимосвязаны и их сосуществованию необходима гармония: «Само нравственное начало предписывает нам заботиться об общем благе, так как без этого заботы о личной нравственности становятся эгоистичными, т.е. безнравственными»¹².

Соловьев видит теснейшую, глубинную связь между правом и нравственностью, но одновременно он отмечает и существующие между ними различия¹³. В.С. Соловьев приводит три существенных различия между правом и нравственностью. Во-первых, требования нравственного закона по своей сути неограниченны и всеобъемлющи, они стремятся к нравственному совершенству. В противоположность этому правовой закон в силу фактических условий его применения всегда ограничен и вместо совершенства требует лишь минимальной степени нравственности. При этом происходит лишь недопущение крайних проявлений зла и безнравственности. Исходя из данного пункта, Вл. Соловьев отмечает, что «... право есть низший предел или определенный мини-

мум нравственности»¹⁴. Соловьев не противопоставляет нравственный закон юридическому, он всего лишь указывает, что без исполнения элементарных требований правовых норм нельзя исполнить и нравственные высшие требования. С другой стороны, несмотря на то, что юридический закон не требует нравственного высшего совершенства, он и не отрицает последнего.

Второе отличие нравственности от права, по Вл. Соловьеву, заключается в том, что высшие нравственные требования не исчерпываются требованиями внешнего проявления либо материальными действиями, и их исполнение не обуславливается непременно. Иначе обстоит дело с юридическим законом, который имеет своим предметом только реально определенные внешние действия, совершением либо воздержанием от совершения которых исчерпывается действие этого закона. И в этом случае не существует противоречия между нравственным и юридическим законами: ведь требования нравственности не исключают проявления внешних поступков, а в свою очередь предписанные юридическим законом определенные действия в большинстве случаев предполагают наличие соответствующих им состояний, хотя и не требуют их непременно.

И, наконец, следующее различие Вл. Соловьев видит в том, что нравственный закон предполагает прежде всего свободное и добровольное исполнение нравственных требований, при котором любое принуждение невозможно и нежелательно. Напротив, для закона юридического становится необходимостью прямое или косвенное принуждение, стоящее на страже осуществления внешних требований юридического закона.

С учетом различий между правом и нравственностью Соловьев и дает итоговую формулировку права: «...право есть принудительное требование реализации определенного минимального добра, или порядка, не допускающего известных проявлений зла»¹⁵.

Таким образом, гуманистический смысл в определении права Вл. Соловьевым состоит в том, что право – это не просто выражение справедливости, а именно выражение принудительной справедливости. В этой связи В.С. Соловьев отмечает: «Это требование справедливости принудительной привносится из идеи общего блага или общественного интереса, или – что то же – интереса реали-

зации добра, для чего непременно нужно, чтобы справедливость была действительным фактом, а не идеей только»¹⁶.

Состояние нравственного сознания общества, а также ряд других исторических условий обуславливают степень и способы реализации добра с помощью права. Таким образом, право естественное становится правом положительным: право есть исторически-подвижное определение необходимого принудительно-го равновесия двух нравственных интересов – личной свободы и общего блага¹⁷.

Как известно, Вл. Соловьев должное содержание, или смысл, человеческой жизни видел в осуществлении человеком, обществом и человечеством в целом идеи Добра. В человеческой природе воплощенное Добро проявляется, прежде всего, в первичных данных нравственности, люди способны видеть различие между добром и злом, вырабатывая и воспринимая моральные нормы. Однако в реальном мире без права любое нравственное учение лишается объективной опоры и, к сожалению, чаще всего превращается в невинное пустословие; с другой стороны, само право, без нравственных целей и принципов, теряет свое гуманистическое предназначение, т.е. не признает человека в качестве высшей ценности, и становится лишь орудием произвола в руках власть имущих.

Одной из важнейших публицистических работ, в которой Вл. Соловьев развивает свои идеи права и государства, привлекающая к ним внимание русского общества, является статья «Значение государства». В ней он обосновывает предназначение и роль государства как в современную ему эпоху, так и в другие исторические периоды.

Соловьев в ней пишет, что именно государство, имеющее основной целью общее благо в конкретных обстоятельствах места и времени, ограничивает личную свободу конкретного индивида и порождает положительное право или закон. «Закон есть общепризнанное и безличное (т.е. не зависящее от личных мнений и желаний) определение права или понятие о должном, в данных условиях и в данном отношении, равновесии частной свободы и общего блага, – определение или общее понятие, осуществляемое чрез особые суждения в единичных случаях или делах»¹⁸.

Исходя из данного правопонимания, Соловьев выделяет три важнейших отличительных признака закона (положительного права): 1) публичность, 2) конкретность, 3) реальную применимость. Вл. Соловьев обращает внимание общественности на предназначение закона выражать особые отношения данной общественной среды, а не какие-либо отвлеченные истины и идеалы. Он остро критикует законы, строго предписывающие воздерживаться от пьянства, почитать родителей, быть благочестивым и т.п., так как они смешивают нравственные и юридические понятия и представляют собой исторически устаревший порядок.

По Вл. Соловьеву, реальная применимость закона теснейшим образом связана с использованием санкций в случае неисполнения либо нарушения требований закона. И санкции должны носить очевидный, реальный характер, а не быть мнимой угрозой. «...В распоряжении закона, – пишет Вл. Соловьев, – должна быть действительная сила, достаточная для приведения его в исполнение во всяком случае»¹⁹. Эти слова и сегодня звучат актуально.

В современном русском обществе у значительной части нашего населения наблюдается скептическое отношение к закону, желание «обогнуть» закон, а в ряде случаев и не исполнять его. Крайним проявлением данной ситуации можно считать правовой нигилизм – опасное социальное явление. Возникает закономерный вопрос: почему и в силу каких обстоятельств наши современники не хотят признавать те или иные правовые нормы? По всей вероятности, корни данного явления уходят, с одной стороны, в прошлую авторитарную командно-административную систему, из которой вышло наше общество, а с другой стороны, в современный правовой релятивизм. Советская система с ее однопартийностью и многочисленными запретами во всех сферах жизни сформировала низкий уровень правосознания и правовой культуры рядового гражданина, плоды которого мы пожинаем сегодня. Однако данная проблема явно не исчерпывается только историческим прошлым. Часто современные отечественные законодатели различных уровней подходят к законотворческому процессу без учета всех особенностей и тонкостей рассматриваемых и принимаемых ими нормативных актов. В результате не всегда нормы закона конкретно и четко регламентируют ту или иную

сферу общественных отношений. Возникают законы, в которых правовые нормы дублируют уже действующие нормы права в иных, ранее принятых нормативно-правовых актах. В других случаях при принятии законов почему-то уходит на второй план вопрос о возможности реального применения норм данного закона.

Хочется надеяться, что изложенные В.С. Соловьевым существенные признаки положительного права никогда не будут оставаться без внимания в законотворческой деятельности. А в целях повышения правосознания и правовой культуры в обществе, помимо увеличения материального благосостояния граждан, необходимо проведение планомерной, целенаправленной просветительской деятельности, в которой философско-правовые идеи Соловьева заняли бы достойное место.

Вернется непосредственно к философско-правовым взглядам Владимира Соловьева, отраженным в его публицистике. Соловьев полагает, что существует единая верховная власть, сосредоточивающая в себе все положительное право, при этом особыми формами ее проявления являются законодательная, судебная и исполнительная ветви власти. Соответственно под государством понимается правовая организация общественного целого, заключающая в себе всю полноту положительного права и единую верховную власть. Вл. Соловьев указывает на системный характер государства и отмечает, что «...в собирательном организме государства различаются:

- 1) верховная власть;
- 2) различные ее органы или подчиненные власти;
- 3) субстрат государства, т.е. масса населения, состоящая из единичных лиц, семейств и более широких частных союзов, подчиненных государственной власти»²⁰.

Отсюда он делает важный – справедливый и актуальный в сегодняшнее время – вывод: «только в государстве право находит все условия для своего действительного осуществления, и с этой стороны государство есть воплощенное право»²¹.

Отметим, что, по Соловьеву, главная задача государства – обеспечение общей пользы общества. «Задача правомерного государства во всех его учреждениях и законах есть осуществление наибольшей пользы, то есть пользы всех»²². Вл. Соловьев прослеживает связь между уровнем человеческой образованно-

сти, культурным прогрессом и наличием развитой государственной системы. И делает любопытное замечание: «Отчего сам Богочеловек мог родиться только тогда, когда настала «полнота времен?» Отчего он явился лишь в VIII веке после основания вечного города, в пределах великого римского государства, среди культурного населения Галилеи и Иерусалима?»²³.

Говоря о природе и предназначении государства, Вл. Соловьев исследует консервативную, экономическую и прогрессивную задачи государства.

Консервативная задача государства выражается в том, что государство осуществляет охрану основ человеческого общежития. Оно в своих пределах подчиняет насилие праву, произвол – законности, а заранее определенное, закономерное и оправданное принуждение допускается лишь как средство крайней необходимости. Соловьев указывает, что государственные нормативно-правовые акты не могут, да и не должны конкретно определять материальные права каждого, т.е. «перечислять все то, что ему позволительно делать, – оно признает только за каждым полную свободу существовать, действовать и развивать свои естественные силы, поскольку этот «каждый» не нарушает такой же свободы других...»²⁴. Соответственно незаконное нарушение свободы – преступление, подлежащее материальным определениям закона и справедливому наказанию.

Экономическая задача государства состоит в том, чтобы принудительно обеспечить каждому известную минимальную степень материального благосостояния как необходимое условие для достойного человеческого существования²⁵. Вл. Соловьев, защищая принцип частной собственности, коренящийся в самом существе человеческой личности, утверждал, что принцип права требует ограничения частного произвола в пользу общего блага. С данных позиций Соловьев критиковал как реалии капитализма, так и идеи социализма. Исходя из сути экономической задачи государства, можно сделать вывод, что у Владимира Соловьева речь идет не только о правовом, но и о социальном государстве.

И, наконец, прогрессивную задачу государства Соловьев видел в том, чтобы, улучшая условия существования людей и содействуя развитию духовных сил общества, стремиться к

формированию в будущем носителей совершенного состояния, которые создали бы «Царство Божие» на Земле. Решение данной задачи возможно, подчеркивает Соловьев, только в христианском государстве.

Рассматривая историю возникновения и развития отдельных государств, В.С. Соловьев часто касается темы «второго Рима» – Византии. Печальная история Византии, по мнению Вл. Соловьева, служит напоминанием о тех ошибках в государственной деятельности, которые подрывают внутреннюю нравственно-духовную основу государства и приводят в итоге к гибели империй. Отметим, что эта проблема не утратила актуальности в сегодняшней России, где исторически сложившиеся морально-нравственные ценности испытывают сильное давление как со стороны западных идеалов и представлений о смысле жизни, так и со стороны тех, кто делает попытки возрождения норм и ценностей командно-административной системы.

Византия – преемница Рима – унаследовала от него государственный и общественный строй в качестве христианского государства, но при этом оказалась слабожизнеспособной, политико-территориальной суверенной организацией публичной власти. Соловьев находит этому объяснение в деятельности государственного аппарата во главе с императором.

Важнейшую международную заслугу Византии Вл. Соловьев видит в передаче христианства России. Однако в целом, по его мнению, Византия не смогла исполнить свое историческое предназначение, потеряв внутреннюю основу своего бытия. «Второй Рим – Византия – пал потому, что, приняв на словах идею христианского царства, отказался от нее на деле, коснел в постоянном и систематическом противоречии своих законов и управления с требованиями нравственного высшего начала»²⁶.

В.С. Соловьев нередко в своих публицистических работах касается предназначения России как могучего христианского государства. Важнейшую историческую цель «третьего Рима» – России – Вл. Соловьев видит в прямой и всеобъемлющей службе христианскому делу. Он отмечает, что Россия должна «...всем сердцем и душой войти в общую жизнь христианского мира и положить все свои национальные силы на осуществление, в согласии с другими народами, того совершенного и вселенского

единства человеческого рода, непреложное основание которого дано нам в Церкви Христовой»²⁷.

Говоря о предназначении верховной государственной власти, Вл. Соловьев подчеркивает, что она должна не только регулировать на началах нравственности и права отношения внутри государства, но также «...применять нравственное начало и к международным отношениям, изменять и их в смысле большей справедливости и человеколюбия»²⁸.

Соловьев, являясь гуманистом, был противником войны, поскольку во время военных действий происходит ограничение и упразднение правовых отношений между воюющими народами и возвращение их к естественному состоянию борьбы стихийных сил²⁹. Вл. Соловьев выражает надежду на то, что в будущем правовые и любые иные конфликты будут решаться путем взаимоотношения и согласия, а не методами силы.

В основе прочного и доброго мира, считал он, должно лежать практическое применение идеи единства человечества и преодоление вражды и ненависти между отдельными народами.

В заключение следует отметить, что философско-правовая концепция В.С. Соловьева очень значима в современном мире, так как излагаемые в ней идеи неотчуждаемых прав и свобод граждан, правового государства, нравственного подхода к праву могут быть применимы для формирования правосознания граждан и практической деятельности государственных и общественных организаций.

¹ Соловьев В.С. Дефицит правопонимания в русской моральной философии // Прошлое толкует нас: (Очерки по истории философии и культуры). М., 1999. С. 231.

² Соловьев В.С. Философское начало цельного знания. Минск, 1999. С. 594.

³ Там же. С. 595.

⁴ Там же. С. 597.

⁵ Там же. С. 599.

⁶ Там же. С. 601.

⁷ Соловьев В.С. Спор о справедливости // Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Философская публицистика. М., 1989. Т.2. С. 514.

⁸ См.: Соловьев В.С. Философское начало цельного знания. Минск, 1999. С. 603–604.

⁹ Там же. С. 608.

- ¹⁰ Там же. С. 607.
- ¹¹ Соловьев В.С. Право и нравственность. Минск; М., 2001. С. 23–24.
- ¹² Соловьев В.С. Русский национальный идеал // Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Философская публицистика. М., 1989. Т. 2. С. 290.
- ¹³ Соловьев В.С. Право и нравственность. Минск; М., 2001. С. 24.
- ¹⁴ Соловьев В.С. Оправдание добра // Соловьев В.С. Соч. В 2 т. М., 1988. Т. 1. С. 448.
- ¹⁵ Там же. С. 450.
- ¹⁶ Там же. С. 452.
- ¹⁷ См.: Там же. С. 453.
- ¹⁸ Соловьев В.С. Значение государства // Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Философская публицистика. М., 1989. Т.2. С. 550.
- ¹⁹ Там же. С. 550.
- ²⁰ Там же. С. 551.
- ²¹ Там же. С. 551.
- ²² Соловьев В.С. Философское начало цельного знания. Минск, 1999. С. 559.
- ²³ Соловьев В.С. Значение государства // Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Философская публицистика. М., 1989. Т.2. С. 553.
- ²⁴ Соловьев В.С. Конец спора // Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Философская публицистика. М., 1989. Т.2. С. 538.
- ²⁵ См.: Соловьев В.С. Оправдание добра. М., 1996. С. 395.
- ²⁶ Соловьев В.С. Византия и Россия // Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Философская публицистика. М., 1989. Т.2. С. 562.
- ²⁷ Соловьев В.С. Русская идея // Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Философская публицистика. М., 1989. Т.2. С. 229.
- ²⁸ Соловьев В.С. Значение государства // Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Философская публицистика. М., 1989. Т.2. С. 560.
- ²⁹ См.: Соловьев В.С. Спор о справедливости // Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Философская публицистика. М., 1989. Т.2. С. 515.

Ф.Т. АХУНЗЯНОВА

Костромской государственной университет им. Н.А. Некрасова

ЗАПАД И ВОСТОК В КОНТЕКСТЕ ЭТИКИ ВСЕЕДИНСТВА: КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

На современном этапе развития культурологии проблема методологии изучения культуры является исключительно важной и актуальной. В силу того, что культура как предмет иссле-

дования представляет собой весьма сложный и многозначный феномен, ее осмысление требует особого научного подхода. Сложность изучения культуры обусловлена тем, что она, будучи целостной, постоянно изменяющейся системой, не представляет собой некой устойчивой константы. Для наиболее полного и плодотворного изучения феномена культуры применяется метод классификации, или типологии.

В научном сообществе как более или менее равноправные существуют различные основания для типологии культуры, поскольку культура – это исторически развивающийся процесс, составляющими которого могут быть любые социальные явления. Выбор основания является прерогативой исследователя, а потому культурологическое знание представлено значительным количеством классификаций культур.

Разнообразные типологии культур еще в XIX веке поставили философов перед дилеммой: можно ли говорить о планетарном единстве человечества и его культуры или множественность культурных миров не тяготеет к единству? В философско-исторической и культурологической мысли¹ выделяются два типа ответов на эти вопросы. Первый утверждает, что не существует единой истории человечества; история осуществляется в смене культур, каждая из которых живет своей собственной, обособленной жизнью. Схема истории, таким образом, представляет собой неоднаправленный линейный процесс, в котором линии развития культур расходятся (концепции Н.Я. Данилевского, О. Шпенглера, Л. Фробениуса, А. Тойнби, Э. Мейера и др.). Второй тип ответов исходит из идеи универсальности и всемирной истории. В многообразии социокультурного мира можно проследить единую линию развития человечества, ведущую к созданию общечеловеческой культуры (концепции Вольтера, Монтескье, Г. Лессинга, И. Канта, К. Ясперса, Н. Бердяева). Надо отметить, что современное нам время – начало XXI века – также характеризуется стремлением к единству, к общечеловеческой солидарности, к постановке вопросов в мировых масштабах, что подтверждает истинность поисков именно во втором направлении, и на этом пути нельзя обойти религиозную концепцию Владимира Соловьева – и внешне, и внутренне «пророка и мученика экуменизма»².

Следует уточнить, о какой именно религиозной концепции идет речь. В.С. Соловьев представлял в русской религиозной философии интеллектуальную тенденцию. Он стремился поставить разум на службу вере, дать возможность религии опереться на рациональное начало человеческого сознания, привлечь к обоснованию религиозного воззрения достижения науки и аппарат философии. Неслучайно, размышления В.С. Соловьева на тему человечества и его взаимоотношений с различными проявлениями культуры достаточно широко исследованы в философском аспекте. Общим местом в этом плане является мнение о том, что центральная тема теории Соловьева – тема всеединства. При ее разработке Соловьев отталкивается от славянофильской идеи соборности, но придает ей онтологическую окраску, всеохватывающее, космическое значение. По его учению, сущее есть единое, всеобъемлющее. Низшие и высшие уровни бытия взаимосвязаны, так как низшее обнаруживает свое тяготение к высшему, а каждое высшее – «вбирает в себя» низшее. Онтологической основой всеединства выступает у Соловьева божественная Троица в ее связи со всеми божественными творениями и, главное, с человеком. Основной принцип всеединства: «Все едино в Боге», т.е. всеединство – это, прежде всего, единство творца и творения. Бог у Соловьева лишен антропоморфных черт. Философ характеризует Бога как «космический разум», «существо сверхличное», «особую организующую силу, действующую в мире».

Однако в теории Вл. Соловьева существует также и определенный культурологический аспект, своеобразная типология культур, – а речь идет именно о типологии, поскольку антиномия «Восток – Запад» является одним из ведущих признаков, позволяющим рассмотреть отдельные (восточную и западную) культуры как целостные феномены в своем единстве, – который на данный момент не изучен и не рассмотрен (по крайней мере, нам не встретилось такового).

Существует мнение, что теория Соловьева достаточно узка для этого, т.к. представлена сугубо в европейских масштабах. И здесь нам кажется уместным заметить, что в понимании Соловьева Восток и Запад не совпадают с географическими делениями на континенты, а являются духовными стихиями, «образованными началами», определенными типами культуры (к чему мы вернемся чуть позже). Конечно, Соловьев не занимался пря-

мым сопоставлением восточного и западного культурного опыта и религиозного мышления. Но при том нужно учитывать, что в тех исторических условиях, в которых он находился, он и не был в силах заняться подобной работой: надо было сначала расчистить почву, бороться против тенденциозного понимания истории, косности богословской мысли, добиваться свободы обсуждения в печати религиозных вопросов. Тем не менее, в поисках возможных путей к единству культур, Соловьев сумел серьезно изучить духовные истоки и традиции Востока и Запада, и современное исследование этой части его философского наследия несомненно должно внести значительный вклад в разработку принципиальных понятий культурологии, касающихся в частности вопросов о типологии культур.

Владимир Сергеевич Соловьев разрабатывал свою концепцию долго и основательно. «Спорные вопросы между восточной и западной церквами, – пишет он А.Н. Обнинскому, – я изучал в течение восьми лет по первым источникам, т.е. по актам Соборов и по творениям древних церковных писателей и учителей церкви. Но увы! результаты моего изучения мог до сих пор излагать только отрывочно и то, главным образом, в заграничных изданиях, трудно доступных в России»³. Теперь эти издания достаточно, хоть и не в полной мере, доступны. Речь идет о таких произведениях, как «Догматическое развитие Церкви в связи с вопросом о соединении церквей» (1886), «Россия и Вселенская церковь» (1889), «Великий спор и христианская политика» (1882 – 1883), «Русская идея» (1888) и др., которые явились поэтапным обобщением соловьевских размышлений о судьбах западной, восточной и российской культур в контексте религиозной истории и, главное, христианства. Уже из названий книг следует, что церковь, вселенная и Россия являются ключевыми концептами в теории Соловьева. Свойственный им ассоциативный ряд (церковь – христианство – общечеловеческая культура, а также Восток и Запад посредством России – Вселенная – Богочеловечество) раскрывает и уточняет соловьевскую мысль, говоря о которой нельзя не согласиться с Вяч. Ивановым, считавшим, что «не занятия церковной историей привели Вл. Соловьева к его чистому кафоличеству, для которого нет деления между Востоком и Западом, но полное постижение мистической

истины о Церкви. История внешних событий, обусловивших видимое разделение, служила лишь подтверждением вселенского чувства, данного во внутреннем опыте личности»⁴.

Интерес к данной проблеме пробудился у Соловьева довольно своеобразно. В 1881 г. в статье «О духовной власти в России» он поднял вопрос об исцелении «великого народного недуга» – т.е. раскола, который «есть тяжкая и сложная болезнь народного духа»⁵. Русская церковь, по мнению философа, уже почти три века разделена потому, что частное противопоставляется общему, а поместному дается преимущество над вселенской истиной, «... тогда как весь смысл религии в том, что она связывает человека с тем, что прежде человека и выше его и могущественнее его, в чем он нуждается, что увеличивает и возвышает его бытие, превращает его из отдельной ограниченной личности в неотъемлемое звено совершенного и безграничного целого, которому можно отдаться, ради которого стоит отказаться от своего эгоизма»⁶.

Изучение раскола ведет Соловьева дальше – от разделения в православии к разделению в христианстве вообще. Он пишет в одном из писем к И.С. Аксакову: «Думая о путях к исцелению этого нашего домашнего недуга, я должен был убедиться, что начало болезни лежит дальше – в общем ослаблении земного организма видимой церкви, вследствие разделения ее на две части, разобщенные и враждующие между собой. Историей образована пропасть между нашей и западной церковью. Но как ни глубока эта пропасть, все-таки она вырыта не Божиими, а человеческими руками. Разделение церквей – это Божие попущение, а не Божия воля. Божия воля неизменна: да будет едино стадо и един пастырь. Итак, можно и должно нам прилагать свои старания к тому, чтобы был засыпан этот пагубный ров, разделивший стадо Христово»⁷. Достижение и усвоение идеи положительного единства станет, считает Соловьев, «новой ступенью разумного сознания», которое только и способно к раскрытию истины о христианской Церкви в новом образе.

Закономерным был бы вопрос о том, что есть для Соловьева христианство и какая именно его исторически конкретная форма должна стать всеобщей религией. Религиозные мыслители и до, и после Соловьева не раз высказывали идею о христианстве как основе мировоззрения, но подразумевали при этом ка-

кую-то одну христианскую конфессию: православие, католицизм или протестантизм. Особенность подхода Соловьева заключается в том, что он ратовал за объединение всех христианских конфессий. Поэтому его учение носит не узко направленный, а межконфессиональный, экуменический характер. И здесь мы согласны с точкой зрения В.Ф. Бойкова, современного исследователя, который считает следующим образом: «...христианство Вл. Соловьев понимает как православие в прямом, первом и предельно широком смысле этого слова, которое перекрывает все конфессиональные восточные и западные границы, являясь правом и правилом славить Бога словом и делом. Универсальной конфессией... для него должно и могло быть только христианство, согласное во всех своих проявлениях с универсальной богочеловеческой сущностью Христа... Христианство – это прежде всего Христос, а Христос для Соловьева есть природно-космический факт, всемирно-историческое событие и разумно-всеобщая истина...»⁸.

Итак, Вл. Соловьев вступает на путь своего призвания – путь исканий и стремлений к единой Вселенской Церкви, к единому Богочеловечеству, к единству во всех проявлениях жизни и культуры. Мы попробуем отразить этот путь в нескольких положениях.

«Первой и важнейшей задачей практической христианской деятельности» Соловьеву представляется воссоединение восточной и западной церкви. Это воссоединение должно опираться на осознание того, что «мы восточные, как и западные (христиане), при всех разногласиях наших церковных обществ, продолжаем быть неизменно членами единой нераздельной Церкви Христовой, что разделение церквей не изменило их отношения к Христу и Его таинственной благодати. <...> Существенное, основное единство Вселенской Церкви, как состоящее в богочеловеческом союзе людей со Христом чрез ту же силу святительства, в той же вере, в тех же таинствах, нисколько не нарушается видимым разделением церковных обществ между собою из-за частных верований и правил...»⁹.

Таким образом Соловьев в своих размышлениях обнаруживает онтологическое (основанное на догмате Богочеловечества) единство православных и католиков в единой Вселенской Церкви. Во многом эта часть его концепции сходна с теорией

Н.А. Бердяева, который проводил мысль о постепенном превращении «человеческого рода» в «человечество». Огромная роль на пути осознания человечеством своей общности, по мнению Бердяева, принадлежит христианству, которое «исторически возникло и раскрылось в... период вселенской встречи всех результатов культурных процессов древнего мира, в период, когда соединились культуры Востока и культуры Запада, в котором соединение культуры эллинской с культурами Востока преломилось в культуре римской. Это объединение древнего мира, этот эллинский синкретизм обусловили образование единого человечества...»¹⁰.

В концепции Соловьева начальным основанием для типологии культур также явилось их деление на Восток и Запад¹¹. И здесь он исходил не столько из территориального расположения, сколько из характеристики методов и способов познания мира, ценностной ориентации, основных мировоззренческих установок, общественно-экономических и политических структур: «С самого начала человеческой истории ясно обозначилась противоположность двух культур – восточной и западной. Основание восточной культуры – подчинение человека во всем сверхчеловеческой силе; основание культуры западной – самодеятельность человека...»¹².

Соловьев не только характеризует специфику каждой из культур, а скорее пытается разобраться в причинах, повлекших за собой столь резкое расхождение. Вся история рассматривается им как процесс становления Богочеловечества, в коем объединились бы «сыны Божии на Земле» и сама Земля в одно «божественное тело Жены, облеченной в Солнце». Он выделяет несколько этапов в развитии Запада и Востока, на каждом из которых, по его мнению, человечеством осознавался определенный аспект вселенской истины. Оправдывая все моменты этого развития, Соловьев тем самым усматривает в них последовательные реализации объединяющего и организующего начала.

Так, по его периодизации, восточные страны начали свое моральное «воспитание» с поисков истинного Бога среди многих, уже существующих, богов. Это связано с тем, что восточный человек (особенно в Древней Индии) постепенно осознал свое духовное превосходство над природой, а значит, над теми силами, которые олицетворяли в его сознании ту или иную стихию либо природное явление. Однако, продолжает размышлять

Соловьев, возвысившись над природными богами, человек остро ощутил и собственную ничтожность; не найдя в окружающем мире ничего похожего на объективную истину, древнеиндийский человек не смог придумать и ничего нового, а потому углубился в абсолютное отрицание и смиренное созерцание бытия. Так Индия, заключает Соловьев, приходит к буддизму, где «Нирвана есть отрицательное обозначение этой высшей истины, первое настоящее имя истинного Бога»¹³.

Страны Передней Азии («иранская культура») идут, в теории Соловьева, немного дальше. В их мировоззрении материальная жизнь, т.е. бытие человека и природы, призрачна; она есть, хотя ее не должно быть, следовательно, это зло. Определив сверхприродное начало как добро, эти народности приходят к понятию борьбы добра и зла, где человек «может лишь примкнуть к тому или другому и разделить их участь»¹⁴. В этом случае он из созерцателя становится деятелем, но деятелем лишь истории, а не жизни.

Следующим и последним этапом в развитии Востока, пишет Соловьев, стал Египет, где родилась и обоготворилась идея вечной жизни как соединения духовного начала с материей. Рождение не дает человеку вечной жизни, и он не властен над физиологическими процессами, но он может одухотворить внешнюю материю. Земледелие, зодчество, а затем творчество вообще стали следствием и воплощением «великой религиозной идеи всеобщего воскресения»¹⁵.

В становлении западной культуры Соловьев выделяет две ступени: Древнюю Грецию как преемницу Египта, перешедшую от религиозного творчества к свободному человеческому искусству, и Древний Рим, узаконивший эту свободу. Однако, возведя человеческую волю в культ, западная культура зашла в тупик, «безусловная свобода оказалась безумием»¹⁶. Пришло осознание того, что совершенство человека не в нем самом, а за ним появилась потребность в обретении этого совершенства. В то же время и Восток пришел к «великой жажде увидеть и ощутить в действительности это совершенное Божество»¹⁷.

По мнению В. Соловьева, к моменту окончательного становления народы обеих культур пришли к одной религии – христианству. Мусульманство же, считает философ, – это лишь законченная

«христианская ересь», доказательства и примеры которой он приводит и анализирует в работе «Великий спор и христианская политика»¹⁸. Мы, однако, не ставим перед собой цель оспорить справедливость взглядов Вл. Соловьева в отношении религиозных направлений; для нас важно то, что христианство, причем истинное, а не проповедуемое ни католической, ни православной церковью, выступает для философа как новый мир, в котором «уже не должно быть ни восточной, ни западной культуры, а только одно истинное человечество, которое должно жить *само* (курсив В.С. Соловьева. – *Авт.*) и осуществлять вселенское дело Божие». Таким образом, Соловьев, определив причины расхождения культур, в своей теории находит связующее их звено: двигаясь разными путями и к разным целям, и Восток, и Запад достигли одного – потребности в совершенном, истинном Боге и в посреднике между ним и человечеством – Богочеловеке. Человечество придет к торжеству мира и справедливости, правды и добродетели, когда его объединяющим началом станет воплощенный в человеке Бог, переместившийся из центра вечности в центр исторического процесса.

Реальным и совершенным воплощением Богочеловечества, по Соловьеву, выступает Иисус Христос, являющийся, согласно христианскому догмату, и полным Богом, и полным человеком. Его образ служит не только идеалом, к которому должен стремиться каждый индивид, но и высшей целью развития всего исторического процесса. Однако недостаточно, считает Вл. Соловьев, чтобы совпадение божественного с человеческим произошло только в лице Иисуса Христа, т.е. через посредство «божественного слова». Необходимо, чтобы соединение состоялось реально – практически и притом не в отдельных людях (в «святых»), а в масштабах всего человечества.

Почему же все попытки соединения культур были бесплодны до сего времени – задается далее вопросом Вл. Соловьев. И сам же отвечает, что соединение должно проистекать из религиозно-нравственных побуждений и руководствоваться ими, а не интересами мирской политики. «Исходными точками этого дела должны быть: 1) признание существенного единства обеих церквей (восточной и западной) и 2) нравственная потребность или обязанность провести это единство и в чисто человеческие взаимоотношения церковных обществ, чтобы Церковь стала единой и в мире»¹⁹. При

этом должны быть оставлены попытки подавить или поглотить другое церковное общество, поскольку каждое из них, по мнению Соловьева уже есть «Вселенская Церковь», а разделение их есть тот ложный взгляд, по которому «каждая из этих главных частей христианства признала себя в отдельности за целое, приурочила к себе одной всю полноту Вселенской Церкви»²⁰. Механическое соединение не решит поставленной задачи, убежден Соловьев, т.к. оно в результате еще более усугубит существующее разделение. Вместо него философ предлагает стать на путь плодотворного экуменического диалога, основываясь при этом на принципах автономии разума и бого-откровенности христианского вероучения.

Мы сознательно не затрагиваем в своем размышлении аспекты концепции философа, касающиеся вопросов пола и любви, Св. Софии, «свободной теократии», не рассматриваем подробно его историософию, поскольку все это представляется нам отдельными темами для анализа. Тем не менее в качестве вывода хотелось бы отметить, что, хотя почти все идеи Вл. Соловьева были встречены полярными отзывами, равнодушным к его теории не остался никто. Так, например, В.В. Розанов, мало в чем соглашавшийся с Соловьевым, пишет: «Относительно этой публицистики надо сказать следующее. Не будучи абсолютна по прямой своей теме, она была до некоторой степени абсолютна по своим побочным мотивам, и именно этическим... без всякой примеси церковности и даже религиозности <...> Вражда всегда есть зло, поэтому надо искать примирения церквей, стремиться к *слиянию церквей* (курсив В.В. Розанова. – *Авт.*)»²¹. Мережковский видел в Соловьеве «с немymi знаками немого пророка» и замечал: «...согласимся, что если Вл. Соловьев, действительно, – предтеча Новой Церкви, то не тем, что он говорил и жил, как мудрец, а тем, что молчал и умер как безумец»²². Вяч. Иванов безоговорочно признавал гениальность Соловьева: «Чрез Соловьева русский народ логически... осознал свое признание – до потери личной души своей служить началу Церкви Вселенской. Когда приблизится чаемое царство, когда забрезжит заря Града Божьего, избранные и верные Града вспомнят о Соловьеве как об одном из своих пророков»²³. Напротив, Г.В. Флоровскому казалось, что теория философа «отдает... духовным обмороком нездорового эротического возбуждения», которое позже сменяют «мистический испуг» и «соблазнительность зла»²⁴. А.Ф. Лосев также порой не скрывает сво-

ей неприязни²⁵, хотя его работы, посвященные Соловьеву, до сих пор одни из самых подробных и обстоятельных.

Таким образом ряд мнений можно продолжать бесконечно. Между тем, на наш взгляд, Соловьев в своих работах предвосхитил многие современные культурные идеалы, касающиеся человека и человечества в целом, общества, жизни и религии, а исторические факты, изученные им, и выводы, из них сделанные, не только не утратили своего значения, но даже стали еще более актуальными, особенно в свете становления культурологии как научной дисциплины. В частности, в религиозной концепции Соловьева типология культур «Восток – Запад» служит методом для осознания значимости христианства не как религии, а как определенной обобщающей культуры относительно восточного и западного мировоззрения. Кроме того, рассмотрение именно данной темы позволяет более основательно и глубоко постичь саму суть общей мысли и деятельности философа в поисках «целости жизни».

¹ См. об этом: Культурология: Учеб. для студентов техн. вузов / Под ред. Н. Г. Багдасарьян. М., 1998. С.61.

² О «пророческо-мученической» внешности В. Соловьева точно заметил П.П. Перцов: «Поистине эта фигура была отделена от всего окружающего и от всех других людей какой-то непереступаемой гранью: он был *один*, замкнутый в себе, никому не близкий и ни к кому не тяготеющий. Он ехал куда-то, точно без цели или с непонятной нам целью – сквозь толпу, сквозь пространство, сквозь время. И тут вспоминалась вся его жизнь – такая странная, такая одинокая, такая отрешенная от всех обычных условий места и эпохи. <...> Таким должны были проходить сквозь жизнь вещи прозорливцы Израиля». (Перцов П.П. О Владимире Соловьеве (Встречи и воспоминания) // Перцов П.П. Литературные воспоминания. 1890 – 1902 гг. / Вступ. ст. сост., подг. текста и коммент. А.В. Лаврова. М.: Новое литературное обозрение, 2002. С. 334).

³ Письмо В.С. Соловьева к А.Н. Обнинскому от 8 июля 1889 г. // Письма В.С. Соловьева / Под ред. Э.Л.Радлова // Владимир Соловьев О христианском единстве. М.: Рудомино, 1994. С. 317.

⁴ Иванов Вяч. О значении Вл. Соловьева в судьбах нашего религиозного сознания // Вл. Соловьев: pro et contra. Т. II. / Сост. и примеч. В.Ф. Бойкова; сост., послесл. и примеч. Ю.Ю. Булычева. СПб.: РХГИ, 2002. С. 777.

⁵ Соловьев В. О расколе в русском народе и обществе // Владимир Соловьев о христианском единстве. С. 25.

⁶ Там же. С. 42.

⁷ Письмо В.С. Соловьева к Ив.С. Аксакову. Март 1883 г. // Письма В.С. Соловьева. С. 291.

⁸ Бойков В.Ф. Соловьиная песнь русской философии // Вл. Соловьев: pro et contra. С. 20.

⁹ Соловьев В.С. Общее основание для соединения церквей // Владимир Соловьев о христианском единстве. С. 70 – 71.

¹⁰ Бердяев Н.А. Смысл истории. М., 1991. С. 93.

¹¹ См. такие работы, как «Критика западной философии», «Критика отвлеченных начал», «Философские начала цельного знания» и т.д.

¹² Соловьев В.С. Великий спор и христианская политика // Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т. I. Философская публицистика. М.: Правда, 1989. С. 75.

¹³ Там же. С. 78.

¹⁴ Там же. С. 79.

¹⁵ Там же. С. 81.

¹⁶ Там же. С. 83.

¹⁷ Там же. С. 84.

¹⁸ См. об этом подробнее: Соловьев В.С. Великий спор и христианская политика. С.85 – 96.

¹⁹ Соловьев В.С. Общее основание для соединения церквей. С. 72.

²⁰ Там же.

²¹ Розанов В.В. Автопортрет Вл.С. Соловьева // Розанов В.В. Около народной души. Собр. соч. / Под общ. ред. А.Н. Николюкина – М.: Республика, 2003. С. 393.

²² Мережковский Д.С. Немой пророк // Вл. Соловьев: pro et contra. Т. II. С. 952.

²³ Иванов Вяч. О значении Вл. Соловьева в судьбах нашего религиозного сознания. С. 782.

²⁴ Флоровский Г.В. Пути русского Богословия. Париж, 1983. С. 463.

²⁵ То, как А.Ф. Лосев описывает Вл. Соловьева в своем очерке, свидетельствует о неприятии его пишущим («Вл. Соловьев охвачен пафосом понятийной схемы, доходящей до формалистического схематизма», «находится под влиянием интимно-личных и сердечных волнений, помешавших ему дать стройную логическую систему» и т.д.), хотя Лосев отдавал дань его таланту. Скорее всего, дело в том, что Лосев, как глубоко верующий человек, все-таки чувствовал определенную неукрепленность Соловьева в православии. (См. об этом: Лосев А.Ф. Владимир Соловьев. Жизнь и творчество // Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. М., 1991. С. 481 – 499).

РОСИНА ДАНКОВА
Великотърновски университет
(Великотърновск, България)

ЕКЗИСТЕНЦИАЛНИ ПЪРВООСНОВИ НА НРАВСТВЕНОСТТА

Към онтологията на съществуващото

Философията на Владимир Соловьев в българските историко-философски традиции винаги се е радвала на успехи. За това свидетелства и последната му книга, която дори в неговата родна страна остава недоразбрана. Това е «Кратка повест за антихриста» (1900). Тя е преведена и отпечатана на български една година след смъртта му – през 1901 г.¹. С този превод той е оценен по достоинство и получава поддръжка от православно-християнската църква в България относно каноничността на тази книга. Преводачът Ив. Д-ев отбелязва в предговора към първия български превод на «Кратка повест за антихриста», че «повестта на Соловьев повдигна голям шум в светския руски печат: тя не се разкритикува, а се посрещна с гаври и яростни нападки... Соловьев, като философ, не само е известен, но несъмнено е доста крупен в Русия... Не така често се появяват в светския руски печат такива назидателни от християнска гледна точка съчинения, както тези две части на диалога...»².

Самото екзистенциално мислене на Владимир Соловьев му отрежда достойно място като един от водещите мислители на ХХ век³. Неговите екзистенциални идеи⁴ усъвършенстват не само руската духовна традиция, но и изконните общочовешки ценности. Те извикват на живот една възвишена нравственост, която оказва трайно влияние върху цялостния културен семиозис на Русия и Европа.

1. Нравственост и съществуване

Екзистенциалните първооснови на нравствеността във философията на Вл. Соловьев са мотивирани чрез идеята за *съпреживяването на свободата чрез истината като Добро*. Благобитието, което предполага софийността е действителната ценност

на човешкия живот, с която се съ-измерва неговата духовност и върховен смисъл на метафизичното екзистенциално мислене.

Владимир Сергеевич Соловьев е роден в Москва (1853) в семейството на известния руски историк Сергей Соловьев (който е бил и ректор на Московския университет). Първоначално се записва да елече два във Физико-математическия факултет и едва след две години поетъпва в Историко-филологическия факултет, който завършва през 1873 г. На 24 ноември 1874 г. защитава магистърска дисертация на тема: «Кризата на западната философия (срещу позитивистите)», а докторската («Критика на абстрактните начала») на 6 април 1880 г. Въпреки очевидната си надареност и творческа активност, съпроводена с необичайна работоспособност, той дълго време остава на длъжност доцент в Московския университет. Соловьев преподава и в Петербургския университет, но го напуска доброволно след публичните си речи, произнесени през 1881 г., в които се обявява против революционното насилие и за помилване на убийците на Александър II. Тези речи са в духа на християнското милосърдие и себеотреченост, но му донасят само дълбоки разочарования. Интересно, че за това «доброволно» напускане особена заслуга има известният Константин К. Победоносцев (написал книгата с многозначителното заглавие «Победата победи света»). Известно е също така, че Победоносцев е бил «наставник» на Достоевски.

Поради своята дълбочина и метафизическа дълбочина екзистенциалната проблематика в творчеството на Соловьев остава недооценена дълго време и след неговата смърт. Ориентацията му към бъдещето и далновидната прозорливост пред-определят съответна екзистенциална нагласа, предполагаща фактически неговото метафизично мислене. Още приживе поетическото му творчество е оценено по достоинство и той е избран за почетен академик на Академията на науките по изящната словесност през м. януари 1900 г. (шест месеца преди смъртта му).

Идеята за *обединеното богочовечество* (разработвана от Соловьев в края на ХІХ в.), следваща съборността на православната църква, днес става особено актуална в контекста на ноосферния процес и свързаните с него проблеми на ноологичната реалност. Подценяването на духовните ценности, за които Вл. Соловьев пише в своята «Кратка повесть за антихриста», разкри-

ва не само «духовната ситуация на времето», в което е живял именитият руски философ, но в не малка степен и бъдещата. Според Соловьев о-бшго-родяването на света и самия себе си обуславя *вселенската мисия на човека*. Стремещт към истинно-то Добро е битийстване-в-пътя на самопознанието като екзистирание. Ценностната мотивация на човека го прави съ-причастен на екзистенциалния въпрос за съ-битието му към «тук» и «сега» на цялото човечество като богочовечество. Всеединството, според Соловьев е осъществяване на вселенската хармония (макро-космоса) и индивидуалната хармония в единство (Едно). Това разкрива спецификата на екзистенциалната неоплатоническа мотивация, характерна за творчеството на руския мислител. Тази мотивация лежи в основата на цялата философия на Вл. Соловьев. Схващането на Соловьев за съ-битийстването чрез идеята за *Доброто като Истина (Благобитие)*, очертава една културна необходимост в Русия - отстояване на новозаветните ценности в литературата и философията. В този смисъл и «Трите речи» на Соловьев са не само достойна оценка на творчеството на Достоевски, но и разкриват съответна екзистенциална мотивация. По един блестящ начин те експлицират водещата философска идея в творчеството на Соловьев - божествената сила в душата и богопознанието чрез любовта и всеопрощението като съ-битийстване в Доброто. Битийстването в Доброто е истинна екзистенция и съвършена хармония като красота, убедително отстоявана в творчеството на Достоевски.

Принципиалният екзистенциален избор според Соловьев предпоставя съответен *ценностей модел на света*. Последният е актуалност на Доброто (и съ-битийстване в него). Доброто се разбира в един вселенски, субтанционален контекст, защото *«доброто, отделено от истината и красотата, е само неопределено чувство»*, което може да направи човек неспособен да го различи от злото. За Соловьев отделеното от Бога «добро» е зло – лишено от само-битие. По такъв начин става възможно злото да приеме фиктивно образа на добро.

В *екзистенциалния модел на света* на Вл. Соловьев *доброто, истината и красотата* (в тяхното триединство като Благобитие) мотивират съответен нравствен избор на човека. Без истина не може да бъде познато доброто, без добро - красотата,

защото истината, според Соловьев, е добро, което се мисли от човешкия ум. *«Красотата е същото това добро и истина, телесно въплътена в конкретна жива форма»*. Пълното ѝ въплъщение е трансцендентна цел (и идеал) на човешкия разум. В този смисъл следва да се приеме и твърдението на Достоевски, че *«красотата ще спаси света»*. Тази жива (божествена) красота е въплъщение едновременно на доброто като битие (Добробитие) и истината. Но отвлечената (лишена от добро) «истина» е празна дума, а красота без добро и истина е *кумир*.

За Соловьев *формата на разумността* като цел и битие е Истината, а самата истина е разумна⁵. Мисленето е битийно само-осъществяване на разумността. *«Доколкото мислимото по необходимост не е само мое състояние, аи нещо друго – мисленето има обективна природа; доколкото мислимото по необходимост не е само в този случай, а във всеки -мисленето има универсална природа или вселенска»*⁶. Универсалността на мисленето е неговата битийна вкорененост в Истината. Като Едно (върховно Благо), то е само-осъществяване на Истината като битие и на Битието като Истина. По такъв начин битийстването в Истината е съ-битие и истинна екзистенция. Последната е съ-причастност към Едното (Благото) и следователно *универсалия на екзистенциалността*. Човек в този смисъл наистина е «мярка на всичко съществуващо, че съществува и на всичко несъществуващо, че не съществува» (Протагор). Колкото повече човек универсализира себе си (в качеството на истинна екзистенция), толкова повече той се стреми да трансцендентира своята универсалност във вечност. Истината като битие е неговият континуитет, съотнесен с Универсума. Човек се богоуподобява в екзистиращата си трансценденция, освобождавайки се от телесността, утвърждавайки по един абсурден начин битийността.

Екзистенциалните първооснови на нравствеността Соловьев свързва с истината като битие. Универсалността на Истината като битие е интенция на човешката екзистенция, изконен стремеж към безсмъртие (отвъд смъртта). Да бъде, след като вече не е (телесно), е по-скоро извънположена трансценденция. Да бъде - означава да Е, да се самосъздаде не е само волево, но и по свобода на своята (истинна) екзистенция. Такъв разум универсализира себе си, полагайки се в настоящето като бъдеща форма на

Истината. Последната е трансцендентно битие на *душеблагоденствието* като екзистирание. В този смисъл екзистенцията може да се разбира като трансцендиране на само-полаганите висши цели на разума. По такъв начин той битийства извън-себе-си в себе-си, създавайки своя потребна форма – Истината като битие. Неговото (разумно) само-битие Е битието като Истина. Така разумът Е (става) повече от себе си чрез своето трансцендиране. Неговият избор обаче е свободен и тази свобода Е свещено, изконно Първо-битие, което (той може да забрави в телесната си форма) се възпроизвежда единствено и само в Истината като битийна форма на екзистиращото мислене.

2. Доброто и неговите ценностни основания

Екзистенциалната мотивация на Соловьев разкрива нови възможности за по-задълбочено разбиране на нравствената философия. Според него «нравственият смисъл на живота първоначално и окончателно се определя от самото добро, достъпно за нас вътрешно чрез нашата *съвест и разум*, доколкото тези вътрешни форми на доброто са освободени посредством нравствения подвиг от робството на страстите и «от ограниченията на личното и колективното себелюбие»⁷. Доброто само по себе си не се обуславя от нищо, според Соловьев. Човекът по своето нравствено предназначение е «вътрешна форма» на доброто като «безусловно съдържание». Доброто не зависи от нищо, но всичко обуславя. По своята метафизична природа то трансцендира битието на нравствените ценности като израз на съществени цели на човешкия разум. Това изгражда неговата *чиста природа*. Различаването на доброто от злото практически е невъзможно без трансценденцията на чистата природа на Доброто.

Доброто като принцип на живота (обуславящ смисъла, предназначението и ценността му) е *добро-волно*⁸, т.е. волята за добро е основанието на истинно-нравственото свободно действие като добронамереност. «Оправданието» на доброто всъщност означава неговото обосноваване като *онтология на душата*. За Соловьев истинното добро като Благо битие е във висша степен разумност, която в известен смисъл е свръхразумност ако се имат предвид висшите цели на разума, пред-

задаващи съответни нравствени норми на разумно битие. Битието на разума в този смисъл намира конкретен израз в Доброто като цел и средство. *Ценностното битие на доброто като идея на разума се разкрива като трансценденция и екзистенция* на неговите съществени цели. Нравствената философия (като философия на доброто) всъщност е призвана да разкрие неговите метафизични основания.

Според Соловьев свободата на избор (на доброто) е безусловна, защото всяко условие вече е ограничение (и дори корист). Безусловността на доброто разкрива неговата чиста природа като нравствен закон. Именно предимството на духа над плътта «е необходимо за съхранението на нравственото достоинство на човека»⁹. Добродетелният човек е именно «човекът какъвто той трябва да бъде». Дълг и добродетел са взаимосвързани. Добро-детел е «нормалното или дължимото» отношение, т.е. дължимото по отношение на ценността на човешкия живот, даден за определени нравствени (висши) цели, с които борави разумът в своята истинна екзистенция (Истината като битие и битието като Истина).

Една от висшите добродетели според Соловьев е *мъдростта*. Тя е способност по най-съвършен начин да се постигат съзерцателно най-висшите цели. Мъдростта в качеството на добродетел е Благобитие на разума, осъществяващ своите висши цели. В този смисъл доброто по своята природа е средство за постигане на Благото¹⁰. Благото и блаженството е съвършената форма на проявление на Доброто в неговата пълнота. Благото е неизменна и пълноценна същност, изпълваща битието на Доброто със смисъл и съдържание. Чистото добро е предпоставка за съзерцание на висшето Благо, неизкушено в злото. Изкушеното добро вече е зло. То е загубило своята пълнота и цялост (и е в недоимък). Ето защо *оправданието на доброто* означава не толкова негова защита от злото, колкото разкриване на неговите метафизични основания. Доброто е само по себе си и за-себе-си положена екзистенциална свобода като битие на Истината. Злото е нямост, лишено от битие в-себе-си, но то може да анихилира доброто и да се прояви като насилие.

Безусловното начало на нравствеността според Соловьев е «съвършеното Добро – Едно, съдържащо всичко в себе си»¹¹, което същевременно присъства и в човека. Състраданието е

именно факт, който свидетелства за съществуването на другия, чрез който се само-утвърждава личната азовост. Подобна феноменология прави хората все-единни и същевременно не ги лишава от само-битие. Ето защо според Соловьев действителната нравственост е в Бога като Логос (Слово), Истина. Бог Е сам по-себе-си пре-изобилие и действие. Само-лишеността от Него прави човека не-битие (злото няма битие в-себе-си). «Нравствената негодност» на човека, отбелязва Соловьев, се състои в това, че отсъства «вътрешна възприемчивост за Божието действие»¹². Бог като *безусловна нравственост* е интенцията на истинната човешка същност, която е Еднородна («синовна») с Божествената. По такъв начин човек е Едно с Бог-Син (Логос). Божеството «се полага като пълнота на всички условия на нашия живот, или това, без което животът би бил за нас безсмислен и невъзможен». Бог като Първоначало е истинна среда и окончателна цел на съществуването¹³. Формата на *абсолютното Добро* е върховното Благо. Като другост на Бога, човек е свободен да избира да се богоуподоби или да е негова сянка. (т.е. отрицание на светлината). В своя избор човек утвърждава доброто или злото.

Целта на човешкия живот според Соловьев – «това, заради което съществуваме» е «Божие подобие». Пребиваването на Бог в нас е *екзистиращо самобитийстване в Истината*, неотменно свидетелство на Св. Дух. Бог за руския мислител не е застинала (омъртвена) представа, а трансцендиращо Благо, което се постига в и чрез екзистенцията като битийстване в Истината. Бог като върховно Благо не може да се обхване понятийно, но Е постоянно нетленно Слово-Битие. В-ъчовечаването на човека е бого-уподобяване (теосис) и съ-битийстване в Него. Соловьев отбелязва: «Съвършенството, т.е. пълнотата на доброто, или единството на Добро и Благо се изразява в три аспекта: 1) *безусловно съществуващото, вечно действителното съвършенство* – в Бога; 2) потенциално – в човешкото съзнание, вместващо в себе си абсолютната пълнота на битието като идея и в човешката воля, приемаща я като свой идеал и норма; 3) в действителното осъществяване на съвършенството или в историческия процес на *усъвършенстване*»¹⁴. В екзистенциален дух Соловьев приема, че Бог е отвъд доброто и злото, отвъд противоречието между тях. Това не означава, че Той е безразличен към Доброто (и злото), а е Добро-

битие в-себе-си, което е неразлично вътре в-себе-си, тъй като в него няма зло. Преизобилието на Божията Благо-дат е Добро в-себе-си. То става за-себе-си посредством екзистиращия разум в качеството на негова висша цел.

«Безусловното начало на нравствеността» Соловьев определя по следния начин: «*В съвършеното вътрешно съгласие с висшата воля, признавайки на всички други безусловно значение, или ценност, доколкото и в тях Е образът и подобие Божие, вземай възможно пълно участие в своето дело и общото усъвършенстване заради окончателното откровение на Царството Божие в света*»¹⁵. Подобно на Кантовия категоричен императив, императивът на Соловьев е нравствен и съ-образен с висшите цели на човешкия разум. Всеединното човечество е възможно като Богочовечество в смисъл на разумното целеполагане на възвишената нравственост (отвъд доброто и злото). (Идеята за всеединно човечество днес се свързва с ноологичната реалност.)

Духовната криза в края на XIX в. Соловьев иска да интерпретира като необходим подтик за преодоляване царството на материалното и отдаване приоритет на Царството Божие като Благо-битийстване. То е изначално присъщо на човешката природа, която е осветена от Благо-разумието – истинната екзистенция като съ-битие на Истината. Радикалното обезбожествяване фактически е лишеност и недоимък на духовното благо-битийстване и приоритет на екзистенциалното битие на човека. Това е резултат от обезсилено християнство, което е формирало «божеци» (Фр. Ницше) – маски на себеподобия. Не за него ратува Соловьев, а за съотнесеност с мирозданието като тук-битие на изначалното Благо-битие на човека. Сътворението като предмет на човешкото познание чрез екзистенцията се превръща в културологичен проблем. От тази гледна точка човекът би трябвало да е цел на социалните властови механизми и социокултурното битие. За съжаление духовната криза днес свидетелства, че духовното пространство се изпълва от отчужден политически елит, който постепенно ликвидира националната културна идентичност и обезличава културата.

Православният аскетизъм като принцип в исихастките традиции за постигането на Добро-битието, според Соловьев, е такава екзистенция, която е основа на практическите нравствени

взаимоотношения между хората. Аскезата (доминираща над материалния начин на живот) обуславя и съответна духовна нормативност. Посредством *богосъзерцателната аскеза* творчеството на Соловьев придобива монистичност и свидетелства за един изграден миролюбив и човеколюбив светоглед. Идеята за вселенското богочовечество е възможна благодарение на обединяването на народите посредством такива цели и вяра, която изключва «злобата и греха». В нея «крайъгълен камък» ще бъде Словото Божие като съ-битийстване с Истината и в истината.

В този смисъл са налице много общи черти между творчеството на Соловьев и Достоевски. И двамата като екзистенциално мотивирани мислители не само отхвърлят злото (и не просто се съгласяват с Откровението на св. Йоан за идването на антихриста като апогей на злото на Земята), а се стремят да разкрият в «апокалиптичен дух» същността на антихриста (злото). За Соловьев вярата е не само желание да вярваш, а и да я постигаш съдържателно като същност и основа на екзистенциалния избор и като събитие на Истината. Ако дяволът има за цел да въведе човека между вярата и безверието, което е така да се каже неговата «метода» (Ф. Достоевски. Братя Карамазови), то изгубилият себе си човек в тази борба (между вяра и безверие), няма средство, с което да търси Бога. Така дяволската подмяна е осъществена още в «оръжието»: вместо вяра -съмнение. Оттук всичко ел едва «само себе си». Основната стратегия на злото (лишеност на битието от Истината) е не да отрича Бога, а да разколебава избора на човека като го държи чрез съмнението между вярата и безверието. Тази критическа идейна позиция на Соловьев откриваме в «Кратка повеет за антихриста». За Соловьев «стародавната змия» много добре знае, че има Бог, но не допуска човек да достигне до Него, защото иска да заеме Неговото място в човешкото сърце. Затова душата на човека е арена на тази борба между доброто и злото.

В екзистенциалния модел на света на Соловьев триединството -добро, истина и красота обуславя избора на ценности, осмисля живота на човека, а привидното безсмислие на смъртта (като един неизбежен край, въпреки добродетелния живот) придобива нов контекст: тя не е последна, тъй като след нея въпреки злото идва възкресението. Така дори и в съпреживяването на смъртта (и посредством нея) човек има възможност за принци-

пиален избор - безсмъртие или осъждане с оглед на истината. Соловьев разкрива възможностите, които мотивират новозаветните ценности (за духовен избор). Екзистенциалното раждане по Дух е битийстване в Словото като битие на Истина. Православният екзистенциалист приема, че «наред със съвършения Бог», «съвършеният човек» благ-датно приема Неговата мъдрост. «Искрата на безкрайността и пълнотата съществува във всяка човешка душа, даже и на най-низката степен на падение», отбелязва Соловьев. Последната битка (Армагедон) между доброто и злото характеризира «свършека на света» като крах на злото и окончателна победа на доброто и самият екзистенциален избор.

Както стана ясно, етичката система на Соловьев е свързана с идеята му за Царството на всеединното Богочовечество. Осъзнаването на целта, смисъла и предназначението на човека в космичен план разкрива нови битийни възможности на неговата екзистенция като трансценденция. Обезсмъртяването на човека не е телесно, а пред-определено от неговото събитийстване в Истината като Благо-битие. Непрекъснатостта на това битие именно е Словото. То «тече» като непресъхващ извор в качеството на Истината като битие и на битието като Истина.

3. *Метафизика на доброто и злото*

В нравствено отношение Соловьев разкрива деформацията в отношенията между хората вследствие от отсъствието на съдържателно Добробитие като висша цел на разума. Не можем да оценим творчеството на Вл. Соловьев като песимистично, тъй като според Апокалипсиса се слага край на злото, за да се възцари Доброто като Благо-битие. Последното се постига с цената на изстраданата истина и великата жертва в името на тази истина. В «Кратка повеет за антихриста» Соловьев поставя и въпроси, вълнуващи самия него още от младежките години - *смисълът на световната история и нейната цел, движещите и сили, борбата между доброто и злото* в тази история. На подобии въпроси баща му иронично отговарял, че световната история е изчерпана вътрешно и вече няма сили, които да я движат напред. Вече зрял, на 47 години, Соловьев решава да посвети специален труд на тази тема: *«Аз исках доколкото мога да изложя свързаните с*

въпроса за злото жизнено страни на християнската истина, които от различни страни се замъгляват, особено в последно време»¹⁶. Според него, за да се разбере тази борба между доброто и злото е възможно само в контекста на една цялостна метафизическа система. Дали злото е само недоимък, лишено от битие-в-себе-си (несвършенството на който се преодолява чрез увеличаване на доброто) или то е действителна сила, която владее човека посредством съблазните на нашия свят? Соловьев осъзнава отговорността си да разкрие тази фундаментална метафизика на доброто и злото, тъй като въпросът за злото е важен за всеки и всички и е неотделим фактор от екзистенциалния избор. Той изтъква, че, истинската задача е не да се опровергава дадена религия, а да се разкрие действителната измама, която намира израз дори в определени социални институции и организации.

Изяснявайки метафизичните основания на борбата между доброто и злото, Соловьев изтъква белезите на Второто пришествие като завършек на историческия процес. Той иска да просветли съзнанието на тези, които според него вярват, или предстой да повярват (чрез измама) в антихриста като в Бог-Син. Соловьев по един впечатляващ начин предвижда политическите и социално-икономическите събития, и духовната нищета, които ще съпътстват появата и утвърждаването на лъжемесията – Анти-Логоса. В «Кратка повеет за антихриста» Вл. Соловьев отбелязва, че «Европа на XX век се превръща в съюз на демократичните държави - в европейски съединени щати»¹⁷. Въпреки политическия напредък, остават нерешени такива важни проблеми, каквито са «предметите на вътрешното съзнание - въпросите за живота и смъртта», за последната съдба на света и човека. Те са «усложнени и забъркани от много нови физиологични и психологични изследвания и открития. Разяснен бил само един важен резултат – падането на отрицателния материализъм»¹⁸. Това Вл. Соловьев предвижда преди повече от 100 години.

Екзистенциалното мислене на Соловьев, разкриваща битийствеността в Истината като истинен живот (истината като живот) цели да мотивира такива ценности, които осмислят човешкия живот и го правят съ-причастен на Словото (Логос) като изконна вселенска битийна ценност. По такъв начин човешкото битие става съ-битие на Истината като животворящо начало, към

което душата се стреми като към свой Първообраз. Соловьев обосновава тезата за действителната нравственост като съ-причастност на отделния човек към културната среда на човечеството. Анализирайки Доброто (в човешката история), той разкрива спецификата на нравственото взаимодействие между човека и социума. Човекът е динамичният фактор в историческия ход на съ-битията. На историята може да се гледа като на проява на задълбочаване и възвисяване на това съ-битие на Истината като Добро или неговото о-нищо-ствяване. За Соловьев дълженстването (като морална норма) е Благо, което в личностей план е съвеетта на човека – ценност, осигуряваща душевна хармония в съответствие с висшите цели на разума.

Както отбелязахме, Вл. Соловьев полага в основата на екзистенцията на човека истинната нравственост като *само-битие*. Последното разкрива свободата на човешкия дух да избира себе си като начин набитийстване в Истината. Този избор е винаги метафизичен и е битиен приоритет пред телесните възжеления. В глобален план екзистенциално мотивираната нравственост приема борбата със злото като му противопоставя Доброто (като Благо-битие, битийстване в Истината). За Соловьев нравственото усвършенстване е самобитийстване в изконното Благо, което се разкрива като самодостатъчна в-себе-си Истина. Ето защо човешкото достоинство е безусловната ценност за всеки, поради което обществото е вътрешно свободно съгласие на всички. Така според руския мислител е възможно осъществяването на действителната нравствена норма¹⁹. Истинската, «действената любов» е любов към животните, към себеподобните и към Бога. Ако любовта към ближния е корисна тя е самолишаване от нравствено свършенство.

Душата според Соловьев е средоточие на *Разум, Чувство и Воля*. Ето защо според руския философ борбата на злото е за завладяване на миелите, чувствата и волята на човешката душа. Борбата между доброто и злото в хода на историята се разкрива чрез борбата между Бог-Син (Логос) и антихрист (който убедително ще се пред ставя за Бог-Син). Антихрист ще се прослави като велик мислител, писател, обществен деец, аскет и философ. Външно той ще изглежда «благороден и хубавец» и ще се обожестве от всички. Интересно, че първоначалната изява на тази «славна» личност Соловьев свързва със спиритуализма. «Забеле-

лежителният човек» при това «вярва» в Бога, но тайно в душата си предпочита себе си пред Него. Лъжемесията също ще вешае скок от царството на необходимостта в царството на свободата.

С голяма психологическа дълбочина и прозрение Соловьев рисува образа на човеконенавистника, представящ себе си за месия и човеколюбец. В екзистенциален план са особено интересни неговите вътрешни колебания и съмнения. (По природа той е съмнителен.) Този световен император сам нарича себе си «гений» и «еврѣхчовек». В него постепенно узрява мисълта, че той е истинският спасител, а Бог-Син (Словото, Логосът) не е живият Бог. В този решаващ момент на избор той чува глас: «Възлюбени ми сине, в тебе е моето благоволение... Аз съм бог и твой отец... Аз те обичам и нищо не искам от теб... Върши си делото в твое име, а не в мое...» Тук Соловьев разкрива същността на злото и неговата богооставеност като лишаваност от битие-в-себе-си. Според Соловьев заблудените фактически се покланят на лъжливия бог (който И. Кант нарича «баща на лъжата»). Самолюбието и славолюбието на «великия спиритуалист, аскет и философ» непрекъснато нарастват. Славата му се увеличава не само защото е «гениален», но и защото се възприема от доверчивото човечество като «безкористен, целомъдрен и велик в благородните дела». Най-напред той ще завоюва убедителна международна слава. При това, за да прилича на Бог-Син (Слово, Логос), този лъжемесия трябва да бъде носител и на свръхестествени дарби. Той иска да постигне световно богопризнание от страна на цялото човечество. Новият гений («бащата на народите») фактически отхвърля нравствения закон и проповядва несвободата като жадувана свобода. Логиката на този спасител е следната: това, което се явява по-късно, несъмнено стои по-високо от това, което е по-рано поради принципа на развитието. Ето защо новообявеният се месия е най-съвършен и последен спасител – с него завършва историята на човечеството, тъй като е осъществява скокът от царството на необходимостта в царството на «свободата» (в което «всички са равни, но едни са по-равни», Дж. Оруел). В негови ръце е съсредоточена цялата световна власт. Остава само едно – да се покорят сърцата на хората. Те трябва да повярват в него като в Бога. Най-съблазнително е да се подчинят душите на скромните вярващи миряни. Соловьев разкрива една

картина на процеса, свързан със световното обединяване на църквите, за да се обезличат поотделно основните религии с оглед на висшия тоталитаризъм, представящ себе си за царство небесно на Земята.

На свиканият от императора «Вселенски събор» са поканени представители на всички вероизповедания (икуменизъм). Откриването на «събора» става без каноничен църковен обряд и когато влиза императорът в световния полухрам-полудворец, оркестърът изсвирва «*Марша на обединеното човечество*», *служещ за международен химн*. Императорът, оглавил «събора», изразява своята воля за върховна власт, иска всички да му се поклонят и да го признаят в сърцата си за техен духовен «вожд и Владика». Чрез този «най-велик вселенски събор», напомнящ за предишните християнски вселенски събори, антихристът цели да «обедини» християните по цялата Земя и да съсредоточи в себе си цялата духовна власт.

По повод на «Кратка повеет за антихриста» в заключение ще отбележим, че Соловьев, в съответствие с новозаветните ценности (и Окровението на св. Йоан), обрисова края на световната история като разобличаване на злото и победа на доброто над злото в свободата чрез истината. Интерес представлява неговото предвиждане, че през XXI в. в официалната православна църква е навлязъл «политическия космополитизъм».

Екзистенциалната криза, която констатира Соловьев, създава бариери в общуването между хората, но той посочва алтернатива за нейното разрешаване – нравствената философия като средоточие на индивидуалния екзистенциален избор. Оправданието на злото е изкушението на доброто. За преодоляване на висшето изкушение е необходима истинна памет за злото. Соловьев показва, че царството на злото копира, възпроизвежда по един превратен начин тринитарността на Светата троица. Заедно с предсказанията в «Кратка повест за антихриста» (лебедовата песен на Соловьев), руският философ предчувства своята смърт: «...осезаем и не така далечен е вече образът на бледоликата смърт, който тихо съветва да не отлагам». Все пак той отбелязва, че ако има живот пред него, ще я допълни и доработи, за да придобие ясна завършеност.

Екзистенциалните идеи на Вл. Соловьев и днес са актуални, тъй като съсредоточават в себе си общочовешките ценности, с помощта на които ще се решат проблемите на обединена Европа. Той разкрива екзистенциалните първооснови на нравствеността като една насъщна съвременна потребност на човечеството и неговото вселенско, разумно, ноологично единство (като ноосфера).

¹ Вж. Соловьев, Вл. Късичка повеет за антихриста. Посвещава се тоя превод В.П.-ному Клименту. Библиотека приложение на църковен вестник. 1901. Кн. I и II (Из ж. Книжки недели. 1900. N 2. С. 39 – 76; Вж. също: Владимир Соловьев и западноевропейската философска традиция. Лекции, доклади и научни съобщения от теоретичен семинар в Баня, 13-17 декември 2000 . С., 2001, 195 с.

² По-важни философски съчинения на Вл. Соловьев са: Философски основи на цялостното познание (1877), Красотата на природата (1889), Общият смисъл на изкуството (1890), Жизнената драма на Платон (1898), Оправдание на доброто (1899), Кратка повеет за антихриста (1900) и др. Наред със своята научна и художествено-литературна писателска дейност Соловьев извършва преводи на Платон. Като поет той оказва силно влияние върху творчеството на Ал. Блок и А. Бели предимно със стиховете си от «софийния» цикъл.

³ Соловьев, Вл. Късичка повеет за антихриста. Посвещава се тоя превод В.П.-ному Клименту. Библиотека приложение на църковен вестник. 1901. Кн. I и II (Из ж. Книжки недели. 1900. N 2. С. 37. Ще отбележим, че в «Кратка повеет за антихриста» Вл. Соловьев не случайно влага в устата на стареца Иван думата «чедца», която използва св. Иван Релски. Тя разкрива православната духовна традиция духовният пастир да нарича така своите пасоми. В новия превод (1994) на Соловьев обаче тя е заменена с «чеда».

⁴ Данкова, Р. Екзистенциалните идеи на Владимир Соловьев и тяхната мотивация. В: Вл. Соловьев. Кратка повеет за антихриста. Три речи в памет на Достоевски. В. Търново, Унив. изд. «Св. св. Кирил и Методий», 1994. С. 5 – 16; Р. Данкова. Първото представяне на Соловьев у нас. Пактам, С. 105 – 109.

⁵ Соловьев, Вл. Форма разумности и разум Истини. В: Вл. Соловьев. Соч. В II т. Т. I. М.: Мысль, 1988. С. 814 – 831.

⁶ Пак там. С. 816.

⁷ Соловьев Вл. Соч. В II т. Т. I. М.: Мысль, 1988. С. 96.

⁸ Пак там. С. 97.

⁹ Пак там. С. 151.

¹⁰ Пак там. С. 237.

¹¹ Пак там. С. 248.

¹² Пак там. С. 251.

¹³ Пак там.

¹⁴ Пак там. С. 255.

¹⁵ Пак там. С. 261.

¹⁶ Соловьев Вл. Соч. В II т. Т. II. М.: Мысль, 1988. С. 636.

¹⁷ Соловьев Вл. Късичка повеет за антихриста. Библиотека приложение на църковен вестник. 1901. Кн. I и II (Из ж. Книжки недели, 1900. N 2. С.44).

¹⁸ Пак там. С. 44 – 45.

¹⁹ Соловьев Вл. Соч. В II т. Т. I. С. 347.

В.С. СОЛОВЬЕВ И МЕТОДОЛОГИЯ СОЦИАЛНО-ГУМАНИТАРНОГО ПОЗНАНИЯ

Т.П. БЕЛОВА

Ивановский государственный университет

В.С. СОЛОВЬЕВ КАК РОДОНАЧАЛНИК СИМВОЛИЧЕСКОГО НАПРАВЛЕНИЯ В ОТЕЧЕСТВЕННОМ СОЦИАЛНО-ГУМАНИТАРНОМ ЗНАНИИ

Символическият възглед на мир има в историята на науката и философията давни традиции. Символическият смисъл в духа на гилозоизма били изпълнени представяния на древногрешеските философи о първоначала: Фалеса – о вода, Анаксимена – о въздуха, Анаксимандра – об апейроне, Гераклита – об огне, Пифагора – о числе.

Глубоким символизмом проникнуто «Слово о Законе и Благодати» Илариона – първо оригинално авторско произведение на Древней Руси.

К настоящему времени в социално-гуманитарных науках на Западе сложилось весьма представительное символическое направление с самыми разнообразными методологическими под-

ходами: неокантианство (Э. Кассирер), позитивизм (Э. Дюркгейм и его школа), символический интеракционизм (Дж. Мид и др.), структурный функционализм (Т. Парсонс и др.), структурализм (К. Леви-Стросс), феноменология (П. Бергер, Т. Лукман), этнометодология (Г. Гарфинкель), структуралистский конструктивизм (П. Бурдьё), постмодернизм (Ж. Бодрийяр и др.).

В отечественной социогуманитарной мысли, в отличие от западной, нет такого количества теорий и концепций символа, нет и фундаментального труда, аналогичного «Философии символических форм» Э. Кассирера¹. Однако символическое направление в отечественном социально-гуманитарном знании сложилось тоже весьма многообразное и интересное. Его родоначальником с полным правом можно считать великого русского религиозного мыслителя Владимира Сергеевича Соловьева (1853 – 1900). Попытка Соловьева сформировать систему «цельного знания», которое «должно ориентировать человека в мире, а не оставаться лишь отвлеченным знанием»,² предполагала символическое основание в силу того, что символ обладает континуальностью и неисчерпаемостью.

Центральным символом у Соловьева, как известно, является символ Софии, толкуемый в различные периоды творчества по-разному. Первоначально Софию он понимал в неоплатоновском смысле как «душу мира». В дальнейшем она выступает в его интерпретациях и как нетварное начало («вечное тело Божества»), и как Богочеловеческое (воплощение абсолютной Софии в тварном мире), и как тварное (в виде разумного миропорядка). Учение о Софии (Премудрости Божией, Вечной Женственности) тесно связывается у Соловьева с учением о Богочеловечестве как идеальном, совершенном человечестве, как вечной идее человечества, как общественном идеале для мира, где люди предстают как индивиды, впадающие в «тяжелый и мучительный сон отдельного эгоистического существования»³. Отсюда следует, что нормальное общественное развитие человечества может совершаться только в коллективном единстве и в согласии с божественным началом через Софию.

О значимости символа Софии для русского народа свидетельствует, по мнению Соловьева, то, что именно ей посвящали наши предки древнейшие храмы⁴. Соловьев полагал, что обще-

ственное развитие «определяется теми целями, которые люди сами ставят перед собой»⁵, отсюда можно заключить, что символ Софии понимается им как целеполагающий фактор, вдохновляющий, организующий и направляющий человеческую деятельность, а вся его философия всеединства по своим исходным принципам подразумевает инструментальную направленность. Таким образом, София, по Соловьеву, имеет как конститутивное, так и регулятивное применение.

Известно, что под влиянием идей В. С. Соловьева в отечественной социальной мысли возникло софиологическое направление. Одним из его ярких представителей был Павел Александрович Флоренский (1882 – 1937). Развивая учение Соловьева, он определил Софию как «четвертое лицо» Божье⁶, как «особый многозначный символ, позволяющий раскрыть связь всего бытия со Христом». Понимание Флоренским Софии-Премудрости «коренилось в представлении о мире как органическом целом, имеющем основание в пронизанности мира Божиим Замыслом и Силой»⁷. В связи с этим он пытался прояснить глубокую значимость не только софийных храмов (как В.С. Соловьев), но и софийных икон, гимнов.

Флоренский полагал, что бытие выявляет себя вовне символически, а символ понимал как «бытие, которое больше самого себя», как «нечто являющее собою то, что не есть он сам, большее его, и, однако, существенно чрез него объявляющееся», как такую «сущность, энергия которой, сращенная или, точнее, срастворенная с энергией некоторой другой, более ценной в данном отношении сущности, несет, таким образом, в себе эту последнюю»⁸. Следовательно, проблема символа у Флоренского есть «проблема соединения двух пластов бытия – высшего и низшего, горнего и дольного. Но это соединение таково, что низшее пронизано энергиями высшего, в мире дольном человек способен постичь символы мира горнего»⁹.

Флоренский считал, что язык и реальность связаны сущностно. Он писал: «Слово – человеческая энергия, и рода человеческого, и отдельного лица, – открывающаяся чрез лицо энергия человечества. Но ... слово, как деятельность познания, выводит ум за пределы субъективности и соприкасается с миром... Будучи психофизиологическим, слово не дымом разлетается в мире, но

сводит нас лицом к лицу с реальностью...»¹⁰. Следовательно, слово, имя, согласно Флоренскому, – это символическое основание бытия.

Социальный мир, по мнению Флоренского, руководствуется законом «падшего мира», законом возрастания энтропии, понимаемым как закон возрастания хаоса во всех областях мира, предоставленных самим себе. Негативно сказались на общественном развитии обоготворение человека и оторванность от Бога, начавшиеся в эпоху Возрождения. Это привело к разложению, хаотизации и человека, и мира. Хаосу противостоит Божественный Логос (Слово), проявляющийся через Софию как «творческую Любовь Божию»¹¹. Стало быть, София, по Флоренскому, – это символ, который удерживает общество от деградации и хаотизации.

Из всех софиологов особо следует выделить Сергея Николаевича Булгакова (1871 – 1944). Дело в том, что «никто другой не посвятил столько сил и времени разработке учения о Софии... И если правомерно говорить о софиологии как определенном направлении в русской мысли..., то именно Булгаков предстает в нем центральной фигурой»¹². При этом следует отметить, что свое учение он называл «христианской социологией», а не философией, т. е. он полагал, что его теория имеет эмпирическое подтверждение, но не в позитивистской трактовке.

Первым зрелым опытом софиологии Булгакова была книга «Философия хозяйства», защищенная им в 1912 г. в Московском университете как докторская диссертация по политической экономии. В ней утверждается, что содержание хозяйственной деятельности человека составляет «защита и расширение жизни, а постольку и частичное ее воскрешение». Хозяйство – это «работа Софии над восстановлением мироздания, которую ведет она чрез посредничество исторического человечества», это способ приведения мира, впавшего «в состояние неистинности и потому смертности... в разум Истины»¹³. По мнению Булгакова, «София правит историей, как Провидение, как объективная ее закономерность, как закон прогресса (который так безуспешно стараются эмпирически обосновать позитивные социологи). Только в софийности истории лежит гарантия, что из нее что-нибудь выйдет и она даст какой-нибудь общий результат, что возможен интеграл

этих бесконечно дифференцирующихся рядов. То, что история не есть вечное круговращение или однообразный механизм или, наконец, абсолютный хаос, не поддающийся никакой координации, то, что история вообще есть как единый процесс, преследующий разрешение единой творческой задачи, в этом нас может утвердить только метафизическая идея об ее софийности, со всеми связанными с нею метафизическими предположениями. История организуется из внеисторического и запредельного центра, София земная возрастает только потому, что существует мать ее София небесная... И если развитие хозяйства вместо того, чтобы быть простой *bellum omnium contra omnes*, звериной борьбой за существование, приводит к покорению природы совокупным человечеством, то это происходит благодаря этой сверхличной силе, ... обозначенной как софийность хозяйства»¹⁴.

В дальнейшем своем творчестве Булгаков развил мысль Флоренского о Софии как четвертой Ипостаси Бога. В своей книге «Свет невечерний» Булгаков говорит о Софии как о начале «новой, тварной многоипостасности, ибо за ней следуют многие ипостаси (людей и ангелов), находящиеся в софийном отношении к Божеству»¹⁵.

В орбиту софиологического размышления Булгаков, так же как и Флоренский, включает язык и процесс именования. В своей работе «Философия имени» он отмечает: «Поистине в каждом самом элементарном акте познания – именования мы присутствуем при великой и священной тайне творения человека по образу триипостасности: из недр рождается слово, и это слово опознается не как придуманное, извне привнесенное, но рожденное самой вещью, ее выражающее... В познании, от элементарного до сложнейшего, содержится тройственный акт: глухого голоса бытия, звучания слова и соединения в акте познания этого толчка и этого слова – в именовании»¹⁶. Если не в самом языке, то благодаря языку происходит как духовное возрастание человека, так и его упрощение, отдание себя инерции бытия, диктату посредственности и слабоволия. Таким образом, подобно Флоренскому, Булгаков исходит «из признания вещной, а не знаковой природы слова»¹⁷.

Автор «Света невечернего» резко критикует понимание прогресса как «горделивой мечты о земном рае», как «роста оче-

редных нужд и запросов»¹⁸. Его понимание социологизма в теории и в жизни «ставит проблему ... о софийном просветлении социального тела»¹⁹. Следовательно, София, по Булгакову, задает направление социального развития, противоположное «гедонистическому идеалу счастья»²⁰.

Необходимо отметить, что софиология не была только теоретическим учением. Ее можно считать общественным движением христианско-демократической направленности, одной из задач которого было обновление жизни Российской Православной Церкви на принципах демократии²¹. Первой попыткой объединения сторонников учения о Софии было создание в 1904 г. секции истории при философском семинаре профессора С. Н. Трубецкого в Московском университете. В 1908 – 1917 гг. их деятельность была прежде всего связана с Московским религиозно-философским обществом имени Владимира Соловьева. Самое широкое распространение и организационное оформление софиологическое движение получило в эмиграции. В начале 1924 г. в Праге было учреждено Православное братство во имя Святой Софии Премудрости Божией, а его председателем был избран о. Сергей Булгаков. В середине 1930-х годов софиологическое учение было осуждено как еретическое и Московской, и Карловацкой иерархиями. Этой позиции Русская Православная Церковь придерживается и поныне.

Однако софиологические идеи получают поддержку в современной России. Так, мысли С. Н. Булгакова о софийности хозяйственной жизни развиваются лабораторией философии хозяйства экономического факультета Московского университета. Ее руководитель – директор Центра общественных наук при МГУ, доктор экономических наук, профессор Юрий Михайлович Осипов – настаивает на разведении понятий «экономика» и «хозяйство», «толкуя хозяйство как саму жизнедеятельность человека, а экономику – как частный случай последней», как «особого рода управление»²². Он также указывает на невозможность для человека устранить трансцендентное начало и на то, что человек «должен признавать великую тайну мира, с ней быть, с ней взаимодействовать, на нее ориентироваться, т. е. быть в чем-то важном и судьбоносном именно ... трансцендентным хозяйствующим субъектом»²³.

В признании неустранимости свыше данной таинственности мира Ю. М. Осипов чем-то близок и к идеям русских символистов конца XIX – начала XX в., по своим истокам также восходящим к творчеству В. С. Соловьева²⁴.

Именно под влиянием соловьевской метафизики всеединства Андрей Белый (Борис Николаевич Бугаев) (1880 – 1934) попытался создать целостную, всеохватывающую теорию символа. По логике А. Белого, окружающий нас мир – это видимость, эмблема подлинности. Проникнуть в его суть может только символическое искусство, в котором сходятся «высоты познания» и «высоты творчества». Следовательно, символ – это проявление вечного и подлинного во временном.

Про символ, как полагал русский поэт-символист, нельзя сказать ни того, что он существует, ни того, что он не существует. «В слове дано первородное творчество; слово связывает бессловесный, незримый мир, который роится в подсознательной глубине моего личного сознания, с бессловесным, бессмысленным миром, который роится вне моей личности. Слово создает новый, третий мир – мир звуковых символов, посредством которого освещаются тайны вне меня положенного мира, как и тайны мира, внутри меня заключенные; мир внешний проливается в мою душу; мир внутренний проливается из меня в зори, в шум деревьев; в слове, и только в слове, воссоздаю я для себя окружающее меня извне и изнутри – слово и только слово»²⁵. Творчество звуковых символов А. Белый называет «первейшей победой сознания», а «процесс наименования пространственных и временных явлений словами» – процессом «заклинания». Он полагает, что в результате «заговаривания» явления происходит его покорение, выявление его причинности, т. к. «связь звуковых эмблем всегда подражает связи явлений в пространстве и времени»²⁶.

А. Белый различал «символизм как теорию» и «символизацию как прием»²⁷. Символизация как «причинность из свободы» начинает действовать там, «где познание переступило все пределы ограничений». Он со скепсисом относится к «научному познанию». В его представлении наука занимается систематизацией человеческого незнания. Подлинное знание – это всегда творчество, преобразование действительности, оно неотрывно от смысла жизни. Отсюда и задача Художника – творить ценности,

исходя из внутреннего опыта, и чем глубже, чем сильнее его переживание, выраженное в тех или иных символах, тем значительнее ценность этого переживания, которое может стать коллективным и даже универсальным (таково, например, христианство). Начало всему дает жизнетворчество: Человек, а поэт, художник тем более, должен создавать самого себя, и значит – «он должен стать своей собственной художественной формой»²⁸.

По мнению другого русского символиста Вячеслава Ивановича Иванова (1866 – 1949), «символ только тогда истинный символ, когда он неисчерпаем и беспределен в своём значении, когда он изрекает на своем сокровенном... языке намека и внушения нечто неизглаголемое, неадекватное внешнему слову. Он многоголик, многомыслен и всегда темен в последней глубине. Он – органическое образование, как кристалл. Он даже некая монада и тем отличается от сложного и разложимого состава аллегории, притчи или сравнения. Аллегория – учение; символ – означенование. Аллегория – иносказание; символ – указание. Аллегория логически ограничена и внутренне неподвижна; символ имеет душу и внутреннее развитие; он живет и перерождается»²⁹.

Интересные и глубокие размышления о символичности жизненного и творческого процесса русским поэтам Серебряного века не удалось свести в единую, целостную теорию символизма, потому что им было «важнее и естественнее *чувствовать* несказанное, чем пытаться выразить его в теории»³⁰. Один из крупнейших отечественных философов советского времени Алексей Федорович Лосев (1893 – 1988) критиковал символистов конца XIX – начала XX в. за то, что они понимали символ очень узко, а именно как мистическое отражение потустороннего мира.

Символ, по Лосеву, прежде является «отражением действительности»: «Символ вещи в своей основе есть отражение вещи, но не просто отражение, а такое, которое, будучи обработано средствами абстрактного мышления, вновь возвращается к этой вещи, но уже дает эту вещь в переделанной для целей человека и преображенной форме»³¹. Стало быть, с точки зрения Лосева, символ – это фактор освоения и преобразования социокультурного мира.

А.Ф. Лосев говорит о том, что «символ становится таковым» благодаря процессу символизации, обусловленному тем,

что «самый простой образ, отражающий собою действительность, самое простое представление символично необходимым образом именно потому, что образ и представление уже указывают на то, в отношении чего они и являются образами и представлениями»³². Лосев, таким образом, закрепляет за символом характеристику сигнификации, т. е. означивания окружающего мира.

Символ, как полагает Лосев, находит свое выражение в действительности через знаки, но в то же время не каждый знак есть выражение символа. «Мертвые знаки», т. е. все те стабильные, неподвижные, однообразные знаки, не влияющие на человеческую волю и не зовущие к изменению действительности, не имеют ничего общего с настоящими символами»³³, т. к. последние «рождают собою многочисленные закономерные и единичные структуры» и, следовательно, являются источником «живого», творческого развития человека и общества. В этой мысли Лосева явно слышится созвучие представлениям Соловьева о животворящей роли символического начала.

С позиций социологического подхода ставил и изучал проблему символа крупный русско-американский ученый Питирим Александрович Сорокин (1889 – 1968). Известно, что этого профессора Гарвардского университета в США воспринимали как «заокеанского наставника» и «страстного русского оратора»³⁴. То, что он не утратил своей «русскости» в американский период творчества, во многом определяется его православным миропониманием. В автобиографии Сорокин указывал на то, что влияние православия, смешанного с пережитками дохристианских, языческих верований коми-народа, «усиливалось... семейным ремеслом, предназначенным для нужд церкви... Писание икон и изготовление риз развило во мне чувство линии, цвета и композиции. Таинства Христовы: непорочное зачатие, воплощение Бога в образ человеческий, распятие на кресте, Воскресение Христа и его Вознесение так, как они разворачиваются в молитве во время обедни, открыли мне таинственную и загадочную реальность... Моральные заповеди христианства, особенно Нагорная проповедь и Блаженства Евангельские, решающим образом обусловили мои нравственные ценности не только в молодости, но и на всю жизнь»³⁵. Подтверждением этих слов служит все творчество Сорокина: устремленностью к православному идеалу

пронизаны его основные работы – от первой («Преступление и кара, подвиг и награда» (1913)) до последней («Основные черты русской нации в двадцатом столетии» (1967)), а также его подвижническая деятельность в созданном им в 1949 г. Гарвардском исследовательском центре по созидательному альтруизму.

В своей крупнейшей работе «Социальная и культурная динамика» социолог анализирует процессы интеграции и флуктуационных изменений социума и культуры на протяжении всей человеческой истории. Основными формами интеграции элементов культуры Сорокин называет следующие: 1) «пространственное, или механическое, соседство»; 2) «ассоциацию под воздействием внешнего фактора»; 3) «причинную, или функциональную, интеграцию»; 4) «внутреннее, или логико-смысловое, единство»³⁶. Высшей формой интеграции социолог считает четвертую (фактически символическую), т. к. она обеспечивает «сверхинтеграцию» разрозненных частей в «последовательное и гармоничное целое». При этом Сорокин отмечает, что «многие такого рода гармоничные (superlative) единства нельзя описать с помощью словесного анализа – они лишь ощущаются как таковые, что, однако, не делает их предельную гармоничность сомнительной». Например, «нельзя доказать с помощью слов... внутреннее единство и сверхинтеграцию Шартрского собора, грегорианского песнопения, музыкальных композиций Баха, Моцарта и Бетховена, трагедий Шекспира, статуй Фидия, картин Дюрера, Рафаэля или Рембранта и многих других логико-смысловых единств»³⁷.

Сорокин выделяет две основные социокультурные «супер-системы»: идеациональную и чувственную. Каждая из них обладает своей ментальностью, системой истины, собственным мировоззрением, своими нравами, законами, доминирующими формами социальных отношений, экономической и политической организацией, специфическим типом личности³⁸. Если в идеациональной социокультуре реальность понимается как сверхчувственное, непреходящее Бытие, ее цели и потребности в основном духовные, то в чувственной социокультуре реальностью считается только то, что дано органам чувств, потребности – в основном материальные, физические, а цели направлены на максимальное удовлетворение данных потребностей³⁹. Соответ-

ственно символика идеациональной и чувственной социокультур принципиально различна. Однако Сорокин также говорит о промежуточном (смешанном, идеалистическом, интегративном) типе, снимающем крайности обоих социокультурных типов.

История человечества у Сорокина предстает как последовательная смена идеациональной, идеалистической и чувственной социокультур. Последний этап, по его мнению, начался в XIV в. Он определяется господством чувственной социокультуры. В XX в. явным стал ее масштабный кризис. Однако Сорокин верил в неизбежность его преодоления. В предисловии к «Социальной и культурной динамике» 1937 г. он подчеркивал: «Каким бы глубоким ни был современный кризис – а он значительно глубже, чем думают большинство людей, – после трудного переходного периода смутно видится не пучина смерти, а горная вершина жизни, с которой открываются новые горизонты созидания и обновленный вид вечных небес»⁴⁰. В предисловии 1957 г. Сорокин писал: «Мы живем, думаем и действуем в сгущающихся сумерках ночи переходного периода с ее кошмарами, гигантскими разрушениями и душераздирающими ужасами. Если человечество сумеет избежать непоправимой катастрофы еще более великих мировых войн, то грядущим поколениям людей предстоит встречать зарю нового величественного порядка»⁴¹. Этот порядок, по Сорокину, будет интегральным, базирующимся на научном знании и аккумулированной мудрости человечества, воодушевляющимся «не борьбой за существование и взаимным соперничеством», а «духом всеобщей дружбы, симпатии и неэгоистической любви». Это будет объединенная система «интегральных культурных ценностей, социальных институтов и интегрального типа личности, существенно отличных от капиталистического и коммунистического образцов»⁴².

Таким образом, у П. А. Сорокина, как и у В. С. Соловьева, наблюдается стремление к построению системы цельного знания. Начав как социолог-позитивист, в поздний период творчества он решительно выступал «против злоупотреблений позитивизма в социальных науках»⁴³ и разрабатывал свою оригинальную интегративную методологию, обладающую эвристической значимостью и для анализа современных социокультурных реалий⁴⁴. Необходимо заметить, что указанные хронологические

рамки начала «последней чувственной» эпохи, ее характеристика и прогнозирование путей выхода из глубочайшего мирового кризиса во многом соответствуют внутренней логике рассуждений В. С. Соловьева, П. А. Флоренского и других русских религиозных мыслителей.

Еще одной важной составной частью символического направления в отечественном социогуманитарном знании являются труды по семиотике М. М. Бахтина, Ю. М. Лотмана, В. В. Иванова и др.

Большой интерес представляют работы одного из родоначальников отечественной семиотики Михаила Михайловича Бахтина (1895 – 1975), занимавшегося поиском критериев для обособления «нравственной реальности, т. е. того вида бытия, который единственно есть» для человечества⁴⁵, и пришедшего к идее, что эту проблему может решить исключительно религиозное сознание. Ученый вводит понятие «персоналистического дуализма – «я» и здешний «другой»», выполняющего роль стержня, вокруг которого формируются новые категории. Главная задача религии – анализ искажений форм человеческих взаимоотношений как между собой, так и с Богом. Первопричина этого исходного искажения состоит, по Бахтину, в том, что «я» и здешний «другой» находятся в исторически многообразных формах взаимного подавления, а разделяющая их граница («бездна») размыта суррогатами их иллюзорного единства⁴⁶.

В соответствии с основными категориями понятия «персоналистического дуализма – «я» и здешний «другой»» Бахтин выделяет два вида культуры – «мир Достоевского» и «мир Рабле». Для «мира Достоевского» характерно преобладание «я» над «другим», а человек выступает как личность, как движущая сила, «имманентная необходимость» культуры, в которой символ выступает как средство его саморазвития. Если же происходит преобладание «другого» над «я», то наступает время «мира Рабле», человек теряет органическое единство своего сознания и вынужден «паразитически приютиться в сочиненном другом»⁴⁷, и символы, соответственно, выступают как механизм, лишаящий индивидуальности, самостоятельности. Таким образом, символы, согласно Бахтину, могут быть и средством самораскрытия, развития человека, и средством его растворения в «дру-

гом». При этом нравственное совершенствование человека возможно вне религиозного сознания.

Основатель Тартурской школы семиотики Юрий Михайлович Лотман (1922 – 1993) под символом понимает «представление, связанное с идеей некоторого содержания, которая, в свою очередь, служит планом выражения для другого, как правило, культурно более ценного, содержания»⁴⁸. Лотман противопоставляет понятия «символ» и «цитата». Последнее, по его мнению, не является самостоятельным, самодостаточным содержанием, а является всего лишь знаком-индексом, указывающим на «более обширный текст». Символ сам по себе обладает единым замкнутым в себе значением и отчетливо выраженной границей, которая и позволяет его ясно выделить из окружающего семиотического контекста, благодаря чему у него появляется важная характеристика – «быть символом» в отличие от знака.

Лотман связывает с символом способность сохранять в себе «в свернутом виде исключительно обширные и значимые тексты»⁴⁹. Отсюда вытекает еще одна специфическая особенность символа – он никогда не принадлежит какой-либо одной культурной эпохе, он инвариантен. Символ как бы пронизывает собой все культурные пласты человечества, не давая им распасться на изолированные хронологические отрезки. В то же время, несмотря на инвариантную составляющую, у символа мы можем наблюдать и его «изменяющуюся» сторону, которая позволяет ему, с одной стороны, адаптироваться к обществу, а с другой – обществу адаптироваться к нему. Исторически наиболее активные символы характеризуются наибольшей неопределенностью в отношениях «текст – выражение» и «текст – содержание». Содержание всегда принадлежит к более многомерному смысловому пространству. Поэтому выражение не полностью покрывает содержание, а лишь как бы намекает на него. Это образует тот смысловой резерв, с помощью которого символ может вступить в неожиданные связи (например, с конкретной культурной эпохой), меняя свою сущность и деформируя непредвиденным образом текстовое окружение. Причем элементарные по своему выражению символы имеют большую культурно-смысловую емкость, чем сложные. Крест, круг, пентограмма обладают значительно большими смысловыми потенциями, чем «Аполлон, сдирающий кожу с Марсия, в силу

разрыва ... между выражением и содержанием, их непроективности друг на друга⁵⁰. Поэтому, по Лотману, именно «простые» символы образуют символическое ядро культуры, а насыщенность ими позволяет судить о символизирующей или десимволизирующей ориентации культуры в целом.

Известный отечественный семиотик Вячеслав Вячеславович Иванов говорит о символе как об ознаменовании. То, что символ знаменует, не есть какая-либо определенная идея. Нельзя сказать, что змея, как символ, означает только мудрость, а крест – только искупительную жертву: «понимание текста основано на выявлении скрытых его предпосылок». Если символ является иероглифом, то иероглифом таинственным, «многозначным, многосмысленным», и его можно прочесть только при помощи ключа. «Подобно солнечному лучу, символ пронизывает все планы бытия и все сферы сознания и знаменует в каждом плане иные сущности, исполняет в каждой сфере иное назначение». То, что связывает все значения символа, есть великий космогонический миф, в котором, по мнению Иванова, каждый аспект символа «находит свое место в иерархии планов Божественного всеединства»⁵¹.

Таким образом, отечественная семиотика в своем понимании символа как стержневого момента человеческой культуры, обеспечивающего ее единство и религиозные устремления, оказывается близкой по духу учению В.С. Соловьева.

В 1990-е годы проблема символа стала включаться в курс российской социологической науки. Один из наших крупнейших современных социологов Владимир Александрович Ядов при анализе социальных последствий рыночных реформ начала 1990-х гг. отмечал «конфронтационный плюрализм многообразных элит в сфере политики, экономики, культуры, религии, этнонациональных отношений, каждая из которых стремится расширить свой «символический капитал» и влияние на конструирование социального пространства», а также констатировал «сдвиг от прозрачной ясности социальных идентификаций советского типа («мы – это народ, открывающий миру новые перспективы братства и солидарности всех трудящихся») к групповым солидарностям, где решительно все амбивалентно, неустойчиво, лишено какого бы то ни было определенного вектора»⁵². А поскольку, как отмечает Ядов, социальные институты в условиях радикальных

перемен указанного периода «утратили свои основные функции, включая функцию обеспечения и поддержания социальной солидарности», то под влиянием СМИ и пропаганды произошли существенные сдвиги «в символических солидарностях (конструируемых социальных идентификациях)»⁵³.

В то же время в отношении россиян нельзя не учитывать следующий социально-исторический факт, на который указывает известный петербургский социолог Зинаида Васильевна Сикевич: «В России традиционно, вопреки даже политической системе, жизнь человека более, чем где бы то ни было, зависела от состояния дел в государстве... «Хаос» и «беспорядок» в государственном «доме» опосредованно разрушают и частные «дома» россиян, превращая их во временки «на семи ветрах»»⁵⁴. Подобные настроения недавно пережили и продолжают переживать миллионы россиян, ставших свидетелями «символического «разлома» конца 80-х – начала 90-х годов».

З. В. Сикевич убеждена, что, пока в России не сложится «символическое единство» социального пространства, восприятия упорядоченности течения современного бытия у ее граждан не будет⁵⁵. Следовательно, нельзя понимать символы только как искусственные конструкции. Они «передают значимую информацию, ... выражают групповые эмоции и ощущения и, наконец, что важнее всего, способствуют социальной сплоченности членов одного общества»⁵⁶.

Идеи В.А. Ядова и З.В. Сикевич приводят к мысли о том, что объединяющую роль в социуме не могут играть лишь политические символы⁵⁷. В то же время социальная символика не может быть сведенной и к сфере потребления, хотя ее значимость в жизни современного общества объективно возрастает. Как отвечает один из ведущих российских специалистов в области экономической социологии Вадим Валерьевич Радаев, «сегодня фактически любой продукт или услуга, помимо изначальных потребительских свойств, все более нагружается символами – многозначными образами, с помощью которых человек определяет смысл происходящих хозяйственных процессов и свое место в этих процессах». Эти образы также «нагружены ворохом значений, символизирующих успех или здоровый образ жизни, идеологические пристрастия или принадлежность к эт-

нической группе... В результате товар начинает распознаваться потребителем именно по своим символическим качествам. Происходит своего рода выхолащивание материального содержания предметов потребления, и цена все менее определяется их полезными свойствами или потребительской стоимостью, а также затраченными стоимостными ресурсами... Торговые марки и бренды увязываются не столько с полезными потребительскими свойствами предметов, сколько с символическими образами определенных стилей потребления. Люди начинают желать приобретения той или иной вещи и услуги, потому что ею пользуются известные лица, с чьим именем ассоциируются определенные стили потребления...»⁵⁸. В итоге «ширятся отрасли, производящие разного рода символы и путеводители в мире символов: средства массовой коммуникации вырабатывают огромное количество информации; рекламная отрасль заполняет социальное пространство многозначными образами продуктов и услуг; мощная индустрия развлечений приглашает потребителей в бесчисленные искусственные миры – игровые, туристические, кинематографические, виртуальные»⁵⁹. Таким образом, подтверждается мысль известного французского постмодерниста Ж. Бодрийера о том, что потребление становится бесконечной игрой, манипулятивным символическим обменом⁶⁰.

В.А. Ядов в начале 1990-х годов подчеркивал, что в России наблюдается «лишь поверхностное сходство с постмодерными условиями неопределенности в процессах самоидентификации личности. По существу, пространство для самоопределения сужается или даже навязывается внешними условиями»⁶¹, но все же к началу XXI века процесс постмодернизации жизни в нашей стране усилился⁶².

Активно транслируемые с Запада постмодернистские идеи, по мнению известного отечественного философа и политолога Александра Сергеевича Панарина, имеют целью «*процесс освобождения капитала от всех социальных и национальных обязательств подать как целиком совпадающий с процессом всеобщего освобождения нашего современника от пережитков и рецидивов традиционной авторитарно-патриархальной или тоталитарной цензуры...*»⁶³. Ставятся задачи – «показать, что наши поиски «первичного и подлинного» вообще не фундированы»,

«все целостное, гармоничное, системное... выступает всего лишь как замаскированный хаос элементов...»⁶⁴. Предельная перспектива постмодернистской деконструкции, включенной в проект глобализации, такова: «на одном полюсе будут выступать граждане сверхдержавы, чувствующие себя и материально, и символически имущими, на другом – обнаженные до уровня первобытного "тела" жители периферии»⁶⁵.

Представленная А. С. Панариным картина постмодерна – это результат, с одной стороны, западноевропейского постхристианства, утратившего сакральные объединяющие символы, а с другой стороны, личного произвола «человекобогов», обусловленного отказом от стремления к идеалу Богочеловечества. Следовательно, речь идет об обществе, построенном на ценностях, диаметрально противоположных тем, о которых говорил В.С. Соловьев.

Однако Панарин надеется, что «фаза постмодернистской деконструкции сменится фазой нового смыслозидания», а переход к ней способны осуществить люди, «которых вера и вдохновение не оставили», те, кто не утратил «дружбы с небесами»⁶⁶. (Идеи явно в духе Соловьева.)

Проявлением постмодернового состояния современного российского общества может рассматриваться и то, что его «коммуникативное пространство... переполнено не символикой, а псевдосимволикой, ... оно не поддается интерпретации как процессу креативного приращения смысла и поэтому не может служить основанием культурной авторефлексии, или самопознания»⁶⁷. Особенно широко псевдосимволика представлена в сфере политических технологий и в массовой культуре⁶⁸. Но это не означает, что современная культура не порождает истинных ценностей и смыслов. «Настоящий» символ отличает от псевдосимвола то, что он «становится порождающей моделью, сама интерпретация его требует интеллектуальных и творческих усилий»⁶⁹. Отечественный специалист в области социально-культурных коммуникаций И.Е. Фадеева полагает, что «современная культура с ее сложными и часто не поддающимися однозначной трактовке проблемами и ситуациями делает особенно важными и значимыми исследования социальной символики, еще не получившей закрепления в текстовых формах, художественных образах или государ-

ственных символах»⁷⁰. По ее мнению, «использование символики, ее порождение (конструирование), а также теоретическая проблема символа становятся наиболее актуальными в культурах переходного типа, и именно такой является социально-культурная ситуация современной России... Переходность современной российской культуры не только связана с социально-экономической и политической сферой, но, определяясь также изменением парадигмы научного знания, переходом от неклассической к постнеклассической, является частью более масштабных и универсальных процессов. Представляя собой результат целостного «схватывания» сложной динамичной, хаотичной реальности, символ в то же время является формой опредмечивания формирующихся ценностей и тех новых смыслов, которые порождены изменением социальной действительности»⁷¹.

Московский социолог Людмила Анатольевна Степнова отмечает, что «социальная символика создается в недрах социального мышления, воспроизводящего в идеях, мнениях, ценностях актуальные для массового сознания мотивационно-смысловые тенденции и потребности... Символ задает иррациональную реакцию в ответ на свое проявление. Человек воспринимает символ не сознанием, а «как бы всей личностью. Результатом такого восприятия является целостное мотивированное поведение, истинный смысл которого, как правило, изначально не ясен для сознания»⁷². При этом важно иметь в виду, что «претендующий на историческую перспективу символ обязан отражать актуальные потребности не отдельной личности, а живущих поколений»⁷³. Однако время отбирает лишь те символы, которые «несут человеческие гуманные идеи данного народа, но также способствует воплощению этих идей в будущем. В этом смысле социальный символ является «мостом» между историческим прошлым народа и его будущим, обеспечивая преемственность истории и поколений»⁷⁴.

Интересно отметить, что, по мнению Л. А. Степновой, наибольшей побудительной и мотивирующей силой для нашей страны обладает символ Матери-Родины. Именно этот «могучейший для России символ... способен вызывать сильные патриотические чувства и... инициировать самоотверженное патриотическое поведение»⁷⁵. На основе этого можно предполо-

жить, что в условиях советского времени, когда религиозную символику пытались практически полностью уничтожить, Софийность нашла свое проявление в этом плакатном образе женщины с призывно устремленной вверх рукой.

Таким образом, даже те исследователи, которые, казалось бы, вовсе не обращаются к идеям В.С. Соловьева, их косвенным образом подтверждают.

Нельзя не указать на то, что творческое наследие В.С. Соловьева представляет огромный интерес в свете методологических и теоретических поисков современного социально-гуманитарного знания. Так, например, с точки зрения современной коммуникативистики (новой междисциплинарной социогуманитарной науки), «Софийная содержательность демонстрирует умения в области таких стратегий, как раздвоение единого и обнаружение чужого в своем (имманентное душе и Богу) космосе, когда открытое пространство смысла создается не для подавления, но для того, чтобы увидеть механику отличия и вернуться к единству». Таким образом, происходит диалогическое воздействие «разных начал, которые возводят себя к более глубокому уровню фундаментального единства, разрешая тем самым антиномии (не-снятие) существующего, но не в пользу единственного смыслового центра, ... а в пользу той логики другого, которое делает единство не абстрактным, а конкретным, воплощенным»⁷⁶.

В заключение следует отметить, что анализ метафизики всеединства Владимира Сергеевича Соловьева чрезвычайно актуален, плодотворен, но пока еще далеко не достаточно востребован и в теоретико-методологическом, и в практическом плане.

¹ Кассирер Э. *Философия символических форм*. В 3 т. Т. 1. Язык; Т. 2. Мифологическое мышление; Т. 3. Феноменология познания. М.; СПб., 2002.

² *История русской философии: Учеб. для вузов / Редкол. М. А. Маслин и др.* М., 2001. С. 334.

³ Соловьев В. С. *Чтения о Богочеловечестве // Соч.* В 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 121.

⁴ Соловьев В. С. *Россия и Вселенская Церковь*. М., 1991. (Репринт издания А. И. Мамонтова. М., 1911). С. 367.

⁵ Амелина Е. М. *Общественный идеал в философии всеединства (От Вл. С. Соловьева к С. Л. Франку)*. М., 2000. С. 31.

- ⁶ Флоренский П. А. Столп и утверждение истины // Соч. В 2 т. Т. 1 (I). М., 1990. С. 349.
- ⁷ История русской философии. С. 432.
- ⁸ Флоренский П. А. У водоразделов мысли // Соч. В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 287.
- ⁹ История русской философии. С. 433.
- ¹⁰ Флоренский П. А. У водоразделов мысли. С. 281.
- ¹¹ Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. С. 326.
- ¹² История русской философии. С. 422.
- ¹³ Булгаков С. Н. Философия хозяйства. М., 1990. С. 125.
- ¹⁴ Там же. С. 126 – 127.
- ¹⁵ Булгаков С. Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М., 1994. С. 187.
- ¹⁶ Цит. по: История русской философии. С. 426.
- ¹⁷ Там же.
- ¹⁸ Булгаков С. Н. Свет невечерний. С. 348 – 349.
- ¹⁹ Там же. С. 346.
- ²⁰ Там же. С. 347.
- ²¹ См.: Белова Т. П. Интеллигенция и история христианской демократии в России // Интеллигенция России: уроки истории и современность: Межвуз. сб. науч. тр. / Отв. ред. В.С. Меметов. Иваново, 1996. С. 53 – 56.
- ²² Осипов Ю. М. Что есть экономика вообще и что она есть сегодня // Философия хозяйства: альманах Центра общественных наук и экономического факультета МГУ. 2004. № 3. С. 83, 98.
- ²³ Осипов Ю. М. Эпоха Постмодерна. М., 2004. С. 184.
- ²⁴ История русской философии. С. 405 – 406.
- ²⁵ Белый А. Магия слов // Белый А. Символизм как миропонимание. М., 1994. С. 131.
- ²⁶ Там же. С. 131 – 132.
- ²⁷ Белый А. Почему я стал символистом и почему я не перестал им быть во всех фазах моего идейного и художественного развития // Белый А. Символизм как миропонимание. С. 435.
- ²⁸ Белый А. Символизм // Белый А. Символизм как миропонимание. С. 256 – 257.
- ²⁹ Иванов В. И. Родное и вселенское. М., 1994. С. 141.
- ³⁰ История русской философии. С. 412.
- ³¹ Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура. М., 1991. С. 250.
- ³² Там же. С. 249.
- ³³ Там же. С. 273.

- ³⁴ Согомонов А. Ю. Судьбы и пророчества Питирима Сорокина // Сорокин П. А. Человек. Цивилизация. Общество. М., 1992. С. 5.
- ³⁵ Сорокин П. А. Дальняя дорога. М., 1992. С. 33 – 34.
- ³⁶ Сорокин П. А. Социальная и культурная динамика: Исследование изменений в больших системах искусства, истины, этики, права и общественных отношений. СПб., 2000. С. 21.
- ³⁷ Там же. С. 26 – 27.
- ³⁸ Там же. С. 45.
- ³⁹ Там же. С. 48 – 49.
- ⁴⁰ Там же. С. 16.
- ⁴¹ Там же. С. 11.
- ⁴² Сорокин П. А. Главные тенденции нашего времени. М., 1997. С. 75, 115.
- ⁴³ Согомонов А. Ю. Указ. соч. С. 5.
- ⁴⁴ Белова Т. П. Социокультурные прогнозы П. А. Сорокина и современный мир // Тез. докл. и выступлений на II Всерос. социолог. конгр. «Российское общество и социология в XXI веке: социальные вызовы и альтернативы». В 3 т. / Предисл. редкол. В. А. Садовничий. М., 2003. Т. 1. С. 51 – 53.
- ⁴⁵ Гоготшвили Л. А. Варианты и инварианты М. М. Бахтина // Вопр. философии. 1992. №1. С. 117.
- ⁴⁶ Там же. С. 117 – 118.
- ⁴⁷ См.: Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1990; Бахтин М. М. Проблемы творчества и поэтики Достоевского. М., 1994; Бахтин М. М. Дополнения и изменения к Рабле // Вопр. философии. 1992. №1. С. 134 – 164.
- ⁴⁸ Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров: Человек–текст–семиосфера–история. М., 1999. С. 147.
- ⁴⁹ Там же. С. 148 – 149.
- ⁵⁰ Там же. С. 150 – 151.
- ⁵¹ Иванов В. В. Разыскания о поэтике Пастернака. От бури к бабочке // Избр. тр. по семиотике и истории культуры. В 2 т. Т. 1. Знаковые системы. Кино. Поэтика: М., 2002. С. 44.
- ⁵² Ядов В. А. Символические и примордиальные солидарности (социальные идентификации личности) в условиях быстрых социальных перемен // Проблемы теоретической социологии: Межвуз сб. / Отв. ред. А. О. Бороноев. СПб., 1994. С. 171.
- ⁵³ Там же. С. 183.
- ⁵⁴ Сикевич З. В. «Образ» прошлого и настоящего в символическом сознании россиян // Социс. 1999. № 1. С. 92.
- ⁵⁵ Там же. С. 87.

ПУБЛИКАЦИИ

ИЗ НЕИЗДАННОГО ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЕВА:

НЕКРОЛОГ Н.Н. СТРАХОВА

Предуведомление и публикация Н.В. Котрелева¹

Текст, печатаемый ниже, прежде был доступен публике только в виде авторской рукописи, хранящейся в Государственной Публичной библиотеке им. М.Е. Салтыкова-Щедрина (РНБ. – Ф. 718.32)². Этот текст заслуживает внимания интересующихся наследием Владимира Соловьева ради необычайно изящного и принуждающе-жесткого выявления единства «модели», определявшей идейные построения двух из самых главных его противников – Л.Н. Толстого и Н.Я. Данилевского. Поскольку за сто лет наше общество в тех убийственных обстоятельствах, в которые оно себя ввергло, не смогло разрешить самые фундаментальные вопросы своего существования, прежние споры сегодня насущно актуальны, тем более что при общем оскудении нашей жизни, и силы-то духовные и интеллектуальные прежних спорщиков превосходят наши, а значит, и способны привести едва ли не к большей ясности, если дать им доспорить. Потому-то представляются столь интересными несколько страниц недописанной статьи Вл. Соловьева.

До формальной темы статьи – рассказа о жизни и делах покойного – автор, как увидит читатель, не дошел. То же, что он успел сказать, прежде чем бросил перо, достаточно ясно само по себе. Напротив, необходимо напомнить читателю именно о связях Соловьева со Страховым, чтобы понять и то, почему работа не была завершена, и почему вдруг некролог начинается столь странным образом.

История отношений Соловьева со Страховым рано или поздно, и не раз, послужит темой самых внимательных исследований, которые будут весьма плодотворны не только для пости-

⁵⁶ Сикевиц З. В. Социологическое исследование: Практик. руководство. СПб., 2005. С. 227.

⁵⁷ О структуре и функциях политической символики, а также о символической политике как использовании властью своих эстетически-символических ресурсов для собственной легитимации и упрочения см.: Мисюрлов Д. А. Политическая символика: структура и функции // Вест. Моск. ун-та. Сер. 12. Политические науки. 1999. № 1. С. 43 – 57; Мисюрлов Д. А. Обозначить государство и нацию. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.novopol.ru/material312.html>; Поцелуев С. П. Символическая политика: констелляция понятий для подхода к проблеме // Полис. 1999. № 5. С. 62 – 75.

⁵⁸ Радаев В. В. Социология потребления // Социс. 2005. № 1. С. 12.

⁵⁹ Там же.

⁶⁰ Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. М., 2000. С. 65.

⁶¹ Там же. С. 172.

⁶² См.: Бутенко И. А. Ненавязчивый шарм постмодерна // Журнал социологии и социальной антропологии. 2001. Т. IV. № 2. С. 68 – 78; Кравченко С. А. Играизация российского общества (К обоснованию новой социологической парадигмы) // Общественные науки и современность. 2002. № 6. С. 143 – 155.

⁶³ Панарин А. С. Постмодернизм и глобализация: проект освобождения собственников от социальных и национальных обязательств // Вопр. философии. 2003. № 6. С. 21.

⁶⁴ Там же. С. 24

⁶⁵ Там же. С. 34.

⁶⁶ Там же. С. 36.

⁶⁷ Фадеева И. Е. Социально-культурная символика и современное общество // Социально-гуманитарные знания. 2004. № 4. С. 312.

⁶⁸ Там же. С. 307 – 312.

⁶⁹ Там же. С. 310.

⁷⁰ Там же. С. 300.

⁷¹ Там же. С. 303 – 304.

⁷² Степнова Л.А. Социальная символика России // Социс. 1998. № 7. С. 92.

⁷³ Там же. С. 96.

⁷⁴ Там же.

⁷⁵ Там же. С. 92. О значимости символических женских образов для русского национального самосознания см. также: Рябов О. В. Матушка-Русь. М., 2001.

⁷⁶ Костина О.В. Русская социология в коммуникативном измерении // Социально-гуманитарные знания. 2003. № 4. С. 257, 259.

жения прошлых (но, повторяюсь, поныне актуальных) духовных коллизий, не менее важны эти исследования будут для истории наших малопривлекательных литературных нравов.

Со Страховым Соловьев был знаком еще с 1873 г. – мы встречаем упоминание о нем в соловьевском письме Ф.М. Достоевскому от 23 декабря этого года. В конце семидесятых годов они подружились, о чем Страхов не раз с удовольствием писал Л.Н. Толстому. Правда, между ними никогда не было сколько-нибудь глубокого единомыслия, а в бесконечных спорах ни тот, ни другой, как видно по множеству их высказываний перед третьими лицами, не выкладывал конечных своих приговоров идей и личности друга-оппонента. Это позволяло продолжать дружить, а за глаза давать самые сомнительные отзывы. Длился худой мир. Он был, пожалуй, и нужен, пока оба сознавали себя принадлежащими умеренно-консервативному, просвещенному лагерю «русской партии». Соратников было мало, круг достойного общения не широк, и каждый человек – дорог.

Кроме врагов слева у них были и общие враги справа, быть может, самые неприятные, поскольку не просто отрицали ценности Страхова и Соловьева, как то делали левые, но представляли, казалось, в извращенном виде именно их ценности: христианство, веру в высокое призвание русского народа и т.п. И вот, еще в ноябре 1885 г. Страхов ободрял Соловьева в его планах борьбы с правым крылом русской национальной партии: «Хвалю Вас очень за Ваш план статей против Каткова. Мне все мерещилось, что когда-нибудь нужно бы это сделать, и я уверен, что Вы сделаете несравненно лучше меня» (*РГАЛИ*. – Ф. 446.2.58, л. 1 об.). И обещал прислать «поскорее биографические сведения» о только что умершем Н.Я. Данилевском. Не угадывал Страхов при этом, что эволюция соловьевских взглядов через считанные месяцы вынудит его немудимо нападать именно на Данилевского. Мало того, что Страхов рыцарственно и как убежденный единомышленник вступился за ушедшего друга. Он был задет и лично. В 1886 г. вышла в свет книга Страхова «Основные понятия психологии и физиологии». Соловьев с друзьями – Н.Я. Гротом, Л.М. Лопатиным – увидел в ней исповедание «чистейшего материализма» и вознегодовал. А.А. Фет, старый безбожник и гедонист, книгу зная лишь со слов Соловьева, за тот же материализм, ликуя, хотел обнять автора, «как

умницу».³ И тою, и другою реакцией Страхов был обижен, ему казалось, что он фатально и унижительно не понят. И потому он писал 25 апреля 1887 г. Л.Н. Толстому о друзьях: «Как мне стало до очевидности ясно, что и тот, и другой не мыслят и не говорят серьезно, а в сущности только забавляются мыслями и словами. Особенно со стороны Соловьева это было для меня откровением. Понятно, что они и не могли взять всерьез моих слов. Поверьте, что Соловьев спасается в свою церковь, а Фет к своим деньгам потому, что во всем остальном они не в силах уловить ничего реального. ... Соловьев думает, что ему следует писать и мыслить только крепко держась за церковь. Тогда будет все хорошо, а без этого он вдруг теряет всякую опору»⁴. Здесь важно подчеркнуть, что Страхов четко обозначает водораздел между принципиальной, глубинной (хотя и часто еретической) церковностью Соловьева и собственным и толстовским внецерковным, диссидентским христианством.

Борьба была немилосердной и неприглядной. Справедливость требует признать менее воздержанным в чувствах и словах Соловьева, хотя позицию отстраненного взгляда на распрю он охотно приписывал себе. Однажды, например, он писал В.В. Розанову: «Очень жаль Страхова и даже что-то жутко. Не найдете ли возможным внушить ему, – так как против Вас он ничего не имеет, – мысль о «христианской кончине живота», для чего потребуется, между прочим, и примирение душевное со всеми ненавидимыми им, от них же первый есмь аз. Раньше этого непосредственное мое обращение к нему было бы нецелесообразно и даже опасно» (*Письма III*, с. 53)⁵. А свои полемические выпады именовал (конечно, иронически, но хороша же ирония!) «зуботычинами» и «смертельными ударами» (нарождалась эстетика и этика социал-демократических битв). В письме от 16/28 декабря 1888 г. из Вены Владимир Соловьев объяснял брату Михаилу принципы своих связей с людьми, которые вдруг не оправдывали его ожиданий, и говорил: «Например, Страхов, которого я люблю, но которого всегда считал свиньей порядочной, несколько меня не озадачил своей последней мазуркой, и хотя я в печати изругал его как последнего мерзавца, но это несколько не изменит наших интимно дружеских и даже нежных отношений» (*Письма IV*, с. 118). Даже ближайший друг Соловьева Л.М. Лопатин, прочтя в октябре 1890 г. корректуру соловьевской замет-

ки, шедшей в журнале «Вопросы философии и психологии», писал про нее редактору, тоже приятелю Соловьева, Н.Я. Гроту: «Не нравится мне также человеконенавистнический намек на Страхова и его «мнимые заслуги» (РГАЛИ. – Ф. 123.1.130, л. 6; Соловьев рьяно отстаивал свою право на резкости в выражениях – см.: *Письма I*, 67 – но в окончательном тексте заметки упоминаний о Страхове мы не находим). И вопреки ожиданиям Соловьева, частная дружба не выдержала «мордобоя» на публике.

В письме от 7 августа 1894 г. Л.Н. Толстой решил увещевать Соловьева: «Простите, что даю непрошенные советы, но, любя и уважая Вас, не могу воздержаться, чтоб не посоветовать Вам раз навсегда отказаться от полемики». Соловьев отвечал христианским смирением и твердостью интеллектуала - гуманиста: «Не изменяя содержания своих взглядов, я все более укрепляюсь в убеждении, что нравственное дело есть первое и непреложное условие всего прочего и что без этого условия самые высокие и глубокие вещи не только теряют свое достоинство и свою благотворность, но могут превращаться в самые ужасные мерзости. Это убеждение сближает меня с Вами в существе дела, помимо всяких личных христианских чувств. А вот с Н.Н. Страховым я буду мириться, главным образом, «на точном основании законов», т.е. во имя евангельской заповеди и личного чувства без всякой солидарности во взглядах и стремлениях, которая делается, кажется, все более и более невозможной между нами. Примирение, однако, я решил, и, думаю, оно не встретит и от него препятствий (*Письма IV*, с. 258). Формальное примирение состоялось, но не более, чем формальное.

Для нас сейчас важно подчеркнуть, что именно эти два человека и мыслителя, Данилевский и Толстой, всегда стояли между Соловьевым и Страховым. О Данилевском в их переписке речь заходит сравнительно редко, зато ироничными, а порой и совсем не безобидными выпадами против Толстого соловьевские письма полны. Вскоре после смерти Данилевского Соловьев даже одновременно противопоставил двух своих заведомых неприятелей - Страхову, в этот момент, казалось, приятелю (насколько, впрочем, искренне было это предположение?): «Разумеется Вы по тонкости и широте ума неизмеримо выше своего покойного друга (так же как и живого божка, что на Девичьем

поле)...» (*Письма I*, с. 42). Потому с выяснения отношений Страхова (но, важнее, самого Соловьева) с ними начинался незавершенный некролог.

14 февраля 1896 г. Соловьев писал М.М. Стасюлевичу, издателю журнала «Вестник Европы»: «О врагодуге моем я непременно напишу краткое поминание для марта, оно уже обдумано, а на бумагу положить – дело нескольких часов; так как некролог может быть помещен после общественной хроники, то я и не тороплюсь: вручу его Вам лично. Для статьи же о покойнике у меня не скоро будет досуг, при том в такой статье неизбежно было бы говорить и об отрицательных сторонах его литературной деятельности и возвращаться к старой полемике, чего я решительно не желаю, да и Вашим читателям было бы скучно» (*Письма I*, с. 130). В тот же день М.М. Стасюлевич отвечал Соловьеву: «Относительно же Вашего обещания дать страничку, другую о Стр<ахове> – сообщаю К.К. <Арсеньеву>, чтобы он не трогал этой темы в Общ<ественной> хронике» (РГАЛИ. – Ф. 446.1.59, л. 20).

Однако все вышло не так, как рисовалось в первый момент. 25 февраля философ обращался к своему другу-издателю: «Без вины виноват перед Вами. Пославши Вам вчера телеграмму об отправлении некролога прямо в типографию, я не имел никакого сомнения в том, что некролог пойдет вчера же по назначению. Но при окончательном исправлении он стал принимать такой характер и объем, что я должен был (по совету компетентных друзей) решиться на превращение его из некролога в статью – и, значит, уже не для марта, а апреля. Если Вам покажется неловким умолчать в марте о покойнике, то не будет ли возможно вклеить такую ленточку: «Статья В.С. Соловьева о скончавшемся 24-го января Н.Н. Страхове отлагается по болезни автора до апрельской книги». Это не будет ложью, так как действительно последствия инфлуэнцы – лишение сна и аппетита – ослабляют меня и замедляют работу» (*Письма I*, с. 132).

Статьи о Страхове Соловьев не написал. Но в наброске предисловия к «Трем разговорам» он говорил – в 1900 г., незадолго до смерти: «Хотя собеседник, обозначенный буквою Z, более других приближается к моему образу мыслей, но вместе с тем некоторыми внутренними и внешними чертами он напоми-

нает покойного К. Н. Леонтьева, а другими – покойного Н. Н. Страхова; в целом они были мало похожи друг на друга, а я ко-ренным образом расходился с обоими этими писателями по са-мым важным вопросам».⁶ В печатной версии предисловия этого признания нет.

Н.В. Котрелев
2 сентября 1992 г.

¹ *От редакции. Предлагаемая публикация доставлена нам при следую-щем письме Н. В. Котрелева: Многоуважаемый Михаил Викторович! Позвольте предложить Вашему соловьевскому сборнику публикацию, подготовленную мною тринадцать лет назад. Она была отправлена в свое время в «Новый журнал», где затерялась в редакционных бумагах. Компьютер, на котором она была порождена, приказал долго жить, и я считал эту работу утраченной. Но недавно она вернулась ко мне со ста-рой дискетки, ее удалось отконвертировать. Весьма любопытный текст Вл. Соловьева по сю пору не напечатан. Я перечел давнее свое предуде-домление и нашел, что по существу своему оно удовлетворительно, именно как заметка, сопровождающая первую печатную публикацию текста. Можно было бы выбросить несколько фраз, слишком привязан-ных к 1992 г., – но мне показалось, что жаль отказываться от прежней лирики, от пережитой когда-то радостной свободы говорить так, как тебе хочется. И я не стал редактировать свой старый текст. Оставил даже на-ивное бурчание по поводу переименования «Публички» – как хорошо, что она до сих пор по-настоящему общедоступна и удобна для работы (в отличие от «Ленинки»). Буду очень обрадован, если Ваш столь ученый и гостеприимный сборник найдет место и для моей заметки. Неизменно уважающий Вас Н. Котрелев. 28 ноября 2005 г.*

² Теперь она назвала себя Государственной Национальной библиоте-кой: явно и разумно стремление вернуть себе статус Национальной, предполагающий и особые привилегии, в частности, бюджетные, и особые тяжкие обязанности. Но тревожит исчезновение определения "публичная" - Благоверные Государи создали замечательный инстру-мент культуры для в с е х , желающих знать, и если за отказом от опре-деления последует и отказ от публичности на деле - это будет тяжким предательством русской культуры.

³ Страхов Н.Н., Толстой Л.Н. Переписка : 1870-1894 / С предисл. и примеч. Б.Л. Модзалевского // Толстовский музей. - СПб., 1914 - Т. II. - С. 347.

⁴ Там же, с. 348.

⁵ Письма Соловьева цитируются по четырехтомному изданию Э.Л. Радлова в перепечатке с дополнениями издательства "Жизнь с Богом" (Брюссель, 1970); в тексте указывается номер тома и страница.

⁶ См.: Н.В. Котрелев. Эсхатология у Владимира Соловьева (к истории «Трех разговоров») (*в печати*).

Н. Н. СТРАХОВ¹
† 24 Января 1896 г.

Помяная добрым словом Николая Николаевича Страхова², я остановлюсь только на одном пункте, разъяснение которого, хотя бы и неполное, может, я думаю, оказать услугу памяти по-койного, – по крайней мере, для того круга читателей, который расположен относиться неблагоприятно к некоторым сторонам его публичной деятельности. Характер моего разъяснения не понравится, вероятно, многим литературным друзьям и хвалите-лям умершего писателя, но я имею в виду *угодить ему самому* – согласно знаменитому слову древнего поэта.³

Большому (сравнительно) кругу читателей Страхов извест-тен главным образом как горячий приверженец и защитник двух русских писателей неравной величины, но одинаково опреде-ленных и притом противоположных между собою воззрений, – Н.Я. Данилевского (автора книги «Россия и Европа») и гр. Л.Н. Толстого. Простое несогласие во взглядах между этими двумя писателями не мешало бы, конечно, третьему высоко ценить их и согласовать их идеи в своем уме. Если бы один проповедывал главным образом с точки зрения патриотизма, а другой настаи-вал на универсализме, то это не исключало бы возможности со-вместить обе проповеди в более полном синтетическом взгляде. Но на самом деле особенность двух названных писателей состо-ит именно *не* в положительной стороне их проповеди (в которой нет решительно ничего оригинального), а в той чисто-отрицательной и исключительной постановке, которую они да-вали главному практическому вопросу, их занимавшему.

С одной стороны, автор «России и Европы» *не* внушал сво-им читателям: вы имеете положительные нравственные обязанно-

сти к своему отечеству, государству, племени, церкви и вот что вы должны делать для их блага; – вместо этого он говорил им так: вы не имеете безусловно никаких положительных нравственных обязанностей за пределами вашей нации, племени, исповедания, Европа и все прочие страны вас не восполняют, а только отрицают, они – совершенно особый, чужой и враждебный вам мир, с которым у вас не должно быть ничего общего не только в мирской, но и в религиозной области, ибо все «иностранные исповедания» и религии суть только ложь или замаскированное неверие. Короче сказать, патриотизм с такой точки зрения был не утверждением своего, а лишь отрицанием чужого, не проявлением русской особенности, а только отречением от универсальности.

С другой стороны, в «толстовском учении» таким же отрицательным и бессодержательным образом выдвигается противоположный тезис: как там (у Данилевского) свое особенное понимание только как отрицание всеобщего, так здесь всеобщее понимается только как отрицание всего особенного. Здесь от нас не требуется, чтобы мы действительно сообщали высший универсальный смысл своим ближайшим связям и обязанностям – семейным и национальным, государственным и церковным, – а требуется только, чтобы мы этих особенных обязанностей вовсе не исполняли во имя отвлеченного понятия о чем-то универсальном, которое остается отвлеченным даже и в том случае, если ему даются разные хорошие названия, как любовь, воля Божия и т.п. При самых лучших названиях отрицательное отношение к действительным требованиям нравственного долга не может привести к добру и вместо того, чтобы возвышать, только *опустошает* жизнь.

Таким образом оба противоположных взгляда, стоя на одной и той же отрицательной почве, прямо логически исключают друг друга, – один говорит: *делайте только это*; а другой: *только этого не делайте*. Быть зараз таким безусловным приверженцем обоих учений, каким был покойный Страхов, логически невозможно без внутреннего раздвоения. Откуда же взялось и что значило у него такое раздвоение? Притом должно заметить, что оно проявлялось помимо указанного отношения еще и по другим, не менее важным, но не столь ясным и общедоступным вопросам – в области религиозной и философской. Во многих – долгое время и во мне самом – этот загадочный факт вызывал негодование; казалось, что его при-

чиною может быть только двоедушие, беспринципность, индифферентизм. Но и в тех случаях, когда подобные обвинения напрашивались сами собою, какое-то тайное чувство подсказывало, что они неуместны, что в этом человеке есть что-то другое, более глубокое, не покрываемое элементарными дилеммами. Да и нельзя было провести этих обвинений до конца. Так, например, сопоставляя хорошо известные взгляды Страхова по некоторым основным религиозно-философским вопросам (высказанные по поводу спора о спиритизме) с его статьей в Русском Вестнике об афонском монастыре, всякий, казалось бы, имел право заподозрить его искренность и видеть в этой статье только «приспособление к окружающей среде». И однако, когда почти одновременно с панегириком Афону являлась в «Вопросах философии» одушевленная защита [«толстовской проповеди»] «толстовского учения», подписанная тем же Страховым, ясно было, что независимо от ее содержания самый факт такой защиты совсем не вязался с мыслию о «приспособлении». То же был» и во многих других случаях.

Отрицать у Страхова раздвоенность взглядов по самым важным предметам жизни и знания было бы с нашей стороны бесполезным лицемерием. Но можно ли эту раздвоенность относить к двоедушию? Ближко зная Страхова с 1873 года, пережив с ним и тесно-дружеские, и враждебные отношения, позднее примирение и внезапную потерю и размышляя беспристрастно после всего этого, я прихожу к тому убеждению, что его раздвоенность имела источник чисто-психологический, происходя из особенности его характера, в котором полная искренность и прямота чувства или сердечного настроения своеобразно соединялась с робостью мысли и нерешительностью воли. Первое, положительное, свойство было его личною добродетелью, второе – отрицательное – зависело отчасти от жизненных условий.

¹ РНБ. – Ф. 718.32. Автограф. 6 лл.

Писано начисто. Немногочисленные поправки (зачеркивания, вставки над строкой) рождались в момент записи текста. На л. 1 имеется карандашная помета, не читающаяся, того типа, что ВС делал, намечая переработку текста). Работа над текстом резко оборвалась: его окончание (после отбивки) занимает самый верх нового листа, четыре строки, остальное пространство листа осталось неиспользованным. Из послед-

него обстоятельства следует, что рукопись забракованного некролога дошла до нас полностью – если существовал более пространный вариант, он должен был иметь собственное начало: Соловьев почти никогда не составлял рукописи произведения из комбинации фрагментов разных версий, оставив работу над неким вариантом, начинал писать произведение наново.

² Николай Николаевич Страхов, родившийся в 1828 году в Курской губернии, принадлежал к духовному званию и воспитывался в провинциальной семинарии.

³ ἐπι πλείων χρόνος

ὄν δεῖ μὲν ἀρέσκειν τοῖς κάτω τῶν ἐνθάδε.

εκεῖ γὰρ αἰεὶ κείσονται...

(Soph.<okles> Antig.<one>)

<Перев.: Мне долше ублажать тех, кто под живыми, вечно мне лежать там... Софокл. Антигона, ст. 74-76>

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

Р.Н. ХОЛОДОВ

Ивановский государственный энергетический университет

ОЧЕРК ЭСХАТОЛОГИЧЕСКИХ ТРАДИЦИЙ: АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ

[Рец.:] Патрик де Лобье. Эсхатология. – М., 2004. – 160 с.

Человек, который не открывает глаза, или тот, кто вообще не знает, как это сделать, может жить во тьме и думать, что кроме тьмы в мире ничего нет. Как долго он может пребывать в таком состоянии – часть жизни или всю жизнь – не известно, однако должно быть что-то способное помочь невидящему открыть глаза и удивиться красоте и многообразию форм в окружающей действительности. В жизни современного человека этим «что-то» может стать любой источник информации: радио, телевидение, Интернет... Однако перечисленные источники позволяют получить, как правило, «клиповое», отрывочное представление о той или иной проблеме, поскольку нацелены на усредненного потребителя, на его усредненные ин-

тересы и потребности. Поэтому основным ресурсом фундаментального знания по-прежнему остается книга (справедливости ради, следует отметить, что все чаще она предстает в электронном формате, какой можно отыскать и во всемирной паутине), и есть книги, способные заинтересовать равнодушного и дать возможные ответы на вопросы, волнующие, наверное, каждого мыслящего представителя человечества. Чаще всего это произведения художественной литературы, но встречаются и научно-популярные издания, способные заинтересовать читателя и дать ему пищу для размышлений над самыми сложными и интересными проблемами. Одна из них – работа Патрика де Лобье «Эсхатология».

Автор книги доступно и увлекательно рассказывает о самом широком спектре воззрений на перспективы человека и человечества, представленных в различных религиозных и нерелигиозных философских системах. Для нас прежде всего актуален вопрос: какое значение имеет публикация «Эсхатологии» в России начала XXI века? Попробуем на него ответить.

Во Франции «L'eschatologie» увидела свет в 1998 году, в канун смены тысячелетий и могла быть успешным коммерческим проектом при соответствующей рекламе. Всем известно, что массовое сознание в такие времена либо рисует страшные картины грядущих перемен, либо отражает надежды на то, что будущее принесет благополучие и даст ответы на все вопросы, главным из которых, как это ни тривиально, является вопрос «что же будет со мной, моими близкими, моим народом, моей планетой?» Вечная тема, обретшая пронзительную актуальность накануне «великого перелома» цифр на календаре! И это несмотря на то (а может быть, именно благодаря тому), что XX век был необычайно богат «переломами»: две мировых войны, расцвет и падение фашизма и коммунизма, стремительный рост финансовой и военной мощи мирового «демократического жандарма», природные и техногенные катастрофы, унесшие беспрецедентное количество жизней, – этот список может быть продолжен практически до бесконечности.

Но неужели все так ужасно и бесперспективно? Конечно, нет, ведь «переломы» (если забыть о негативной коннотации этого слова) могут быть и положительными! Научные открытия, увеличение продолжительности жизни благодаря успехам меди-

цины, массовое образование в большинстве стран мира, создание наднациональных организаций, программы помощи развивающимся странам и другие позитивные перемены чаще воспринимаются как должные, а потому не такие яркие, как катастрофы и войны, явления.

Главный современный идейный кормилец толпы – Голливуд – отвечает на ожидания миллионов людей, испытывающих нехватку общения, эмоций, и выпускает каждый год по несколько десятков антиутопий: фильмов-катастроф, ужасов, мистических триллеров (в том числе со ссылками на «Апокалипсис») и т.п. Миллионы зрителей переживают беды и проблемы кинематографа, часто забывая о том, что происходит рядом. Однако же, можно надеяться, есть и те, кого подобная продукция заставляет задуматься и обратиться к более серьезным источникам, говорящим о будущем. Безусловно, хорошим помощником в их поисках станет книга П. де Лобье, совершенно справедливо отмечаящего, что ««эсхатологический феномен» – характерная черта нашего времени» (с. 9).

Нет сомнения, французские читатели получили возможность ознакомиться с «Эсхатологией» вовремя. Но в 2004 году, когда книга вышла в России, актуальность ее ничуть не уменьшилась, и вряд ли можно ожидать, что интерес к эсхатологической тематике угаснет: слишком быстро наше время, слишком остро стоят глобальные проблемы, слишком много вопросов этического плана к ведущим мировым державам, в том числе к России и Франции (например, этично ли со стороны стран, обладающих ядерным оружием, запрещать исследования в этой области, ведущиеся в других государствах?). Массовое сознание в наши дни чрезвычайно эсхатологично, в особенности это характерно для России – страны, в которой фундаментальные перемены случаются так часто, что сознание просто не может не тяготеть к эсхатологии: «конец света» бывает здесь не один раз за столетие; неуверенность в завтрашнем дне имеет результатом, с одной стороны, надежды на светлое будущее (в настоящее время подкрепленные некоторым экономическим ростом и благополучием в крупных промышленных городах), а с другой – стремление «урвать» как можно больше и сберечь «на черный день»! Рекламный слоган «Бери от жизни всё!» сияет множеством граней, но ни одна из них не способствует пониманию того, что в жизни есть нечто, обре-

таемое лишь отдающим, и что «отдать всё жизни» и значит *получить саму жизнь*, а не «взять от нее всё».

Конечно, эсхатологический компонент необходимо присутствует в сознании каждого человека, осознающего конечность своей земной жизни (жизней в восточной традиции). Обычно мы говорим об эсхатологии в христианском или постхристианском идейном пространстве. Тем более важным представляется обращение П. де Лобье к самым различным вариантам учения о последних вещах, в том числе и таким, к которым редко применяют сам термин «эсхатология»: русский коммунизм, нацизм, циклические концепции истории и т.д. При этом автор с самого начала оговаривает возможную предвзятость и не претендует на абсолютную объективность трактовок, отстаивая правомерность собственной позиции. Такая искренность создает эффект диалога между ученым и читателем, что делает знакомство с книгой еще более приятным и привлекательным.

Большое значение, безусловно, имеет раздел «Словарь и дополнительные сведения», в котором человек, впервые столкнувшийся с эсхатологической проблематикой, найдет объяснение основных терминов, имеющих к ней отношение, а специалист определит, что конкретно имел в виду автор, используя их, это в значительной степени снимает проблему множественной трактовки и непонимания.

Поставленная профессором де Лобье цель – «дать очерк» эсхатологических традиций – блестяще реализована, и теперь перед читателем, получившим общее представление об эсхатологии, открывается широкий горизонт проблем, касающихся самых различных аспектов учений о конечных судьбах мира: развития, взаимодействия и взаимопроникновения идей и, конечно же, их влияния на современное общество.

Возникают и вопросы иных масштабов. Можно задуматься над тем, линейна ли в действительности христианская концепция истории. Допустимо ли ограничивать Бога одной – переживаемой нами – реальностью? Что за тем последним порогом, о котором повествуют эсхатологические тексты? Не повторится ли все, т.е. не повторяется ли в вечности? Или, быть может, в вечности ничто не повторяется, но все происходит одновременно?

Невозможно оставить без внимания такую чрезвычайно актуальную проблему, как роль антихриста в христианской эс-

хатологии. Заметим, что автор книги дает высокую оценку «знаменитой повести» В.С. Соловьева, производящей, по его мнению, даже большее впечатление, чем повесть Ф. Ницше. Русский мыслитель красочно и подробно описал жизнь и деяния лжепророка от начала пути до расцвета и крушения, и многое из этого рассказа мы обнаруживаем в окружающей нас действительности. И вновь возникают важнейшие вопросы...

Обязательна ли персонализация Антихриста? Не может ли он быть явлен, к примеру, в виде государства-тирана? Очевидно, что для Соловьева Адам, Христос, Антихрист – не только личности, но и собирательные фигуры. Например, Адам – это изначальное человечество, Христос – не только личность, но и всякий человек во Христе. Если Церковь – «тело Христово», то не может ли по аналогии «антицерковь» (секуляризм, современное бездуховное общество потребления) быть «телом антихриста»?

Эти и многие другие проблемы ожидают своей разработки в отдельных научных трудах, и можно предположить, что их число будет расти вместе с ознакомлением все более широкой читательской аудитории с книгой «Эсхатология». И в заключение следует отметить возможный психотерапевтический эффект данной работы профессора де Лобье: узнав о разнообразных эсхатологических концепциях, заинтересованный читатель, быть может, в некоторой степени избавится от тревожного ожидания конца времен, обратится к настоящему и будет строить жизнь, прекрасную в своей уникальности и неповторимости.

МАТЕРИАЛЫ К БИБЛИОГРАФИИ В.С. СОЛОВЬЕВА (2001 – 2004 гг.)*

2001 г.

Аверин Н.М. В.С. Соловьёв и проблема «грядущего человека» в европейской философии XIX века // Соловьёвские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2001. – Вып.3. – С. 62 – 71.

Азизян И.А. Диалог искусств Серебряного века. – М.: Прогресс-Традиция, 2001. – 400 с.

Алексеев В.А. Вл. Соловьёв о национальном вопросе в России в контексте проблемы «Восток-Запад» // Владимир Сергеевич Соловьёв и современность. – М., 2001. – С. 80 – 85.

Алиева А. Идеи философии права в наследии Вл. Соловьёва // *Philosophia*. – 2001. – № 2. – С. 2 – 7.

Амелина Е.М. Женская природа общественного идеала в философии всеединства // Русская философия многообразия в единстве: Материалы VII Рос. симпозиума историков русской философии (Москва, 14 – 17 ноября 2001 г.). – М.: Эко-Пресс–2000, 2001. – С. 6 – 9.

Артемьева Т. В. Тайные пути философского духа: От Ивана Елагина к Владимиру Соловьёву // Соловьёвский сборник: Материалы междунар. конф. «В.С. Соловьёв и его философское наследие». Москва. 28 – 30 августа 2000 г. – М.: Феноменология – Герменевтика, 2001. – С. 52 – 65.

Бабинцев В.П. Иудеохристианские корни концепции вселенской теократии Вл. Соловьёва // Соловьёвские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2001. – Вып.2 – С. 238 – 250.

Баранец Н.Г. Понимание образа философии Вл. Соловьёвым в контексте университетской философии 2-й пол. XIX в. // Соловьёвские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2001. – Вып.1 – С. 123 – 130.

Белкин Д. «Еврейский вопрос» как «христианский вопрос»: К интерпретации одной формулы В.С. Соловьёва // Соловьёвский сборник: Материалы междунар. конф. «В.С.Соловьёв и его философское наследие». Москва. 28 – 30 августа 2000 г. – М.: Феноменология – Герменевтика, 2001. – С.467 – 474.

* Представленные материалы не претендуют на исчерпывающую полноту. Предполагается публикация дополнений к ним. – *Составители.*

- Белкин Д.** [Рецензия] // Новая рус. кн. – 2001. – № 3/4 – С. 54 – 56. Рец. на кн.: Соловьев В.С. Полное собрание сочинений и писем в двадцати томах. Т. 1. – М., 2000; Т. 2. – М., 2000; Т. 3. – М., 2001.
- Белов В.Н.** Русская религиозная философия и Кант: компаративистский анализ гносеологического аспекта // Русская философия: Новые исслед. и материалы: Пробл. методологии и методики. – СПб., 2001. – С. 260 – 269.
- Бессонов Б.Н.** Владимир Сергеевич Соловьев: оправдание добра – единственный путь жизни во всем и до конца // Владимир Сергеевич Соловьев и современность. – М., 2001. – С. 3 – 39.
- Бессонова Л.А.** Об истоках мистического в русской философской мысли конца XIX – начала XX в. // Вестн. ТИСБИ. – 2001. – № 3. – С. 94 – 100.
- Бинова Г.** Две концепции любви в русской философии рубежа XIX – XX веков // Sb. prací Filoz. Fak. Brněnské univ. Ř. literárněvědné slavistiky (X) = Studia minora Fac. philos. univ. brunensis. Ser. slavica litt. – Brno, 2001. Řoc. 50, č. 4. С. 5 – 13.
- Борзенкова Н.В.** И.А.Гончаров и В.Соловьев в борьбе за духовность // История российской духовности. – СПб., 2001. – С. 123 – 127.
- Боровская Н.В.** Принцип совершенства в философии Вл. Соловьева // Человек и культура: Сб. ст. и тез. – Тюмень, 2001. – С. 135 – 140.
- Брагин А.В.** Метаисторический метод в исследовании истории человечества: Вл. Соловьев и Д. Андреев // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр./ Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2001. – Вып.2. – С.109 – 116.
- Брода М.** Соловьёв и Леонтьев: между историей и эсхатологией // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2001. – Вып.3 – С. 46 – 55.
- Булычев И.И.** Воля, власть и вера в работах А. Шопенгауэра, Ф.Ницше и В. Соловьёва //Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2001. – Вып.3 – С. 19 – 32.
- Василенко Л.И.** Всеединство Владимира Соловьева: очарование глобального динамизма // Ежегодная Богословская конфе-

- ренция Православного Свято-Тихоновского богословского института: Материалы 2001 г. – М., 2001. – С. 24 – 28.
- Васильева Т.Е.** В.С. Соловьев и образование // Владимир Сергеевич Соловьев и современность. – М., 2001. – С. 86 – 95.
- Волгин О.С.** Органицизм русской философии и экологическое образование // Философия экологического образования. – М., 2001. – С. 150 – 165.
- Волков В.Н.** Онтология личности в метафизике всеединства // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2001. – Вып.1 – С. 131 – 141.
- Воскобойников А.Э.** Всеединство как форма высшего совершенства // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2001. – Вып.1 – С. 34 – 47.
- Воскобойников А.Э.** Принцип всеединства и универсальный эволюционизм // Культура. Политика. Молодежь: Сб. науч. ст. – М., 2001. – Вып. 4. – Ч. 1. – С. 74 – 93.
- Гайденко П.П.** Владимир Соловьев и философия Серебряного века / МГУ им. М.В.Ломоносова. Ин-т мировой лит. – М.: Прогресс–Традиция, 2001. – 468 с.
- Гайденко П.П.** Философия всеединства В. С. Соловьева //История русской философии: Учеб. для вузов /Редколлегия.: М. А. Маслин и др. – М.: Республика, 2001. – С. 334 – 348.
- Гальцева Р. А.** Конкретная эсхатология Владимира Соловьева // Соловьевский сборник: Материалы междунар. конф. «В.С. Соловьев и его философское наследие». Москва. 28 – 30 августа 2000 г. – М.: Феноменология–Герменевтика, 2001. – С. 442 – 450.
- Гачева А. Г.** В.С.Соловьев и Н.Ф. Федоров: Из истории творческих взаимоотношений // Соловьевский сборник: Материалы междунар. конф. «В.С. Соловьев и его философское наследие». Москва. 28 – 30 августа 2000 г. – М.: Феноменология – Герменевтика, 2001. – С.87 – 113.
- Глинский Б.А., Козлова О.В.** Свобода в мире В.С. Соловьева. – М.: Альтекс, 2001. – 248 с.
- Гнатенко Е.А.** Философский проект правового государства в трудах В. С. Соловьева и А. Ф. Лосева // Русская филосо-

фия: многообразие в единстве: Материалы VII Рос. симпозиума историков русской философии (Москва, 14–17 ноября 2001 г.). – М.: ЭкоПресс.– 2000, 2001.– С.49 – 52.

Грабар М.Н. Владимир Соловьев и Вячеслав Иванов // Соловьевский сборник: Материалы междунар. конф. «В.С. Соловьев и его философское наследие». Москва. 28–30 августа 2000 г. – М.: Феноменология – Герменевтика, 2001. – С.128 – 132.

Гусев Е.К. Человечество и его развитие в историософских построениях А.С. Хомякова и В.С. Соловьева // Церковь и общество на пороге третьего тысячелетия: X Рождественские православно-философские чтения. – Н.Новгород, 2001. – С. 385 – 392.

Двуреченская Т.А. Философские взгляды В.С. Соловьева и Н.А. Бердяева / Под ред. Б.Я. Пахомова; Моск. гос. инж.-физ. ин-т (техн. ун-т); – М., 2001. – 47 с.

Делл Аста А. Реализм В.С. Соловьева // Соловьевский сборник: Материалы междунар. конф. «В.С. Соловьев и его философское наследие». Москва. 28–30 августа 2000 г. – М.: Феноменология – Герменевтика, 2001. – С.272 – 294.

Денисов В.Н. В.С. Соловьев об историческом призвании России // Вестн. Тамб. ун-та. Сер. Гуманит. науки. – VI Державинские чтения. – Тамбов, 2001. – С. 70 – 71.

Денисов В.Н. Россия и человечество в философии В.С. Соловьева //Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр./ Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2001. – Вып. 2 – С. 183 – 189.

Денн М. Наследие В. Соловьева и русской религиозной мысли в работах Г. Шпета // Соловьевский сборник: Материалы междунар. конф. «В.С. Соловьев и его философское наследие». Москва. 28–30 августа 2000 г. – М.: Феноменология– Герменевтика, 2001. – С.135 – 144.

Димитрова Н.И. Владимир Соловьёв и гностицизм Серебряного века //Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр./ Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2001. – Вып.3 – С.55 – 61.

Димитрова Н. Владимир Соловьов и проблематизироването на националната философия // Философия. – С., 2001. – Г. 10. – № 1. – С. 37 – 42.

Доброхотов Л.Н. Об умеренности Вл. Соловьева // Владимир Сергеевич Соловьев и современность. – М., 2001. – С. 40 – 45.

Дьяков А.В. Гностический характер онтологии В.С.Соловьева // Уч. зап. РОСИ / Регион. открытый социал. ин-т. – Вып. 1. – Курск, 2001. – С. 75 – 92.

Епина Л.В. Проблема развития в философии Г. Спенсера и Вл. Соловьева // Русская философия между Западом и Востоком: Материалы V Всерос. науч. заоч. конф. – Екатеринбург, 2001. – С. 94 – 98.

Ерофеева К.Л. «Первичные данные нравственности» Владимира Соловьева: актуальные аспекты // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2001. – Вып.1 – С.161 – 174.

Ефимова Т.Н. В.С. Соловьев о культуре и ее общественном значении // Владимир Сергеевич Соловьев и современность. – М., 2001. – С. 95 – 98.

Жукова Н.А. Полемика Н.Н. Страхова с В.С. Соловьевым // Schola. – 2001. – С. 162 – 167.

Жулай В. Социально-філософський зміст феномену любові (за творчістю Ф. Достоєвського та Вл. Соловйова) // Наука – навчання. Київ, 2001 – С. 98 – 104.

Журавлёв В.В. Ф. Достоевский и В.С. Соловьёв о России как связующем начале между западной и восточной культурными традициями //Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2001. – Вып.2 – С. 178 – 182.

Захаров А. А. Историко–философская концепция В.С. Соловьева: Автореф. дис... д–ра филос. наук. – М.: МГУ, 2001. – 36 с.

Зорина Л.Н. Учение Вл. Соловьева как исходный пункт формирования художественных направлений конца XIX – начала XX в. // Вестн. Вят. гос. пед. ун-та. – 2001. – № 5. – С. 65 –66.

Иванова А.А. Идея трансцендентности в русской классической философии // Русская философия многообразие в единстве: Материалы VII Рос. симпозиума историков русской философии (Москва, 14 – 17 ноября 2001 г.). – М.: ЭкоПресс–2000, 2001. – С. 87 – 90.

- Иванова Е.В.** Владимир Соловьев в раннем творчестве Павла Флоренского // Соловьевский сборник: Материалы междунар. конф. «В.С. Соловьев и его философское наследие». Москва. 28 – 30 августа 2000 г. – М.: Феноменология–Герменевтика, 2001. – С. 114 – 119.
- Игумен Вениамин (Новик).** Владимир Соловьев и современность // Соловьевский сборник: Материалы междунар. конф. «В.С. Соловьев и его философское наследие». Москва. 28 – 30 августа 2000 г. – М.: Феноменология–Герменевтика, 2001. – С.351 – 370.
- Ильин Н.** Трагедия русской философии // Москва. – 2001.– № 3.– С. 200 – 226.
- Калитин П.В.** В.С. Соловьев как невольник свободы относительно православия // Соловьевский сборник: Материалы междунар. конф. «В.С. Соловьев и его философское наследие». Москва. 28 – 30 августа 2000 г. – М.: Феноменология–Герменевтика, 2001. – С.166 – 171.
- Кантор В.К.** «Антихрист» Владимира Соловьева и «Христос» Александра Блока // Соловьевский сборник: Материалы междунар. конф. «В.С. Соловьев и его философское наследие». Москва. 28 – 30 августа 2000 г. – М.: Феноменология–Герменевтика, 2001. – С.145 – 156.
- Карасев Л.В.** О «началах» человека (Вл. Соловьев и А. Платонов) // Связь времен: Наука – Традиции культуры – Новое видение мира. – Вып. 1. – М., 2001. – С. 188 – 192.
- Киейзик Л.** Владимир Соловьев и польский вопрос // Соловьевский сборник: Материалы междунар. конф. «В.С. Соловьев и его философское наследие». Москва. 28 – 30 августа 2000 г. – М.: Феноменология–Герменевтика, 2001. – С.487 – 502.
- Киселев С.Г.** О прогнозах войн // Русская философия многообразия в единстве: Материалы VII Рос. симпоз. историков русской философии (Москва, 14 – 17 ноября 2001 г.). – М.: ЭкоПресс–2000, 2001. – С. 100 – 103.
- Кишфальви Г.** Владимир Соловьев и метафизика всеединства // Studia slavica. Acad. sci. hung. – Budapest, 2001. – Т. 46, fasc. 3/4. – С. 351 – 360.

- Клименко М.** Владимир Соловьев о месте России в мире // Соловьевский сборник: Материалы междунар. конф. «В.С. Соловьев и его философское наследие». Москва. 28 – 30 августа 2000 г. – М.: Феноменология–Герменевтика, 2001. – С.426 – 433.
- Козлова Н.П.** Понятие опыта у Вл. Соловьева и Л. Венцлера: религиозный и эстетический аспекты // Русская философия между Западом и Востоком: Материалы V Всерос. науч. заоч. конф. – Екатеринбург, 2001. – С. 141 – 144.
- Козлова О.В.** Проблема свободы в онтологии Абсолюта В.С. Соловьева // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В.Максимов. – Иваново, 2001. – Вып. 2 – С.86 – 108.
- Козырев А.П.** Две модели историософии в русской мысли (А.И. Герцен и Г.В. Флоровский versus софиология) // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В.Максимов. – Иваново, 2001. – Вып.2 – С.73 – 86.
- Козырев А.П.** Космогонический миф Владимира Соловьева: (К вопросу о рецензии гностицизма в трактате «София») // Соловьевский сборник: Материалы междунар. конф. «В.С.Соловьев и его философское наследие». Москва. 28 – 30 августа 2000 г. – М.: Феноменология–Герменевтика, 2001. – С. 183 – 196.
- Кокарева Ю.В.** Н.К. Михайловский и В.С. Соловьев: проблема нравственного идеала // Персонология русской философии: Материалы IV Всерос. науч. заоч. конф. Екатеринбург, март-апрель 2001 г. – Екатеринбург, 2001. – С. 130 – 135.
- Конева Л.А.** Проблема индивидуальности в философии всеединства Вл. Соловьева // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. Вып.1 / Отв. ред. М.В.Максимов. – Иваново, 2001.– С.184 – 204.
- Кормин Н.А.** Философская эстетика Владимира Соловьева. Ч.1. Святая гармония. – М.: ИФ РАН, 2001. – 187 с.
- Королева Л.Г.** Основные идеи русской философии XIX – XX веков. – Курск, 2001. – 255 с.
- Кравченко В.В.** О виртуальном мире Владимира Соловьева // Соловьевский сборник: Материалы междунар. конф. «В.С. Соловьев и его философское наследие». Москва. 28 – 30

- августа 2000 г. – М.: Феноменология–Герменевтика, 2001. – С. 503 – 515.
- Крохина Н.П.** Проблема софийности искусства в эстетике Вл. Соловьёва // Соловьёвские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В.Максимов. – Иваново, 2001. – Вып.3 – С.145 – 158.
- Кудряшова Т.Б.** Владимир Соловьев: размышления о языке // Соловьёвские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В.Максимов. – Иваново, 2001. – Вып.1 – С. 100 – 108.
- Кузин Ю.Д.** К вопросу о философском содержании поэтического наследия В.С. Соловьёва // Соловьёвские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В.Максимов. – Иваново, 2001. – Вып.3 – С. 100 –110.
- Куликова О.Б.** Гносеологический аспект отношений веры и разума в контексте воззрений Вл. Соловьёва // Соловьёвские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В.Максимов. – Иваново, 2001. – Вып.1 – С. 109 – 123.
- Кучевский Б.В.** В.С. Соловьев об Абсолютно существе как субстанции // Владимир Сергеевич Соловьев и современность. – М., 2001. – С. 46 – 60.
- Лазарев В.В.** Об одной тенденции универсализма в философии В.С. Соловьёва // Соловьёвский сборник: Материалы междунар. конф. «В.С. Соловьев и его философское наследие». Москва. 28 – 30 августа 2000 г. – М.: Феноменология–Герменевтика, 2001. – С. 318 – 325.
- Лазарева А.Н.** О действительности, достойной существования // Соловьёвский сборник: Материалы междунар. конф. «В.С. Соловьев и его философское наследие». Москва. 28 – 30 августа 2000 г. – М.: Феноменология–Герменевтика, 2001. – С.326 – 333.
- Левочкин В.В.** Философия права русского идеал-реализма как элемент культурологического своеобразия России // Культуролог. исслед. Сибири. – 2001. – № 2 (6). – С. 9 – 18.
- Литвинов В.Е.** Социальные аспекты философии всеединства: Автореф. дис. ... канд. филос. наук: 09.00.11 – Кемерово, 2001. – 21 с.
- Максимов М.В.** Владимир Соловьев и европейский контекст русской философии // Вестн. ИГЭУ. – 2001. – Вып. 1. – С. 89 – 94.

- Максимов М.В.** Историософия Вл. Соловьёва в отечественной философской мысли // Соловьёвские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В.Максимов. – Иваново, 2001. – Вып.2. – С. 5 – 39.
- Максимов М.В.** Историософия «Трёх разговоров» Вл. Соловьёва // Русская философия многообразие в единстве: Материалы VII Рос. симпозиума историков русской философии (Москва, 14 – 17 ноября 2001 г.). – М.: ЭкоПресс–2000, 2001. – С.136 – 141.
- Максимов М.В.** Метафизические основания историософии Вл. Соловьёва // Соловьёвские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2001. – Вып.1. – С. 47 – 75.
- Максимов М.В.** Соловьёв и Гегель (К анализу философско-исторических воззрений) // Соловьёвские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В.Максимов. – Иваново, 2001. – Вып.3. – С. 5 – 18.
- Максимов М.В.** Трактат «София» как опыт историософской пропедевтики (к вопросу о становлении философско-исторической концепции Вл. Соловьёва) // Соловьёвские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2001. – Вып.2. – С.40 – 73.
- Максимова Л.М.** Наследие Вл. Соловьёва и современная философия образования // Соловьёвские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2001. – Вып.1. – С.174 – 184.
- Малая В.Г.** «Оправдание добра» в контексте русской этической мысли конца 19 века // Соловьёвские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2001. – Вып.3. – С. 32 – 45.
- Малая В.Г.** Проблема личности и общества в философии Владимира Соловьёва // Соловьёвские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2001. – Вып.2. – С. 267 – 287.
- Малая В.Г.** Этическое учение Владимира Соловьёва // Соловьёвские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2001. – Вып.1. – С.141 – 161.

- Малов А.В.** Проблема насилия в философии Владимира Соловьева (историко-философский анализ). Автореф. дис... канд. филос. наук. – Новогорск, 2001. – 26 с.
- Малов А.В.** Проблема насилия в философии Вл. Соловьева // Науч.-информ. журнал. – 2001. – №1.
- Межуев Б.В.** Вл.С. Соловьев и петербургское общество 1890–х годов // Соловьевский сборник: Материалы междунар. конф. «В.С. Соловьев и его философское наследие». Москва. 28 – 30 августа 2000 г. – М.: Феноменология–Герменевтика, 2001. – С. 409 – 418.
- Межуев Б.В.** Проблема взаимоотношения критического разума и культурной традиции в философии Вл. Соловьёва // Соловьёвские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2001. – Вып.2. – С. 200 – 215.
- Миненков Г.Я.** Соловьев В.С. // Новейший философский словарь. – 2-е изд., перераб. и доп. – Минск.: Интерпрессервис; Книжный дом, 2001. – С. 957 – 959.
- Михайлова А.К.** Владимир Соловьев: наследие и наследники // Рус. лит. – 2001. – № 1. – С. 263 – 269.
- Михайлова Т.В.** Социально-философские воззрения Вл.С. Соловьева // Гуманит. исслед. – 2001. – Вып. 5. – С. 94 – 101.
- Моисеев В.И.** Логика всеединства Владимира Соловьева // Соловьёвские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В.Максимов. – Иваново, 2001. – Вып.1 – С. 8 – 25.
- Мотрошилова Н.В.** Вл. Соловьев и поиски новых парадигм в западной философии последней четверти XIX века // История философии: Учеб. пособие для студ. и асп. высш. учеб. заведений. – М.: Феноменология–Герменевтика, 2001. – С. 44 – 136.
- Мотрошилова Н.В.** Владимир Соловьев и поиски новых парадигм в западной философии последней четверти XIX века // Соловьёвский сборник: Материалы междунар. конф. «В.С. Соловьев и его философское наследие». Москва. 28 – 30 августа 2000 г. – М.: Феноменология–Герменевтика, 2001. – С. 256 – 268.
- Мочалов Е.В.** Проблема человека в русской философии конца XIX века. В. Соловьев // Социально-гуманитарные исследе-

дования: Теорет и практ. аспекты. – Саранск, 2001. – Вып. 2. – С. 234 – 251.

- Мунтян М.А.** Творческое наследие В.С. Соловьева и современные концепции мирового развития // Владимир Сергеевич Соловьев и современность. – М., 2001. – С. 147 – 163.
- Наберухин Ю.И.** Подарок к 100-летию со дня смерти В.С. Соловьёва // Гуманит. науки в Сибири. – Новосибирск, 2001. – №1. – С.96 – 97.
- Ненашев М.И.** Вл. Соловьев о безусловно достоверном знании в работе «Теоретическая философия» // Русская философия: многообразие в единстве: Материалы VII Рос. симпозиумов историков русской философии (Москва, 14 – 17 ноября 2001 г.). – М.: ЭкоПресс–2000, 2001. – С. 153 – 155.
- Ненашев М.И.** Идея свободы и истории в работе «Понятия о Боге» Вл. Соловьева // Соловьёвские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2001. – Вып.2. – С. 116 – 128.
- Ненашев М.И.** Принцип безусловной достоверности в «Теоретической философии» Владимира Соловьева // Соловьёвские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2001. – Вып.1. – С. 89 – 99.
- Нижников С.А.** Метафизика веры в русской философии. – М.: Изд-во Рос. Ун-та дружбы народов, 2001. – 355 с.
- Новикова Е.И.** Художественный мир Вл. Соловьева // Вестн. Костром. гос. технол. ун-та. – 2001. – № 4. – С. 16 – 19.
- Океанский В.П.** Владимир Соловьёв и Фёдор Тютчев // Соловьёвские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2001. – Вып.3. – С. 111 – 121.
- Ольшанский Д.А.** Национальная психология русского народа в «L'idée russe» Владимира Соловьева // Этнические проблемы современности. – Ставрополь, 2001. – Вып. 7. – С. 242 – 256.
- Осипова О.С.** Архетипическая взаимосвязь религиозных и традиционных идей в философии В.С. Соловьёва // Соловьёвские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2001. – Вып.3. – С. 71 – 91.

- Островский Э.В.** Модели философии всеединства в трудах последователей В.С. Соловьева // Владимир Сергеевич Соловьев и современность. – М., 2001. – С. 107 – 113.
- Павленко А.Н.** Константинополь и Рим в метафизике В.С. Соловьева: поглощение мистики рационализмом // Соловьевский сборник: Материалы междунар. конф. «В.С. Соловьев и его философское наследие». Москва. 28 – 30 августа 2000 г. – М.: Феноменология–Герменевтика, 2001. – С. 334 – 339.
- Петер Элен О.И.** Идея Богочеловечества в философии Владимира Соловьева // Соловьевский сборник: Материалы междунар. конф. «В.С. Соловьев и его философское наследие». Москва. 28 – 30 августа 2000 г. – М.: Феноменология–Герменевтика, 2001. – С. 295 – 317.
- Пигалев А.И.** Проблема структуры межчеловеческих отношений в философии В.С. Соловьева // Соловьевский сборник: Материалы междунар. конф. «В.С. Соловьев и его философское наследие». Москва. 28 – 30 августа 2000 г. – М.: Феноменология–Герменевтика, 2001. – С. 434 – 441.
- Подвойская Л.Т.** Идеи гармонии социальных общностей в творчестве В.С. Соловьева и современность // Владимир Сергеевич Соловьев и современность. – М., 2001. – С. 114 – 121.
- Подзолкова Н.А.** В.С. Соловьев и особенности русского идеализма // Персоналогия русской философии: Материалы IV Всерос. науч. заоч. конф., Екатеринбург, март – апрель 2001 г. – Екатеринбург, 2001. – С. 204 – 209.
- Положенкова Е.Ю., Шишова М.С.** «Русская идея» в интерпретации В.С. Соловьева // Социально-гуманитарные проблемы современности. – Шахты, 2001. – Вып. 38. – С. 31 – 33.
- Попов М.Н.** Владимир Соловьев и русский символизм // Владимир Сергеевич Соловьев и современность. – М., 2001. – С. 99 – 106.
- Пронина Т.С.** Религиозная метафизика В.С. Соловьева и проблема философской традиции // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2001. – Вып.1. – С. 75 – 88.
- Пургин С.П.** Символизм Вячеслава Иванова и Владимир Соловьев // Соловьевский сборник: Материалы междунар.

- конф. «В.С. Соловьев и его философское наследие». Москва. 28 – 30 августа 2000 г. – М.: Феноменология–Герменевтика, 2001. – С. 133 – 134.
- Путилова Л.М.** Антропологические идеи Вл. Соловьева в идеальной и вещественной интерпретации красоты // Владимир Сергеевич Соловьев и современность. – М., 2001. – С. 130 – 138.
- Пухлик В.К.** Философская система Вл. Соловьева и перспективы эволюции философского знания // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2001. – Вып.1. – С. 25 – 34.
- Рашковский Е.Б.** Владимир Соловьев и гражданское общество // Связь времен: Наука – Традиции культуры – Новое видение мира. – М., 2001. – Вып. 1. – С. 127 – 137.
- Рашковский Е.Б.** Владимир Соловьев и гражданское общество // Соловьевский сборник: Материалы междунар. конф. «В.С. Соловьев и его философское наследие». Москва. 28 – 30 августа 2000 г. – М.: Феноменология–Герменевтика, 2001. – С. 398 – 408.
- Рашковский Е.Б.** Три оправдания: стержневые темы философии Вл. Соловьева 1890–х годов // Вопр. философии. – 2001. – № 6. – С. 94 – 104.
- Роднянская И.Б.** Конец истории и «окончательный взгляд на вопрос»: (К строению «Трех разговоров») // Соловьевский сборник: Материалы междунар. конф. «В.С. Соловьев и его философское наследие». Москва. 28 – 30 августа 2000 г. – М.: Феноменология–Герменевтика, 2001. – С. 451 – 466.
- Роцинский С.Б.** Критики учения Вл. Соловьева и критика в учении Вл. Соловьева // Русская философия: многообразие в единстве: Материалы VII Рос. симпозиума историков русской философии (Москва, 14 – 17 ноября 2001 г.). – М.: Экспресс–2000, 2001. – С. 179 – 182.
- Русская философия истории: основные концептуальные подходы XIX века: Учеб. пособие / Сост. Головятинская М.Д., Н.И. Цицилина; Волгогр. гос. ун-т. – Волгоград, 2001. – 71 с.**
- Рябов О.В.** Идея женственности России в сочинениях В.С. Соловьёва и поиски национальной идентичности в отечественной историософии // Соловьевские исследования: Пе-

- риод. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2001. – Вып. 2. – С. 216 – 229.
- Севастеенко А.В.** Софиология В.С. Соловьева: София Иисуса, или Миф об Андрогине в «Смысле любви» // Персонология русской философии: Материалы IV Всерос. науч. заоч. конф. Екатеринбург, март – апрель 2001 г. – Екатеринбург, 2001. – С. 230 – 234.
- Сербиненко В.В.** Н. Бердяев об идентичности русской и европейской софиологии // Вестн. Рос. ун-та дружбы народов. Сер. Философия. – 2001. – № 2. – С. 139 – 146.
- Серегин А.** В.С. Соловьев и «новое иррелигиозное сознание» // Новый мир. – 2001. – № 2. – С. 34 – 148.
- Сизарова Е.Г.** Влияние философии Владимира Соловьева на развитие нравственно-правовых идей в России // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2001. – Вып. 1. – С. 204 – 212.
- Силкина М.И.** Социологический аспект идеи всеединства Вл. Соловьева // Владимир Сергеевич Соловьев и современность. – М., 2001. – С. 122 – 129.
- Смердов И.** Философский нарратив Вл. Соловьева. Опыт исследования: на примере работы «Кризис западной философии (Против позитивистов)» // Культура XX: Науч.-образоват. альманах. – М., 2001. – С. 250 – 262.
- Смирнов Е.А.** Учение Вл. Соловьева и современные организационно-управленческие идеи // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2001. – Вып. 2. – С. 168 – 177.
- Смирнова И.А.** Идея свободы и ответственности в русской историко-философской и историко-православной мысли // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2001. – Вып.2. – С. 142 – 157.
- Соболев А.В.** Владимир Соловьев и о. Георгий Флоровский // Соловьевский сборник: Материалы междунар. конф. «В.С. Соловьев и его философское наследие». Москва. 28 – 30 августа 2000 г. – М.: Феноменология–Герменевтика, 2001. – С. 157 – 165.

- Собченкова В.А.** Вл. Соловьев и идея «Вселенской Церкви» // Владимир Сергеевич Соловьев и современность. – М., 2001. – С. 77 – 79.
- Соловьев Э.Ю.** Гуманитарно–правовая проблематика в философской публицистике В.С. Соловьева // Соловьевский сборник: Материалы междунар. конф. «В.С. Соловьев и его философское наследие». Москва. 28 – 30 августа 2000 г. – М.: Феноменология – Герменевтика, 2001. – С. 29 – 51.
- Соловьев Э.Ю.** Философско-правовые идеи В.С. Соловьева и русский «новый либерализм» // История философии: Учеб. пособие для студ. и асп. высш. учеб. заведений. М.: Феноменология–Герменевтика, 2001. – С. 137 – 193.
- Соловьевские исследования:** Период. сб. науч. тр. – Вып. 1 / Отв. ред. М.В.Максимов. – Иваново, 2001. – 236 с.
- Соловьевские исследования:** Период. сб. науч. тр. – Вып. 2 / Отв. ред. М.В.Максимов. – Иваново, 2001. – 291 с.
- Соловьевские исследования:** Период. сб. науч. тр. – Вып. 3 / Отв. ред. М.В.Максимов. – Иваново, 2001. – 163 с.
- Соловьевский сборник:** Материалы междунар. конф. «В.С. Соловьев и его философское наследие». Москва. 28 – 30 августа 2000 г. – М.: Феноменология–Герменевтика, 2001. – 516 с.
- Столярова Т.Ф.** Предтечи СЕИ: некоторые экологические моменты в философии Владимира Соловьева // Природа и культура. – М., 2001. – С. 57 – 65.
- Сугатова Е.П.** Вопрос религиозной свободы в философии В.С. Соловьева // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. – Вып.2 / Отв. ред. М.В. Максимов.– Иваново, 2001. – С. 157 – 167.
- Сугатова Е.П.** К вопросу о влиянии философии Ф.В.Й. Шеллинга на миросозерцание В.С. Соловьева // Русская философия между Западом и Востоком: Материалы V Всерос. науч. заоч. конф. – Екатеринбург, 2001. – С. 234 – 240.
- Сугатова Е.П.** Славянский вопрос в философии В.С. Соловьева // Жизненные силы славянства на рубеже веков и мировоззрений. – Барнаул, 2001. – Ч. 1. – С. 88 – 92.
- Титов В.А.** В.С. Соловьев о дееспособности морали // Владимир Сергеевич Соловьев и современность. – М., 2001. – С. 61 – 76.

- Тихонов А.И.** Объективный характер феномена красоты и любви // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2001. – Вып.2. – С. 212 – 233.
- Тонкова Е.Г.** Социальные идеи Вл. Соловьева и современный диалог цивилизаций // Диалог и взаимодействие цивилизаций Востока и Запада: Альтернативы на XXI в. – М., 2001. – С. 236 – 239.
- Тоцкий В.П.** Общественное развитие России XX века в зеркале методологии В.С. Соловьева // Владимир Сергеевич Соловьев и современность. – М., 2001. – С. 139 – 146.
- Усманов С.М.** Восток и Запад в итоговых размышлениях Вл. Соловьёва // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2001. – Вып.2. – С. 189 – 199.
- Фаркова Е.Ю.** В. Соловьёв и русская классика: проблемы интерпретации // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2001. – Вып.3. – С. 91 – 99.
- Ханей Ф.** Путь к трансцендентности // Соловьевский сборник: Материалы междунар. конф. «В.С. Соловьев и его философское наследие». Москва. 28 – 30 августа 2000 г. – М.: Феноменология–Герменевтика, 2001. – С. 120 – 127.
- Холодов Р.Н.** Проблема исторического субъекта в «Чтениях о Богочеловечестве» Вл. Соловьёва // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2001. – Вып.2. – С. 128 – 142.
- Холодова З.Я.** Роль философии Вл. Соловьева в формировании художественного мышления М.М. Пришвина // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2001. – Вып.3. – С. 130 – 145.
- Хоружий С.С.** Наследие Владимира Соловьева сто лет спустя // Соловьевский сборник: Материалы междунар. конф. «В.С. Соловьев и его философское наследие». Москва. 28 – 30 августа 2000 г. – М.: Феноменология – Герменевтика, 2001. – С. 1 – 28.
- Чесноков Н.Г.** В.С. Соловьев: истины этической доктрины оправдания добра // Персонология русской философии: Ма-

териалы IV Всерос. науч. заоч. конф. Екатеринбург, март – апрель 2001 г. – Екатеринбург, 2001. – С. 271 – 275.

- Ширшова И.А.** «Женское лицо» поэзии Ф.И. Тютчева // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2001. – Вып.3. – С. 122 – 130.
- Шульц Л.Б.** Концепция всечеловечества Вл. Соловьёва и её диалектический характер // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов.– Иваново, 2001. – Вып.2. – С. 230 – 238.
- Courten M. de.** Two Narratives on history in Vladimir Solov'ev: the Polish Question // Соловьевский сборник: Материалы междунар. конф. «В.С. Соловьев и его философское наследие». Москва. 28 – 30 августа 2000 г. – М.: Феноменология–Герменевтика, 2001. – С. 475 – 486.
- Barretto K. Duarte** Resonances between Solovyov's concept of god manhood and Tagore's Religion of Man // Соловьевский сборник: Материалы междунар. конф. «В.С. Соловьев и его философское наследие». Москва. 28 – 30 августа 2000 г. – М.: Феноменология – Герменевтика, 2001. – С. 269 – 271.
- Gardner C. C.** Vladimir Solovyov: from abstract idealism to a pragmatic social philosophy // Соловьевский сборник: Материалы междунар. конф. «В.С.Соловьев и его философское наследие». Москва. 28 – 30 августа 2000 г. – М.: Феноменология–Герменевтика, 2001. – С. 371 – 378.
- Helleman A. A.** Soloviev's Plato // Соловьевский сборник: Материалы междунар. конф. «В.С.Соловьев и его философское наследие». Москва. 28 – 30 августа 2000 г. – М.: Феноменология – Герменевтика, 2001. – С. 197 – 219.
- Helleman A. A.** The influence of Vladimir Solovyev on the Modern ecumenical movement // Соловьевский сборник: Материалы междунар. конф. «В.С. Соловьев и его философское наследие». Москва. 28 – 30 августа 2000 г. – М.: Феноменология–Герменевтика, 2001. – С. 418 – 425.
- Kochetkova T.** Soloviev's insight on the nature of modernity // Соловьевский сборник: Материалы междунар. конф. «В.С. Соловьев и его философское наследие». Москва. 28 – 30 августа 2000 г. – М.: Феноменология–Герменевтика, 2001. – С. 379 – 397.

- Kornblat Y. D.** The Truth of The Word: Solovyov's «Three Conversation» speaks on Tolstoy's «Resurrection» // Соловьевский сборник: Материалы междунар. конф. «В.С. Соловьев и его философское наследие». Москва. 28 – 30 августа 2000 г. – М.: Феноменология – Герменевтика, 2001. – С. 66 – 86.
- Maliavin V. V.** S. Soloviev and The Russian – German Philosophical Dialogue: a reappraisal of Ern's philosophy of Logos // Соловьевский сборник: Материалы междунар. конф. «В.С. Соловьев и его философское наследие». Москва. 28 – 30 августа 2000 г. – М.: Феноменология – Герменевтика, 2001. – С. 242 – 255.
- Maryse Dennes.** Identite et appartenance religieuse (L'apport de Vladimir Soloviev) // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. – Иваново, 2001. – Вып.2. – С. 250 – 267.
- Romero M. Garcia.** Schelling's reflection on evil in the «Lectures on Godmanhood» // Соловьевский сборник: Материалы междунар. конф. «В.С. Соловьев и его философское наследие». Москва. 28 – 30 августа 2000 г. – М.: Феноменология – Герменевтика, 2001. – С. 220 – 241.
- Safra G.** Aesthetics in The Constitution of Self // Соловьевский сборник: Материалы междунар. конф. «В.С. Соловьев и его философское наследие». Москва. 28 – 30 августа 2000 г. – М.: Феноменология – Герменевтика, 2001. – С. 340 – 350.
- Troncalt J.** Universal Sacrifice and the Ontological Principle of Femininity in Soloviev's «The Meaning of Love» and Daniil Andreev's «The Rose of the World» // Соловьевский сборник: Материалы междунар. конф. «В.С. Соловьев и его философское наследие». Москва. 28 – 30 августа 2000 г. – М.: Феноменология – Герменевтика, 2001. – С. 172 – 182.

2002 г.

- Абрамов А.И.** К вопросу о платонических корнях русского философствования // Владимир Соловьев: взгляд сквозь столетие: Материалы филос. чтений. – М., 2002. – С. 63 – 76.
- Андреева М.А.** «Ось» истории и философия культуры: П.Я. Чаадаев – Вл. Соловьев // Рационализм и культура на пороге третьего тысячелетия: Материалы Третьего Рос. фи-

лос. конгресса (16 – 20 сентября 2002 г). В 3 т. – Ростов н/Д.: Изд-во СКНЦ ВШ, 2002. Т.2. – С.63 – 64.

- Ахтырский Д.К.** Символика вечной женственности в творчестве Даниила Андреева // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2002. – Вып. 5. – С. 89 – 102.
- Балдуев О.А.** Место Китая в историософской трактовке В.С. Соловьевым проблемы «Запад-Восток» // Владимир Соловьев: взгляд сквозь столетие: Материалы филос. чтений. – М., 2002. – С. 54 – 62.
- Балуев Б.П.** Несостоятельность обвинений Вл. Соловьевым Н.Я. Данилевского в заимствовании идей культурно-исторических типов у Г. Рюккерта // Очистительный гений славянства. – Ростов н/Д., 2002. – С. 45 – 52.
- Баранец Н.Г.** Дискурсивные и жанровые особенности творчества В.С. Соловьева // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2002. – Вып. 5. – С. 18 – 33.
- Белов А.В.** Спор Вл. Соловьева и Н.Н. Страхова о теории культурно-исторических типов // Очистительный гений славянства. – Ростов н/Д., 2002. – С. 28 – 44.
- Благова Т.И., Пугачев О.С.** В.С. Соловьев и славянофилы: к вопросу о вере и разуме // Современные проблемы философского знания. – Пенза, 2002. – Вып. 3. – С. 100 – 110.
- Бонцкая Н.К.** София: метафизика и мифология // Вопр. философии. – 2002. – № 1. – С. 112 – 139.
- Брагин А.В.** Зло природного бытия в философском осмыслении: В.С. Соловьев, А.Ф. Лосев, И.А. Ефремов // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2002. – Вып. 5. – С. 167 – 174.
- Брюшинкин В.Н.** Сравнительное исследование западноевропейской и русской философии методами теории аргументации на примере текстов И. Канта и В. Соловьева // Материалы к сравнительному изучению западноевропейской и русской философии: Кант, Ницше, Соловьев. – Калининград, 2002. – С. 7 – 33.
- Булычев И.И.** Вл. Соловьев как представитель постклассической трансцендентной антропологии // Соловьевские ис-

- следования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2002. – Вып. 4. – С. 108 – 124.
- Володин А.И.** Что значит «Вперед к Соловьеву!»? // Владимир Соловьев: взгляд сквозь столетие: Материалы филос. чтений. – М., 2002. – С. 77 – 86.
- Губанов В.И.** В. Соловьев и Серебряный век // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2002. – Вып. 5. – С. 232 – 235.
- Гуренко М.М.** «Владимир Соловьев об истории» (Историософия Вл. Соловьева в освещении Г. Пшебинды) // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2002. – Вып. 4. – С. 83 – 97.
- Гусев Е.К.** В.С. Соловьев и учение Н.Я. Данилевского о культурно-исторических типах // Православие и культура. – Н. Новгород, 2002. – С. 380 – 385.
- Делокаров К.Х.** Современность В.С. Соловьева // Владимир Соловьев: взгляд сквозь столетие: Материалы филос. чтений. – М., 2002. – С. 86 – 99.
- Денисов В.Н.** Личность и общество в философии В.С. Соловьева // Рационализм и культура на пороге третьего тысячелетия: Материалы Третьего Рос. филос. конгресса (Ростов н/Д, 16 – 20 сентября 2002 г.). В 3 т. – Ростов н/Д., 2002. Т. 2. – С.75.
- Дзущева Н.В.** Любовь как теургия: «соловьевский комплекс» в творческом сознании Андрея Белого // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2002. – Вып. 5. – С. 174 – 187.
- Диденко В.** Философия искусства В.С. Соловьева // Вестн. ун-та. Сер. Философия. История. Культурология. Право. Политология / Гос. ун-т упр. – 2002. – № 1. – С. 5 – 15.
- Добшевский Я.** Зачатки идеи Богочеловечества в философии Владимира Соловьева // Рационализм и культура на пороге третьего тысячелетия: Материалы Третьего Рос. филос. конгресса (Ростов н/Д, 16 – 20 сентября 2002 г.). В 3 т. – Ростов н/Д., 2002. Т. 2. – С. 77.
- Дорофеева Л.В.** Вл. Соловьев о смерти как ценности: Гамлет и Платон // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2002. – Вып. 5. – С. 117 – 128.

- Дробжев М.И.** В.И. Вернадский и Вл. Соловьев о единстве человечества и современность // В.И. Вернадский: ноосферология и образование: Междунар. науч.- практ. конф., 21 – 22 мая 2002 г., Тамбов. – М., 2002. – С. 91 – 97.
- Дробжев М.И.** Идея гуманизма в философии Вл. Соловьева (Гуманизм как преодоление зла) // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2002. – Вып. 4. – С. 124 – 154.
- Дробжев М.И.** Эволюция взглядов Вл.Соловьева на бессмертие // Рационализм и культура на пороге третьего тысячелетия: Материалы Третьего Рос. филос. конгресса (Ростов н/Д, 16 – 20 сентября 2002 г.). В 3 т. – Ростов н/Д. – 2002. Т. 2. – С. 78 – 79.
- Ершова Л.С.** Понятие «живописное» в структуре символического восприятия (по работам В.С. Соловьева и других русских символистов) // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2002. – Вып. 5. – С. 225 – 232.
- Жукоцкая З.Р.** Философские идеи Ф. Ницше и В.С. Соловьева в творчестве русских символистов // Историко-философский ежегодник. 2002. – Екатеринбург, 2002. – С. 69 – 76.
- Иванова Т.В.** Развитие и интерпретация идей В.С. Соловьева в философской публицистике Г.П. Федотова // Владимир Соловьев: взгляд сквозь столетие: Материалы филос. чтений. – М., 2002. – С. 173 – 186.
- Игумен Вениамин (Новик)** Социальное Евангелие Соловьева // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2002. – Вып. 4. – С. 205 – 211.
- Из неизданной книги Ф.Д. Батюшкова «Около талантов». «Владимир Сергеевич Соловьев» / Публ. П.Р. Заборова // Рус. лит. – 2002. – № 2. – С. 185 – 197.**
- Иконникова Е.А.** Метафизическое в символистской поэзии Вл. Соловьева // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2002. – Вып. 5. – С. 211 – 225.
- Информационное письмо** о работе постоянно действующего научного семинара «Философское наследие Владимира Соловьева и современная Россия» в 2003 г. // Соловьевские

исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2002. – Вып. 4. – С. 265 – 269.

Калинников Л.А. Вл. Соловьев и И. Кант: этические конвергенции и дивергенции // Материалы к сравнительному изучению западноевропейской и русской философии: Кант, Ницше, Соловьев. – Калининград, 2002. – С. 34 – 74.

Калинников Л.А. «Кант» Вл. Соловьева в жанре словарной статьи // Материалы к сравнительному изучению западноевропейской и русской философии: Кант, Ницше, Соловьев. – Калининград, 2002. – С. 112 – 125.

Камнев В. Россия и «русская идея» в творчестве В.С. Соловьева // Христианство и русская литература. – СПб., 2002. – Сб. 4. – С. 416 – 425.

Кантор В.К. Антихрист, или Ожидавшийся конец европейской истории: (Соловьев contra Ницше) // Вопр. философии. – 2002. – № 2. – С. 14 – 27.

Кантор В.К. Владимир Соловьев и Фридрих Ницше // Материалы к сравнительному изучению западноевропейской и русской философии: Кант, Ницше, Соловьев. – Калининград, 2002. – С. 75 – 101.

Климова С.М. Эссенция и экзистенция любви: «Дух» и «Запах»: («Sophia» Вл. Соловьева и «Парфюмер» П. Зюскинда) // Человек. – М., 2002. – № 4. – С. 20 – 29.

Козлов А.А. Беседы с петербургским Сократом / Публ. и примеч. Шахматова Б.М. // Владимир Соловьев: взгляд сквозь столетие: Материалы филос. чтений. – М., 2002. – С. 229 – 253.

Козлов А.А. Объяснение с моими критиками / Публ. и примеч. Шахматова Б.М. // Владимир Соловьев: взгляд сквозь столетие: Материалы филос. чтений. – М., 2002. – С. 253 – 256.

Козлова Н.П. Людвиг Венцлер о достоверности истины в теоретической философии Владимира Соловьева // Современные проблемы философского знания. – Пенза, 2002. – Вып. 3. – С. 111 – 118.

Козлова О.В. Двоящийся перед нами – Владимир Соловьев // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2002. – Вып. 4. – С. 189 – 193.

Козлова О.В. Проблема личности в философии В.С. Соловьева // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2002. – Вып. 5. – С. 128 – 149.

Кравченко В.В. Символ гармонии (Вл. Соловьев и озеро Сайма) // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2002. – Вып. 5. – С. 271 – 276.

Крохина Н.П. Гностическая София в поэзии Вл. Соловьева и А. Блока // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2002. – Вып. 5. – С. 235 – 258.

Крохина Н.П. О софийных началах русской литературы // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2002. – Вып. 4. – С. 154 – 178.

Кудряшова Т.Б. Всеединство как возможное основание примирения аполлоно–дионисийской пары противоположностей // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2002. – Вып. 5. – С. 41 – 55.

Кудряшова Т.Б. Философия всеединства в проекции на проблемы современного образования // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2002. – Вып. 4. – С. 69 – 82.

Кудряшова Т.Б. Философские идеи В.С. Соловьева в контексте неклассической рациональности // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2002. – Вып. 4. – С. 199 – 204.

Кузин Ю.Д. В.С. Соловьев и А.И. Сумбатов–Южин: грани духовно–творческого взаимодействия // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2002. – Вып. 5. – С. 258 – 271.

Кузнецова Е.И. Проблема любви как духовной основы человеческой жизни в работе Владимира Соловьева «Смысл любви» // Рационализм и культура на пороге третьего тысячелетия: Материалы Третьего Рос. филос. конгресса (Ростов н/Д, 16 – 20 сентября 2002 г.) В 3 т. – Ростов н/Д., 2002. – Т. 3. – С. 408.

- Куликова О.Б.** В.Эрн о гносеологии Вл. Соловьева // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2002. – Вып. 4. – С. 193 – 199.
- Кульпин Э.С.** Владимир Соловьев и мысли наших дней // Общественные науки и современность. – 2002. – № 4. – С. 145 – 150.
- Лосев А.Ф.** Вл. Соловьев. Общее мировоззрение // Человек: образ и сущность. – М., 2002. – С. 57 – 82.
- Лосский Н.О.** Вл. Соловьев и его преемники в русской религиозной философии // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2002. – Вып. 4. – С. 224 – 257.
- Лукьянов А.В.** Шеллинг и русская идея. Эссе // Филос. мысль. – 2002. – № 1/2. – С. 69 – 70.
- Максимов М.В.** Русская философия в поисках Владимира Соловьева // Рационализм и культура на пороге третьего тысячелетия: Материалы Третьего Рос. филос. конгресса (Ростов н/Д, 16 – 20 сентября 2002 г.). В 3 т. – Ростов н/Д., 2002. – Т. 2. – С.94.
- Максимов М.В., Кузин Ю.Д., Максимова Л.М.** Постоянно действующий научный семинар «Философское наследие Вл. Соловьева и современный мир» // Вестн. РФО. – 2002. – № 1. – С. 32 – 34.
- Максимова Л.М.** Философия Вл. Соловьева и ценностные ориентиры современного образования // Рационализм и культура на пороге третьего тысячелетия: Материалы Третьего Рос. филос. конгресса (Ростов н/Д, 16 – 20 сентября 2002 г.). В 3 т. – Ростов н/Д., 2002. – Т. 1. – С.391.
- Малая В.Г.** Б.Н. Чичерин и В.С. Соловьев: суть философской полемики // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2002. – Вып. 5. – С. 149 – 167.
- Мартынов А.В.** В круге либерального консерватизма (генезис и эволюция образа Владимира Соловьева в творчестве Анджее Валицкого) // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2002. – Вып. 4. – С. 59 – 68.

- Мартынов А.В.** Владимир Соловьев и Василий Розанов: противоборство как диалог // Общественные науки и современность. – 2002. – № 2. – С. 161 – 170.
- Мартынов А.В.** О познанной необходимости в философии Соловьева // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2002. – Вып. 4 – С. 258 – 260. Рец на кн.: Ненашев М.И. Концепции свободы в философии Владимира Соловьева. Монография. – Киров, 1999. – 248 с.
- Межуев Б.В.** Забытый спор (о некоторых возможных источниках «Скифов» А.Блока) // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2002. – Вып. 5. – С. 187 – 211.
- Мелих Ю.Б.** Утверждение и осуждение индивидуализма у Фридриха Ницше и Владимира Соловьева // Вопр. философии. – 2002. – № 2. – С. 97 – 101.
- Меняшев А.Е.** Понятие Софии–Премудрости Божией и Богоматери в метафизике Вл. Соловьева // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2002. – Вып. 5. – С. 276 – 281.
- Меняшев А.Е.** Этический аспект эстетики Вл. Соловьева // Философские чтения. – Южно-Сахалинск, 2002. – Вып. 2. – С. 40 – 42.
- Мигولاتев А.А.** Философ и время // Владимир Соловьев: взгляд сквозь столетие: Материалы филос. чтений. – М., 2002. – С. 153 – 160.
- Минева Е.** Сврѣхчовек и/или Богочовечество. Фридрих Ницше и Владимир Соловьев след 100 години // Ницше и изтокът. – София, 2002. – С. 105 – 116.
- Модестов С.А.** Историсофия В.С. Соловьева и проблема перехода к иносознанию // Владимир Соловьев: взгляд сквозь столетие: Материалы филос. чтений. – М., 2002. – С. 147 – 153.
- Мозговая Э.Я.** Философско-эстетические взгляды Владимира Соловьева // Владимир Соловьев: взгляд сквозь столетие: Материалы филос. чтений. – М., 2002. – С. 161 – 173.
- Моисеев В.И.** Логика всеединства. – М.: ПЕРСЭ, – 2002. – 415 с.

- Мотрошилова Н.В.** Специфика и актуальность философии жизни В.С. Соловьева // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2002. – Вып. 5. – С. 6 – 17.
- Мочалов Е.В.** Антропологические темы в России XIX – XX вв. – Н. Новгород: Нижегород. гуманитар. центр, 2002. – 303 с.
- Муталимова А.М.** В.С. Соловьев и А.И. Введенский: взаимодействие философских позиций // Владимир Соловьев: взгляд сквозь столетие: Материалы филос. чтений. – М., 2002. – С. 186 – 195.
- Назаров Ю.Н., Возилов В.В.** «Россия и Европа» в споре Н.Я. Данилевского и В.С. Соловьева // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2002. – Вып. 5. – С. 72 – 88.
- Ненашев М.И.** Ситуация свободы в «Чтениях о Богочеловечестве» Вл. Соловьева // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2002. – Вып. 4. – С. 97 – 108.
- Океанский В.П., Ширшова И.А.** Персонологические особенности поэтической софиологии Ф.И. Тютчева // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2002. – Вып. 4. – С. 178 – 189.
- Основные** научные труды А.И. Абрамова (Сост. Л.М. Максимова) // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2002. – Вып. 4. – С. 260 – 265.
- Павленко А.В.** К вопросу об информационном подходе к определению высших ценностей // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2002. – Вып. 5. – С. 289 – 291.
- Павленко А.В.** Метафизические основания высших ценностей в философии Вл. Соловьева // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2002. – Вып. 5. – С. 102 – 116.
- Пазухин Е.А.** «Всеединство и многообразие»: симпозиум в Регенсбурге, посвященный столетию со дня смерти В.С. Соловьева // Вестн. Рос. ун-та дружбы народов. Сер. Философия. – 2002. – № 3. – С. 205 – 210.

- Перцов П.П.** О Владимире Соловьеве: (Встречи и воспоминания) // Перцов П.П. Литературные воспоминания, 1890 – 1902 гг. – М., 2002. – С. 334 – 349.
- Подвойский Л.Я.** Тема эроса и любви в философии В.С. Соловьева // Синтез в русской и мировой художественной культуре. – М., 2002. – С. 10 – 12.
- Половинкин С.М.** В.С. Соловьев и русское неолейбницианство // Вопр. философии. – 2002. – № 2. – С. 90 – 96.
- Працко Г.С.** Антропозитническое измерение социального порядка в работах В.С. Соловьева // Изв. вузов Сев.-Кавк. регион. Обществ. науки. – 2002. – № 2. – С. 76 – 78.
- Пустарнаков В.Ф.** Философия в мировоззренческой системе В.С. Соловьева // Владимир Соловьев: взгляд сквозь столетие: Материалы филос. чтений. – М., 2002. – С. 66 – 68.
- Ращевская Е.П.** Владимир Соловьев и Даниил Андреев в парадигме диалогического сознания русской культуры XX века // Вестн. Костром. гос. технол. ун-та. – 2002. – № 6. – С. 7 – 9.
- Рессель Г.** О типологии и актуальности восприятия Ницше и Соловьева в русской философии // Вопр. философии. – 2002. – № 2. – С. 28 – 41.
- Роцинский С.Б.** Примирение людей и идей как путь к всечеловечеству (Историософия Владимира Соловьева в контексте современности) // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2002. – Вып. 5. – С. 55 – 72.
- Роцинский С.Б.** Суждения по поводу критики идей В.С. Соловьева и попытка апологии // Владимир Соловьев: взгляд сквозь столетие: Материалы филос. чтений. – М., 2002. – С. 108 – 130.
- Рыжов К.В.** Сто великих россиян. – М.: Вече, 2002. – 655 с.
- Савка А.В.** Проблемы социальных реформ в русской философии (Л. Толстой, Вл. Соловьев, С. Булгаков) // Россия. Духовная ситуация времени. – 2002. – № 3/4 – С. 124 – 136.
- Сербиненко В.В.** К вопросу о традиции платонизма в русской философии и в творчестве Вл. Соловьева (памяти А.И. Абрамова) // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2002. – Вып. 4 – С. 6 – 18.

- Сербиненко В.В.** Проблема «конца света» и философская эсхатология Вл. Соловьева // Владимир Соловьев: взгляд сквозь столетие: Материалы филос. чтений. – М., 2002. – С. 99 – 108.
- Сизарова Е.Г. А.С.** Яценко о правовой концепции Вл. Соловьева // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2002. – Вып. 4. – С. 216 – 223.
- Сизарова Е.Г.** Проблема наказания в правовой концепции Владимира Соловьева // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2002. – Вып. 5. – С. 281 – 289.
- Синеокая Ю.В.** Проблема сверхчеловека у Соловьева и Ницше // Вопр. философии. – 2002. – № 2. – С. 69 – 80.
- Скотникова Г.В.** Византийская традиция в русском самосознании: Опыт ист.-культурол. исслед. / С.-Петербург. гос. ун-т культуры и искусства. – СПб., 2002. – 283 с.
- Соловьевские исследования:** Информ. вып. № 1 / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2002. – 46 с.
- Соловьевские исследования:** Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2002. – Вып. 4. – 272 с.
- Соловьевские исследования:** Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2002. – Вып. 5. – 294 с.
- Сугатова Е.П.** Природа и специфические особенности общественного идеала В.С. Соловьева // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2002. – Вып. 4. – С. 38 – 58.
- Тиме Г.А.** О «метафизике» любви: А. Шопенгауэр и Вл. Соловьев // Рус. лит. – 2002. – № 2. – С. 58 – 68.
- Тонкова Е.Г.** В.С. Соловьев в западной славистике // Рационализм и культура на пороге третьего тысячелетия: Материалы Третьего Рос. филос. конгресса (Ростов н/Д, 16 – 20 сентября 2002 г.). В 3 т. – Ростов н/Д., 2002. – Т. 2. – С. 114 – 115.
- Торопыгин П.Г.** Категория единства у Владимира Соловьева // Концептуальные парадигмы разума и человека: Межвуз. науч. сб. – Саратов, 2002. – С. 33 – 36.

- Фетисенко О.Л.** «Как быть с Соловьевым?»: «L'idée russe» Вл. Соловьева в отзывах современников (По неопубликованным архивным материалам) // Христианство и русская культура. – СПб., 2002. – Сб. 4. – С. 398 – 415.
- Франц Н.П.** Апокалиптические идеи Фридриха Ницше и Владимира Соловьева // Вопр. философии. – 2002. – № 2. – С. 42 – 51.
- Хачатурян Л.В.** Канонические тексты и правило авторитета в оценке религиозной философии: А. Хомяков – В. Соловьев – И. Ильин // Общественные науки и современность. – 2002. – № 4. – С. 150 – 158.
- Холодов Р.Н.** Вл. Соловьев и О. Конт: концепции человечества // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2002. – Вып. 4. – С. 211 – 216.
- Хоружий С.С.** Ницше и Соловьев в кризисе европейского человека // Вопр. философии. – 2002. – № 2. – С. 52 – 68.
- Цветков Г.В.** Философия В.С. Соловьева как теоретический источник «нового религиозного сознания» Традиции и творчество в культуре: Методол. и метод. вопросы – СПб., 2002. – С. 40 – 46.
- Цыбенков Б.Ц.** Концепция всеединства и идеи самоорганизации // Владимир Соловьев: взгляд сквозь столетие: Материалы филос. чтений. – М., 2002. – С. 137 – 146.
- Шалаева Н.В., Юрасова Ю.В.** Философско-эстетические взгляды В.С. Соловьева // Философия, культура и современность. – Саратов, 2002. – Вып. 3. – С. 82 – 89.
- Шалунова М.** О любви, равенстве и дружбе...: Размышления в связи с работами П. Флоренского и Вл. Соловьева // Философия с женским лицом. – М., 2002. – С. 52 – 55.
- Шапошников Л.Е.** В.С. Соловьев о роли разума в постижении «истин откровения» // Рационализм и культура на пороге третьего тысячелетия: Материалы Третьего Рос. филос. конгресса (Ростов н/Д, 16 – 20 сентября 2002 г.). В 3 т. – Ростов н/Д., 2002. – Т. 2. – С. 122 – 123.
- Шахматов Б.М.** В.С. Соловьев и А.А. Козлов: введение и наброски к сценарию монографического исследования: К столетию со дня смерти А.А. Козлова // Владимир Соловь-

- ев: взгляд сквозь столетие: Материалы филос. чтений. – М., 2002. – С. 196 – 223.
- Шахматов Б.М.** Сократовские разговоры масок: А.А. Козлов и В.С. Соловьев в «Беседах с петербургским Сократом» А.А. Козлова // Владимир Соловьев: взгляд сквозь столетие: Материалы филос. чтений. – М., 2002. – С. 224 – 229.
- Шевченко В.Н.** Владимир Соловьев как зеркало русской интеллигенции // Владимир Соловьев: взгляд сквозь столетие: Материалы филос. чтений. – М., 2002. – С. 130 – 137.
- Щедрина Т.Г.** Соборная «сфера разговора» русских философов (Владимир Соловьев и Густав Шпет) // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2002. – Вып. 4. – С. 19 – 38.
- Щедрина Т.Г.** Смысл «разговора» в концепции Владимира Соловьева (этнод по философской интерпретации) // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2002. – Вып. 5. – С. 33 – 41.
- Щитников А.А.** М.А. Бакунин, В.С. Соловьев, Г.В. Плеханов – три ипостаси русского историософского детерминизма // Рационализм и культура на пороге третьего тысячелетия: Материалы Третьего Рос. филос. конгресса (Ростов н/Д, 16 – 20 сентября 2002 г.). В 3 т. – Ростов н/Д., 2002. – Т. 3. – С. 25 – 26.
- Эдельштейн М.Ю.** Соловьевские чтения в Иваново // Новый мир. – 2002. – № 8. – С. 217 – 218.
- Юхнович Н.Г.** Концепция всеединства Вл. Соловьева: Синтез рационализма и мистицизма // Управление общественными институтами и процессами в России: вопросы теории и практики: Материалы междувуз. науч.-практ. конф., 19 апр. 2002 г. – Саратов, 2002. – Ч. 2. – С. 144 – 147.
- Янчуновская И.В.** Проблема совершенствования в нравственной философии В.С. Соловьева // Владимир Соловьев: взгляд сквозь столетие: Материалы филос. чтений. – М., 2002. – С. 43 – 53.
- Mastroianni G.** Dostoevskij e Solov'ev. Dibattito sul prezzo del biglietto // Belfago. – Firenze, 2002. – А. 57. № 4. – Р. 389 – 412.

- Simons A.** The full and empty formula of Solovyov's legal philosophy // ARSP: Archiv fur Rechts und Sozialphilosophie. – Stuttgart, 2002. – Vol. 88. H. 4. – P. 481 – 494.
- W Kręgu** idei Włodzimierza Sołowjowa / Pod red. Redzewskiego W., Kity M. – Kraków: Wydaw. Uniw. Jagielloński, 2002. – 252 s.

2003 г.

- Абрамов М.А.** Идеиные основания русского космизма / Саратов. гос. техн. ун-т. – Саратов, 2003. – 279 с.
- Абрамов М.А.** Нравственность и религия в философии В.С. Соловьева // XXI век: Россия и Запад в поисках духовности: Материалы конф. – Пенза, 2003. – С. 106 – 108.
- Ан. С.А.** Высшие ценности в учении В.С. Соловьева // Ползунов альманах. – 2003. – № 1/2 – С. 68 – 72.
- Ананьева О.В.** Христианство и гуманизм – необходимость единения // Минувшее и непреходящее в жизни и творчестве В.С. Соловьева: Материалы междунар. конф. (14 – 15 февраля 2003 г.). Сер. «Symposium». Вып. 32. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2003. – С. 164 – 167.
- Андреевская Т.Ю.** Духовное преодоление смерти в философии Владимира Соловьева // XXI век: Россия и Запад в поисках духовности: Материалы конф. – Пенза, 2003. – С. 108 – 110.
- Андреевская Т.Ю.** Нравственный смысл смерти в философии Владимира Соловьева // Минувшее и непреходящее в жизни и творчестве В.С. Соловьева: Материалы междунар. конф. (14 – 15 февраля 2003 г.). Сер. «Symposium». Вып. 32. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2003. – С. 167 – 172.
- Аринин Е.И.** Субстанциональность религии в трактовке Владимира Соловьева: между Гегелем и Полем Рикером // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2003. – Вып. 7. – С. 134 – 148.
- Асмус В.** «Теократический проект» Владимира Соловьева и его эволюция // Юрид. мысль. – 2003. – № 1. – С. 5 – 11.

- Ахтырский Д.К.** Владимир Соловьев и Даниил Андреев: пророчества об антихристе и современность // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2003. – Вып. 6. – С. 193 – 205.
- Бабаскин С.А., Бабаскина Т.П.** Вл. Соловьев о месте принципа права в нравственном прогрессе общества // Ползунов альманах. – 2003. – № 1/2 – С. 45 – 48.
- Баранец Н.Г.** «Западничество» в культурном мире В.С. Соловьева // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2003. – Вып. 6. – С. 106 – 115.
- Баранец С.Н.** Соловьев и Ницше: два пути к человеку будущего // Минувшее и непреходящее в жизни и творчестве В.С. Соловьева: Материалы междунар. конф. (14 – 15 февраля 2003 г.). Сер. «Symposium». Вып. 32. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2003. – С. 85 – 92.
- Безлепкин Н.И.** Лингвофилософия В.С. Соловьева // Минувшее и непреходящее в жизни и творчестве В.С. Соловьева: Материалы междунар. конф. (14 – 15 февраля 2003 г.). Сер. «Symposium». Вып. 32. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2003. – С. 6 – 7.
- Беккер Матиас.** «Я» у Соловьева и Декарта // Минувшее и непреходящее в жизни и творчестве В.С. Соловьева: Материалы междунар. конф. (14 – 15 февраля 2003 г.). Сер. «Symposium». Вып. 32. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2003. – С. 249 – 257.
- Белецкая Н.В.** Самосознание личности как основной фактор стабильности и развития общества (на примере философии всеединства Вл. Соловьева) // Минувшее и непреходящее в жизни и творчестве В.С. Соловьева: Материалы междунар. конф. (14 – 15 февраля 2003 г.). Сер. «Symposium». Вып. 32. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2003. – С. 172 – 178.
- Биневский А.А., Мамарсулов А.Р.** Рационализм абсолютного и иррационализм целеполагания теории познания В.С. Соловьева // Рациональное и иррациональное в русской философии и культуре: прошлое и современность: Материалы Всерос. науч. заоч. конф. – Барнаул, 2003. – С. 41 – 46.

- Благова Т.И., Пугачев О.С.** Идеи славянофилов в критике Вл.С. Соловьева // XXI век: Россия и Запад в поисках духовности: Материалы конф. – Пенза, 2003. – С. 110 – 112.
- Богачева С.В.** Владимир Соловьев и Фридрих Шиллер о сущности и значении искусства // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2003. – Вып. 7. – С. 184 – 188.
- Борисенко Л.О.** Нравственность как основа всеединства в историософии В.С. Соловьева // Минувшее и непреходящее в жизни и творчестве В.С. Соловьева: Материалы междунар. конф. (14 – 15 февраля 2003 г.). Сер. «Symposium». Вып. 32. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2003. – С. 178 – 185.
- Боровиков В.Д., Боровикова Л.С.** Духовная драма Соловьева // Ползунов альманах. – 2003. – № 1/2 – С. 95 – 98.
- Боровикова О.В.** Время и пространство в учении Вл. Соловьева об абсолютном // Ползунов альманах. – 2003. – № 1/2 – С. 61 – 62.
- Бохоньский Д.О.** В.С. Соловьев и Санкт-Петербургская Духовная академия (по материалам ОР РНБ) // Минувшее и непреходящее в жизни и творчестве В.С. Соловьева: Материалы междунар. конф. (14 – 15 февраля 2003 г.). Сер. «Symposium». Вып. 32. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2003. – С. 317 – 323.
- Брагин А.В.** Современные искания Русской идеи и В.С. Соловьев // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2003. – Вып. 6. – С. 136 – 144.
- Бродский А.И.** Восточный синдром: философия войны В.С. Соловьева и столкновение цивилизаций // Звезда. – 2003. – № 12. – С. 205 – 213.
- Бродский А.И.** Пророчество В.С. Соловьева // Минувшее и непреходящее в жизни и творчестве В.С. Соловьева: Материалы междунар. конф. (14 – 15 февраля 2003 г.). Сер. «Symposium». Вып. 32. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2003. – С. 323 – 328.
- Булычев Ю.Ю.** Вл. Соловьев и русское культурное самосознание // Минувшее и непреходящее в жизни и творчестве

- В.С. Соловьева: Материалы междунар. конф. (14 – 15 февраля 2003 г.). Сер. «Symposium». Вып. 32. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2003. – С. 329 – 334.
- Булычева О.В., Котликова Л.В.** Этические взгляды В.С. Соловьева // VI Общерос. межвуз. конф. студ., асп. и мол. ученых «Наука и образование». В 5 т. –Т. 5. Культурология и философия. – Томск, 2003. – С. 131 – 134.
- Бусов С.В.** Эволюция взглядов Вл. Соловьева на проблему отношения хаоса и порядка // Минувшее и непреходящее в жизни и творчестве В.С. Соловьева: Материалы междунар. конф. (14 – 15 февраля 2003 г.). Сер. «Symposium». Вып. 32. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2003. – С. 8 – 10.
- Варава В.В.** Типология русских философских сюжетов // Минувшее и непреходящее в жизни и творчестве В.С. Соловьева: Материалы междунар. конф. (14 – 15 февраля 2003 г.). Сер. «Symposium». Вып. 32. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2003. – С. 257 – 261.
- Васильев С.Ф.** Двойное зеркало: Вл. Соловьев и К. Маркс // Ползунов альманах. – 2003. – № 1/2 – С. 122 – 142.
- Власкин А.Г.** Вл. Соловьев и либерализм // Минувшее и непреходящее в жизни и творчестве В.С. Соловьева: Материалы междунар. конф. (14 – 15 февраля 2003 г.). Сер. «Symposium». Вып. 32. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2003. – С. 188 – 189.
- Волкогорова О.Д.** Эволюция философско-исторических взглядов В. Соловьева // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2003. – Вып. 6. – С. 72 – 88.
- Воронков В.В.** Феноменологическое содержание теоретической философии Вл. Соловьева // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2003. – Вып. 7. – С. 22 – 49.
- Генералова Н.П.** И.С. Тургенев: Россия и Европа: Из истории русско-европейских лит. и обществ. связей / Ин-т рус. лит. (Пушкинский дом) РАН. – СПб.: Изд-во РХГИ, 2003. – 583 с.
- Гнатенко Е.А.** Философский проект правового государства в культуре предреволюционной России / Луг. акад. внутр. дел им. 10-летия независимости Украины. – Луганск, 2003. – 28 – 33.
- Гоголев А.К.** Очищение здравым смыслом: Взгляд на мировые религии и современную историю. – М.: ТОРУС Пресс, 2003. – 431 с.
- Голубева Л.** Владимир Соловьев: эстетика природы (К 150-летию со дня рождения) // Высшее образование в России. – 2003. – № 3. – С. 149 – 151.
- Горбунова И.Г.** В.С. Соловьев и Л.М. Лопатин (к истории философской дискуссии) // Минувшее и непреходящее в жизни и творчестве В.С. Соловьева: Материалы междунар. конф. (14 – 15 февраля 2003 г.). Сер. «Symposium». Вып. 32. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2003. – С. 261 – 264.
- Горелик К.В.** Этика всеединства в философии Владимира Соловьева // Минувшее и непреходящее в жизни и творчестве В.С. Соловьева: Материалы междунар. конф. (14 – 15 февраля 2003 г.). Сер. «Symposium». Вып. 32. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2003. – С. 189 – 196.
- Городнева М.С.** Новозаветная традиция и онтологические основания философии всеединства Вл. Соловьева // Философия и жизненный мир человека. – Саратов, 2003. – С. 164 – 167.
- Государев А.А.** Созидание христианской культуры: Владимир Соловьев и «Основы социальной концепции Русской Православной Церкви» // Минувшее и непреходящее в жизни и творчестве В.С. Соловьева: Материалы междунар. конф. (14 – 15 февраля 2003 г.). Сер. «Symposium». Вып. 32. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2003. – С. 196 – 199.
- Гулыга А.Г.** Русская идея и ее творцы. – М.: Эксмо: Алгоритм, 2003. – 447 с.
- Гусев Е.К.** В. Соловьев и Н.А. Бердяев о средневековой духовности и духовности нового времени // Православная духовность в прошлом и настоящем. – Н. Новгород, 2003. – 349 – 354.

- Гусев К.** Идеи социального либерализма и политического идеализма в философии Вл. Соловьева // Минувшее и непреходящее в жизни и творчестве В.С. Соловьева: Материалы междунар. конф. (14 – 15 февраля 2003 г.). Сер. «Symposium». Вып. 32. – СПб.: Санкт–Петербургское философское общество, 2003. – С. 199 – 205.
- Гутова С.Г.** Концепция тела в философии В.С. Соловьева: от метафизики к феноменологии // Минувшее и непреходящее в жизни и творчестве В.С. Соловьева: Материалы междунар. конф. (14 – 15 февраля 2003 г.). Сер. «Symposium». Вып. 32. – СПб.: Санкт–Петербургское философское общество, 2003. – С. 10 – 13.
- Добешевский Я.** Зачатки идеи Богочеловечества в философии Владимира Соловьева // Минувшее и непреходящее в жизни и творчестве В.С. Соловьева: Материалы междунар. конф. (14 – 15 февраля 2003 г.). Сер. «Symposium». Вып. 32. – СПб.: Санкт–Петербургское философское общество, 2003. – С. 13 – 17.
- Доронина Н.** Критика трансцендентальной философии И. Канта в русской философии всеединства (И. Кант и Вл. Соловьев) // Минувшее и непреходящее в жизни и творчестве В.С. Соловьева: Материалы междунар. конф. (14 – 15 февраля 2003 г.). Сер. «Symposium». Вып. 32. – СПб.: Санкт–Петербургское философское общество, 2003. – С. 264 – 269.
- Дорошин И.А.** Мотив аскезы в религиозной философии Вл. Соловьева // Философия и жизненный мир человека. – Саратов, 2003. – С. 168 – 171.
- Евлампиев И.И.** Вл. Соловьев в восприятии своих современников и преемников // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2003. – Вып. 7. – С. 77 – 90.
- Евлампиев И.И.** О главном принципе метафизики Вл. Соловьева // Минувшее и непреходящее в жизни и творчестве В.С. Соловьева: Материалы междунар. конф. (14 – 15 февраля 2003 г.). Сер. «Symposium». Вып. 32. – СПб.: Санкт–Петербургское философское общество, 2003. – С. 17 – 23.

- Евсеев В.А.** «Отвлеченный экономизм» и «сфера смысла» (к характеристике экономико-философских воззрений В. Соловьева) // Вестн. Помор. ун-та. Сер. Гуманит. и социал. науки. – 2003. – Вып. 1. – С. 52 – 59.
- Ермичев А.А.** В.С. Соловьев и русская философия // Минувшее и непреходящее в жизни и творчестве В.С. Соловьева: Материалы междунар. конф. (14 – 15 февраля 2003 г.). Сер. «Symposium». Вып. 32. – СПб.: Санкт–Петербургское философское общество, 2003. – С. 269 – 278.
- Ермишин О.Т.** В.С. Соловьев и историко–философская мысль его времени // Минувшее и непреходящее в жизни и творчестве В.С. Соловьева: Материалы междунар. конф. (14 – 15 февраля 2003 г.). Сер. «Symposium». Вып. 32. – СПб.: Санкт–Петербургское философское общество, 2003. – С. 279 – 283.
- Ерофеева К.Л.** «Третье искушение» Запада и Россия // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2003. – Вып. 6. – С. 126 – 136.
- Ершова Л.С.** Между классикой и современностью: категория «безобразного» в эстетике В.С. Соловьева // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2003. – Вып. 7. – С. 188 – 194.
- Ершова Л.С.** Понятия «живописное» и «животворное» в эстетике В. Соловьева и А. Белого // Минувшее и непреходящее в жизни и творчестве В.С. Соловьева: Материалы междунар. конф. (14 – 15 февраля 2003 г.). Сер. «Symposium». Вып. 32. – СПб.: Санкт–Петербургское философское общество, 2003. – С. 334 – 339.
- Жукоцкая З.Р.** Провозвестник «Вечной Женственности»: Вл. Соловьев у истоков софиологии // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2003. – Вып. 6. – С. 237 – 257.
- Жукоцкая З.Р.** Свободная теургия: культурфилософия русского символизма. – М., 2003. – 287 с.
- Закомлистов А.Ф.** Нормативная логика в философии права В.С. Соловьева // Вестн. Перм. ун-та. – Пермь, 2003. – Вып. 3. – С. 31 – 40.

Закомлистов А.Ф. Нормативная логика в философии права В.С. Соловьева // XXI век: Россия и Запад в поисках духовности: Материалы конф. – Пенза, 2003. – С. 114 – 117.

Захаров А.А. Владимиру Сергеевичу Соловьеву – 150 лет // Вестн. Рос. филос. о-ва. – М., 2003. – № 1. – С. 147 – 149.

Зобова М.Р. В.С. Соловьев о свободе выбора // Минувшее и непреходящее в жизни и творчестве В.С. Соловьева: Материалы междунар. конф. (14 – 15 февраля 2003 г.). Сер. «Symposium». Вып. 32. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2003. – С. 23 – 25.

Зорина А.А. «Византизм» в интерпретации В.С. Соловьева // Феодальное общество: идеология, политика, культура. – М., 2003. – Вып. 4. – С. 113 – 116.

Зулов Д.В. Г.П. Федотов об эсхатологии В.С. Соловьева // Философия и жизненный мир человека. – Саратов, 2003. – С. 172 – 176.

Иванов А.В., Артамонова Т.А. Оправдание будущего (заметки о концепции развития В.С. Соловьева) // Ползунов альманах. – 2003. – № 1/2 – С. 34 – 37.

Иванов А.В., Артамонова Т.А. Эволюционная концепция В.С. Соловьева // Культура и Время. – 2003. – № 3/4. – С. 53 – 57.

Игумен Вениамин (Новик). Причины неприятия философии В.С. Соловьева в России // Минувшее и непреходящее в жизни и творчестве В.С. Соловьева: Материалы междунар. конф. (14 – 15 февраля 2003 г.). Сер. «Symposium». Вып. 32. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2003. – С. 185 – 187.

Иконникова Е.А. Власть микадо в трактовке Владимира Соловьева и Уэда Акинари // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. – Иваново, 2003. – Вып. 6. – С. 102 – 105.

Инговатов В.Ю. Абсолютное и мир в учении Вл. Соловьева // Ползунов альманах. – 2003. – № 1/2 – С. 63 – 67.

Инговатова А.Г. Ориентальные интересы Владимира Соловьева в контексте его теократического замысла // Ползунов альманах. – 2003. – № 1/2 – С. 143 – 148.

Казакова Н.Е., Шевчук В.Г. Экологическая этика Вл. Соловьева // Минувшее и непреходящее в жизни и творчестве В.С. Соловьева: Материалы междунар. конф. (14 – 15 февраля

2003 г.). Сер. «Symposium». Вып. 32. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2003. – С. 92 – 94.

Каланчина И.Н. Педагогическая антропология в свете идей философии «всеединства» В.С. Соловьева // Ползунов альманах. – 2003. – № 1/2 – С. 30 – 33.

Калинина С.Ю. Философско-политическое содержание концепции русской идеи В.С. Соловьева // Образование и наука в третьем тысячелетии. – 2003. – Вып. 4. – С. 89 – 97.

Каложный В.Н. Пророком можешь ты не быть (виражи пост-соловьевской пушкинистики) // Минувшее и непреходящее в жизни и творчестве В.С. Соловьева: Материалы междунар. конф. (14 – 15 февраля 2003 г.). Сер. «Symposium». Вып. 32. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2003. – С. 339 – 345.

Каримов А.В. Проблема свободы воли в философии Владимира Соловьева // Вестн. Тамб. ун-та. Сер. Гуманит. науки. – 2003. – Вып. 4. – С. 48 – 52.

Келеберда Н.Г. Церковь и церковность в интерпретации В.С. Соловьева // Минувшее и непреходящее в жизни и творчестве В.С. Соловьева: Материалы междунар. конф. (14 – 15 февраля 2003 г.). Сер. «Symposium». Вып. 32. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2003. – С. 205 – 206.

Коган Л.А. Из рукописного наследия Вл. Соловьева // Историко-философский ежегодник'2001 / Институт философии. – М.: Наука, 2003. – С. 106 – 121.

Кожурин А.Я. Антропология Владимира Соловьева в контексте философии XIX века // Минувшее и непреходящее в жизни и творчестве В.С. Соловьева: Материалы междунар. конф. (14 – 15 февраля 2003 г.). Сер. «Symposium». Вып. 32. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2003. – С. 283 – 288.

Козлова Н.П. Значение любви в преодолении зла и смерти в этике Владимира Соловьева // XXI век: Россия и Запад в поисках духовности: Материалы конф. – Пенза, 2003. – С. 117 – 119.

Козлова Н.П. Феномен веры у Вл.С. Соловьева // Рациональное и иррациональное в русской философии и культуре: про-

шлое и современность: Материалы Всерос. науч. заоч. конф. – Барнаул, 2003. – С. 97 – 102.

Козлова О.В. Проблема истинности религиозного начала в метафизике В.С. Соловьева // Минувшее и непреходящее в жизни и творчестве В.С. Соловьева: Материалы междунар. конф. (14 – 15 февраля 2003 г.). Сер. «Symposium». Вып. 32. – СПб.: Санкт–Петербургское философское общество, 2003. – С. 26 – 30.

Козырев А.П. В.В. Розанов и Вл.С. Соловьев: Диалог в поисках Другого // Философия: Прошлое и настоящее / Под ред. А.М. Руткевича. – М.: Аспект Пресс, 2003. – С. 61 – 86.

Козырев А.П. Чествование Владимира Соловьева в МГУ им. М.В. Ломоносова // Вестн. Рос. филос. о-ва. – 2003. – № 1. – С. 145 – 146.

Колычев П.М. В.С. Соловьев о бытии и релятивные суждения // Минувшее и непреходящее в жизни и творчестве В.С. Соловьева: Материалы междунар. конф. (14 – 15 февраля 2003 г.). Сер. «Symposium». Вып. 32. – СПб.: Санкт–Петербургское философское общество, 2003. – С. 30 – 36.

Кормин Н.А. Вл. Соловьев: метафизика символа // Ориентиры. – М., 2003. – Вып. 2. – С. 114 – 129.

Королькова Е.А. Смысл красоты в природе (Ф. Шеллинг и Вл. Соловьев) // Минувшее и непреходящее в жизни и творчестве В.С. Соловьева: Материалы междунар. конф. (14 – 15 февраля 2003 г.). Сер. «Symposium». Вып. 32. – СПб.: Санкт–Петербургское философское общество, 2003. – С. 36 – 38.

Кошарный В.П. Образ революции в русской религиозно-философской мысли второй половины XIX в. (Ф.М. Достоевский, К.Н. Леонтьев, В.С. Соловьев) // Актуальные проблемы философского знания. – Пенза, 2003. – Вып. 1. – С. 5 – 19.

Красицкий Ян. Апокриф нашего времени. Новое прочтение «Краткой повести об антихристе» Владимира Соловьева // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2003. – Вып. 6. – С. 174 – 193.

Красицкий Ян. Возможно ли оправдать Добра? (Вл. Соловьев сегодня) // Минувшее и непреходящее в жизни и творчестве В.С. Соловьева: Материалы междунар. конф. (14 – 15

февраля 2003 г.). Сер. «Symposium». Вып. 32. – СПб.: Санкт–Петербургское философское общество, 2003. – С. 207 – 216.

Кривова Е.В. Национальный вопрос в этике Вл. Соловьева // XXI век: Россия и Запад в поисках духовности: Материалы конф. – Пенза, 2003. – С. 119 – 120.

Крохина Н.П. В.Соловьев об историческом становлении идеи Софии (история как теофания – по работам «Чтения о Богочеловечестве», «Россия и Вселенская Церковь») // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2003. – Вып. 6. – С. 230 – 237.

Крючков С.В. Категория насилия в контексте этики всеединства Владимира Соловьева // Философия и жизненный мир человека. – Саратов, 2003. – С. 179 – 183.

Кудряшова Т.Б. Философские идеи В.С.Соловьева в контексте «форм обратимости» // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2003. – Вып. 7. – С. 148 – 163.

Кузин Ю.Д. В.С. Соловьев и А.А. Тарковский: в поисках утраченного времени // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2003. – Вып. 7 – С. 194 – 205.

Куликова О.Б. Вл. Соловьев и современная эволюционная эпистемология: идейное созвучие // Минувшее и непреходящее в жизни и творчестве В.С. Соловьева: Материалы междунар. конф. (14 – 15 февраля 2003 г.). Сер. «Symposium». Вып. 32. – СПб.: Санкт–Петербургское философское общество, 2003. – С. 38 – 41.

Куликова О.Б. Концептуальная связь гносеологии Вл. Соловьева и учений эволюционной эпистемологии конца XX века // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2003. – Вып. 7. – С. 164 – 180.

Кунгурова О.Ф. Проблема времени как осмысление связи метафизического и исторического в философии В.С. Соловьева // Ползунов альманах. – 2003. – № 1/2 – С. 73 – 78.

Куракина О.Д. Христианская антропология В.С. Соловьева современному сознанию // Соловьевские исследования: Пе-

риод. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В.Максимов. – Иваново, 2003. – Вып. 6. – С. 205 – 217.

Кутыкова И.В. Принцип долженствования историософии Вл. Соловьева и его значение // Минувшее и непреходящее в жизни и творчестве В.С. Соловьева: Материалы междунар. конф. (14 – 15 февраля 2003 г.). Сер. «Symposium». Вып. 32. – СПб.: Санкт–Петербургское философское общество, 2003. – С. 94 – 97.

Кутякова Л.Н., Джурко Л.А. Попытка хронологии Каббалы Владимира Соловьева // Ползунов альманах. – 2003. – № 1/2 – С. 20 – 22.

Лазарев А. Проблемы эстетического монизма в философии Вл. Соловьева // Коллаж – 4. – М., 2003. – С. 127 – 143.

Лазарев В.В. О заимствованиях. К сопоставлению философии Вл. Соловьева и Шеллинга // Минувшее и непреходящее в жизни и творчестве В.С. Соловьева: Материалы междунар. конф. (14 – 15 февраля 2003 г.). Сер. «Symposium». Вып. 32. – СПб.: Санкт–Петербургское философское общество, 2003. – С. 288 – 293.

Лазарева А.Н. О превозможении «противоположного» в философии всеединства // Минувшее и непреходящее в жизни и творчестве В.С. Соловьева: Материалы междунар. конф. (14 – 15 февраля 2003 г.). Сер. «Symposium». Вып. 32. – СПб.: Санкт–Петербургское философское общество, 2003. – С. 42 – 46.

Лебедев С.В. Апофеоз и трагедия беспочвенности (Владимир Соловьев против славянофилов) // Минувшее и непреходящее в жизни и творчестве В.С. Соловьева: Материалы междунар. конф. (14 – 15 февраля 2003 г.). Сер. «Symposium». Вып. 32. – СПб.: Санкт–Петербургское философское общество, 2003. – С. 293 – 297.

Леонтьева О.Б. Сотворение христианства: К вопросу о преемственности в русской религиозной историософии XIX – первой половины XX века // Минувшее и непреходящее в жизни и творчестве В.С. Соловьева: Материалы междунар. конф. (14 – 15 февраля 2003 г.). Сер. «Symposium». Вып. 32. – СПб.: Санкт–Петербургское философское общество, 2003. – С. 297 – 305.

Ломоносов А.Г. Владимир Соловьев и судьба русской идеи // Минувшее и непреходящее в жизни и творчестве В.С. Соловьева: Материалы междунар. конф. (14 – 15 февраля 2003 г.). Сер. «Symposium». Вып. 32. – СПб.: Санкт–Петербургское философское общество, 2003. – С. 97 – 104.

Максимов М.В. Метафизические основания историософии Вл. Соловьева // Вестн. ИГЭУ. – 2003. – № 4. – С. 3 – 14.

Максимов М.В. Юбилейная соловьевская конференция в Ивановском государственном энергетическом университете // Вестн. ИГЭУ. – 2003. – № 4 – С. 120 – 124.

Максимов М.В., Щедрина Т.Г. Соловьевские чтения: поиск новых методологических ориентиров // Вопр. философии. – 2003. – № 10. – С. 170 – 173.

Максимова Л.М., Максимов М.В. Сергей Михайлович и Владимир Сергеевич Соловьевы (К вопросу об идейных источниках историософии Вл.Соловьева) // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2003. – Вып. 6 – С. 115 – 126.

Малая В.Г. Грани духовности личности в философии В.С. Соловьева // Минувшее и непреходящее в жизни и творчестве В.С. Соловьева: Материалы междунар. конф. (14 – 15 февраля 2003 г.). Сер. «Symposium». Вып. 32. – СПб.: Санкт–Петербургское философское общество, 2003. – С. 46 – 52.

Малая В.Г. Русская идея и национальный вопрос в творчестве Владимира Соловьева // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. – Иваново, 2003. – Вып. 6. – С. 144 – 174.

Малинов А.В. В.С. Соловьев и Н.И. Кареев: (К истории взаимоотношений) // Журн. социол. и социал. антропологии. – 2003. – Т. 6. – № 2. – С. 55 – 64.

Малинов А.В. Философия истории В.С. Соловьева // Минувшее и непреходящее в жизни и творчестве В.С. Соловьева: Материалы междунар. конф. (14 – 15 февраля 2003 г.). Сер. «Symposium». Вып. 32. – СПб.: Санкт–Петербургское философское общество, 2003. – С. 104 – 141.

Малов А.В. Проблема насилия в философии В.С. Соловьева // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2003. – Вып. 6. – С. 63 – 72.

- Манько Ю.В.** Оксюморон как метафорический прием анализа духовной жизни и творчества Вл. Соловьева // Минувшее и непреходящее в жизни и творчестве В.С. Соловьева: Материалы междунар. конф. (14 – 15 февраля 2003 г.). Сер. «Symposium». Вып. 32. – СПб.: Санкт–Петербургское философское общество, 2003. – С. 141 – 148.
- Маслеев А.Г.** Человеческий смысл любви в философии Вл. Соловьева // Рациональное и иррациональное в русской философии и культуре: прошлое и современность: Материалы Всерос. науч. заоч. конф. – Барнаул, 2003. – С. 146 – 152.
- Матлахова Е.С.** В.С. Соловьев и славянофильство // Философия и жизненный мир человека. – Саратов, 2003. – С. 183 – 187.
- Матушчик Э.** К методологии исследования творчества В.С. Соловьева (по поводу книги Я. Добешевского) // Минувшее и непреходящее в жизни и творчестве В.С. Соловьева: Материалы междунар. конф. (14 – 15 февраля 2003 г.). Сер. «Symposium». Вып. 32. – СПб.: Санкт–Петербургское философское общество, 2003. – С. 53 – 67.
- Межуев Б.В.** Владимир Соловьев и Британская империя // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2003. – Вып. 6. – С. 27 – 36.
- Меньшиков Л.А.** Мессианиззм в русской культуре Серебряного века: Соловьев и Скрябин о всемирной роли искусства и художника // Минувшее и непреходящее в жизни и творчестве В.С. Соловьева: Материалы междунар. конф. (14 – 15 февраля 2003 г.). Сер. «Symposium». Вып. 32. – СПб.: Санкт–Петербургское философское общество, 2003. – С. 345 – 353.
- Микляев В.А.** Вклад В.С. Соловьева в отечественную военно–философскую мысль // Минувшее и непреходящее в жизни и творчестве В.С. Соловьева: Материалы междунар. конф. (14 – 15 февраля 2003 г.). Сер. «Symposium». Вып. 32. – СПб.: Санкт–Петербургское философское общество, 2003. – С. 354 – 358.
- Минувшее** и непреходящее в жизни и творчестве В.С. Соловьева: Материалы междунар. конф. (14 – 15 февраля 2003 г.). Сер. «Symposium». Вып. 32. – СПб.: Санкт–Петербургское философское общество, 2003. – 395 с.

- Мирчев Д.** Владимир Соловьев в культурата на Сребърния века: 150 години от рождението на философа // Философ. – С., 2003. – Г. 12. – № 6. – С. 46 – 53.
- Михайловский А. В.** «Грустно теперешнее зрелище праздника...» // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2003. – Вып. 7. – С. 110 – 123.
- Моисеев В.И.** Логика всеединства как новое прочтение русской философии всеединства // Минувшее и непреходящее в жизни и творчестве В.С. Соловьева: Материалы междунар. конф. (14 – 15 февраля 2003 г.). Сер. «Symposium». Вып. 32. – СПб.: Санкт–Петербургское философское общество, 2003. – С. 67 – 73.
- Моисеев С.А.** С.Л. Франк и Вл. Соловьев: поиски Абсолюта // Философия и жизненный мир человека. – Саратов, 2003. – С. 188 – 191.
- Нагорная Л.К.** Богочеловечество в философии Вл.Соловьева // Ползунов альманах. – 2003. – № 1/2 – С. 52 – 60.
- Ненашев М.И.** Поздний Соловьев: перемена во взглядах на природу зла // Вестн. Вят. гос. гуманит. ун-та. – 2003. – № 9. – С. 19 – 21.
- Ненашев М.И.** Соловьев и Достоевский об антиномиях человеческой свободы // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2003. – Вып. 7 – С. 67 – 77.
- Нижников С.А.** Спор о пантеизме в русской философии // Минувшее и непреходящее в жизни и творчестве В.С. Соловьева: Материалы междунар. конф. (14 – 15 февраля 2003 г.). Сер. «Symposium». Вып. 32. – СПб.: Санкт–Петербургское философское общество, 2003. – С. 305 – 307.
- Никоненко В.С.** Художественная литература в философском творчестве В.С. Соловьева // Минувшее и непреходящее в жизни и творчестве В.С. Соловьева: Материалы междунар. конф. (14 – 15 февраля 2003 г.). Сер. «Symposium». Вып. 32. – СПб.: Санкт–Петербургское философское общество, 2003. – С. 358 – 365.
- Овчинникова Е.А., Чумакова Т.В.** Нравственная философия Вл. Соловьева в контексте русской средневековой мысли // Ми-

нующее и непреходящее в жизни и творчестве В.С. Соловьева: Материалы междунар. конф. (14 – 15 февраля 2003 г.). Сер. «Symposium». Вып. 32. – СПб.: Санкт–Петербургское философское общество, 2003. – С. 366 – 371.

Океанский В.П., Ширшова И.А. Ницше и православие: парадоксы «сверхфилологии» // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2003. – Вып. 7. – С. 123 – 133.

Орехов С.И. Рационализация философии всеединства ее последователями // Рациональное и иррациональное в русской философии и культуре: прошлое и современность: Материалы Всерос. науч. заоч. конф. – Барнаул, 2003. – С. 178 – 181.

Орлов М.О. Динамизм в учении В.С. Соловьева о Богочеловечестве // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2003. – Вып. 6. С. 223 – 230.

Орлов М.О. Учение В.С. Соловьева о Богочеловечестве в перспективе социальной динамики // Философия и жизненный мир человека. – Саратов, 2003. – С. 191 – 194.

Осипова И.Д. По ту сторону либерализма и консерватизма: социальные искания В.С. Соловьева: (К 150-летию со дня рождения) // Журн. социол. и социал. антропологии. – 2003. – Т. 6. – № 2. – С. 40 – 54.

Осипова И.Д. Социальная философия В.С. Соловьева // Минувшее и непреходящее в жизни и творчестве В.С. Соловьева: Материалы междунар. конф. (14 – 15 февраля 2003 г.). Сер. «Symposium». Вып. 32. – СПб.: Санкт–Петербургское философское общество, 2003. – С. 216 – 232.

Павленко А.В. Человек на стыке идеального и материального в метафизике всеединства В.С. Соловьева // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2003. – Вып. 6. – С. 217 – 223.

Павлов С.А. Вечер памяти Владимира Соловьева // Вестн. Рос. филос. о-ва. – 2003. – № 1. – С. 146 – 147.

Пепеляев А.В. Философия права как выражение смысложизненных исканий Вл. Соловьева // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2003. – Вып. 6. – С. 97 – 101.

Плетухина Е.Г. Этические аспекты философии Вл. Соловьева // Философия и жизненный мир человека. – Саратов, 2003. – С. 195 – 198.

Плеханов Е.А. «Как возможна метафизика?»: феноменологический проект Вл. Соловьева // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2003. – Вып. 7. – С. 5 – 21.

Повилайтис В. Философия всеединства: от Соловьева к Карсавину // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2003. – Вып. 7. – С. 102 – 110.

Полищук Л.А. В.С. Соловьев о непреходящей ценности добра // Минувшее и непреходящее в жизни и творчестве В.С. Соловьева: Материалы междунар. конф. (14 – 15 февраля 2003 г.). Сер. «Symposium». Вып. 32. – СПб.: Санкт–Петербургское философское общество, 2003. – С. 232 – 234.

Поломошонов А.Ф., Пойда Е.Е. Социальный идеал и русская идея Вл. Соловьева (60 – 70-е годы) // XXI век: Россия и Запад в поисках духовности: Материалы конф. – Пенза, 2003. – С. 120 – 122.

Попов В.А. Концепция ненасилия Л.Н. Толстого и ее роль в современном мире: Толстой – Соловьев – Бердяев // Духовное наследие Л.Н. Толстого в современном мире. – Липецк, 2003. – С. 272 – 278.

Преображенская К.В. Спор о Софии. Его истоки и следствия // Минувшее и непреходящее в жизни и творчестве В.С. Соловьева: Материалы междунар. конф. (14 – 15 февраля 2003 г.). Сер. «Symposium». Вып. 32. – СПб.: Санкт–Петербургское философское общество, 2003. – С. 73 – 80.

Публичное заседание религиозно–философской академии, посвященное памяти Владимира Соловьева // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр.– Иваново, 2003. – Вып. 7. С. 205 – 210.

Путачев О.С. Мистическое в системе Вл. Соловьева // Рациональное и иррациональное в русской философии и культуре: прошлое и современность: Материалы Всерос. науч. заоч. конф. – Барнаул, 2003. – С. 192–199.

- Пчелинцева К.Ф.** Отражение идей В. Соловьева в русской поэзии начала XX века // Минувшее и непреходящее в жизни и творчестве В.С. Соловьева: Материалы междунар. конф. (14 – 15 февраля 2003 г.). Сер. «Symposium». Вып. 32. – СПб.: Санкт–Петербургское философское общество, 2003. – С. 372 – 377.
- Рожков В.П.** Проблема насилия и философско–политические идеи В.С. Соловьева // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2003. – Вып. 6. – С. 53 – 63.
- Россианский А.Г.** Эстетическое учение Владимира Соловьева и современность // Ползунов альманах. – 2003. – № 1/2 – С. 79 – 82.
- Роцинский С.Б.** Идеи Вл. Соловьева в контексте логики культуры XXI века // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2003. – Вып. 6. – С. 5 – 17.
- Рудаков Л.И.** В.С. Соловьев и П.Я. Чаадаев: (Об одной загадке философского творчества В.С. Соловьева) // Стратегии взаимодействия философии, культурологии и общественных коммуникаций. – СПб., 2003. – С. 167 – 173.
- Русские философы о Владимире Соловьеве** // Ползунов альманах. – 2003. – № 1/2 – С. 11 – 12.
- Сабиров В.Ш.** Сотериологические искания Вл. Соловьева // Минувшее и непреходящее в жизни и творчестве В.С. Соловьева: Материалы междунар. конф. (14 – 15 февраля 2003 г.). Сер. «Symposium». Вып. 32. – СПб.: Санкт–Петербургское философское общество, 2003. – С. 148 – 153.
- Семенков В.Е.** Владимир Соловьев как публичная фигура // Минувшее и непреходящее в жизни и творчестве В.С. Соловьева: Материалы междунар. конф. (14 – 15 февраля 2003 г.). Сер. «Symposium». Вып. 32. – СПб.: Санкт–Петербургское философское общество, 2003. – С. 234 – 240.
- Сербиненко В.В.** К вопросу о традиции платонизма в русской философии и творчестве Вл. Соловьева (памяти А.И. Абрамова) // Вопр. философии. – 2003. – № 6. – С. 128 – 135.
- Сербиненко В.В.** Философская эсхатология Вл. Соловьева // Минувшее и непреходящее в жизни и творчестве В.С. Соловьева:

Материалы междунар. конф. (14 – 15 февраля 2003 г.). Сер. «Symposium». Вып. 32. – СПб.: Санкт–Петербургское философское общество, 2003. – С. 153 – 164.

- Сергеева Е.В.** Лексическая экспликация концепта «БОГ» в текстах В.С. Соловьева // Проблемы интерпретации в лингвистике и литературоведении. – Новосибирск, 2003. – Т. 1. – С. 87 – 92.
- Симоненко Т.И.** Идея В.С. Соловьева о духовном развитии человечества в контексте философии образования // Минувшее и непреходящее в жизни и творчестве В.С. Соловьева: Материалы междунар. конф. (14 – 15 февраля 2003 г.). Сер. «Symposium». Вып. 32. – СПб.: Санкт–Петербургское философское общество, 2003. – С. 240 – 244.
- Скачков А.С.** Наследие В.С. Соловьева в смысловом поле русского космизма: борьба за «абсолютную человечность» // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2003. – Вып. 7. – С. 91 – 102.
- Соина О.С.** Вл. Соловьев о самосовершенствовании человека // Минувшее и непреходящее в жизни и творчестве В.С. Соловьева: Материалы междунар. конф. (14 – 15 февраля 2003 г.). Сер. «Symposium». Вып. 32. – СПб.: Санкт–Петербургское философское общество, 2003. – С. 244 – 248.
- Соловьев С.М.** Воспоминания. – М.: Новое литературное обозрение, 2003. – 496 с.
- Соловьева Г.В.** Философия В.С. Соловьева и модернизм (Оправдание Соловьева) // Минувшее и непреходящее в жизни и творчестве В.С. Соловьева: Материалы междунар. конф. (14 – 15 февраля 2003 г.). Сер. «Symposium». Вып. 32. – СПб.: Санкт–Петербургское философское общество, 2003. – С. 308 – 312.
- Соловьевские исследования:** Период. сб. науч. тр. Вып. 6 / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2003. – 288 с.
- Соловьевские исследования:** Период. сб. науч. тр. Вып. 7 / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2003. – 238 с.
- Сперанский В.** Четверть века назад // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2003. – Вып. 7. – С. 211 – 217.

- Степанов А.Н.** «Три разговора» Вл. Соловьева: вопросы жанрового своеобразия, публикации и композиционной целостности // Минувшее и непреходящее в жизни и творчестве В.С. Соловьева: Материалы междунар. конф. (14 – 15 февраля 2003 г.). Сер. «Symposium». Вып. 32. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2003. – С. 378 – 383.
- Степанова А.С.** К вопросу о корнях философии В.С. Соловьева // Минувшее и непреходящее в жизни и творчестве В.С. Соловьева: Материалы междунар. конф. (14 – 15 февраля 2003 г.). Сер. «Symposium». Вып. 32. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2003. – С. 80 – 84.
- Сугатова Е.П.** В.С. Соловьев о теократическом призвании России // Ползунов альманах. – 2003. – № 1/2 – С. 112 – 113.
- Тарновская Е.О.** Владимир Соловьев и концепция «жизнетворчества» А. Белого // Минувшее и непреходящее в жизни и творчестве В.С. Соловьева: Материалы междунар. конф. (14 – 15 февраля 2003 г.). Сер. «Symposium». Вып. 32. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2003. – С. 384 – 388.
- Тиме Г.А.** Гегельянство как модель жизни и личности: (Георг Вильгельм Фридрих и Егор Федорович Гегели) // Вожди умов и моды: Чужое имя как наследуемая модель жизни. – СПб., 2003. – С. 86 – 103.
- Тиме Г.А.** Шопенгауэр в России: О «метафизике» и «смысле» любви // Немцы в России: Три века науч. сотрудничества. – СПб., 2003. – С. 434 – 441.
- Тимошкин И.В.** Синтетические подходы к осмыслению права // Ползунов альманах. – 2003. – № 1/2 – С. 23 – 26.
- Тонкова Е.Г.** Вл. Соловьев об основах христианской политики // XXI век: Россия и Запад в поисках духовности: Материалы конф. – Пенза, 2003. – С. 122 – 124.
- Троицкий В.П.** Творческое наследие Вл. Соловьева в оценках и развитии в трудах А.Ф. Лосева // Минувшее и непреходящее в жизни и творчестве В.С. Соловьева: Материалы междунар. конф. (14 – 15 февраля 2003 г.). Сер. «Symposium». Вып. 32. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2003. – С. 312 – 316.
- Усманов С.М.** «Восток Ксеркса» в историософии Владимира Соловьева: в поисках интерпретации // Соловьевские ис-

- следования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2003. – Вып. 6. – С. 36 – 53.
- Усманов С.М.** Россия между «Востоком Ксеркса» и «Востоком Христа»: вопросы и ответы Владимира Соловьева // Интеллигенция и мир. – 2003. – № 1/2. – С. 12 – 17.
- Усманов С.М.** Среди вершин: Вл.С. Соловьев и Н.Н. Страхов в переписке В.В. Розанова и К.Н. Леонтьева // Незавершенная энтелехийность: отец Павел Флоренский, Василий Розанов в современной рефлексии. – Кострома, 2003. – С. 235–248.
- Ушаков П.В., Ушакова Е.В., Дербан Г.В.** Природа восточного, западного и российского менталитета // Ползунов альманах. – 2003. – № 1/2 – С. 114–121.
- Ушакова Е.В.** Творчество В.С. Соловьева и современный философский синтез в России // Ползунов альманах. – 2003. – № 1/2 – С. 13–19.
- Фетисенко О.** Вл. Соловьев в «Голосе Москвы» (новые материалы) // Минувшее и непреходящее в жизни и творчестве В.С. Соловьева: Материалы междунар. конф. (14 – 15 февраля 2003 г.). Сер. «Symposium». Вып. 32. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2003. – С. 388 – 395.
- Флоровский Г.** Тютчев и Владимир Соловьев // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2003. – Вып. 7. С. 218 – 234.
- Фомин В.Е.** Национальные корни софиологии В.С. Соловьева // Ползунов альманах. – 2003. – № 1/2. – С. 83–88.
- Хироюки Хориэ** К пониманию «смысла любви» Владимира Соловьева // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2003. – Вып. 7. – С. 60 – 67.
- Холодов Р.Н.** Исторический субъект: аспекты интерпретации в метафизике В.С. Соловьева // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2003. – Вып. 6. – С. 88 – 96.
- Хоружий С.С.** София – Космос – материя: устои философской мысли отца Сергия Булгакова // С.Н. Булгаков: Pro et contra. Т. 1. / Сост., вступ. ст. и коммент. И.И. Евлампиева. – СПб.: РХГИ, 2003. – С. 818–853.

- Хохавин С.Г.** Символизм и рациональность в интерпретации антихристового духа в философии В.С. Соловьева // *Философия и жизненный мир человека*. – Саратов, 2003. – С. 203–207.
- Христов Л.** Адогматизм и неогностицизм в руската софиологическа тенденция // *Философия*. – 2003. – Г. 12. – № 6. – С. 25–33.
- Цык И.В.** Владимир Соловьев и духовно-академическая философия XIX в. // *Вестн. Моск. ун-та им. М.В. Ломоносова. Сер. 7. Философия*. – 2003. – № 1. – С. 3–21.
- Цейзер Е.В.** Владимир Соловьев: идея великого синтеза // *Ползунов альманах*. – 2003. – № 1/2 – С. 27–29.
- Цимбаев Н.И.** Завет Владимира Соловьева // *Очерки русской культуры XIX века*. – М., 2003. – С. 497–514.
- Чжао Бао Чэнь** Сравнительный анализ эстетических идеалов Вл. Соловьева и древнекитайской эстетики // *Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов*. – Иваново, 2003. – Вып. 7. – С. 181 – 184.
- Шапошникова Л.В.** Явление странствующего рыцаря: К 150-летию со дня рождения В.С. Соловьева // *Культура и время*. – 2003. – № 1. – С. 47 – 65.
- Шишин М.Ю.** Развитие принципа «всеединства» В.С. Соловьева в ноосферной концепции культуры // *Ползунов альманах*. – 2003. – № 1/2 – С. 38–42.
- Щедрина Т.Г.** Философия Платона в интерпретации Владимира Соловьева и Густава Шпета // *Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов*. – Иваново, 2003. – Вып. 7. – С. 50 – 60.
- Namutal Bar–Yosef** Sophiology and the concept of femininity in Russian symbolism and in modern Hebrew poetry // *Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов*. – Иваново, 2003. – Вып. 6. – С. 257 – 284.
- Laubier, Patrick de** Portee et inspiration de la philosophie morale et sociale de Soloviev // *Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр.* – Иваново, 2003. – Вып. 6. – С. 18 – 27.
- Ludwig W.** Zur Personenlichkeit Solov'evs und zur Eigenart seines Denkens // *XXI век: Россия и Запад в поисках духовности: Материалы конф.* – Пенза, 2003. – С. 112–114.

2004 г.

- Амелина Е.М.** Проблема общественного идеала в русской религиозной философии конца XIX – XX вв. – Калуга: ИД «Эйдос», 2004. – 336 с.
- Амелина Е.М.** Проблема общественного идеала у Вл.Соловьева и классиков идеализма: общее и особенное // *Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов*. – Иваново 2004. – Вып. 8. – С. 135 – 150.
- Андреева В.** Гносеология цельного знания И. Киреевского и Вл. Соловьева // *Славянский альманах* – 2003. – 2004. – С. 400 – 405.
- Аринин Е.И.** В.С. Соловьев: между Гегелем и Рикером // *Россия и Вселенская Церковь: В.С. Соловьев и проблема религиозного и культурного единения человечества / Ред. Владимир Порус (Сер. «Религиозные мыслители»)*. – М.: Библиейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004. – С. 176 – 187.
- Ахтырский Д.К.** Владимир Соловьев глазами Даниила Андреева // *Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр./ Отв. ред. М.В. Максимов*. – Иваново, 2004. – Вып. – 8. – С.87 – 98.
- Ахтырский Д.К.** Владимир Соловьев и Даниил Андреев о религиозной мысли Индии // *Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов*. – Иваново, 2004. – Вып. 9. – С. 87 – 97.
- Баранец Н.Г.** Вл. Соловьев об И. Канте: анализ на уровне дискурса // *Кант, неокантианство и философия в России*. – Ульяновск, 2004. – С. 12 – 18.
- Белкин Д.** *Немецкая библиография В.С.Соловьева: 1978 – 2001 // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2003 год*. – М., 2004. – С. 734 – 778.
- Белкин Д.** «Память моего незабвенного друга мне слишком дорога» (В.С.Соловьев в письмах Файвеля Геца к Эрнсту Радлову) // *Ежегодник рукописного отдела Пушкинского дома на 2000 г.* – СПб., 2004. – С. 267 – 314.
- Бендин А.Ю.** Владимир Соловьев о проблемах веротерпимости в Российской империи // *Россия и Вселенская Церковь: В.С. Соловьев и проблема религиозного и культурного единения человечества / Ред. Владимир Порус (Сер. «Ре-*

- лигиозные мыслители»). – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004. – С. 58 – 71.
- Бессонова Л.А.** Принцип всеединства в историософии Владимира Соловьева // Россия и Вселенская Церковь: В.С. Соловьев и проблема религиозного и культурного единения человечества / Ред. Владимир Порус (Сер. «Религиозные мыслители»). – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004. – С. 188 – 192.
- Брагин А.В.** Метафизика красоты: Плотин, Аврелий Августин, В.С. Соловьев // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2004. – Вып. 8 – С. 251 – 256.
- Вениамин (Новик)**, игумен. Некоторые трудности восприятия философии В.С. Соловьева в России // Россия и Вселенская Церковь: В.С. Соловьев и проблема религиозного и культурного единения человечества / Ред. Владимир Порус (Сер. «Религиозные мыслители»). – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004. – С. 100 – 108.
- Воропай Т.С.** Дискурс национального у В. Соловьева и современные споры о национальной идентичности // Россия и Вселенская Церковь: В.С. Соловьев и проблема религиозного и культурного единения человечества / Ред. Владимир Порус (Сер. «Религиозные мыслители»). – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004. – С. 256 – 269.
- Громова А.Е.** Онтологическая сущность развития в философии всеединства В.С.Соловьева и П.А.Флоренского // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. – Иваново, 2004. – Вып. 8. – С. 98 – 110.
- Давыдов Д.** Владимир Соловьев о соотношении веры и разума // Проблемы взаимодействия духовного и светского образования. История и современность. – Н. Новгород, 2004. – С. 541 – 546.
- Давыдов Д.** Национальная идея во взглядах Владимира Соловьева // Бренное и вечное: Образы мифа в пространствах современного мира. – Вел. Новгород, 2004. – С. 214 – 217.
- Данилов А.В.** Универсальность Христа и кафоличность религии // Россия и Вселенская Церковь: В.С. Соловьев и проблема религиозного и культурного единения человечества / Ред. Владимир Порус (Сер. «Религиозные мыслители»). – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004. – С. 33 – 36.
- Дзущева Н.В., Серегина С.А.** Поэтическая рецепция соловьевства в художественном мире С.Есенина: софийные аспекты миропозитики // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2004. – Вып. 9 – С. 225 – 253.
- Дианин-Хавард А.** Владимир Соловьев: вера, разум и сердце // Россия и Вселенская Церковь: В.С. Соловьев и проблема религиозного и культурного единения человечества / Ред. Владимир Порус (Сер. «Религиозные мыслители»). – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004. – С. 80 – 95.
- Дробжев М.И.** Вл. Соловьев и русская религиозная философская антропология // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2004. – Вып. 8 – С. 221 – 237.
- Дробжев М.И.** Русская религиозная философская антропология // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2004. – Вып. 9 – С. 195 – 219.
- Душин О.Э.** Модели совести: Фома Аквинский и Владимир Соловьев // Вопр. философии. – 2005. – № 3. – С. 149 – 160.
- Евлампиев И.И.** Достоевский и Соловьев: две тенденции в русской философии XIX – нач. XX века // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. – Иваново, 2004. – Вып. 9. – С. 5 – 21.
- Егорова Ю.Р.** Категория природы в философии В.С. Соловьева // Культурное наследие России: Универсум религиозной философии. – Уфа, 2004. – С. 81 – 85.
- Ерофеева К.Л.** [Рецензия] // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2004. – Вып. 9. – С. 260 – 272. Рец. на кн.: Роцинский С.Б. Примирение идей и идея примирения в философии всеединства В. Соловьева. – М.: Изд-во РАГС. – 1999. – 220 с.
- Ерофеева К.Л.** Исследовательский метод К.В.Мочульского (о работе «Владимир Соловьев: жизнь и учение») // Соловь-

- евские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2004. – Вып. 9. – С. 50 – 64.
- Ёлшина Т.А.** Тожество бытия и мышления (Владимир Соловьев и Василий Розанов) // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. – Иваново, 2004. – Вып. 8. – С. 55 – 73.
- Журавский А.В.** Тема Востока и образы Востока в религиозно-философской мысли В. Соловьева // Россия и Вселенская Церковь: В.С. Соловьев и проблема религиозного и культурного единения человечества / Ред. Владимир Порус (Сер. «Религиозные мыслители»). – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004. – С. 221 – 236.
- Ионайтис О.Б.** Идея сверхчеловека и теория прогресса // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2004. – Вып. 9. – С. 284 – 291.
- Калинников Л.А.** Кант воспетый или осмеянный? (Великий философ в поэзии Вл. Соловьева) // Кантовский сборник. – Калининград, 2004. – Вып. 24. – С. 104 – 131.
- Кантор В.К.** Владимир Соловьев: имперские проблемы всемирной теократии // Вопр. философии. – 2004. – № 4 – С. 126 – 144.
- Карпеев А.М.** Предвестие неклассической социальной философии у Владимира Соловьева // Россия и Вселенская Церковь: В.С. Соловьев и проблема религиозного и культурного единения человечества / Ред. Владимир Порус (Сер. «Религиозные мыслители»). – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004. – С. 198 – 202.
- Козлова Н.П.** Рецепция творчества В.С. Соловьева в современной философии и теологии Запада // Россия и Вселенская Церковь: В.С. Соловьев и проблема религиозного и культурного единения человечества / Ред. Владимир Порус (Сер. «Религиозные мыслители»). – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004. – С. 96 – 99.
- Козырев А.П.** В.В.Розанов и Вл.Соловьев: диалог в поисках Другого // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2004. – Вып. 9. – С. 21 – 49.
- Козырев А.П.** В.С.Соловьев и В.В.Розанов о примирении церквей // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. /

- Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2004. – Вып. 9. – С. 172 – 182.
- Козырев А.П.** Соединение или примирение? В. Соловьев и В. Розанов о разделении церквей // Россия и Вселенская Церковь: В.С. Соловьев и проблема религиозного и культурного единения человечества / Ред. Владимир Порус (Сер. «Религиозные мыслители»). – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004. – С. 37 – 45.
- Козырев А.П.** Юбилей русской философии: К 150-летию со дня рождения Владимира Соловьева // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2004. – Вып. 8. – С. 5 – 13.
- Конашкова А.М., Шуталева А.В.** Мистический опыт как экстатическое видение: контуры новой религиозной метафизики Вл.Соловьева // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2004. – Вып. 8. – С. 193 – 201.
- Кондрусевич Тадеуш**, архиепископ. Слово приветствия // Россия и Вселенская Церковь: В.С. Соловьев и проблема религиозного и культурного единения человечества / Ред. Владимир Порус (Сер. «Религиозные мыслители»). – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004. – С. 10 – 12.
- Кормин Н.А.** Философская эстетика Владимира Соловьева. Часть II: Онтологические предпосылки. – М.: ИФ РАН, 2004. – 212 с.
- Кривова Е.В.** Нравственная организация человечества в этике В.С. Соловьева // Skola – 2003. – М., 2004. – С. 198 – 202.
- Крохина Н.П.** Неподвижное солнце любви: О софийных началах русской литературы XIX – XX веков. – Иваново: ИВГУ, 2004. – 241 с.
- Кудряшова Т.Б.** Философские идеи Вл.Соловьева в контексте основных положений феноменологии // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2004. – Вып. 9. – С. 181 – 195.
- Кудряшова Т.Б.** Эстетизированная гносеология русского символизма: традиции и новаторство // Соловьевские исследо-

вания: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2004. – Вып. 8. – С. 128.

Курганская В.Д. Категориально-логический схематизм онтологических постулатов метафизики всеединства // Современная логика: проблемы, теории и применение в науке. – СПб., 2004. – С. 69 – 72.

Лазарева А.Н. Из истории нравственно-религиозной мысли. Гоголь и Соловьев // Филос. исслед. – 2004. – № 1. – С. 172 – 186.

Ларин Д.Н. Христианский идеал человека в философии Вл. Соловьева // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2004. – Вып. 9. – С. 219 – 225.

Мазурова Е.Г. Добродетели в развитии личности: нравственная философия В.С. Соловьева // Гуманитарные науки Югории. – Ханты-Мансийск, 2004. – С. 6 – 13.

Макагонова Т.М. «Случайные впечатления» о В.С. Соловьеве, или Этюды И.Е. Репина к большому полотну // Записки отдела рукописей. Вып. 52 / Рос. гос. б-ка; Отв. ред. вып.: В.И. Лосев, А.П. Вихрян. – М.: Пашков дом, 2004. – С. 135 – 156.

Максимов М.В. О предварительных итогах и перспективах Соловьевского семинара // Вест. Рос. гуманит. науч. фонда. 2004. – № 4. – С. 146 – 152.

Максимов М.В. Пять лет Соловьевскому семинару // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2004. – Вып. 8. – С. 13 – 21.

Максимов М.В. Теократическое учение Вл.Соловьева: оценки и интерпретации // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2004. – Вып. 8. – С. 150 – 172.

Малая В.Г. Христианская антропология Вл.Соловьева // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2004. – Вып. 8. – С. 237 – 251.

Малинина Н.Л. Заметки В.С. Соловьева о культуре // Русская философия в контексте отечественной культуры и мировой цивилизации. – Владивосток, 2004. – С. 87 – 89.

Мартынов Д.Е. Китайская цивилизация в контексте историко-философских взглядов В.С. Соловьева // Россия и Вселенская Церковь: В.С. Соловьев и проблема религиозного и культур-

ного единения человечества / Ред. Владимир Порус (Сер. «Религиозные мыслители»). – М.: Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004. – С. 247 – 255.

Микосиба М. О восприятии идей Вл. Соловьева в Японии // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2004. – Вып. 9. – С. 160 – 169.

Микосиба М. О неопубликованных письмах Вл.С.Соловьева (Письма к Н.М.Соллогуб) // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2004. – Вып. 9. – С. 112 – 145.

Микосиба Митио. О пометах К. Леонтьева на полях брошюры Вл. Соловьёва «Три речи в память Достоевского» // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2004. – Вып. 8. – С. 32 – 55.

Миненков Г.Я. Идея человечества В.С. Соловьева в контексте глобализации // Россия и Вселенская Церковь: В.С. Соловьев и проблема религиозного и культурного единения человечества / Ред. Владимир Порус (Сер. «Религиозные мыслители»). – М.: Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004. – С. 270 – 281.

Моисеев В.И. Логика Добра. Нравственный логос Владимира Соловьева. – М.: Едиториал УРСС, 2004. – 400 с.

Назаров В.Н. Богочеловеческие начала нравственной философии В.С. Соловьева // Россия и Вселенская Церковь: В.С. Соловьев и проблема религиозного и культурного единения человечества / Ред. Владимир Порус (Сер. «Религиозные мыслители»). – М.: Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004. – С. 72 – 79.

Новоселов О.Н. Вл.Соловьев сегодня: от реконструкции к пониманию и теургическому творчеству // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2004. – Вып. 9. – С. 170 – 181.

Осипова Н.О. Наследие Вл.Соловьева в системе художественно-эстетических исканий русского театра начала XX века // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2004. – Вып. 9. – С. 253 – 262.

«...Память моего незабвенного друга мне слишком дорога»: В.С.Соловьев в письмах Фейвеля Геца к Эрнесту Радлову /

- Публ. Белкина Д. // Ежегодник рукописного отдела Пушкинского дома. – СПб., 2004. – С. 267 – 313.
- Плеханов Е.А.** Религиозно-философский смысл кенозиса: Вл.Соловьев и М.М. Тареев // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2004. – Вып. 8. – С. 74 – 87.
- Повилайтис В.** Неизвестные статьи Л.П. Карсавина из библиотеки Вильнюсского университета (1927 – 1952). Приложение I. [О Вл. Соловьеве] // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2003 год. – М., 2004. – С. 182 – 188.
- Повилайтис В.И.** Николай Арсеньев о В.С. Соловьеве и соловьевстве // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2004. – Вып. 9. – С. 276 – 284.
- Погорелая С.В.** В.С.Соловьев и А.Н.Скрябин: идеи соборности, теургии, синтеза искусств // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2004. – Вып. 9. – С. 263 – 276.
- Половинкин С.М.** Спор о субстанциях и о свободе между В.С. Соловьевым и Л.М. Лопатиным // Россия и Вселенская Церковь: В.С. Соловьев и проблема религиозного и культурного единения человечества / Ред. Владимир Порус (Сер. «Религиозные мыслители»). – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004. – С. 142 – 175.
- Поломошонов А.Ф.** Философия истории Владимира Соловьева // Гуманит. исслед. в ДГАУ. – п. Персиановский, 2004. – Вып. 1. – С. 5 – 21.
- Порус В.Н.** Вместо предисловия. Идейное наследие В.С. Соловьева в контексте современной культуры // Россия и Вселенская Церковь: В.С. Соловьев и проблема религиозного и культурного единения человечества / Ред. Владимир Порус (Сер. «Религиозные мыслители»). – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004. – С. 13 – 23.
- Порус В.Н.** В.С. Соловьев и Л. Шестов: единство в трагедии // Россия и Вселенская Церковь: В.С. Соловьев и проблема религиозного и культурного единения человечества / Ред. Владимир Порус (Сер. «Религиозные мыслители»). – М.:

- Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004. – С. 111 – 125.
- Порус В.Н.** В.Соловьев и Л.Шестов: единство в трагедии // Вопр. философии. – 2004. – № 4. – С. 148 – 159.
- Порус В.Н.** В.Соловьев и Л.Шестов: единство в трагедии свободы // Человек. Наука. Цивилизация: К семидесятилетию акад. В.С. Степина. – М., 2004. – С. 679 – 694.
- Порус В.Н.** В.С.Соловьев и современная философия // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2004. – Вып. 8. – С. 21 – 32.
- Прибыткова Е.А.** Право человека на достойное существование: обоснование Вл.Соловьевым и последующие дискуссии // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2004. – Вып. 9. – С. 65 – 86.
- Пугачев О.С.** В.С. Соловьев о нравственной сущности христианского универсализма // Россия и Вселенская Церковь: В.С. Соловьев и проблема религиозного и культурного единения человечества / Ред. Владимир Порус (Сер. «Религиозные мыслители»). – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004. – С. 292 – 299.
- Раух А.** Универсальность спасения во Христе и Его Церкви // Россия и Вселенская Церковь: В.С. Соловьев и проблема религиозного и культурного единения человечества / Ред. Владимир Порус (Сер. «Религиозные мыслители»). – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004. – С. 27 – 32.
- Репин И.Е.** Случайные впечатления от Владимира Сергеевича Соловьева – Ильи Репина предназначавшееся сообщение для Неврологического института // Записки отдела рукописей. Вып. 52 / Рос. гос. б-ка; Отв. ред. вып. В.И. Лосев, А.П. Вихрян. – М.: Пашков дом, 2004. – С. 157 – 172.
- Россия и Вселенская Церковь:** В.С. Соловьев и проблема религиозного и культурного единения человечества / Ред. Владимир Порус (Сер. «Религиозные мыслители»). – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004. – 312 с.
- Роцинский С.Б.** Идеи Вл.Соловьева и современные тенденции философской мысли: резонансы и созвучия // Соловьев-

- ские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2004. – Вып. 9. – С. 146 – 160.
- Рощинский С.Б.** Идея диалога и синтеза культур в философии всеединства Вл. Соловьева // Историко-философский ежегодник-2003. – М., 2004. – С. 402 – 407.
- Семенова О.А.** Духовное всеединство и «цельное знание» // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2004. – Вып. 9. – С. 292 – 296.
- Серретти Д.** Монархо-универсалистская идея Данте и теократический идеал Вл. Соловьева // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2004. – Вып. 9. – С. 97 – 111.
- Силанд Л.** К проблеме эстетического самосознания русского символизма // Литературоведение как литература: Сб. ст. в честь С.Г. Бочарова. – М., 2004. – С. 135 – 147.
- Смелова Н.Е.** Владимир Соловьев и истинное христианство // Россия и Вселенская Церковь: В.С. Соловьев и проблема религиозного и культурного единения человечества / Ред. Владимир Порус (Сер. «Религиозные мыслители»). – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004. – С. 46 – 57.
- Смирнов Марк.** Владимир Соловьев и Константин Бестужев-Рюмин: разрыв с консерваторами // Россия и Вселенская Церковь: В.С. Соловьев и проблема религиозного и культурного единения человечества / Ред. Владимир Порус (Сер. «Религиозные мыслители»). – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004. – С. 203 – 217.
- Соловьевские исследования:** Период. сб. науч. тр. Вып. 8 / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2004. – 275 с.
- Соловьевские исследования:** Период. сб. науч. тр. Вып. 9 / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2004. – 299 с.
- Соломадин И.М.** «Пустыня реального» или «Онтология человеческой общности»? // Россия и Вселенская Церковь: В.С. Соловьев и проблема религиозного и культурного единения человечества / Ред. Владимир Порус (Сер. «Религиозные мыслители»). – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004. – С. 282 – 291.

- Соскин В.А.** Метафизическая антропология В. Соловьева в современной перспективе // Россия и Вселенская Церковь: В.С. Соловьев и проблема религиозного и культурного единения человечества / Ред. Владимир Порус (Сер. «Религиозные мыслители»). – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004. – С. 193 – 197.
- Суковатая В.А.** Утопические мотивы в философии всеединства Владимира Соловьева // Россия и Вселенская Церковь: В.С. Соловьев и проблема религиозного и культурного единения человечества / Ред. Владимир Порус (Сер. «Религиозные мыслители»). – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004. – С. 126 – 141.
- Сун Чжилань.** Философия любви Вл. Соловьева (с позиции носителя китайского языка) // Актуальные проблемы социогуманитарного знания. – М., 2004. – Вып. 25. – С. 171 – 179.
- Тиме Г.А.** Метафизика половой любви как металюбовь (от А.Шопенгауэра к Вл. Соловьеву) // Вопр. филос. – 2004. – № 4 – С. 145 – 153.
- Тюренок М.А.** Место Вл. Соловьева в духовной генеалогии русского солидаризма // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2004. – Вып. 9. – С. 256 – 259.
- Федотова Е.Я.** В.С. Соловьев как предтеча иудео-христианского диалога // Россия и Вселенская Церковь: В.С. Соловьев и проблема религиозного и культурного единения человечества / Ред. Владимир Порус (Сер. «Религиозные мыслители»). – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004. – С. 237 – 246.
- Филарет,** митрополит Минский и Слуцкий. Приветственное слово // Россия и Вселенская Церковь: В.С. Соловьев и проблема религиозного и культурного единения человечества / Ред. Владимир Порус (Сер. «Религиозные мыслители»). – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004. – С. 7 – 9.
- Ханова Р.В.** В.С. Соловьев о месте ислама в духовной культуре человечества // Культурное наследие России: Универсум религиозной философии. – Уфа, 2004. – С. 105 – 107.

- Хироюки Хориз** Некоторые параллели представлений о всеединной структуре бытия во взглядах Вл. Соловьева и японского философа К. Нисиды // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2004. – Вып. 9. – С. 201 – 221.
- Холодов Р.Н.** Метафизическое значение человечества в историософии Вл.Соловьева // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2004. – Вып. 9. – С. 183 – 193.
- Шихардина Т.Н.** Нетерпимость в диалоге о толерантности: Вл.Соловьев и В. Розанов // Философия ценностей. – Курск, 2004. – С. 277 – 279.
- Шкода В.В.** Три рассуждения о принципе Всеединства // Россия и Вселенская Церковь: В.С. Соловьев и проблема религиозного и культурного единения человечества / Ред. Владимир Порус (Сер. «Религиозные мыслители»). – М.: Библиейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004. – С. 300 – 308.
- Якупов М.Т.** Проблема утопии в творчестве Ф.М. Достоевского и В.С. Соловьева // Культурное наследие России: Универсум религиозной философии. – Уфа, 2004. – С. 78 – 81.
- Krasicki Jan.** BÓG, CZŁOWIEK I ZŁO: Studium filozofii Włodzimierza Sołowjowa». – Wrocław, 2003. – 417 s.
- Patrick de Laubier.** Vladimir Soloviev, Leon XIII et Jean-Paul II // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2004. – Вып. 8. – С. 128 – 134.

Составители: М.В. Максимов, Л.М. Максимова

**БОЛГАРСКИЕ АВТОРЫ О ВЛ. СОЛОВЬЕВЕ
БИБЛИОГРАФИЯ 1990 – 2005 гг.**

1993 г.

- Денкова Л.** Послеслов към: Владимир Соловьев. Смишълът на любовта. – Стара Загора: Алфа-инт, 1993.

1994 г.

- Данкова Р.** Екзистенциалните идеи на Владимир Соловьев и тяхната мотивация // Вл. Соловьев. Кратка повест за антихриста. Три речи в памет на Достоевски. – Велико Търново, 1994.
- Панайотов П.** Владимир Соловьев // Пламен Панайтов. Руски мислители. София: Летописи, 1994.

1995 г.

- Христов Л.** Владимир Соловьев // Руският религиозен ренесанс на XIX век. Т. II. – София: Христо Ботев, 1995.
- Димитрова Н.** Утопия и есхатология в руския Сребърен век. – София: Кронос, 1995.
- Димитрова Н.** Лев Шестов и Владимир Соловьев – «дървото на живота» и «дървото на познанието» – предговор към превода на: Лев Шестов. Умозрение и апокалипсис. Религиозната философия на Владимир Соловьев // Съвременник. – 1995. – № 1.

1996 г.

- Паси И.** Владимир Соловьев // Исак Паси. Руски мислители. – София: Христо Ботев, 1996.

1997 г.

- Стефанов И.** Интерпретацията на Кант от Владимир Соловьев // Хуманизъм, култура, религия. – София: ЛИК, 1997.

1998 г.

- Минева Е.** Владимир Соловьев и проблемът за смисъла на живота // Философия. – 1998. – № 5-6.
- Димитрова Н.** Гностични мотиви в руския Сребърен век. – София: ЛИК, 1998.

1999 г.

Минева Е. Проблемът за смисъла на живота във философията на Владимир Соловьев // Владимир Соловьев. Оправдание на доброто. – София, ЛИК, 1999.

2000 г.

Добрев Д. Доброто в системата на всеединството. Етичката система на руския философ Владимир Соловьев. – София, 2000.

Мирчев Д (D. Mirchev). A Contemporary Reading of the Ethical System of Vladimir Solov'ev. In: Vladimir Solov'ev: Reconciler and Polemicist. – Peeters-Leuven, 2000.

Минева Е (E. Mineva). Vladimir Solov'ev's approach to the problem of meaning of life // Vladimir Solov'ev's: Reconciler and Polemist. – Peters-Leuven, 2000.

Паси И. Владимир Соловьев // Исак Паси. Руски мислители. – София: Христо Ботев, 2000.

Христов Л. Руският Логос. (Философия и религия). – София, 2000.

Христов Л. «Философия на всеединството» – преход от гносеология към онтология (В. Соловьев и П. Флоренски) // Философия. – 2000. – № 3.

Христов Л. Владимир Сергеевич Соловьев (Към 100-годишнината от смъртта му) // Философия. – 2000. – № 3.

Димитрова Н. Социалното християнство на Владимир Соловьев между утопизма и есхатологизма. // Философия. – 2000. – № 3.

2001 г.

Христов Л. Духът на руския Логос във философията на В. Соловьев // Владимир Соловьев и западноевропейската философска традиция. – София: КОТА, 2001.

Христов Л. Историсофски синтези във философията на В. Соловьев и Ф. Достоевски // Владимир Соловьев и западноевропейската философска традиция. – София: КОТА, 2001.

Мирчев Д. Anima candida. – В: Сб. Владимир Соловьев и западноевропейската философска традиция. – София: КОТА, 2001.

Мирчев Д. Софийното човечество (възможно ли е днес да го мислим?) // Владимир Соловьев и западноевропейската философска традиция. – София: КОТА, 2001.

Мирчев Д. Философията като обяснение в любов (Владимир Соловьев за Имануел Кант) // Кант и Кантовата традиция в България. – София: ЛИК, 2001.

Минева Е. Владимир Соловьев и западноевропейската философска традиция // Владимир Соловьев и западноевропейската философска традиция. – София: Кота, 2001.

Димитрова Н. Владимир Соловьев и проблематизирането на националната философия. // Философия. – 2001. – № 1.

2002 г.

Минева Е. Свръхчовек и/или Богочовечество. Фр. Ницше и Вл. Соловьев след сто години // Ницше и Изтокът. – София: Дилок, 2002.

Сярова Е. Владимир Соловьев – апостолът на духа, странникът в света на несъвършенството // Владимир Соловьев. Мохамед. Живот и религиозно учение. – София: Рива, 2002.

Димитрова Н. Националната руска философия – pro et contra (спорът между неославянофили и неозападници – XX век). – Велико Търново: Фабер, 2002.

Димитрова Н. Социално-религиозни утопии в руския духовен ренесанс. – София: Изда-во на БАН «Марин Дринов», 2002.

Димитрова Н. Владимир Соловьев и западноевропейската философска традиция. // Философия. – 2002. – № 1.

Янкова М. Владимир Соловьев за религиозното начало на нравствеността // Сборник научни трудове на Шуменския университет. Ч. I. – Шумен, 2002.

2003 г.

Мънзов М. Софийната философия на Владимир Соловьев. Основни черти на София и проявления на абсолютното // Михаил Мънзов. Мистичните корени на руската религиозна философия. Логос и София. – София, 2003.

Мирчев Д. Владимир Соловьев в культурата на Сребърния век. // Философия. – 2003. – № 6.

Данкова Р. Нравственото и естетическото в културния модел на Владимир Соловьев. // Философия. – 2003. – № 3.

2004 г.

Мирчев Д. Софиологията на Владимир Соловьев // Годишник на Софийския университет «Св. Климент Охридски». Философски факултет. Кн. Философия. Т. 96. – София, 2004.

2005 г.

Мирчев Д. Владимир Соловьев за Фридрих Шелинг: влияния и трансформации // Философия. – 2005. – № 6.

Мирчев Д. Антропологически проблеми в «Лекции за Богочовечеството» и «Идеята за Сврѣхчовека» на Владимир Соловьев. // Философски алтернативи. – 2005. – № 1.

Составитель: Нина Димитрова

СОФИОЛОГИЯ: БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК К СЕМИНАРАМ 2006 ГОДА

«Наследие В.С. Соловьева и софиологическое направление философской мысли в России XIX – XX вв.»

А.В. Уста праведника изрекают премудрость // Вест. Р.Х.Д. – 1987. – № 149. – С. 12 – 45.

Аверинцев Сергей. К уяснению смысла надписи над конхой центральной апсиды Софии Киевской // Древнерусское искусство и художественная культура домонгольской Руси. – М.: Наука, 1972. – С. 25 – 49.

Аверинцев Сергей. «Премудрость создала себе дом». Речь на открытии выставки русских икон в Ватикане 29 июля 1999 года // Новый мир. – 2001. – С. 162.

Аверинцев С.С. София – Логос. Словарь 2-е изд. – Киев, 2001.

Акентьев К.К. Мозаики галереи Константинопольской св. Софии // Византийский временник. – 1984. – Т. 45

Антоний, митрополит. Из истории новгородской иконописи // Богословские труды. Сб. 27. – М.: Изд-во Моск. Патриархии, 1986. – С. 61 – 80.

Антоний, митрополит. Письмо к митрополиту Евлогию от 18/31 марта 1927 г. // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 1997 год. – СПб., 1997. – С. 115 – 121.

Арапов А.В. Русская софиология и индоевропейская традиция // Русская культура на межконфессиональных перекрестках / Отв. ред. Н.В. Скоробогатько. – М., 1995. – С. 28 – 29.

Аржаковский А.А. Журнал «Путь» (1925 – 1940): Поколение русских религиозных мыслителей в эмиграции. – Киев: Феникс, 2000. – 656 с.

Аржаковский А. Софиология о. Сергия Булгакова и современное западное богословие // С.Н. Булгаков: Религиозно-философский путь: Междунар. науч. конф., посвященная 130-летию со дня рождения / Науч. редакция А.П. Козырева; Сост. М.А. Васильевой, А.П. Козырева. – М.: Русский путь, 2003. – С. 127 – 139.

Аржаковский А. Софиология отца Сергия Булгакова и современное западное богословие // Героизм и подвижничество. Творчество С.Н. Булгакова в современном дискурсе (к 130-летию со дня рождения С.Н. Булгакова): Украинский журнал русской философии. Вестник Общества русской философии при Украинском философском фонде. – Вып. 2. – Киев: Радуга, 2005. – С. 249 – 258.

Ахтырский Д.К. Символика вечной женственности в творчестве Даниила Андреева // Соловьевские исследования. Периодический сборник научных трудов / Отв. ред. М.В.Максимов. – Иваново, 2002. – Вып.5. – С. 89–102.

Ахутин А.В. София и черт (Кант перед лицом русской религиозной метафизики) // Вопр. философии. – 1990. – № 1. – С. 51 – 69.

Басин И.В. Предыстория творческого пути князя С.Н. Трубецкого // Вопр. философии. – 1995. – № 9. – С. 106 – 119.

Безлепкин Н.И. Философия языка в России: К истории русской лингвофилософии. – 2-е изд., доп. – СПб.: Искусство-СПб., 2002. – 269 с.

- Белоруков А.М.** Внутренний перелом в жизни А.М. Бухарева (Архимандрита Феодора) // Богословский вестник. – 1915. Окт.-дек. – С. 785 – 867.
- Андрей Белый:** pro et contra. – СПб.: РХГИ, 2004.
- Белый А.** Начало века. Воспоминания. В 3 кн. – М.: Худож. лит., 1990.
- Белый А.** Символизм как миропонимание. – М.: Республика, 1994.
- Белый А.** О Софии-Премудрости / Публ. и вступ. ст. И. Вишневецкого // Новый журнал = New rev. – Нью-Йорк, 1993. Кн. 190 – 191. – С. 418 – 427.
- Беме Я** Christosophia, или Путь ко Христу. – СПб., 1815 (Репринт: СПб., 1994).
- Берд Р.** Богословие о. Сергия Булгакова: ересь или ересеология // С.Н. Булгаков: Религиозно-философский путь: Международный науч. конф., посвященная 130-летию со дня рождения / Науч. редакция А.П. Козырева; Сост. М.А. Васильевой, А.П. Козырева. – М.: Русский путь, 2003. – С. 61 – 78.
- Бердяев Н.** Мутные лики. («Воспоминания о А.А. Блоке» А.Белого // Эпопея. – 1922. – № 1 – 2) // София. Проблемы духовной культуры и религиозной философии / Под ред. Н.А. Бердяева. Т. 1. – Берлин: Обелиск, 1923. – С. 155 – 160. (Перепечатано в: Философские науки. – 1990. – № 7. – С. 64 – 71. Послеслов. и примеч. А.Т. Казаряна; Бердяев Николай. Философия творчества, культуры и искусства. В 2 т. / Вступ. ст., состав., примеч. Р.А. Гальцевой. – М.: Искусство, 1994. – Т. 2. – С. 447 – 455).
- Бердяев Н.А.** О софиологии // Путь. – 1929. – № 16. – С. 95 – 99.
- Бердяев Н.А.** Дух Великого Инквизитора. По поводу указа митрополита Сергия, осуждающего богословские взгляды о. С. Булгакова // Путь. – 1935. – № 49. – С. 72 – 81.
- Бердяев Н.А.** Учение о Софии и андрогине. Я. Беме и русские софиологические течения // Путь. – 1930. – № 21. – С. 34 – 62.
- Бибихин В.В.** Софиология о. Сергия Булгакова // С.Н. Булгаков: Религиозно-философский путь: Международный науч. конф., посвященная 130-летию со дня рождения / Науч. редакция А.П. Козырева; Сост. М.А. Васильевой, А.П. Козырева. – М.: Русский путь, 2003. – С. 79 – 85.

- Блейн Э.** Жизнеописание отца Георгия // Георгий Флоровский. Священнослужитель, богослов, философ / Под ред. Ю.П. Сенокосова. – М., 1995.
- Бодров В.Н.** Сергей Булгаков: софиологическое видение мира // Вестн. Моск. ун-та. Сер. Философия. – 1989. – № 5. – С. 55 – 64.
- Болотов В.В.** Лекции по истории древней Церкви. Т.1 – 4. – СПб., 1907 (Репринт. – М., 1994).
- Бонцкая Н.К.** К истории софиологии // Вопр. философии. – 2000. – № 4. – С. 70 – 79.
- Бонцкая Н.К.** Русская софиология и антропософия // Вопр. философии. – 1995. – № 7. – С. 79 – 97.
- Бонцкая Н.К.** София: метафизика и мифология // Вопр. философии. – 2002. – № 1. – С. 112 – 139.
- Бонцкая Н.К.** Тайна Троиинства // Вопр. философии. – 2003. – № 11. – С. 112 – 116.
- Братство Святой Софии:** документы (1918 – 1927) // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 1997 год. – СПб., 1997. – С. 99 – 113.
- Братство Святой Софии:** Материалы и документы. 1923 – 1939 / Сост. Н.А.Струве; Подгот. текста и примеч. Н.А.Струве, Т.В.Емельяновой. – М.: Русский путь; Париж: YMCA-Press, 2000.
- Бройтман С.Н.** Софииность в раннем творчестве Б.Пастернака // Владимир Соловьев и культура Серебряного века: К 150-летию Вл. Соловьева 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. – С. 349 – 360.
- Брюсов В.** Русские символисты; Смысл современной поэзии // Собр. соч. М., 1975. Т. 6.
- Булгаков С.Н.** Агнец Божий. Ч. 1. О Богочеловечестве. – Париж, 1933. – 468 с.
- Булгаков С.Н.** Владимир Соловьев и Анна Шмидт // Булгаков С.Н. Тихие думы. – М., 1918. – С. 71 – 114.
- Булгаков С.Н.** Докладная записка митр. Евлогию по поводу определения Архиерейского собора в Карловцах относительно учения о Софии Премудрости Божией. – Париж:

- YMCA-Press, 1936 (См. также приложение к журналу «Путь» (1936. – № 50)).
- Булгаков С.Н.** Икона и иконопочитание. Догматические очерки. – М., 1996.
- Булгаков С.Н.** Ипостась и ипостасность // Сборник статей, посвященных П.Б. Струве ко дню 35-летия его научно-публицистической деятельности (1890 – 1925). – Прага, 1925 (Перепечатано в: Булгаков С.Н. Труды о троичности. – М., 2001).
- Булгаков С.Н.** Лествица Иаковля. – Париж, 1929.
- Булгаков Сергей**, прот. Мужское и женское в Божестве / Публ. и подг. текста А.П. Козырева и Н.Ю. Галкиной (Голубковой), примеч. А.П.Козырева // С.Н. Булгаков: Религиозно-философский путь: Междунар. науч. конф., посвященная 130-летию со дня рождения / Науч. редакция А.П. Козырева; Сост. М.А. Васильевой, А.П. Козырева. – М.: Русский путь, 2003. – С.343 – 395.
- Булгаков С.Н.** Свет Невечерний. Созерцания и умозрения. – М.: Республика, 1994.
- Булгаков С.Н.** Софийность твари (Космодицея) // Вопр. филос. и психологии. – 1916. – № 132 – 133. – С. 79 – 194 (См. первую часть статьи в изд.: Русская философия: Конец XIX – начало XX века: Антология. – СПб., 1993. – С. 303 – 332).
- Булгаков С.Н.** Софиология смерти // Вестн. РХД. – 1978. – № 127 (То же: Автобиографические заметки. Дневники. Статьи. – Орел, 1998).
- Булгаков С.Н.** Философия хозяйства // Соч. В 2 т. – М.: Правда, 1993. Т.1.
- Булгаков С.Н.** Философский смысл троичности / Предисл. и примеч. С.С. Хоружего // Вопр. философии. – 1989. – № 12 – С. 90 – 98.
- Булгаков С.Н.:** pro et contra. Т. 1 / Сост., вступ. статья и коммент. И.И.Евлампиева. – СПб.: РХГИ, 2003. – 1000 с.
- Bulgakov S.** The Wisdom of God: A Brief Summary of Sophiology. – N.Y.; L., 1937.
- Бурмистров К.А.** В.С. Соловьёв и Каббала. К постановке проблемы // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 1998 г. – СПб., 1998. – С. 7 – 104.

- Бурмистров К.** Каббала и русская философия (конец XIX – начало XX в.). – М.: Сэфер, 2000.
- Бычков В.В.** Вл. Соловьёв и эстетическое сознание Серебряного века // Владимир Соловьёв 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. – С. 11 – 29.
- Бычков В.В.** Эстетика В.С. Соловьёва как актуальная парадигма // История философии. – 1999. – №4. – С. 3 – 43.
- Бычков В.В.** Эстетический смысл софиологии о. Сергия Булгакова // Введение в храм. – М., 1997. – С. 649 – 657.
- Бычков В.В.** 2000 лет христианской культуры sub specie aethetica. Т. 2. Славянский мир. Древняя Русь. – М.; СПб., 1999 (Об эстетических взглядах Соловьёва см.: Т. 2. С. 272–293, 333–340).
- Ваганова Н.А.** В.С.Соловьёв – С.Н.Булгаков: эстетические аспекты софиологии. – Деп. в ИНИОН РАН. № 58373. – М., 2003.
- Ваганова Н.А.** Мифологические представления о мудрости и их реминисценции в философских текстах С.Н.Булгакова. – Деп. в ИНИОН РАН. – № 58374.
- Ваганова Н.А.** Эволюция софийной онтологии С.Н. Булгакова: Автореф. дис. ...канд. филос. наук. – М., 2004. – 24 с.
- Василенко Л.И.** Софиология Вл. Соловьёва, видения Дамы и его стихи // Материалы Ежегод. богосл. конф. Православного Свято-Тихоновского Богословского института. – М.: Изд-во Православного Свято-Тихоновского Богословского института, 2003.
- Введенский А.И.** Призыв к самоуглублению. Памяти Вл. Серг. Соловьёва. – М., 1900.
- Величко Е.Б.** Софиология образа в философско-богословском наследии С.Н. Булгакова // Героизм и подвижничество. Творчество С.Н. Булгакова в современном дискурсе (к 130-летию со дня рождения С.Н. Булгакова): Украинский журнал русской философии. Вестник Общества русской философии при Украинском философском фонде. – Вып. 2. – Киев: Радуга, 2005. – С. 278 – 289.

- Вишневецкий И.Г.** София и космос у Андрея Белого // Владимир Соловьев и философско-культурологическая мысль XX века: Материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 237 – 241.
- Владимир Соловьев:** pro et contra. Т.1. – СПб.: РХГИ, 2000.
- Владимир Соловьев:** pro et contra. Т.2. – СПб.: РХГИ, 2002.
- Владимир Соловьев** и культура Серебряного века. – М.: Наука, 2005.
- Владимир Соловьев** и культура Серебряного века: К 150-летию Вл. Соловьева 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.
- Владимир Соловьев** и философско-культурологическая мысль XX века. Материалы Междунар. науч. конф. – Иваново, 2000.
- Воронина Е.Н.** Соловьевский миф о Софии в повести Л.Д. Зиновьевой-Аннибал «Тридцать три уroda» // Литература и философия. – 2000. – С. 106 – 110.
- Воронкова В.Г.** София как душа мира и олицетворение человеческой личности в творчестве С.Н. Булгакова // Героизм и подвижничество. Творчество С.Н. Булгакова в современном дискурсе (к 130-летию со дня рождения С.Н. Булгакова): Украинский журнал русской философии. Вестник Общества русской философии при Украинском философском фонде. – Вып. 2. – Киев: Радуга, 2005. – С. 84 – 91.
- Высокий** герметизм: Пер. с древнегр., латин. – СПб., 2001. – 416 с.
- Гайденко П.П.** Антиномическая диалектика С.Н.Булгакова // Критика немарксистских концепций диалектики XX века. – 1988. – С. 180 – 199.
- Гайденко П.П.** Владимир Соловьев и философия Серебряного века. – М.: Прогресс-Традиция, 2001.
- Гараева Г.Ф.** Символическая реальность софийных построений П.А. Флоренского // Современные проблемы истории, экономики и техники. – Отрадная, 2000. – Т. 4. – С. 32 – 36.
- Гараева Г.Ф.** Софийный идеализм В.С. Соловьёва: сущность и историческая характеристика // Изв. вузов Сев.-Кавказ. регион. Обществ. науки. – Ростов н/Д. – 1999. – №2. – С. 63 – 69.

- Гараева Г.Ф.** Софийный идеализм как историко-философский феномен: (Соловьев В.С., Флоренский П.А., Булгаков С.Н.). – М.: Диалог-МГУ, 2000. – 384 с.
- Где Святая София, там и Новгород. – СПб., 1998.
- о. Геннадий (Эйкалович),** Дело прот. С. Булгакова (Историческая канва спора о Софии). – Сан-Франциско, 1980. С. 36 – 38: Г.Флоровский, С.Четвериков. Особое мнение [по делу прот. С. Булгакова].
- Геннадий (Эйкалович),** игумен. Родословная Софии. – Аделаида-Австралия. 1986.
- Гермес Трисмегист** и герметическая традиция Востока и Запада / Сост., коммент., пер. с древнегр., латин., фр., нем., англ., пол. К. Богуцкого. – 3-е изд. – Киев: Ирис; СПб.: Алетейя, 2001. – 623 с.
- Героизм** и подвижничество. Творчество С.Н. Булгакова в современном дискурсе (к 130-летию со дня рождения С.Н. Булгакова): Украинский журнал русской философии. Вестник Общества русской философии при Украинском философском фонде. – Вып. 2. – Киев: Радуга, 2005. – 407 с.
- Головко Е.И.** Генезис образа Софии в творчестве В.С. Соловьева // Актуальные проблемы мировой культуры XX столетия. – Кострома, 1999. – С. 51 – 55.
- Голубинский Феодор, прот.** Лекции по философии. Вып. 1. – М., 1884.
- Горский В.С.** Об одном из источников историко-философского изучения древнерусской культуры // Филос. науки. – 1988. – № 2. – С. 45 – 55.
- Горский В.С., Крымский С.Б.** Философские идеи в отечественной средневековой культуре // Филос. науки. – 1985. – № 5. – С. 91 – 99.
- Громов М.Н.** О своеобразии русской средневековой философии // Филос. науки. – 1990. – № 11.
- Громов М.Н., Козлов Н.С.** Русская философская мысль X – XVII веков. – М.: Изд-во Моск. гос. ун-та, 1990. – 286 с.
- Громов М.Н.** Горняя премудрость в дольном мире: к интерпретации софиологии о. Сергия Булгакова // С.Н. Булгаков: Религиозно-философский путь: Междунар. науч. конф., посвященная 130-летию со дня рождения / Науч. редакция

- А.П. Козырева; Сост. М.А. Васильевой, А.П. Козырева. – М.: Русский путь, 2003. – С. 50 – 60.
- Громов М.Н.** История русской философской мысли // История философии: Запад – Россия – Восток. Кн. 1. Философия древности и средневековья. – М., 1995.
- Громов М.Н.** Образ сакральной Премудрости в средневековой Руси // Новая Россия. – 1997. – № 7. – С. 114 – 119.
- Громов М.Н.** Роль св. Константина-Кирилла в становлении христианской мудрости Древней Руси // Агиологическое древо русской культуры. – М., 2000. – С. 36 – 45.
- Громов М.Н.** «У стен Софии»: Сокровенный смысл софиологии о. Сергия Булгакова // Героизм и подвижничество. Творчество С.Н. Булгакова в современном дискурсе (к 130-летию со дня рождения С.Н. Булгакова): Украинский журнал русской философии. Вестник Общества русской философии при Украинском философском фонде. – Вып. 2. – Киев: Радуга, 2005. – С. 41 – 50.
- Гурлянд А.** Каббала // Еврейская энциклопедия. – Т.9. – СПб., б/г.
- Гусев Д.В.** Догматическая система св. Ириней Лионского в связи с гностическими учениями второго века // Православный собеседник. – 1874, июль, сентябрь. Ч. II – III.
- Дзугцева Н.В.** Владимир Соловьев в философско-эстетическом сознании Вяч. Иванова // Владимир Соловьев и философско-культурологическая мысль XX века: Материалы Международ. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 241 – 244.
- Дзугцева Н.В.** Софийно-теургийный комплекс в эстетико-философских исканиях Андрея Белого // Владимир Соловьев и культура Серебряного века: К 150-летию Вл.Соловьева 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. – С. 276 – 287.
- Дзугцева Н.В., Серегина С.А.** Поэтическая рецепция соловьевства в художественном мире С. Есенина: софийные аспекты миропозитики // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В.Максимов. – Иваново, 2004. – Вып 9. – С. 225–253.

- Димитрова Н.И.** Владимир Соловьев и гностицизм Серебряного века // Соловьевские исследования. Периодический сборник научных трудов / Отв. ред. М.В.Максимов. – Иваново, 2001. – Вып 3. – С. 57–63.
- Докладная записка** прот. С. Булгакова и смысл указа Московской Патриархии. – Париж, 1936.
- Долгов К.М.** Учение Вл. Соловьева о Логосе и Софии и его развитие в русской философии // Отечественная философия: опыт, проблемы, ориентиры исследования. – М., 1996. – Вып.19.
- Дурылин С.Н.** Град Софии. Царьград и св. София в русском народном религиозном сознании. – М., 1915.
- Евлампиев И.И.** Религиозный идеализм С.Н.Булгакова: «за» и «против» // С.Н.Булгаков: pro et contra. Т. 1. / Сост., вступ. ст. и коммент. И.И.Евлампиева. – СПб.: РХГИ, 2003. – С. 7 – 59.
- Евтухова Е.** С.Н.Булгаков. Письма к Г.В.Флоровскому (1923 – 1938) // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2001 – 2002 годы. – М., 2002. – С. 175 – 223 (С. 224 – 226: Г.Флоровский, С.Четвериков. Особое мнение [по делу прот. С. Булгакова]).
- Емельянов Б.В., Пугачев О.С.** Рыцарь Софии Владимир Соловьев. – Псков: Изд-во Псков. област. ин-та усовершенствования учителей, 1996. – 155 с.
- Жукоцкая З.Р.** Провозвестник «Вечной Женственности»: Вл. Соловьев у истоков софиологии // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В.Максимов. – Иваново, 2003. – Вып 6. – С. 237–257.
- Жукоцкая З.Р.** Свободная теургия: культурфилософия русского символизма. – М., 2003. – 287 с.
- Жукоцкая З.Р.** Учение Владимира Соловьева в оценке русских символистов // В.С. Соловьев: жизнь, учение, традиции: Материалы I Всерос. науч. заоч. конф. Екатеринбург, январь – март 2000 г. – Екатеринбург, 2000. – С. 55 – 59.
- Зандер Л.А.** Бог и мир. Миросозерцание о. Сергия Булгакова. Т. 1 – 2. – Париж, 1948.
- Зелинский Ф.Ф.** Из истории идей. Соперники христианства. – СПб., 1905.
- Зеньковский В.В.** Проблема платонизма и проблема софийности мира // Путь. – 1930. – № 24. – С. 3 – 40.

Зеньковский Василий, прот. Дело об обвинении о. Сергия Булгакова в ереси // Вестн. Р.Х.Д. – 1987. – № 149. – С. 61 – 65.

Зеньковский В.В., прот. Идея всеединства в философии Владимира Соловьева. Речь, произнесенная на акте Богословского института в 1950 г. // Православная мысль: Тр. Православного Богословского института в Париже. Вып. X. – Париж, YMCA-Press, 1950. – С.45 – 59.

Зеньковский В., прот. Мои встречи с выдающимися людьми // Записки рус. акад. группы в США. – 1994. – Т. XXVI.

Иванов А.В. Философско-богословская идея Софии: современный контекст истолкования // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7. Философия. – 1996. – № 2. – С. 3 – 18.

Иванов В., прот. Становление богословской мысли в Московской Духовной академии (1814 – 70) // Богословские труды: Юбил. сб. – М., 1986. – С. 132 – 147.

Иванова Е. Наследие о. Павла Флоренского. А судьи кто? // Вестн. Р.Х.Д. – 1922. – № 165. – С. 121 – 138.

Иванцов-Платонов А.М., прот. Ереси и расколы трех первых веков христианства. Ч. 1. – М., 1876 – 77.

Изречения египетских отцов. Памятники литературы на коптском языке / Введ., пер. с коптского и ком. А.И. Еланской. – СПб.: Изд-во Чернышова, 1993. – 350 с.

Иконникова Е.А. Метафизическое в символистской поэзии Вл. Соловьева // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В.Максимов.– Иваново, 2002. – Вып. 5. С. 211 – 225.

Ильин В.Н. Ангелология в учении о Св. Софии Премудрости Божией. (По поводу новой книги о. Сергия Булгакова): [Рецензия] // Путь. – 1929. – № 15. – С. 137 – 139.

Ильин В.Н. София, Премудрость Божия // Возрождение. – 1935. 7 декабря.

Ильиных Ю. В. Идея Софии в русской культуре // Язык. Миф. Этнокультура. – Кемерово, 2003. – С. 28 – 32.

Иоанн Лествичник. Преподобного отца нашего Иоанна игумена Синайской горы Лествица... – Сергиев Посад, 1908. – XII+273 с.

Иринея Лионский. Творения. – М.: Паломник-Благовест, 1996. – 622 с.+ прил. (Репринт издания: Соч. святого Иринея,

епископа Лионского. Изданы в русском переводе прот. П. Преображенским. – СПб., 1900. – 622 с.+ прил.)

Йожа Д.З. Софиология отца Павла Флоренского // Studia slavica. Acad. sci. hung. – Budapest, 2002. – Т. 47, fasc. 1/2. – С. 147 – 166.

Калинников Л.А. Категория «София» и ее возможности соответствия в рационально построенной системе философии (Вл. Соловьев и Иммануил Кант) // Кантовский сборник.– Калининград, 1995. – Вып.19.

Карсавин Л.П. София земная и горняя; Noctes Petropolitanae // Карсавин Л.П. Малые сочинения. – СПб.: АО «Алетейя», 1994. С. 76 – 98. (То же: / Публ. и примеч. В.Н. Назарова // Вопр. философии. – 1991. – № 9. – С. 175 – 189.)

Климов А.Е. Г.В.Флоровский и С.Н.Булгаков. История взаимоотношений в свете споров о софиологии // С.Н. Булгаков: Религиозно-философский путь: Междунар. науч. конф., посвященная 130-летию со дня рождения / Научн. редакция А.П. Козырева; Сост. М.А. Васильевой, А.П. Козырева. – М.: Русский путь, 2003. –С. 86 – 114.

Козырев А. Владимир Соловьев и Анна Шмидт в чаянии «третьего завета» // Россия и гнозис: Материалы конф. Москва ВГИБЛ. 26 – 27 марта 1996 г. – М.: Рудомино, 1996. – С. 23 – 41.

Козырев А.П. Гностические влияния в философии Владимира Соловьева: Автореф. ...на соиск. учен. степ. канд. филос. наук. – М., 1997.

Козырев А.П. Гностические искания Вл. Соловьева и культура Серебряного века // Владимир Соловьев и культура Серебряного века: К 150-летию Вл. Соловьева 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. – С. 226 – 240.

Козырев А.П. Две модели историософии в русской мысли: (А.И. Герцен и Г.В. Флоровский versus софиология) // История мысли: Историография. – М., 2002. – С. 131 – 142.

Козырев А.П. «Женщина с профилем Наполеона» и судьбы русского гнозиса // Историко-философский ежегодник – 2003. – М., 2004. – С. 158 – 190.

- Козырев А.П.** Космогонический миф Владимира Соловьева: (К вопросу о рецепции гностицизма в трактате «София») // Соловьевский сборник: Материалы междунар. конф. «В.С.Соловьев и его философское наследие». Москва. 28 – 30 августа 2000 г. – М.: Изд-во «Феноменология-Герменевтика», 2001. – С.183 – 196.
- Козырев А.П.** Нижегородская сивилла // История философии. – М.: ИФ РАН, 2000. – № 6. – С. 62 – 84.
- Козырев А.П.** Парадоксы незавершенного трактата. К публикации перевода французской рукописи Владимира Соловьева «София» // Логос. – 1991. – № 2. – С. 152 – 170.
- Козырев А.** Прот. Сергей Булгаков. О Вл. Соловьеве (1924) // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 1999 год / Под ред. М.А.Колерова. – М., 1999. – С. 199 – 222.
- Козырев А.П.** Смысл любви в философии Владимира Соловьева и гностические параллели // Вопр. философии. – 1995. – № 7. – С. 59 – 79.
- Козырев А.П.** Софиология // Русская философия: Словарь. – М., 1995. – С. 465 – 469.
- Константин-Кирил** Философ. Материалы от научните конференции по случаю 1150-годишнината от рождениетому. – София, 1969.
- Копотев М.В.** Концепты Софии и любви в русских философских текстах // Культура: соблазны понимания. – Петрозаводск, 1999. – Ч. 1. – С. 133 – 140.
- Кормин Н.А.** Как возможна эстетика? Ответы раннего В.С. Соловьёва // Человек и искусство. – М., 1998. – Вып. 1. – С. 85 – 97.
- Кормин Н.А.** Философская эстетика Владимира Соловьева. Ч. 1. Святая гармония. – М., 2001.
- Кормин Н.А.** Философская эстетика Владимира Соловьева. Ч.2. Онтологические предпосылки. – М., 2004.
- Королькова Е.А.** Русская софиология в контексте метафизики всеединства (Вл. Соловьев, П. Флоренский, С. Булгаков, С. Франк): Дис. ... канд. филос. наук. – СПб., 1995. – 156 с.
- Королькова Е.А.** Русская софиология в контексте метафизики всеединства (Вл. Соловьев, П. Флоренский, С. Булгаков, С. Франк): Автореф. дис. ...канд.филос.наук / СПбГУ. – СПб., 1995. – 16 с.

- Королькова Е.А.** Учение о Софии в философии В.Соловьева. – Рукоп. деп. в ИНИОН РАН. – № 48385. – СПб., 1993.
- Костина О.В.** Русская софиология в коммуникативном измерении // Социал.-гуманит. знания. – М., 2003. – № 4. – С. 257 – 271.
- Кравченко В.В.** Мистицизм в русской философской мысли XIX – XX веков: Монография. – М.: Издатцентр, 1997. – 280 с.
- Крохина Н.П.** В. Соловьев об историческом становлении идеи Софии (история как теофания – по работам «Чтения о Богочеловечестве», «Россия и Вселенская Церковь») // Соловьевские исследования: Период. сб. научн. тр. / Отв. ред. М.В.Максимов. – Иваново. 2003. – Вып 6. – С. 230–237.
- Крохина Н.П.** Гностическая София в поэзии Вл. Соловьева и А. Блока // Соловьевские исследования: Период. сб. научн. тр./ Отв. ред. М.В.Максимов.– Иваново. 2002. – Вып 5. – С. 235–258.
- Крохина Н.П.** Неподвижное солнце любви: о софийных началах русской литературы XIX – XX веков. – Иваново, 2004.
- Крохина Н.П.** О софийных началах русской литературы // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В.Максимов.– Иваново. 2001. – Вып 4. С. 154–178.
- Крохина Н.П.** Проблема софийности искусства в эстетике Вл. Соловьева // Владимир Соловьев и философско-культурологическая мысль XX века: Материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 255 – 257.
- Крохина Н.П.** Проблема софийности искусства в эстетике Вл. Соловьева // Соловьевские исследования. Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В.Максимов.– Иваново. 2001. – Вып 3. – С. 148–162.
- Крылов Д.А.** Евхаристическая чаша. – Чита: Изд-во Забайкал. пед. ун-та, 2000. – Кн.1. О творческом пути и идеях С.Н. Булгакова. – 355 с.
- Крылов Д.А.** Идея Софии, «религиозное дело» Владимира Соловьева и символизм Андрея Белого // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7. Философия. – 2005. – № 5. – С. 3 – 19.
- Крылов Д.А.** Примыкание к миру или связь с миром: от русских софиологов к современности // Философия и будущее цивилизации: Тез. докл. и выступлений IV Российского фи-

- лософского конгресса (Москва, 24 – 28 мая 2005 г.). В 5 т. Т. 2. – М.: Современные тетради, 2005. – С. 259 – 260.
- Крымский С.Б.** Софийность как святость бытия // Героизм и подвижничество. Творчество С.Н. Булгакова в современном дискурсе (к 130-летию со дня рождения С.Н. Булгакова): Украинский журнал русской философии. Вестник Общества русской философии при Украинском философском фонде. – Вып. 2. – Киев: Радуга, 2005. – С. 36 – 40.
- Кудрявцев П.** Идея св. Софии в русской литературе последних десятилетий // Христианская мысль. – Киев, 1916. Кн. IX. С. 70 – 83; кн. X. С. 74 – 97; 1917. Кн. I. С. 76 – 81; кн. III – IV. С. 83 – 101.
- Кудрявцев П.** Россия и Царьград. Три момента в литературной истории вопроса. – Киев, 1916.
- Куракина О.Д.** Софийная эстетика русского космизма // Ориентиры. – М., 2003. – Вып. 2. – С. 91 – 113.
- Левитский Д.Г.** Премудрость и благодать Божия в судьбах мира и человека. – Пг., 1916.
- Лосев А.Ф.** Владимир Соловьев и его время. – М., 1990. – С. 209 – 260).
- Лосев А.Ф.** История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. Кн. 1. Ч. III. Разд. III. Гностицизм. – М., 1992.
- Лосев А.Ф.** Философско-поэтический символ Софии у Вл. Соловьева // Лосев А.Ф. Страсть к диалектике: Литературные размышления философа. – М.: Сов. писатель, 1999. – С. 203 – 255.
- Лосский В.Н.** Боговидение / Пер. с фр. В.А. Решиковой. – М.: АСТ, 2003. – 760 с.
- Лосский В.Н., Б. Ф.** Спор о Софии. «Докладная записка» прот. С. Булгакова и смысл Указа Московской Патриархии. – Париж, 1936. – 87 с. (Лосский Вл. Спор о Софии. Статьи разных лет. – М., 1996).
- Лосский Н.О.** Воспоминания. Жизнь и философский путь. – München, 1968. – С. 266 – 271.
- Майоров Г.Г.** Роль Софии-Мудрости в истории происхождения философии // Логос. – 1991. – № 2. – С. 139 – 151.

- Майоров Г.Г.** София. Эпистема. Технема // Философия как искание Абсолюта. Опыты теоретические и метафизические. – М.: Едиториал УРСС, 2004. – С. 34 – 76.
- Максим Московский.** Мудрость – русская национальная и общемировая идея: История и теории Софии. – М.: Грааль, 2002. – 226 с.
- Максимов М.В.** Владимир Соловьев и Запад: Невидимый континент. – М.: Прометей, 1998. – 242 с.
- Максимов М.В.** Метафизические основания историософии Вл. Соловьева // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В.Максимов.– Иваново. 2001. – Вып 1. – С. 47–75.
- Максимов М.В.** Софиологические основания историософии В.С. Соловьева. Деп. в ИНИОН РАН № 46855 от 24.07. 1992. – 10 с. Новая литература по социальным и гуманитарным наукам. Философия и социология. – 1993. – № 2.
- Максимов М.В.** Трактат «София» как опыт историософской пропедевтики: (к вопросу о становлении философско-исторической концепции Вл. Соловьева // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В.Максимов.– Иваново. 2001. – Вып 2. – С. 40–73.
- Максимов М.В.** Учение Вл. Соловьева о Софии: онтологический и гносеологический аспекты // Учен. зап. Иван. гос. архит. - строит. акад. 1997. – Вып. 6. – С. 58 – 62.
- Максимов М.В.** Учение Вл. Соловьева о Софии: онтологический и гносеологический аспекты // Истоки Российской духовной культуры: Материалы Рос. межвуз. науч. конф. Ставрополь, 29.11.1996. Т.2. – Ставрополь: СтГТУ, 1997. – С. 52 – 54.
- Максимов М.В.** Философия истории и проблема софийного понимания мира в метафизике В.С. Соловьева // Сб. науч.-информ. ст. ИИСИ. Иваново, 1994. – С.83 – 88.
- Маркова Л.А.** Наука на своих границах с религией и хозяйством (по работам С.Н. Булгакова) // Границы науки. – М., 2000. – С. 228 – 275.
- Мартьянова О.С.** Истоки и сущность русской софиологии: Дис...канд.филос.наук – СПб., 1994.

- Маршадье Б.** Сергей Булгаков и «римское искушение» // С.Н. Булгаков: Религиозно-философский путь: Междунар. науч. конф., посвященная 130-летию со дня рождения / Науч. ред. А.П. Козырева; Сост. М.А. Васильевой, А.П. Козырева. – М.: Русский путь, 2003. – С. 273 – 284.
- Мейендорф И.Ф.** Тема «Премудрости» в восточноевропейской средневековой культуре и ее наследие // Литература и искусство в системе культуры. – М., 1988. – С. 244 – 252.
- Меняшев А.Е.** Понятие Софии-Премудрости Божией и Богоматери в метафизике Вл. Соловьева // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В.Максимов. – Иваново, 2002. – Вып 5. – С. 276–281.
- Мосолова С.В.** Софиология: человеческое прочтение книги Божией // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7. Философия. – 1994. – № 1. – С.43
- Мочульский К.** Владимир Соловьев. Жизнь и учение // Мочульский К. Гоголь. Соловьев. Достоевский. М.: Республика, 1995.
- Муретов М.** Учение о Логосе у Филона Александрийского и Иоанна Богослова в связи с предшествующим историческим развитием идеи Логоса в греческой философии и иудейской теософии. М., 1885. – Вып. I.
- Назаров В.Н.** «Каждый из нас в глубине своей есть София» (Предисловие к публикации) // Вопр. философии. – 1991. – № 9. – С. 171 – 174.
- Никиткина Л.В.** Влияние философских идей В.С. Соловьева на творчество А. Белого // Вопр. философии в культурологии. – Нижневартовск, 1997. – С. 69 – 76.
- О Софии** Премудрости Божией. Указ Московской Патриархии и докладные записки проф. прот. Сергия Булгакова Митрополиту Евлогию. – Париж, 1935.
- Озолин Николай,** прот. Учение протоиерея Сергия Булгакова об «описуемости Бога» в свете православной иконологии // Искусство христианского мира: Сб. статей. – М., 2003. – Вып. 7. – С. 5 – 12.
- Океанский В.П., Ширшова И.А.** Персонологические особенности поэтической софиологии Ф.И. Тютчева // Соловьев-

- ские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В.Максимов. – Иваново, 2002. – Вып 4. – С. 178–189.
- Определение** Архиерейского Собора Русской Православной Церкви Заграницей от 17/30 октября 1935 г. О новом учении протоиерея Сергия Булгакова о Софии Премудрости Божией // Перепелкина Л. Экуменизм – путь, ведущий к гибели. – Джорданвилль, 1992. – С. 61 – 81.
- Павел Флоренский** и символисты: Опыты литературные. Статьи. Переписка. – М.: Языки славянской культуры, 2004.
- Питирим, епископ.** Основные проблемы современного богословского исследования в их развитии с конца XIX века // Богословские труды. – 1970. – № 5. – С. 220 – 224.
- Попова Н.** Женское начало в христианской философии // Философия с женским лицом. – М., 2002. – С. 17 – 22.
- Поснов М.Э.** Гностицизм II века и победа христианской Церкви над ним. – Киев, 1917. – 819 с. (София: С. 504 – 545).
- Преображенская К.В.** Спор о Софии. Его истоки и следствия // Минувшее и непреходящее в жизни и творчестве В.С.Соловьева: Материалы междунар. конф. (14 – 15 февраля 2003 г.). Сер. «Symposium». Вып. 32. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2003. – С.73 – 80.
- Преображенская К.В.** «Спор о Софии» как проявление противоположных тенденций в русской религиозной философии // Философия и будущее цивилизации: Тез. докл. и выступлений IV Рос. филос. конгресса (Москва, 24 – 28 мая 2005 г.). В 5 т. Т. 2. – М.: Современные тетради, 2005. – С. 303.
- Преодоление** времени: Сб. материалов междунар. науч. конф., посвященной творческому наследию С.Н.Булгакова. – М.: Изд-во Моск. гос. ун-та, 1998.
- Пчелинцева К.Ф.** Отражение идей В.Соловьева в русской поэзии начала XX века // Минувшее и непреходящее в жизни и творчестве В.С.Соловьева: Материалы междунар. конф. (14 – 15 февраля 2003 г.). Сер. «Symposium». Вып. 32. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2003. – С. 372 – 377.
- 500 лет** гнозиса в Европе. Гностическая традиция в печатных и рукописных книгах. – М.; СПб. – 1993. – 311 с.

- Резвых П.В.** Бытие, сущность и существование в поздней онтологии Ф.В.Й. Шеллинга (к шеллинговской постановке проблемы творения) // *Вопр. философии.* – М., 1996. – № 1. – С. 110 – 123.
- Роднянская И.** София – «хозяйка»: С.Н. Булгаков как ранний критик потребительства // *Посев.* – М.; Frankfurt am Main, 2003. – № 4. – С. 18 – 22.
- Рюмина М.Г.** Значение понятия «София» для эстетики В. Соловьёва // *Вторые культурологические чтения.* – М., 1997. – С. 23 – 25.
- Рябов О.В.** Идея женственности России в сочинениях В.С. Соловьёва и поиски национальной идентичности в отечественной историософии // *Соловьёвские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В.Максимов.– Иваново.* 2001. – Вып 2. – С. 216–229.
- Самарин Д.** Богородица в русском народном православии // *Русская мысль.* – 1918. – Март – июнь. – С. 1 – 38.
- Светлов П.Я.** София в учении Вл. Соловьёва // *Богословский вестник.* – 1904. – Кн. 3 – 5.
- Севастеенко А.В.** Софиология В.С. Соловьёва: София Иисуса, или Миф об Андрогине в «Смысле любви» // *Персонология русской философии: Материалы IV Всерос. науч. заоч. конф., Екатеринбург, март – апрель 2001 г. – Екатеринбург, 2001.* – С. 230 – 234.
- Семенкин Н.С.** Софиологическое направление в русской религиозной философии: (Критич. анализ) / АН СССР. Институт философии. – М., 1985. – 261 с. – Рукопись деп. в ИНИОН АН СССР. – №. 21321.
- Семенкин Н.С.** Философия богоискательства. Критика религиозно-философских идей софиологов. – М., 1986.
- Серафим (Соболев),** архиепископ. Новое учение о Софии Премудрости Божией. – София, 1935.
- Серафим (Соболев),** архиепископ. Защита Софианской ереси протоиереем С. Булгаковым перед лицом Архиерейского Собора Русской Зарубежной Церкви. – София, 1937.
- Сербиненко В.В.** Н. Бердяев об идентичности русской и европейской софиологии // *Вестн. Рос. ун-та дружбы народов. Сер. Философия.* – 2001. – № 2. – С. 139 – 146.

- Смирнов К.А.** Религиозные воззрения кн. С.Н. Трубецкого. 1905 – 1910. – Харьков, 1911.
- Соловьёв В.С.** София / Пер. с фр. А.П. Козырева // *Логос.* – 1991. – № 2; 1992. – № 4.
- Соловьёв В.С.** Чтения о Богочеловечестве // *Соловьёв В.С. Соч.* В 2 т. – Т. 2. – М.: Правда, 1989.
- Соловьёв В.С.** София / Пер. Т.Б. Любимовой. – М.: Понард Лимитед, 1996.
- Соловьёв С.М.** Владимир Соловьёв: жизнь и творческая эволюция / Послесл. П.П. Гайдено; Подгот. текста И.Г. Вишневецкого. – М.: Республика, 1997.
- София Премудрость Божия.** Выставка русской иконописи XIII – XIX веков из собраний музеев России. – М., 2000.
- София.** Проблемы духовной культуры и религиозной философии. Т. 1. / Под ред. Н.А. Бердяева. – Берлин: Обелиск, 1923.
- Сычева С.Г.** Владимир Соловьёв и Вячеслав Иванов: символическая эстетика // *В.С. Соловьёв: жизнь, учение, традиции: Материалы I Всерос. науч. заоч. конф. Екатеринбург, январь – март 2000 г. – Екатеринбург, 2000.* – С. 194 – 199.
- Топоров В.Н.** Еще раз о др. греч. ΣΟΦΙΑ: происхождение слова и его внутренний смысл // *Структура текста.* – М., 1980.
- Трофимов М.К.** Историко-философские вопросы гностицизма. – М., 1979.
- Трубецкой Е.Н.** Миросозерцание Вл.С. Соловьёва. Т. 1 – 2. – М., 1913. (1995)
- Трубецкой Е.Н.** Национальный вопрос. Константинополь и св. София. – М., 1915.
- Трубецкой Е.Н.** Смысл жизни // *Трубецкой Е.Н. Смысл жизни.* – М., 1994.
- Трубецкой С.Н.** О святой Софии, Премудрости Божией / Подгот. текста, публ. и примеч. И.В. Басина // *Вопр. философии.* – 1995. – № 9. – С. 120 – 168.
- Трубецкая О.** Кн. Сергей Н. Трубецкой о св. Софии, Русской Церкви и вере Православной. Отношение его к славянофилам // *Путь.* – 1935. – № 47. – С. 3 – 14.
- Филимонов Г.** Очерки русской христианской иконографии. 1. София премудрость Божия // *Вестник Общества древне-*

- русского искусства при Московском публичном музее. – М., 1874. – № 1/3.
- Флоренский П.А.** София: Из писем к другу // Богословский вестник. – 1911. – № 5. – С. 135 – 161.
- Флоренский П.А.** Столп и утверждение истины. Письмо 10-е. София // Флоренский П.А. Соч. – М., 1990. Т. 1.
- Флоренский П.А.** Служба Софии Премудрости Божией // Богословский вестник. – 1912. – Т. 1. – С. 1 – 23.
- Флоровский Г.В.** Блаженство страждущей любви // Записки рус. акад. группы в США. – 1992 – 1993. – Т. 25. – С. 95 – 101.
- Флоровский Г.В.** Догмат и история. – М., 1998.
- Флоровский Г.В.** О почитании Софии, Премудрости Божией, в Византии и на Руси // Тр. V съезда русских академических организаций за рубежом. София, 14 – 21 сентября 1930 г. – София, 1932. – Вып. 1. – С. 485 – 500. (Перепечатано в: Альфа и Омега. – 1995. – № 4. – С. 145 – 161; Флоровский Г.В. Догмат и история. – М., 1998. С. 394 – 414).
- Флоровский Г.В.** Пафос лжепророчества и мнимые откровения // Русская мысль. – 1924. – Т. 44. – № 3/5. – С. 210 – 231. (Перепечатано в сб. ст.: Флоровский Г. Из прошлого русской мысли. – М.: Агриф, 1998. – С.189 – 209).
- Флоровский Г.В.** Спор о немецком идеализме // Путь. – 1930. – № 25. – С. 51 – 80. (Перепечатано в сб. ст.: Флоровский Г. Из прошлого русской мысли. – М.: Агриф, 1998. – С.412 – 430).
- Флоровский Г.В.** Томление духа // Путь. – 1930. – № 20. – С. 102 – 107. (То же см.: Пути русского богословия (С. 493 – 498), П.А.Флоренский. Pro et Contra (СПб., 1996. – С. 359 – 363)).
- Флоровский Г.В.** Человеческая мудрость и Премудрость Божия // Младорус. – 1922. – № 1. – С. 50 – 62. (Перепечатано в сб. ст.: Флоровский Г. Из прошлого русской мысли. – М.: Агриф, 1998. – С. 74 – 86).
- Фомин В.Е.** Национальные корни софиологии В.С. Соловьева // Ползунов альманах. 2003. – № 1/2. – С. 83 – 88.
- Френч М.** Лик Софии (Гл. 4 книги «Премудрость в личности») // Вопр. философии. – 2002. – № 1. – С. 117 – 139.
- Хайнади З.** София и Логос // Slavica. – Debrecen, 2001. – № 31. – С. 65 – 93.

- Хоружий С.С.** Вехи философского творчества отца Сергия Булгакова (вступ. ст.) // Булгаков С.Н. Соч. В 2 т. Т. 1. Философия хозяйства. Трагедия философии. – М.: Правда, 1993.
- Хоружий С.С.** Перепутья русской софиологии // О старом и новом. – СПб., 2000.
- Хоружий С.С.** София – Космос – Материя: устои философской мысли отца Сергия Булгакова // Вопр. философии. – 1989. – № 12. – С. 73 – 89.
- Хоружий С.С.** София – Космос – Материя: устои философской мысли отца Сергия Булгакова // С.Н. Булгаков: Pro et contra. Т. 1. / Сост., вступ. ст. и коммент. И.И. Евлампиева. – СПб.: РХГИ, 2003. – С. 818 – 853.
- Хохлова Е.И.** Влияние идей В.С. Соловьева на формирование философии С.Н.Булгакова // Владимир Соловьев и философско-культурологическая мысль XX века: Материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 120 – 123.
- Христов Л.** Адогматизм и неогностицизм в руската софиологическа тенденция // Философия. – 2003. – Г. 12. – № 6. – С. 25 – 33.
- Шипфлингер Т.** София – Мария: целостный образ творения. – М.: Гнозис Пресс – Скарабей, 1997. – 400 с.
- Шмидт П.** Гностицизм вчера и сегодня // Символ. – 1982. – № 7. – С. 60 – 70.
- Шмонина М.** Категория “hen kai pan” в текстах «софиологического комплекса» В.С. Соловьёва: К проблеме преемственности в традиции апофатического богословия // Русская филология. – 1997. – № 8. – С.98 – 108.
- Шталь Х.** Гнозис двуединства. Метаморфоза софиологии Вл. Соловьева у Андрея Белого // Владимир Соловьев и культура Серебряного века: К 150-летию Вл. Соловьева 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. – С. 264 – 275.
- Энеева Н.Т.** Спор о софиологии в русском зарубежье 1920 – 1930 гг. – М.: ИВИ РАН, 2001.
- Эрн В.Ф.** Природа мысли // Богословский вестник. – 1913. – № 3 – 5.

- Behr-Sigel E.** La sophiologie du pere Serge Bulgakov // Revu d'histoire et de philosophie religieuse. – 1939. – № 2. (Перепечатано в № 57, I за 1972 г.)
- Bar-Yosef, Hamutal.** Sophiology and the concept of femininity in Russian symbolism and in modern Hebrew poetry // Соловьевские исследования: Период. Сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимова.– Иваново. ИГЭУ, 2003. – Вып.6. – С. 257–284.
- Bobrinskoy B.** Mystere de la Trinite. Cours de theologie orthodoxe. – P.: Ed. de Cerf., 1986.
- Bouyer L., pere.** Sophia ou le monde en Dieu. – Paris: Ed. de Cerf., 1994.
- Burton M.L.** Logos und Sophia? Untersuchungen zur Weisheitstheologie im hellenistischen Judentum. – Gettingen, 1973.
- Cioran S.** Vladimir Solov'ev and Knighthood of the Divine Sophia. – Waterloo (Ontario), Wilfrid Laurier University Press, 1977. – 280 p.
- Le Combat pour l'Ame du Monde, Urgence de la Sophiologie.** Symposium à l'Universite Saint Jean de Jerusalem, 1979. – Paris, 1980.
- Danielou J.** Les manuscrits de la Mer morte et les origines du christianisme. – Paris, 1957.
- Danielou J.** Les origines du christianisme latin. Histoire des doctrines chretiennes avant Nicee. – Paris: Cerf, 1978.
- Danielou J.** Theologie de Judeo-Christianisme. – Tourmai, 1958.
- Danzas J.N.** L'itineraire religieux de la conscience russe. – Juvisy, 1935.
- Danzas J.N.** Les reminiscences gnostiques dans la philosophie religieuse russe moderne // Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques. – 1936. – T. XXV.
- Dom C. Lialine.** Le debat sophiologique // Irenikon. – 1936. – T. 13. – № 2. – P. 168 – 205; № 3. – P. 328 – 329; № 6. – P. 704 – 705.
- Faye, E. de.** Gnostiques et gnosticisme: etude critique des documents du gnosticisme chretien aux II et III siecles. – P., 1913, 2-me ed. – 1925.
- Festugiere A.J., o.p.** La revelation d'Hermes Trismegiste. V.1 L'astrologie et les sciences occultes. V.2. Le Dieu cosmique. V.3. Les doctrines de l'ame. V.4. Le dieu inconnu et la gnose. – Paris, 1986.

- Fiene D. M.** What is the Appearance of the Divine Sophia? // Slavic Review. – 1989. – Vol. 48. – № 3. – P. 449 – 476.
- Florovsky G.** Ein unvereffentlicher Aufsatz von Vladimir Solov'jov // Zeitschrift for Slavische Philologie. – 1965. – Vol. 32. – N 1. – P. 16 – 26.
- George M.** Mistische und religioze Erfahrung im Denken Vladimir Solov'evs. – Gottingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1988.
- Gnosticism: An antology.** Ed. by Robert M. Grant. – L., 1961. – 254 p.
- Guillou Le, pere.** Le mystere du Pere. – Paris, 1973.
- Goetz H.** Was ist Sophiologie? (Ein Zugang zum Denken Solowjows): Wien. Philosophische Fakultat. Diss. 1939. – 130s.
- Harnack A.** Zur Quellenkritik des Geschichte des Gnosticismus. Leipzig, 1873.
- Harnack A.** Über das gnostische Buch Pistis Sophia. Leipzig, 1891.
- Hunt P.** The Novgorod Sophia Icon and «The Problem of Old Russian Culture»: Between Orthodoxy and Sophiology // Symposium: A Journal of Russian Thought. – 1999 – 2001. Vols. 4 – 6. – P. 1 – 40.
- Ivenka, Endre von.** Plato christianus. La reception critique du platonisme ches les peres de l'eglise / Trad. fr. – P.: PUF, 1990. – 469 p.
- Jonas H.** La religion gnostique. Le message du Dieu Etranger et les debuts du christianisme / Trad. fr. – Flammarion, 1978.
- Kojevnikoff A.** La metaphysique religieuse de Vladimir Soloviev // Revue d'Histoire et de la Philosophie religieuses. – 1934. – N. 6. – P. 534 – 554; 1935. – N. 1 – 2. – P.110 – 152.
- Kornblatt J.** V.Solov'ev's Androgynous Sophia and the Jewish Kabbalah // Slavic Review. – 1991. – Vol. 50. – N 3. – P. 487 – 496.
- Koyre A.** La philosophie de J. Boehme. – Paris, 1929.
- Kozyrev A.** Pour l'histoire du concept «unitotalite» chez Vladimir Soloviev // Istina. – 1992. – N 3. – P. 243 – 252.
- Meyendorff J.** Wisdom-Sophia: Contrasting Approaches to a Complex Theme // Dumbarton Oaks Papers. – 1987. – № 41. – P. 121 – 138; 391 – 401.
- Pepin J.** Mythe et allegorie. Les origines greques et les contestations judeo-chretiennes. – Paris, 1958.
- Peterment S.** Le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manicheens. – Paris, 1947.

- Schwartz M.G.** Pistis Sophia: opus gnosticum Valentino adiudicatum e codici manuscripto coptico Londinensi descriptum et latine vertit M.G. Schwartz / Edidit J.H.Petermann. – Berolini, 1851.
- Schultze B.** Der gegenwärtige Streit um die Sophia, die Getterliche Weisheit, in der Orthodoxie // Stimmen der Zeit. – 1940. – № 137. – S. 318–324.
- Schultze B.** Sagesse // Dictionnaire de Spiritualite. T. XIV. – Paris, 1988. – Col. 122–126.
- Societe Vladimir Soloviev.** Oecumenisme et Eschatologie selon Soloviev. F.-X. de Guibert. – Paris, 1994. – 181 p.
- Sophia et l’Ame du Monde, Urgence de la Sophiologie.** – Paris, 1980.
- Sophia et l’Ame du Monde // Cahiers de l’Hermetisme.** – Paris: Albin Michel, 1983.
- Stremoukhoff D.** Vladimir Soloviev et son oeuvre messianique // Publications de la Faculte des lettres de l’Universite de Strasbourg. – Strasbourg, 1935. – 351 p.
- Sutton J.** Religious of Vladimir Solovjov: Toward a Reassessment. Basingstoke. – L.: Macmillan, 1988. – XVI, 247 p.
- Tardieu M.** Trois mythes gnostiques. Adam, Eros et les animaux d’Egipte dans un ecrit de Nag Hammadi. – P., 1974.
- Tardieu M.** Introduction a la litterature gnostique. V.1. – Paris: Cerf, 1986.
- Tarasti E.** Vladimir Soloviev: Pre-or-semiotician? // Semiotica. – Berlin; N.Y., 2000. – Vol. 128. – № 3/4. – P. 581–586.
- Valliere P.** Sophiology as the Dialogue of Orthodoxy with Modern Civilization // Russian Religious Thought. Eds. Judith Deutsch Kornblatt and Richard F. Gustafson. – Madison, Wisconsin, 1996.
- Wenzler L.** Die Freiheit und das Bose nach Vladimir Solov'ev. – Freiburg-Munchen. Verlag Karl Alber, 1978 – 464 s.
- Wenzler L.** Mystik und Gnosis bei Wladimir Solowjew // Gnosis und Mistik in der Philosophie. – Darmstadt. 1988.

Составитель: М.В. Максимов

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

СОЛОВЬЕВСКИЙ СЕМИНАР

(Российский научный центр по изучению наследия В.С. Соловьева)

Информация о научной деятельности

Постоянно действующий научный семинар по изучению философского наследия В.С.Соловьева, созданный в 1999 году, является межвузовским научно-исследовательским центром, объединяющим и координирующим усилия философов и представителей профессиональных областей социально-гуманитарного знания в освоении идейного и теоретического наследия В.С. Соловьева.

Основные задачи научного семинара:

- исследование творческого наследия В.С.Соловьева – идейных истоков его философии, онтологии, гносеологии, этики, эстетики, историософии, социальной и политической философии, философской антропологии, философии религии, учения о церкви, а также изучение литературного наследия мыслителя и его влияния на отечественную и мировую философию и культуру;
- содействие исследованиям в области русской философии;
- разработка и издание научных и учебно-методических материалов;
- проведение научных и культурно-образовательных мероприятий (конференций, семинаров, презентаций);
- развитие научных связей с зарубежными учеными и исследовательскими центрами;
- формирование соловьевской библиотеки и создание электронной базы данных по наследию В.С.Соловьева.

Научные проекты Соловьевского семинара:

- проведение заседаний Соловьевского семинара;
- организация презентаций российских и зарубежных изданий, посвященных творчеству В.С.Соловьева;
- издание периодического сборника научных трудов «Соловьевские исследования» (два выпуска в год);
- издание информационных выпусков «Соловьевских исследований» (один выпуск в два года);

- подготовка коллективных монографий «Соловьевские исследования: концептуальные модели XIX – XX веков», «Соловьевские исследования: поиск новых методологических ориентиров»;
- подготовка к изданию словаря-справочника «Соловьевоведение в России XIX – XX вв.»;
- подготовка к изданию «Материалов к библиографии В.С.Соловьева»;
- поддержание сайта Соловьевского семинара (<http://solovyov-seminar.ispu.ru>).

Заседания Соловьевского семинара

1999 г.

- 3 ноября** «Философское наследие Вл.Соловьева в отечественной и зарубежной мысли XX века».
- 23 ноября** «Философия всеединства Владимира Соловьева: идейные истоки и влияния».
- 21 декабря** «Метафизика Вл. Соловьева: Учение об Абсолюте».

2000 г. (при поддержке РГНФ)

- 18 января** «Учение о Богочеловечестве и софиология».
- 25 февраля** «Историософия Вл.Соловьева».
- 22 марта** «Этическое учение Вл.Соловьева».
- 26 апреля** «Учение Вл.Соловьева о Церкви».
- 17 – 19 мая** «Владимир Соловьев и философско-культурологическая мысль XX века».

2001 г. (при поддержке РГНФ)

«Философское наследие В.С.Соловьева и современный мир»

- 27 апреля** «Метафизика и теория познания Вл. Соловьева: антропологические смыслы». «Этика и философская антропология Вл.Соловьева».
- 22 июня** «Социальная философия и историософия Вл. Соловьева».
- 30 ноября** «Вл. Соловьев и традиции отечественной и зарубежной мысли».
- «Вл. Соловьев: Литературное наследие. Эстетика. Критика».

2002 г.

«Философское наследие В.С.Соловьева и современный мир»

- 12 – 13 апреля** «Отечественное и зарубежное соловьевоведение: итоги и перспективы исследований».
- 7 – 8 июня** «Философское наследие Вл. Соловьева и современная Россия».
- 29 – 30 ноября** «Вл. Соловьев и русский символизм».

2003 г. (при поддержке РГНФ и РФФИ)

«Философское наследие Владимира Соловьева и современная Россия»

- 11 – 12 апреля** «Россия и Европа в XXI веке и наследие В.С. Соловьева».
- 6 июня** «Вл. Соловьев и русская религиозная метафизика XX века».
- 4 – 5 декабря** «Владимир Соловьев как религиозный мыслитель».

2004 г. (при поддержке РГНФ)

«Соловьевские исследования: поиск новых методологических ориентиров»

- 23 – 24 апреля** «Соловьевские исследования: концептуальные модели XIX – XX веков».
- 28 – 29 мая** «Соловьевские исследования: поиск новых методологических ориентиров».
- 26 – 27 ноября** «Социальная этика Вл. Соловьева: опыт современного прочтения».

2005 г. (при поддержке РГНФ)

«Вл. Соловьев как социальный мыслитель»

- 15 – 16 апреля** «Социальная и политическая философия Вл. Соловьева».
- 26 – 27 сентября** «Философская публицистика Вл. Соловьева».
- 25 – 26 ноября** «Эстетическая программа Вл. Соловьева и поиск синтеза искусств в культуре Серебряного века».

Наши партнеры – кафедра истории русской философии МГУ им. М.В.Ломоносова; кафедра истории отечественной философии РГГУ; сектор истории философии Института философии РАН; Общество историков русской философии им. В.В.Зеньковского, Российское философское общество.

В 2000, 2001, 2003, 2004, 2005 гг. Соловьевскому семинару оказана грантовая поддержка Российским гуманитарным научным фондом, в 2003 г. – Российским фондом фундаментальных исследований.

В работе Соловьевского семинара принимают участие более 150 человека из 57 вузов и академических учреждений России и 10 зарубежных стран. Среди них 59 докторов наук, профессоров, 60 кандидатов наук, доцентов, 8 докторантов, 17 аспирантов.

Результатом научно-издательской деятельности Соловьевского семинара явилось издание 11 выпусков периодического сборника научных трудов «Соловьевские исследования».

Выпуск 1. Метафизика и теория познания В.С. Соловьева. Этика и философская антропология В.С.Соловьева.

Выпуск 2. Социальная философия и историософия В.С. Соловьева.

Выпуск 3. Вл. Соловьев и традиции отечественной и зарубежной философской мысли. Вл. Соловьев: Литературное наследие. Эстетика. Критика.

Выпуск 4. Вл. Соловьев и проблема «единства сознания» в русской философии. Метафизика человеческого бытия: проблемы этики, свободы, природы зла. Идея Софии и русская литература.

Выпуск 5. Творчество В.С. Соловьева: единство и многообразие дискурсивных форм. Социальная философия В.С. Соловьева. Философская антропология: проблемы ценностей, личности, свободы воли. Вл. Соловьев и русская литература.

Выпуск 6. Социальная философия и историософия В.С. Соловьева. Учение о Богочеловечестве и софиология Вл. Соловьева.

Выпуск 7. В.С. Соловьев и история философии. В.С. Соловьев и эстетическая мысль.

Выпуск 8. Вл. Соловьев и русская философия. Социальная философия и историософия Вл. Соловьева. Метафизика Вл. Соловьева. Философская антропология Вл. Соловьева.

Выпуск 9. Вл. Соловьев в истории философии. Наследие Вл. Соловьева в контексте современной философской мысли. Философская антропология Вл. Соловьева. Вл. Соловьев и русская художественная культура.

Выпуск 10. Нравственная философия Вл. Соловьева: историко-философский контекст. Социальная этика Вл. Соловьева: опыт современного прочтения. Вл. Соловьев в истории философии. Социальная философия и историософия Вл. Соловьева.

Выпуск 11. Философская публицистика В.С. Соловьева.

Деятельность семинара освещалась журналами «Новый мир» (2002. № 8), «Вопросы философии» (2003. № 10), «Вестник Российского гуманитарного научного фонда» (2004.

№ 4), «Вестник Российского философского общества» (2002. № 1; 2004. № 2), «Философское образование» (2000. № 4; 2002. № 7; 2004. № 4, 11).

Перспективный план заседаний Соловьевского семинара

В период с 2006 по 2014 гг. предполагается проведение заседаний семинара по следующей проблематике:

2006 г. – В.С.Соловьев и софиологическое направление в русской философии.

2007 г. – В.С.Соловьев и позитивизм.

2008 г. – В.С.Соловьев и русский космизм.

2009 г. – В.С.Соловьев и философия жизни.

2010 г. – В.С.Соловьев и экзистенциализм.

2011 г. – В.С.Соловьев и персоналистическая философия.

2012 г. – В.С.Соловьев и феноменология.

2013 г. – В.С.Соловьев и герменевтика.

2014 г. – В.С.Соловьев и евразийство.

Приглашаем к сотрудничеству всех заинтересованных лиц.

ИНФОРМАЦИОННОЕ ПИСЬМО О РАБОТЕ СОЛОВЬЕВСКОГО СЕМИНАРА В 2006 г.

Заседания Соловьевского семинара в 2006 г. объединены общей темой – «Наследие В.С. Соловьева и софиологическое направление философской мысли в России XIX – XX вв.».

Заседание семинара 27 – 29 апреля 2006 г.

Тема: «Софиологическое направление в русской философии и культуре: истоки, становление, эволюция»

Основные проблемы и темы для обсуждения

- Софиологические исследования: состояние и перспективы.
- Античные истоки софиологической традиции.
- Христианские и гностические истоки софиологии Вл. Соловьева.
- София в Св. Писании и у отцов Церкви.
- Софиология Вл. Соловьева и Каббала.
- Влияние западноевропейской мистической традиции на софиологические воззрения Вл. Соловьева.
- Русская академическая философия и софиология Вл.Соловьева.
- Трактат «София» и его место в творчестве Вл. Соловьева.
- Софиология Вл. Соловьева: софиология и учение о Богочеловечестве; софиология и антропология; софиология и историософия; софиология и экклесиология.
- Софиологические мотивы в эстетике Вл. Соловьева.
- София в поэтическом творчестве Вл. Соловьева.
- Учение о Софии Вл. Соловьева и его значение для возникновения софиологического направления в русской философии XX в.
- Рецепция учения о Софии Вл. Соловьева в русской религиозной философии и православном богословии.
- Софиология и догматические учения православия и католичества.
- Наследие Вл. Соловьева и методологические проблемы современного философского и социогуманитарного знания.
- Софиология и гендерные исследования.
- Опыт и перспективы современных междисциплинарных и компаративистских исследований софиологической темы в наследии Вл. Соловьева.

Заседание семинара 22 – 23 сентября 2006 г.

Тема: «Вл. Соловьев и софиологическое направление в русской философии XIX – XX вв.»

Основные проблемы и темы для обсуждения

- Проблема софийности мира в русской философской мысли после Вл. Соловьева.
- Софиология Вл. Соловьева и Е.Н. Трубецкой.
- Софиология С.Н. Трубецкого.
- Софиология Вл. Соловьева в восприятии С.М. Соловьева.
- Концепция Софии П.А. Флоренского.
- Софиология С.Н. Булгакова: истоки и эволюция учения о Софии.
- Софиология и философия хозяйства.
- Софиология С.Н. Булгакова и Церковь.
- «Спор о Софии» В.Н. Лосского.
- Н.А. Бердяев и софиологическое направление в русской философии.
- Софиология Л.П. Карсавина.
- А.Ф. Лосев и софиология.
- Софиология Вл. Соловьева: оценки и интерпретации в отечественных и зарубежных историко-философских исследованиях.
- Софиология и современная европейская философская мысль.

Заседание семинара 24 – 25 ноября 2006 г.

Тема: «Философско-культурологическое измерение Софии»

Основные проблемы и темы для обсуждения

- Тема Софии в философской лирике Вл. Соловьева.
- Идея Софии в русской литературе XIX – XX вв.
- Проблема софийности искусства в культуре Серебряного века.
- Вл. Соловьев и софийный лик русского символизма.
- Софиология Вл. Соловьева и эстетические искания Вяч. Иванова и Андрея Белого.
- Идея Софии в изобразительном искусстве.
- Идея и образ София в христианском искусстве Средневековья и Нового времени.
- София в русской иконографии и архитектуре.
- София: метафизика города.
- Идея и образ Софии в русской музыке XIX – XX вв.

- Проблема софийности в театральном искусстве России XIX – XX вв.
- София и мировые религии.

Заявки на участие в работе семинара необходимо направлять за месяц до соответствующего заседания. В заявке должны быть указаны: Ф.И.О., ученая степень и звание, должность и место работы, адрес для переписки, контактные телефоны, адрес электронной почты и необходимость бронирования места в гостинице. Вместе с заявкой высылаются тезисы выступления/доклада объемом до 2 страниц.

Тексты выступлений (до 7500 знаков) и докладов (до 20000 знаков) высылаются почтой или представляются в ходе работы семинара в электронном виде на дискете (3,5 дюйма) с приложением двух экземпляров распечатки.

Оргвзнос в размере 200 руб. на техническое обслуживание работы семинара и издание материалов принимается при регистрации.

Участник трех заседаний семинара, выступивший с докладами и представивший к публикации в периодическом сборнике научных трудов «Соловьевские исследования» статью, рецензию или аналитический обзор, имеет возможность получить удостоверение о краткосрочном повышении квалификации ФПКП Ивановского государственного энергетического университета.

Правила оформления рукописи:

- текст должен быть представлен в виде файла на дискете (3,5 дюйма), набранного с использованием редактора Win Word 6,0 или 7,0, и на бумажном носителе в 2 экземплярах;
- маркировка дискеты должна содержать Ф.И.О. автора и название статьи;
- текст должен быть набран через 1 интервал, шрифт Times New Roman, размер шрифта 12;
- параметры страницы: все поля – 2,0 см;
- отступы в начале абзаца – 5 символов;
- запрет висячих строк;

- сноски в конце текста;
- Ф.И.О. автора – прописными буквами в правом верхнем углу; ниже – название учреждения, где работает автор, строчными буквами; ниже – прописными буквами название темы; далее – текст;
- страницы текста не нумеруются.

Редакционная коллегия оставляет за собой право на редактирование статей. Рукописи и дискеты не возвращаются.

Адрес оргкомитета Соловьевского семинара и редколлегии «Соловьевских исследований»:

153003, г. Иваново. ул. Рабфаковская, д. 34, Ивановский государственный энергетический университет, кафедра философии

т. (0932) 38-57-56

факс: (0932) 38-57-01, 38-57-56

e-mail: maximov@philosophy.ispu.ru

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

НАШИ АВТОРЫ

Ермичев Александр Александрович	д-р филос. наук, профессор, зав. кафедрой культурологии Российской христианской гуманитарной академии (Санкт-Петербург)
Роцинский Станислав Борисович	д-р филос. наук, профессор кафедры философии Российской академии государственной службы при Президенте РФ (Москва)
Марк Смирнов	канд. филос. наук, отв. редактор «НГ-религии» «Независимой газеты» (Москва)
Межуев Борис Вадимович	канд. филос. наук, доцент кафедры истории русской философии МГУ им. М.В. Ломоносова
Цанн-кай-си Федор Васильевич	д-р филос. наук, профессор кафедры философии Владимирского государственного педагогического университета
Кузин Юрий Дмитриевич	доцент кафедры философии Ивановского государственного энергетического университета
Красицки Ян	д-р гуманитарных наук, профессор кафедры философии и социологии Опольского университета (Ополе, Польша)
Рюмин Николай Германович	ассистент кафедры философии Владимирского государственного педагогического университета

Ахунзянова Фарида Тагировна	аспирант кафедры теории и истории культуры Костромского государственного университета им. Н.А. Некрасова
Данкова Росина	д-р философии, доцент Великотырновского университета (Велико-Тырново, Болгария)
Белова Татьяна Павловна	канд. филос. наук, доцент кафедры феминологии и общей социологии Ивановского государственного университета
Котрелев Николай Всеволодович	зав. отделом Института мировой литературы им. А.М. Горького РАН
Холодов Роман Николаевич	канд. филос. наук, ст. преп. кафедры философии Ивановского государственного энергетического университета
Максимов Михаил Викторович	д-р филос. наук, профессор, зав. кафедрой философии Ивановского государственного энергетического университета
Максимова Лариса Михайловна	канд. филос. наук, доцент кафедры философии Ивановского государственного энергетического университета
Димитрова Нина	д-р филос. наук, профессор, зам. гл. редактора журнала «Философски альтернативи» (София, Болгария)

Ответственный редактор
МАКСИМОВ Михаил Викторович

СОЛОВЬЕВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ
Периодический сборник научных трудов
Выпуск 11

Редактор Н.С.Работаева
Компьютерная верстка и макетирование
О.А.Кабешова, Д.И. Поляков
Обложка А.Лебедев
Лицензия ИД № 05285 от 4 июля 2001 г.

Подписано в печать 25.12.2005. Формат 60x84^{1/16}.
Печать офсетная. Усл. печ. л. 16,04. Уч.-изд. л. 17,5.
Тираж 150 экз. Заказ №

ГОУ ВПО «Ивановский государственный энергетический университет имени В.И. Ленина»
Отпечатано в ОМТ МИБИФ
153003, г. Иваново, ул. Рабфаковская, 34.