

ИВАНОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ЭНЕРГЕТИЧЕСКИЙ  
УНИВЕРСИТЕТ

# **СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ**

**Вып. 1 (21) 2009**

Соловьёвские исследования. Вып. 1 (21) 2009

Журнал издается с 2001 года ISSN 2076-9210

Редакционная коллегия:

М.В. Максимов, д-р филос. наук (главный редактор)  
А.П. Козырев, канд. филос. наук (зам. гл. редактора, г. Москва)

А.В. Брагин, д-р филос. наук,  
Н.И. Димитрова, д-р филос. наук (Болгария),  
И.И. Евлампиев, д-р филос. наук (г. Санкт-Петербург),  
К.Л. Ерофеева, д-р филос. наук, О.Б. Куликова, канд. филос. наук,  
Я. Красицки, д-р филос. наук (Польша),  
Л.М. Максимова, канд. филос. наук,  
Б.В. Межуев, канд. филос. наук (г. Москва),  
В.В. Михайлов, канд. филос. наук (г. Москва),  
В.И. Моисеев, д-р филос. наук (г. Москва),  
М.И. Ненашев, д-р филос. наук (г. Киров),  
Е.А. Прибыткова, канд. филос. наук (Германия),  
С.Б. Роцинский, д-р филос. наук (г. Москва),  
В.В. Сербиненко, д-р филос. наук (г. Москва).

Адрес редакции:

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

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

E-mail: [maximov@philosophy.ispu.ru](mailto:maximov@philosophy.ispu.ru)

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

- © М.В. Максимов, составление, 2009
- © Авторы статей, 2009
- © Ивановский государственный энергетический университет, 2009

## СОДЕРЖАНИЕ

### В.С. СОЛОВЬЁВ В ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ И КУЛЬТУРЫ

|  |    |
|--|----|
| <b>Прибыткова Е. А.</b> Христианство и Империя: Фома Аквинский, Данте, Вл. Соловьёв..... | 4  |
| <b>Волюнка Г.И., Мозговая Н.Г.</b> К проблеме об истоках русского космизма.....          | 24 |

### ЛОГИКА И МЕТОДОЛОГИЯ ВСЕЕДИНСТВА

|   |    |
|---|----|
| <b>Дмитревская И.В.</b> Формы идентификации с безусловным началом: вера, знание, понимание..... | 35 |
| <b>Моисеев В.И.</b> К логике Богочеловечества.....  | 49 |

### СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ В.С. СОЛОВЬЁВА

|   |    |
|---|----|
| <b>Амелина Е.М.</b> Русская философия всеединства о сущности власти и назначении государства.....   | 64 |
| <b>Козлова О.В.</b> В.С.Соловьёв об истинном христианстве как источнике социальной гармонии.....  | 79 |
| <b>Шаронов И.И.</b> Проблема гражданского общества и личности в контексте экономических взглядов философов Всеединства и современности..... | 91 |

### БИБЛИОГРАФИЯ

|  |     |
|--|-----|
| <b>Указатель</b> к периодическому сборнику научных трудов «Соловьёвские исследования» (2001 – 2008 гг. Вып. 1 – 20).<br>Сост. Л.М. Максимова.....  | 98  |
| <b>Указатель</b> к информационным выпускам периодического сборника научных трудов «Соловьёвские исследования» (Вып. 1 – 3).<br>Сост. Л.М. Максимова.....   | 123 |
| <b>Указатель</b> к сборнику материалов Международной конференции «Владимир Соловьёв и философско-культурологическая мысль XX века»: Материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – 286 с. Сост. Л.М. Максимова..... | 127 |
| <b>Наши авторы</b> .....   | 138 |

## **В.С. СОЛОВЬЁВ В ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ И КУЛЬТУРЫ**

**Е.А. ПРИБИТКОВА**

Рурский университет Бохума, Германия

### **ХРИСТИАНСТВО И ИМПЕРИЯ: ФОМА АКВИНСКИЙ, ДАНТЕ, ВЛ. СОЛОВЬЁВ**

*Рассматривается влияние идей Фомы Аквинского и Данте на философско-правовое учение Вл. Соловьёва. Обаяние поэтической образности Данте сыграло важную роль в эволюции правовых взглядов Вл. Соловьёва, который принимает идею «великого, святого и вечного Рима». Искренняя вера в способность преображения языческого Рима, символизирующего правовой порядок, в Рим христианский — центр всемирного государства и Вселенской Церкви стала отправной точкой для религиозно-нравственного оправдания права. Однако в отличие от Данте русский философ решительно не признавал равноправия духовной и светской областей. Подобно Фоме Аквинскому, он рассматривал «теократическую идею» как требование подчинения всех мирских интересов интересам духовным. При этом томистский принцип «первичности духовного» в произведениях «теократического цикла» Вл. Соловьёва имеет коннотацию (порой не всегда ясно выраженную) этического или нормативного, а не институционального превосходства церкви над государством.*

*The paper is devoted to the influence that the ideas of Dante and Thomas Aquinas exerted on V.S. Solovyov's philosophical-legal doctrine. Solovyov's fascination with Dante's poetry, from which he accepted the idea of the "great, holy, and eternal Rome", played a very important role in the evolution of his legal views. A sincere belief in the possibility of the transfiguration of pagan Rome, symbolizing legal order, into Christian Rome – the centre of the universal state and the ecumenical Church – was his starting point for the moral-religious justification of law. However, in contrast to Dante, the Russian philosopher denied the equal status of the spiritual and secular spheres. Like St. Thomas he considered the "theocratic idea" the requirement of subordinating all secular interests to spiritual interests. On the other hand, the Thomist principle of the "priority of the spiritual" in Vl. Solovyov's "theocratic cycle" has a connotation (not always clearly stated) of the ethical or normative rather than institutional superiority of the Church over the state.*

Ключевые слова: Данте, Фома Аквинский, Вл. Соловьёв, оправдание права, свободная теократия, христианская политика, всемирное государство, вселенская церковь.

Keywords: Dante, Thomas Aquinas, Vl. Solov'ev, justification of law, political philosophy, free theocracy, Christian politics, universal state, ecumenical Church.

Концепция «свободной теократии» проходит через все творчество Вл. Соловьёва. Она задумывалась автором как «богочеловеческий священо-мирской союз». Это была светлая мечта о цельном обществе, т.е. такой его организации, в которой возможно сочетать требование о единстве высшего нравственного начала со свободным взаимодействием всех сфер жизни. Как писал об этом сам Вл. Соловьёв, подлинная задача

свободной теократии — «вести людей к цели Божией, не нарушая их человеческой свободы»<sup>1</sup>.

Необходимо подчеркнуть, что замысел Вл. Соловьёва об «интегральном общественном организме» (выражение Р. Майера) никогда не имел ничего общего с «теократией» в общепринятом смысле этого слова. Традиционно теократией (от греч. Theos — Бог) принято называть форму правления, при которой глава государства (как правило, монархии) является одновременно его религиозным главой<sup>2</sup>. Изначально концепция свободной теократии была призвана указать принцип взаимосвязи различных сфер общественной жизни, подразумевая не институциональную, а *нормативную или ценностную иерархию*: «То, что священник начинает путем мистического обряда, христианский царь должен продолжать в своем законодательстве, а верующий народ осуществлять в своей жизни»<sup>3</sup>.

Э. ван дер Звеерде советует обратить внимание на слово «свобода» в названии концепции Вл. Соловьёва. Оно, по мнению исследователя, имеет двойной смысл<sup>4</sup>:

во-первых, его теократический проект заведомо предполагал индивидуальную свободу, а следовательно, и политическую структуру, в которой свобода должна быть гарантирована, т.е. обеспечение прав человека и некоторой формы правления права;

во-вторых, Вл. Соловьёв противопоставлял «свободную теократию» ложной теократии в современной ему Российской империи, идею всеединого общества — официальной идеологии Н.М. Каткова и К.П. Победоносцева<sup>5</sup>.

Философ критиковал «рабское» положение Церкви в современном ему государстве, в котором она была низведена до роли «департамента гражданской администрации»: «рабство Церкви несовместимо с ее духовным достоинством, с ее божественным происхождением, с ее вселенским призванием»<sup>6</sup>.

Языческому «началу *государственного единовластия*» должно быть противопоставлено «*теократическое троевластие*»<sup>7</sup>. Существующий теократический режим, воплощающий идею подчинения церкви государству, Вл. Соловьёв характеризует как антихристианский: «цезарепапистское Государство и официальная Церковь как его орудие представляют царство антихриста»<sup>8</sup>. В ярких символических образах своего последнего произведения — «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории» (1899) — он покажет апофеоз имперской лжетеократии антихриста.

Заметим также, что Вл. Соловьёву была присуща вера в «честного и благонамеренного Государя», действующего при «злостном триумvirате из лжецерковника П. [К.П. Победоносцев], лже-государственного человека Т. [гр. Д.А. Толстого] и лжепророка К. [М.Н. Каткова]»<sup>9</sup>.

Свобода во втором значении описывает *должную взаимосвязь*, а именно — «свободное сотрудничество» «социальной троицы» теократических властей: первосвященника, царя и пророка. Решение вопроса о соотношении духовной и светской власти философ видит в идее «свободного подчинения» государства церкви. Сферы духовного и политического господства должны быть ограничены, чтобы объединение между ними было свободным.

Необходимым ответом на поставленную задачу представляется философу идея христианского государства, осуществляющего христианскую политику. Основной нерв, главный мотив концепции «христианской политики» — нераздельность индивидуального и социального планов бытия, церковной и гражданской областей человеческой жизни. «Теократическая точка зрения», полагал философ, нравственно обязательна для общества и государства, признавших себя христианскими. «Пересоздание» мирской действительности по образу Церкви требует духовного возвышения политической сферы или, по выражению Вл. Соловьёва, «постепенного уподобления государства Церкви»<sup>10</sup>.

Узловая идея свободной теократии требует привести в согласие дух христианства и правовой строй и тем самым не допустить узаконения «языческих» и «антихристианских начал». Именно это побудило философа выступить против принципа «свободная церковь в свободном государстве». Отделение церкви от государства, писал он, необходимо, пока Кесарь язычник, и невозможно, как только он стал христианином<sup>11</sup>.

Едва ли эта мысль была правильно истолкована Б.Н. Чичериным, который в монографии-рецензии на «Критику отвлеченных начал» высказал следующие возражения: «Нет ни малейшей причины, почему бы формула «свободная церковь в свободном государстве» не могла быть принята каждым свободомыслящим и религиозным человеком. Эта формулировка вовсе не означает, что государство хочет, но не может упразднить церковь, напротив, она означает желание установить между этими двумя союзами справедливое отношение. Государству принадлежит верховная власть, но церковь должна оставаться свободною, ибо этого требует самостоятельное значение религии, не подлежащей закону внешней власти...»<sup>12</sup>.

По мнению Вл. Соловьёва, государство не может и не должно быть светским, если под этим понимается то, что основополагающими принципами политической организации общества могут быть какие-либо иные нормы, нежели заповеди христианской нравственности. Человек, хотя и является гражданином двух миров — бrenного и горнего, — не может иметь две этические системы координат. Дуализм духовного и политического воспринимался мыслителем как залог морального крушения социума.

Любопытна в этом смысле одна ремарка А.А. Киреева к письму Вл. Соловьёва: «Соловьёв и я совершенно одинаково смотрели на руководство церкви в делах государственных, считая влияние религии на жизнь государственную и народную законным и необходимым. При этом, однако, мы ничуть не отождествляли законное влияние церкви с клерикализмом»<sup>13</sup>.

Идеал «цельного общества» предполагает неразрывную связь церкви и государства. Но каким же виделся Вл.Соловьёву этот «тесный союз в нераздельности и неслиянности»?

Серьёзный недостаток в изложении концепции «свободной теократии» в период 1880-х гг. связан с тем, что в ней недостаточно прояснены отношения церкви и государства. Автор даёт повод сомневаться в том, что в действительности он имеет в виду: нормативное (ценностное) или институциональное (властное) соподчинение государства церкви. Формулировки, к которым Вл. Соловьёв прибегает для объяснения своей теории, наводят на мысли, во многом перечеркивающие идеи исходного замысла (чем не преминули воспользоваться его критики).

В произведениях так называемого «теократического цикла» — «Великий спор и Христианская политика», «История и будущность теократии», «Русская идея», «Владимир Святой и христианское государство», «Россия и Вселенская Церковь», — в которых Вл. Соловьёв развивает практическую схему свободной теократии, речь идет о неком иерархическом строе общества, «руководящей теократической власти» или «*богочеловеческой* форме правления»<sup>14</sup>. Иными словами, предполагается не только духовный авторитет церкви, но и строгая структура подчинения государства, персонифицированного царем, церкви, представляемой первосвященником.

Многое помогает прояснить приводимое в «Великом споре и христианской политике» противопоставление понятий «папство» и «папизм». Автор различает истинное «папство», персонифицирующее идею свободной теократии, и «нечистое течение» — «папизм», который притязает на политическое владычество и стремится вместо светской власти управлять миром мирскими средствами. По мнению Вл. Соловьёва, вина папизма состоит в том, что он «унизил» папство и узурпацией государственной власти и сделал безуспешными все попытки воссоединения между Восточной и Западной Церковью. Он категорически отвергает идею о том, что духовное первенство Церкви по отношению к государству предполагает также и её обладание верховной светской властью, что Папа является не только первосвященником, но и царем. Государство есть *независимый* орган теократии и ни в коем случае не представляет собой только отрасль папской власти. «Духовная власть по существу своему выше и превосходнее светской, но отсюда никак не

следует, чтобы она могла брать на себя государственные функции, а также не следует и того, чтобы светская власть обязана была своим значением и происхождением власти духовной»<sup>15</sup>.

Внимательное знакомство с работами Вл. Соловьёва позволяет сделать вывод о том, что, обсуждая способ «руководства» духовной власти, философ допускает лишь нравственное верховенство Церкви: «Сила духовной власти — в ее религиозном преимуществе, — преимуществе особого служения делу Божию»<sup>16</sup>. Речь идет о «добровольном послушании» государства «высшим указаниям» Церкви «служить цели дела Божия»<sup>17</sup>. В противном случае, при политическом владычестве Церкви, совершенно утрачивается основная идея, внутренний смысл теократии.

В «России и Вселенской Церкви» Вл. Соловьёв говорит об относительной самостоятельности Священства и Царства, провозглашая первенство церкви в том значении, что она дает государству нравственную и религиозную «санкцию»: «государство должно быть политическим органом Церкви», а «мирской владыка должен быть *Словом* владыки духовного»<sup>18</sup>. Таким образом, в свободной теократии государство перестает быть безбожным, а церковь — безвластной<sup>19</sup>. Но в деле приготовления условий для Царства Божия они выступают как *равноправные* соратники. В «Истории и будущности теократии» звучит та же мысль: «Первосвященнику равноправно противостоит и свободно подчиняется единый царь»<sup>20</sup>.

В то же время Вл. Соловьёв выступает против «*диархии*». С его точки зрения, наднациональный или вселенский характер Церкви — гарантия ее независимости от власти национального государства.

Итак, мечта, подарившая крылья теократической концепции, искала своего воплощения не в какой-либо форме правления или определённом способе распределения власти, но в духовном авторитете и признанном верховенстве религиозно-нравственных принципов.

Все это давало основание Г. Флоровскому провести параллель между воззрениями Вл. Соловьёва и Данте. По его мнению, Вл. Соловьёв приходит к согласию с тем, кого во введении к своей «французской книге» [«Россия и Вселенская Церковь»] именует «величайшим из католических писателей» и кто в «бессмертных стихах» «Божественной комедии» призывал «положить конец пагубному смешению обеих властей в римской Церкви»<sup>21</sup>.

В серии статей под общим заглавием «Великий спор и христианская политика», печатавшихся в еженедельнике «Русь», Вл. Соловьёв высказывает идею, которая станет ведущей во всём последующем творчестве, — идею воссоединения церквей. Раскол православного Востока и католического Запада, с его точки зрения, может быть примирен союзом Восточной империи и Римской Церкви. России в этом деле



принадлежит особая роль — на нее как на «Третий Рим» возложена задача примирения. Для исполнения своей исторической миссии Российская империя должна была вступить в союз с Римской Церковью.

Редактор славянофильского обозрения И.С. Аксаков настоятельно советовал Вл. Соловьёву изменить свои прокатолические взгляды и, в конечном итоге, вынужден был прервать публикацию его статей. В письме к А.А. Кирееву философ так описывал этот эпизод: «Аксаков напуган моим «католицизмом» и вместе с тем раздосадован...»<sup>22</sup>.

Г.В. Флоровский своеобразно развил предположение, высказанное ранее С.М. Соловьёвым, о влиянии «гибеллинских идей Данте» на замыслы Вл. Соловьёва о теократическом призвании русского императора<sup>23</sup>. Поводом к подобным изысканиям стало одно признание Вл. Соловьёва И.С. Аксакову: «...идея всемирной монархии принадлежит не мне, а есть вековечное чаяние народов. Из людей мысли эта идея одушевляла в средние века, между прочим, Данта, а в наш век за нее стоял Тютчев, человек, как Вам хорошо известно, чрезвычайно тонкого ума и чувства. В полном издании «Великого спора» я намереваюсь изложить идею всемирной монархии большей частью словами Данта и Тютчева»<sup>24</sup>.

Влияние Данте и Тютчева, с точки зрения о. Георгия, может объяснить «парадоксальный переход» Вл. Соловьёва «от славянофильских предпосылок к западническим выводам»<sup>25</sup>. Этому воздействию исследователь посвящает две свои статьи «Тютчев и Владимир Соловьёв» (1933) и «Владимир Соловьёв и Данте: проблема христианской империи» (1956)<sup>26</sup>. В последней Г.В. Флоровский исследует период увлечённости Вл. Соловьёва идеями Данте и находит много похожего в теократических схемах итальянского и русского мыслителей. По его мнению, Данте и Вл. Соловьёва роднит приверженность идее всемирной монархии и вера в «великий, святой и вечный Рим». Его земным прообразом для русского философа были одновременно Империя Цезарей, преемницей которой стала Россия, и законный центр экуменической Церкви — Престол Верховного Первосвященителя<sup>27</sup>.

В своем кратком очерке о. Георгий высказывает более важный тезис: именно под влиянием Данте в творчестве Вл. Соловьёва произошло смещение акцентов с религиозно-нравственного на политическое преобразование мира, от духовной интеграции человечества к «собираанию земель» (с этим связано и усиление роли государства и права в его теократической концепции).

Однако действительно ли Вл. Соловьёв и Данте сходились в главном, как это утверждает исследователь: в видении христианской империи? Ответ на этот вопрос весьма важен для понимания идеи «свободной теократии».

В споре, расколовшем средневековое общество на два лагеря — сторонников подчинения императора власти Папы и защитников

светского единодержавия, обосновывающих политическое доминирование мирского правителя над первосвященником, — позиция Данте занимала особое положение. Впервые в истории средневековой мысли во всеуслышание было провозглашено равноправие религиозного и светского устремлений человечества, с помощью которого Данте обосновывал независимость власти монарха от авторитета Папы, исключая, однако, и обратную субординацию.

Сложилось две традиции истолкования отношения Данте к концепции его великого предшественника Фомы Аквинского. Приверженцы первой склонны видеть в Данте последовательного сторонника идей томизма (Ф. Коплстон, Л. Бойль, В. Ульманн, Г. Вине). Авторитет Фомы Аквинского был для поэта бесспорен: в «Божественной комедии» (1307—1321) Данте изображает Аквината как первого «светоча» среди духов мудрецов, пребывающих в сфере Солнца в Раю (Рай, X—XIV). Согласно второму подходу, выразителями которого являются такие известные дантоведы, как Э. Жильсон, Б. Нарди и И.Н. Голенищев-Кутузов, Данте предстает как оппонент томизма, нанесший «в самых существенных вопросах смертельный удар доктрине Фомы Аквинского»<sup>28</sup>. Как показывает в своей обстоятельной статье И.Е. Малащенко, главное своеобразие политической концепции Данте, в сопоставлении с философией Фомы Аквинского, определили его учение о двух целях человеческой жизни и вытекающие из него выводы о суверенности государственной и церковной властей<sup>29</sup>.

В трактате «Сумма теологии» (1265—1273) встречается тезис (его развитие мы позже увидим у Данте) об относительной самостоятельности духовной и светской властей, равно производных от Бога. Монарх должен подчиняться Папе лишь в вопросах, касающихся спасения души, в гражданских же делах он действует абсолютно независимо<sup>30</sup>. Однако в работе политико-правового характера «О правлении государей» (1265—1266), завершённой одним из учеников Фомы Аквинского — Птоломеем Луккским, — присутствуют высказывания, которые дали повод для прямо противоположных выводов. Развивая в теологическом ключе идеи Аристотеля, Фома Аквинский обсуждает иерархию целей: цель достижения благ мирской жизни подчинена — и в этом смысле является посредствующей для более высокой цели человеческой жизни — стремлению к вечному благу. Это положение стало одним из главных в философско-правовых школах томизма и неотомизма. Выдающийся философ XX в. Ж. Маритен называл его «законом первичности духовного», согласно которому утверждается *«превосходство церкви (то есть духовного) над политическим обществом или государством»*<sup>31</sup>.

«Те, кому принадлежит забота о предшествующих целях, — рассуждал Фома Аквинский, — должны подчиняться тому, кому принадлежит забота о конечной цели, и признавать его власть»<sup>32</sup>. Эта

утверждение, превращающее властвующего над целью в господина и над средствами, как точно указывал Б.Н. Чичерин, способно было вывести церковные притязания далеко за пределы охраны нравственного закона, чем не преминули воспользоваться идеологи светского правления Папы<sup>33</sup>. В знаменитой булле «Unam Sanctam» (1302), оформившей доктрину «двух мечей», были воспроизведены доводы из работы ученика Фомы Аквинского Эгидия Римского «О церковной власти». Все это давало повод Э. Жильсону заключить, что Св. Фома если и не создал, то все же подготовил учение о «косвенном» подчинении светского престола духовной власти<sup>34</sup>.

Разрешению вопроса, «зависит ли власть римского монарха <...> непосредственно от Бога или же она зависит от наместника, или служителя Божия», под которым подразумевался «преемник Петра, истинный ключарь царства небесного», посвятил третью книгу трактата «Монархия» (1311—1312) Данте Алигьери (Монархия. III, I). Определяя, вслед за Фомой Аквинским, человека как «среднее звено между тленным и нетленным», причастное обоим этим мирам, Данте приходил к выводу о «двух конечных целях», которые поставило перед людьми «неисповедимое провидение». Ими являются «блаженство здешней жизни» и «блаженство вечной жизни» (III, XVI). Исходя из этого, Данте делал вывод о том, что вести человечество к «двойной цели» призваны два равноправных и независимых друг от друга представителя Божественной власти: император и первосвященник.

Принципиальное расхождение Данте и Св. Фомы в вопросе о соотношении духовной и светской власти обнаруживается, когда мы, следуя совету Э. Жильсона, сопоставляем два следующих суждения.

Фома Аквинский: «Служение Его царству, поскольку духовное отделено от земного, вручено не земным правителям, а священникам и особенно высшему священнику, наследнику Петра, наместнику Христа Папе Римскому, которому все цари христианского мира должны подчиняться, как самому Господу Иисусу Христу»<sup>35</sup>.

Весьма характерно вывод из этого изречения звучал в изложении средневекового мыслителя Альвара Пелагия: «Папа есть Бог императора»<sup>36</sup>. Точно так же некоторые исследователи творчества Вл. Соловьёва характеризуют его видение соотношения духовной и светской властей в «свободной теократии»<sup>37</sup>.

Данте: «...Верховный первосвященник, наместник Господа нашего Иисуса Христа и преемник Петра, которому мы должны воздавать не все, что должны воздавать Христу, но все, что должны воздавать Петру...» (Монархия. III, III).

Наиболее спорным местом в «Монархии», по единодушному мнению исследователей, являются ее заключительные слова, где Данте оговаривает, что зависимость власти монарха непосредственно от Бога «не

следует понимать столь строго, будто римский император ни в чем не зависит от римского первосвященника, коль скоро помянутое смертное счастье в каком-то смысле соотнобразуется со счастьем бессмертных». Далее поэт призывает, чтобы цезарь оказал Петру «уважение, проявляемое первородным сыном к отцу своему» (III, XVI). Б.Н. Чичерин был склонен толковать это отступление как неясность и непоследовательность позиции Данте, которая помешала его учению оказать серьёзное влияние на ход политической мысли<sup>38</sup>. В диссертации, посвящённой исследованию политических идей Данте, К. Бреннеке предполагает, что в этом месте проявляется противоречие формально-логических доводов, которые излагал Данте в своем трактате, и его христианских убеждений<sup>39</sup>. Однако наиболее удачное истолкование этого места, по нашему мнению, заключается в том, что император, «первородный сын Петра», согласно системе Данте, должен воздать уважение церковному владыке как христианин, что не умаляет его независимости как светского правителя. Безусловно, благодаря Данте на небосклоне средневековой мысли засияли «два солнца», суверенно освящающие «два пути», которые предначертаны человеку<sup>40</sup>. Тем самым оспаривалась господствующая доктрина «двух мечей», за что «Монархия» была осуждена кардиналом Берtrandо дель Поджетто в 1329 г. к сожжению, а с 1554 г. вплоть до 1880-х гг. была зачислена в «Индекс» запрещенных книг. Обосновав отделение дел государственных от влияния церкви, Данте выступил предвестником Реформации<sup>41</sup>. Поэтому убедительным выглядит мнение Э. Жильсона, разделяемое также И.Н. Голенищевым-Кутузовым, согласно которому политико-философская концепция Данте потрясла единство средневекового христианства, представив оппозицию томистскому миру<sup>42</sup>.

Существенное отличие представлений Вл. Соловьёва от взглядов Данте заключается именно в том, что составляет их близость с воззрениями Фомы Аквинского. *Русский философ решительно не признает равноправия духовной и светской областей*. Важной частью исследования К. Амброцайтиса является сопоставление философско-правовых концепций Вл. Соловьёва и Ф. Аквинского. Ученый находит определённое сходство в их трактовке учения о двух целях: чаяние вечного блаженства не исключает стремления к земному счастью и благу, однако предполагает подчинение естественной цели — цели сверхъестественной<sup>43</sup>.

«Свободное» взаимодействие церкви и государства в теократии для Вл. Соловьёва означало, что только церковный авторитет независим от государственного, но не наоборот: «тесная связь Государства с Церковью предполагает первенство последней, ибо божеское, и выше и прежде человеческого»<sup>44</sup>. В работах «Россия и Вселенская Церковь» и «Владимир Святой и христианское государство» довольно четко обозначено, что «христианское государство должно стоять в зависимости от Церкви, основанной Христом, а сама Церковь зависит от главы, Христом ей

данной. В конечном счете, христианский Кесарь лишь через Петра имеет участие в царской власти Христа», «не может царствовать помимо того, кому вручены ключи Царства»<sup>45</sup>. «Соответственно этому, духовная власть Церкви, которая ведаёт вечную цель христианской жизни, должна иметь и высшее управление в целом христианстве; в ведении же светской власти и в ее распоряжении остаются временные средства и орудия, при помощи которых земная Церковь возрастает в мужа совершенна, в полноту возраста Христова»<sup>46</sup>.

При этом томистский принцип «первичности духовного» в произведениях Вл. Соловьёва 1880-х гг. имеет коннотацию этического или нормативного, а не институционального превосходства церкви над государством. Подобно Фоме Аквинскому, Вл. Соловьёв рассматривает «теократическую идею» как требование, «чтобы все мирские дела и интересы (как низшие по существу) были подчинены интересам и делам духовным, как высшим по существу». И в то же время уже в работах «теократического цикла» Вл. Соловьёв стремится подчеркнуть, как это делали философы неотомизма, что управление мирскими делами представителями духовной власти противно идее теократии в подлинном её значении (окончательное прояснение эта идея получит лишь в «Оправдании добра»).

Эта особенность, бесспорно, усложняет интерпретацию концепции «свободной теократии». И, к сожалению, она осталась незамеченной Г.Флоровским.

Исследователь очень точно подмечает общую черту в концепциях Данте и Вл. Соловьёва — видение «двух параллельных линий» приготовления христианской теократии: библейской и римской. Древний Рим и Ветхозаветный Израиль были включены в историю спасения<sup>47</sup>.

Большое значение при этом имело влияние на обоих мыслителей творчества Вергилия. В «Божественной комедии» Вергилий является вождем и наставником Данте, сопровождающим поэта по царствам загробного мира. Для Вл. Соловьёва фигура отца Энея — легендарного прародителя римлян, странствия которого описаны Вергилием в «Энеиде», — была символом исторического объединения Востока и Запада в Римской империи<sup>48</sup>. Во время работы над «Россией и Вселенской Церковью» Вл. Соловьёв совместно с А.Ф. Фетом переводил «Энеиду»<sup>49</sup>. В это же время философ писал к о. П. Пирлингу: «Переводя теперь в часы досуга «Энеиду» русскими стихами, я с особенною живостью ощущаю в иные минуты ту таинственную и вместе естественную необходимость, которая сделала из Рима центр Вселенской Церкви»<sup>50</sup>.

В произведениях Вл. Соловьёва и Данте неоднократно встречаем знаменитые строки из «Энеиды» — «Tu regere imperio populos, Romane, memento...»:

Римлянин! Ты научись народами править державно.  
В этом искусство твое!<sup>51</sup>

Вл. Соловьёв полагал, что эти слова увековечили призвание Рима «всю землю подвести под законы» (Энеида. IV, 229—31) и водворить вселенский мир, в котором «жезлом затворов запрутся // Грозные двери войны» (Энеида. I, 278—294). В «Оправдании добра» он дважды (в разных переводах) приводит это знаменитое высказывание<sup>52</sup>.

Г. Флоровский полагал, что Вл. Соловьёва и Данте сближает общее видение провиденциальной миссии Римской империи: для русского философа она представляла собой «рамки и пребывающую материальную форму, в которую могло отлиться Царство Божие»<sup>53</sup>, и у Данте Рим получил значение «социальной материи боговоплощения»<sup>54</sup>. Здесь, однако, следует обратить внимание и на существенное различие во взглядах мыслителей. Если Данте стремился доказать божественную «легитимность» Римской державы, то в концепции Вл. Соловьёва государственный элемент теократии сам по себе, без религиозно-нравственной санкции церкви, никакого этического значения не имеет.

С этим связано еще одно важное отличие во взглядах Вл. Соловьёва и Данте, которое Д. Серетти характеризует как один из моментов их наибольшего расхождения. Если для Данте важно было подчеркнуть «провиденциальную непрерывающуюся связь истории языческого и христианского Рима», то Вл. Соловьёв стремился показать «разрыв, скачок их разделяющий»: у русского мыслителя «идеальное является парадигмой исторической реальности», а у Данте, наоборот, «историческая реальность универсальной монархии является парадигмой универсалистского идеала». Поэтому в представлении Вл. Соловьёва, подмечает Д. Серетти, Иисус Христос ниспровергает Кесаря с его престола, а у Данте он подчиняется юрисдикции римского императора<sup>55</sup>.

У Данте даже казнь Иисуса Христа оказывается оправданной. Суд римского проконсула Понтия Пилата был справедливым, т.к. «наказание — не просто мука, причиняемая творящим беззаконие, но мучение, на которое обрекает их тот, кто наделен правом наказывать» (Монархия. II, XII). Сама языческая империя в лице своих императоров Тиберия и Тита выступает проводником Божественной воли<sup>56</sup>: первый «искупил» первородный грех Адама распятием Христа; второй — отмстил за убийство Агнца Божия разрушением в 70 г. Иерусалима. В «Божественной комедии» мы дважды встречаем пример этого редкостного святотатства в упоминании о том, «как справедливость праведным судом / За праведное мщенье отомстила» (VII, 50—51). Здесь сам Спаситель оказывается лишь поводом и орудием для «праведного мщения» империи. В шестой и седьмой песнях «Рая» Данте заключает: «Поэтому и кара на кресте, / Свершаясь над природой восприятой, Была превыше всех по правоте; / Но

также и несправеднейшей платой, когда мы взглянем, с Чьим лицом слилась / Природа эта и Кто был распятый» (VII, 40—46)<sup>57</sup>. В то же время в последнем кругу «Ада» рядом с Иудой осуждены на вечные муки убийцы Цезаря Брут и Кассий: наказания за предательство Христа и монарха уравниваются в пенитенциарной системе Данте. Как указывает И.Н. Голенищев-Кутузов, подобные выводы совершенно расходились не только со взглядами Бл. Августина, но и историка Павла Орозия, вслед за которым Данте обосновывал «римское гражданство Христа»<sup>58</sup>. И, безусловно, в этом смысле правы были Э. Жильсон и те исследователи, которые расценивали политические фантазии Данте как сокрушительный удар по концепции Фомы Аквинского.

В качестве эпиграфа к своей статье о Данте и Вл. Соловьёве Г. Флоровский использует выдержку из «Божественной комедии» — «Тот Рим, где римлянин Христос...», — очевидно, подразумеваемая двойственное значение, которое эта метафора приобретает у Данте. В тексте «Чистилища» (32, 101—102), где мы встречаем это выражение, Рим, гражданином которого является Христос, обозначает Небесный Иерусалим, Царство «не от мира сего». Однако обоснование «римского гражданства» Иисуса Христа позволяет придать этому выражению и другое истолкование. Его Данте использует в качестве доказательства божественной оправданности Римской империи. Христос выступает гражданином не только Вечного, но и земного, исторического Рима. В стремлении возвеличить бренное Данте обмирщает небесное.

Вся эта двусмысленность была, безусловно, на руку Г. Флоровскому в его представлении взглядов Вл. Соловьёва. Он акцентирует внимание на том, что «вера в Вечный Рим была одной из исходных предпосылок теократической концепции» Вл. Соловьёва<sup>59</sup>. Он приводит выдержку из письма философа к И.С. Аксакову: «Я смотрю прежде всего на великий, святой и вечный Рим, основную и неотъемлемую часть Вселенской церкви. В этот Рим я верю, перед ним преклоняюсь, его люблю всем сердцем и всеми силами своей души желаю его восстановления для единства и целостности всемирной церкви, и будь я проклят как отцеубийца, если когда-нибудь произнесу слово осуждения на святыню Рима»<sup>60</sup>.

Однако исследователь не замечает, что «великий, святой и вечный Рим» не имел в концепции Вл. Соловьёва ничего общего с языческим миром Римской империи. В этом же письме философ добавлял, что перенесение вопроса «из области религиозной в область социально-историческую», к которому он вынужден прибегнуть по настоянию редактора, позволит ему говорить «не о *самом* вечном Риме, а только о его временном явлении», что представляет отвлечение от сути вопроса<sup>61</sup>. В публичном выступлении «Об упадке средневекового мирозерцания» (1891) он порицает «двойственный полуязыческий и полухристианский строй понятий и жизни», который стремился «утвердить рядом с

христианством, узаконить и увековечить старый языческий порядок, принципиально исключая задачу его внутреннего обновления в духе Христовом»<sup>62</sup>. Вслед за Бл. Августином, Вл. Соловьёв напоминает о том, что исторический Рим был основан «шайкой разбойников». В отрывке из «России и Вселенской Церкви», который о. Георгий дважды цитирует в своих статьях о Вл. Соловьёве<sup>63</sup>, также говорится о «перемене династии»: «И, низвергая с престола ложный и нечестивый абсолютизм языческих Кесарей, Иисус в то же время подтвердил и увековечил всемирную монархию Рима, дав ей истинную теократическую основу. В известном смысле это было лишь переменной династии; династию Юлия Цезаря, верховного первосвященника и бога, сменила династия Симона Петра, верховного первосвященника и слуги слуг Божиих»<sup>64</sup>.

Иисус Христос «низверг с престола» Империю Цезарей. Царствующую династию Цезарей *сменила* церковная династия наследника апостола Петра — Папы Римского. Эта перемена означала отвержение старых языческих устоев и духовное соединение «в поклонении *чуждому нищему* галилеянину, которого как *преступника* казнили во имя национальных и кастовых интересов»<sup>65</sup>. С тех пор, писал Вл. Соловьёв, в христианском государстве «*внутренне* подорваны» и «безусловно недопустимы» все явления политической жизни, не совместимые с христианской заповедью Любви.

Все вышесказанное подтверждают несколько сходных фрагментов.

Тремя вопросами начинает свое оправдание монархии Данте: «Светская монархия, называемая обычно империей, есть единственная власть, стоящая над всеми властями во времени и превыше того, что измеряется временем. По поводу нее возникают — в виде вопросов — три главных сомнения. Во-первых, выдвигается сомнение, необходима ли она для благосостояния мира. Во-вторых, по праву ли стяжал себе исполнение должности монархии народ римский. И, в-третьих, зависит ли авторитет монархии непосредственно от Бога или же он зависит от служителя Бога или его наместника» (Монархия. I, II)

Подобно тому, как Данте обосновывал первенство монарха Рима, Вл. Соловьёв доказывает примат Римского Святого Престола. В «Великом споре и христианской политике» встречаем явную переключку с приведенным выше фрагментом из «Монархии»: «В области собственно-церковной римская Церковь, как сказано, представляла начало видимого единства, централизованной власти, верховного авторитета. Чтобы правильно судить об этом первом пункте, мы должны различить в нём три вопроса: 1) нужна ли вообще центральная власть в видимой церкви; 2) по какому праву эта власть присваивается римскому престолу; 3) как он ею пользовался»<sup>66</sup>.



В письме к Е. Тавернье Вл. Соловьёв писал о том, что центр единства в христианском мире — это «Рим, не обладающий более внешней принудительной властью»<sup>67</sup>.

Обсуждение третьей книги «Монархии» сфокусировано на проблеме: имеет ли право светский владыка передавать свои полномочия Папе? Данте доказывает неправомочность «Константинова Дара»<sup>68</sup>. По очевидной аналогии с поэтом Вл. Соловьёв обсуждает отречение Восточной Церкви от своей власти в пользу власти светской: *«имела ли она право это сделать и может ли она после этого считаться представительницей Того, Кому дана всякая власть на небе и на земле?»*

«Сколько не терзайте евангельские тексты, относящиеся к тем вечным правам, которые Иисус Христос завещал своей Церкви, в них все равно не найдете права передачи этих полномочий в руки светской власти. Власть, заявляющая притязание заместить Церковь в земном ее призвании, должна была бы, по крайней мере, получить одинаковые с ней обетования прочности»<sup>69</sup>.

В работах Вл. Соловьёва мы находим прямой и ясный ответ Данте: «...Духовной, а не светской власти принадлежит верховный авторитет в христианском мире»<sup>70</sup>. «Никакая мирская власть не получила от Христа какой-либо санкции или какого-либо обетования»<sup>71</sup>.

Г. Флоровский был абсолютно прав в том, что обаяние поэтической образности Данте<sup>72</sup> сыграло важную роль в эволюции философско-правовых взглядов Вл. Соловьёва. Под явным воздействием идей итальянского поэта Вл. Соловьёв приходит к выводу о значимости «полновластного государства», которое «приняло у Данта форму отчетливого, продуманного убеждения в книге «О Монархии», как «необходимому средству спасения» от «бедствия безгосударственной или слабогосударственной жизни»<sup>73</sup>. При этом государство, обеспечивающее политическое единство, выполняет роль необходимого внешнего условия, а не самостоятельной цели.

Отметим еще одну деталь. Ссылаясь на Аристотеля (Метафизика. XII, IV), Данте обосновывает монархическую форму правления (Монархия. I, X): «Существующее не хочет иметь дурного порядка; но многовластие есть нечто дурное; следовательно, правитель один»<sup>74</sup>. Если в работах «теократического цикла» Вл. Соловьёв, подобно Данте, воспроизводит эту точку зрения — «Нет добра в многовластии: один да будет властитель»<sup>75</sup>, — то в более поздних сочинениях при изложении идеи всемирного государства акцент сделан не на монархической форме правления, альтернативой которой выступает союз государств, а на слове «всемирная».

В этот период Вл. Соловьёв осознает, что государство не может быть основано лишь на Любви, что оно не способно быть до конца праведным и справедливым в высшем смысле этого слова, но все это отнюдь не умаляет

его огромной роли в совместной с церковью работе по приготовлению общества к идеальному миропорядку. Философ подчеркивает, что государство в его христианской миссии *наравне* с Церковью определяет исторические судьбы народа. «...Ни Церковь, лишенная орудия обособленной, но солидарной с ней светской власти, ни светское Государство, предоставленное своим собственным силам, не могут с успехом водворить на земле христианский мир и справедливость»<sup>76</sup>.

Приятие Рима необходимо было связано с отходом от позиции правового нигилизма. В «Монархии» Данте писал о том, что подобно тому, как «основание церкви есть Христос», «основание» империи — «человеческое право» (III, X). «...Все, чего Бог хочет в обществе человеческом, то надлежит считать истинным и подлинным правом» (Монархия. II, II)<sup>77</sup>.

В представлении Вл. Соловьёва Рим являлся символом правового порядка и воплощением человеческой свободы: «Человеческая воля (свобода), как начало права, — вот идея Рима»<sup>78</sup>.

Идея «великого, святого и вечного Рима», а также вера в преображение языческого Рима в Рим христианский — центр всемирного государства и вселенской Церкви — давала надежду на возможность религиозно-нравственного оправдания права. Очевидно, не без влияния Данте, государство и право получают в философии Вл. Соловьёва значение условий, создающих среду для воплощения Богочеловечества.

Образ «великого, святого и вечного Рима» не что иное, как символ христианской оправданности права и государства (теоретическое обоснование этой идеи будет представлено на страницах «Оправдания добра»). В «Великом споре и христианской политике» Вл. Соловьёв писал о том, что сама идея «Рима» как олицетворение «начала воли или практического разума, объективно выражающегося как закон и власть», в христианском обществе обретает новое значение и цель: «...это начало, в язычестве пустое и бессодержательное и вследствие этого воплотившееся под конец в бессмысленном произволе цезаризма, от христианства получает полноту содержания и применяется к делу Божию на земле»<sup>79</sup>.

В стихотворении Вл. Соловьёва «Ех Oriente Lux» [«Свет с Востока»] (1890) звучит та же мысль:

...И кто ж до Инда и до Ганга  
Стезью славною прошел?  
То македонская фаланга,  
То Рима царственный орел.  
И силой разума и права —  
Всечеловеческих начал —  
Воздвиглась Запада держава,  
И миру Рим единство дал.  
Чего ж еще недоставало?

Зачем весь мир опять в крови?  
— Душа вселенной тосковала  
О духе веры и любви!  
И слово вещее не ложно,  
И свет с Востока засиял,  
И то, что было невозможно,  
Он возвестил и обещал.  
И разливаясь широко,  
Исполнен знамений и сил.  
Тот свет, исшедший от Востока,  
С Востоком Запад примирил.  
О, Русь! в предвиденье высоком  
Ты мыслью гордой занята;  
Каким ты хочешь быть Востоком:  
Востоком Ксеркса или Христа?<sup>80</sup>

Речь идет о новой миссии «Рима», одухотворенного светом религиозно-нравственной истины, новом призвании права в христианской культуре.

Суммируя все изложенное, можно заключить, что учения Данте и Вл. Соловьёва отличаются друг от друга как политическая и «неполитическая» (или, по выражению Э. ван дер Зверде, «антиполитическая») философские концепции. Это обстоятельство обозначает ту пропасть, которая существует между их взглядами, приближая русского философа к учениям родоначальника томизма и провидца двух градов.

Философские системы Фомы Аквинского и Бл. Августина, в которых всё временное служило вечному, а земное блаженство обесценивалось в сравнении с последней целью человеческой жизни, не имели какого-либо собственно политического характера. Политики как особой области, изъятой из процесса стремления человечества к Царству Божию, для них не существовало<sup>81</sup>. Обосновывая право человека на земное счастье, Данте, напротив, стремился показать самостоятельную ценность и значимость «светского начала». Политическая власть в его философии и есть та сила, от которой зависит успех или неуспех здешнего мира. Исходя из этого, К. Бреннеке обнаруживает определенные сходства в воззрениях Данте и Х. Арндт, для которой политика означает способ, каким человек осуществляет свое бытие-в-мире<sup>82</sup>.

Совершенно иное мы обнаруживаем в учении Вл. Соловьёва. В своих мечтах об упразднении политики как области конфликтов между частями разъединенного человечества, а также о всемирном государстве без неграждан он, действительно, был весьма близок Данте. Однако мир, в котором только «мы» и нет «их»<sup>83</sup>, для Вл. Соловьёва не окончательная

цель, а лишь первая ступень на пути к реализации более важного замысла. Сложно представить монархо-универсалистскую теорию Данте в условиях, когда государство уже не нужно. Конечная цель христианской политики государства в «свободной теократии» — устранение самих государства и политики. По убеждению Вл. Соловьёва, в том самый миг, когда на вселенской арене отпылают пожарища последних войн и во вселенском государстве воцарится мир, настанет время для вступления на сцену иной Силы, явления Того, кто преобразует мир в Небесный Иерусалим. Очень интересно в этом смысле предложенное Г.Д. Гурвичем сопоставление идей Вл. Соловьёва с формулой И.Г. Фихте: «право имеет своей задачей возвысить себя самое», т.е. стать излишним, в чем оно и проявит свое позитивное действие»<sup>84</sup>. Политическая философия Вл. Соловьёва, как верно отмечает Э. ван дер Зверде, «направлена против политического, как такового, не признавая его *вечным* свойством действительности». Вл. Соловьёв отрицает субстанциональность «политического». Христианская политика имеет своей целью сделать «лишней саму политику через устранение [*лучше сказать «преображение»*]. — Е.П.] человеческого»<sup>85</sup>.

<sup>1</sup> Соловьёв В.С. История и будущность теократии // Соловьёв В.С. Собр. соч. В 12 т. Фототипическое издание. Брюссель, 1966–1969. Т. 4. С. 502.

<sup>2</sup> См.: Большая энциклопедия Кирилла и Мефодия. М., 2003.

<sup>3</sup> Соловьёв В.С. Россия и Вселенская Церковь // Соловьёв В.С. Собр. соч. В 12 т. Т. 11. С. 342.

<sup>4</sup> Zwerde E. van der. 1) From Theocracy to Rule of Law: Vladimir Solov'ev as a Political Philosopher // Civil Society and National Religion: Problems of Church, State, and Society in the Philosophy of Vladimir Solov'ev (1853-1900): URL: <http://www.ru.nl/filosofie/crhs/solovev.html> (2007. 11 янв.); 2) Normalität und Gesetz: Zum Begriff des Rechts bei Vladimir Solov'ev // Recht – Norm – Kanon: Symbolische Ordnungen in den Kulturen Osteuropas. Internationale Tagung an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster (30. September – 2. Oktober 2004). S. 15.

<sup>5</sup> Ср.: «Я вызываю на смертный бой Голиафа [Н.М. Каткова], обитающего на Страстном бульваре». Письмо брату М.С. Соловьёву (1883) См.: Соловьёв В.С. Письма. Т. 4 // Соловьёв В.С. Собр. соч. В 12 т. Фототипическое издание. Брюссель, 1970. Т. 4. С. 92.

<sup>6</sup> Соловьёв В.С. Владимир Святой и христианское государство // Соловьёв В.С. Собр. соч: В 12 т. Т. 11. С. 132.

<sup>7</sup> Соловьёв В.С. История и будущность теократии // Соловьёв В.С. Собр. соч. В 12 т. Т. 4. С. 534.

<sup>8</sup> Соловьёв В.С. Владимир Святой и христианское государство. С. 134. Ср.: Письмо к М.М. Стасюлевичу от 25 августа 1888 г.: «...не было ли бы полезным показать, что это единовластие государства de jure с христианской точки зрения есть *узурпация*? Для меня это вопрос религиозного убеждения, но я думаю, что это могло бы быть практически полезно и для всех». Соловьёв, В.С. Письма. Т. 4. С. 36–37.

<sup>9</sup> Письмо к М.М. Стасюлевичу от 12 окт. 1886 // Там же. С. 30.

<sup>10</sup> Соловьёв В.С. Великий спор и христианская политика // Соловьёв В.С. Собр. соч. В 12 т. Т. 4. С. 95.

<sup>11</sup> Соловьёв В.С. Россия и Вселенская Церковь. С. 213.

<sup>12</sup> Чичерин Б.Н. Мистицизм в науке. М., 1880. С. 90.

<sup>13</sup> Соловьёв В.С. Письма. Т. 2. С.110.

- <sup>14</sup> Соловьёв В.С. История и будущность теократии. С. 470–471.
- <sup>15</sup> Соловьёв В.С. Великий спор и христианская политика. С. 92. См. также всю гл. IV «Папство и папизм. Смысл протестантства».
- <sup>16</sup> Соловьёв В.С. Великий спор и христианская политика. С. 91. Ср.: «Церковь как такая не вмешивается в государственные и экономические дела, но дает государству и земству высшую цель и безусловную норму их деятельности». Соловьёв В.С. О законе исторического развития // Соловьёв В.С. Полн. собр. соч. и писем. В 20 т. Сочинения: В 15 т. М., 2001. Т. 3. С. 359.
- <sup>17</sup> Соловьёв В.С. История и будущность теократии. С. 529.
- <sup>18</sup> Соловьёв В.С. Россия и Вселенская Церковь. С. 338.
- <sup>19</sup> Соловьёв В.С. Великий спор и христианская политика. С. 89.
- <sup>20</sup> Соловьёв В.С. История и будущность теократии. С. 509.
- <sup>21</sup> Соловьёв В.С. Россия и Вселенская Церковь. С. 168.
- <sup>22</sup> Письмо от 10 окт. 1883 г. // Соловьёв В.С. Письма. Т. 2. С. 102.
- <sup>23</sup> См.: Соловьёв С.М. Владимир Соловьёв: Жизнь и творческая эволюция / Послесл. П.П. Гайденко; Подгот. текста И.Г. Вишневецкого. М., 1997. С. 215.
- <sup>24</sup> Письмо от 26–27 ноября 1883 г. // Соловьёв В.С. Письма. Т. 4. С. 26–27.
- <sup>25</sup> Флоровский Г.В. Тютчев и Владимир Соловьёв // Из прошлого русской мысли. М., 1998. С. 344.
- <sup>26</sup> См. мой перевод: Флоровский Георгий. Владимир Соловьёв и Данте: проблема христианской империи / Георгий Флоровский; пер. с англ. и коммент. // Соловьёвские исследования: Период. сб. науч. тр. / Редкол. М.В.Максимов. Иваново, 2006. Вып. 13. С. 228–256.
- <sup>27</sup> Florovsky G. Vladimir Solov'ev and Dante: The Problem of Christian Empire // For Roman Jakobson. Essays on the Occasion of His Sixtieth Birthday, 11 October 1956. The Hague: Mouton & C°, 1956. P. 152–160. См. также мой перевод: Флоровский Г. Владимир Соловьёв и Данте: проблема христианской империи / Пер. с англ. Е.А. Прибытковой; Послесл. Б.В. Межуева // Космополис. 2005/2006. № 4 (14). С. 11–25.
- <sup>28</sup> См.: Голенищев-Кутузов И.Н. 1) Данте. М., 1967. С. 179; 2) Комментарии // Данте Алигьери. Монархия / Пер. с итал. В.П. Зубова; Коммент. И.Н. Голенищева-Кутузова. М., 1999. С. 183.
- <sup>29</sup> Малашенко И.Е. Данте и Фома Аквинский: два подхода к решению вопроса о соотношении светской и духовной власти // Вестник Московского университета. Сер. 7. Философия. 1980. № 4. С. 67–75.
- <sup>30</sup> См. об этом: Чичерин Б.Н. Политические мыслители древнего и нового мира. СПб., 1999. С. 71.
- <sup>31</sup> Маритен Ж. Человек и государство / Пер. с англ. Т. Лифанцевой. М., 2000. С. 141.
- <sup>32</sup> Фома Аквинский. Правление государей / Цит. по: История политических и правовых учений. Часть 1: Зарубежная политико-правовая мысль: Хрестоматия / Сост. В.В. Ячевский. Воронеж, 2000. С. 266–267.
- <sup>33</sup> Чичерин Б.Н. Политические мыслители древнего и нового мира. С. 77.
- <sup>34</sup> Gilson E. Dante und die Philosophie. S. 242. Цит. по: Brennecke, K. Aspekte politischen Denkens in ausgewählten philosophischen Schriften von Dante Alighieri. Phil. Diss. Hannover. 1997. S. 23.
- <sup>35</sup> Фома Аквинский. Правление государей. С. 266–267.
- <sup>36</sup> См.: Чичерин Б.Н. Политические мыслители древнего и нового мира. С. 84.
- <sup>37</sup> Например, К.-Г. Шиль утверждает, что для Вл. Соловьёва Папа является заместителем Бога на земле. См.: Schiel, C.-H. Die Staats- und Rechtsphilosophie des Wladimir Sergejewitsch Solowjew. Bonn. 1958. S. 70.
- <sup>38</sup> Чичерин Б.Н. Политические мыслители древнего и нового мира. С. 92.
- <sup>39</sup> Brennecke K. Aspekte politischen Denkens in ausgewählten philosophischen Schriften von Dante Alighieri. S. 81.
- <sup>40</sup> См.: «Рим, давший миру наилучший строй, / Имел два солнца, так что видно было, / где Божий путь лежит и где мирской». (Чистилище. XVI, 106 – 108).

- <sup>41</sup> К. Бреннеке полагает, что источником идей поэта явились воззрения Св. Бернарда, оказавшие влияние и на М. Лютера. См.: Brennecke, K. Aspekte politischen Denkens in ausgewählten philosophischen Schriften von Dante Alighieri. S. 23.
- <sup>42</sup> См.: Голенищев-Кутузов И.Н. Комментарии. С. 183. А. Доброхотов приходит к заключению о том, что Данте «выступил против господствовавшей в его время концепции теократии». См. Доброхотов А. О «Монархии» Данте // Данте Алигьери. Монархия. С. 14.
- <sup>43</sup> См.: Ambrozaitis K. Die Staatslehre Solowjews. Paderborn. 1927. S. 92.
- <sup>44</sup> Соловьёв В.С. Россия и Вселенская Церковь. С. 151.
- <sup>45</sup> Соловьёв В.С. 1) Там же. С. 213–214; 2) Владимир Святой и христианское государство. С. 129–130.
- <sup>46</sup> Соловьёв В.С. Великий спор и христианская политика. С. 89.
- <sup>47</sup> См.: Флоровский Г. Владимир Соловьёв и Данте: проблема христианской империи. С. 14–16.
- <sup>48</sup> См., напр.: Соловьёв В.С. Оправдание добра: Нравственная философия // Соловев В.С. Соч. В 2 т. / Сост., общ. ред. и вступ. ст. А.Ф. Loseva и А.В. Гулыги. М., 1988. Т. 1. С. 476.
- <sup>49</sup> Ему принадлежит перевод трех Песен «Энеиды» (7, 9 и 10), а также «Четвертой Эклоги» Вергилия.
- <sup>50</sup> Письмо (7–9 авг. 1887) // Соловьёв В.С. Письма. Т. 3. С. 154–155.
- <sup>51</sup> Вергилий. Энеида. VI, 851 (перевод с лат. С. Ошерова; под ред. Ф. Петровского).
- <sup>52</sup> «Жребий свой помни, о Рим: народами править державно, // Смирным защиту давать, смиряя оружием гордых»; а также: «Ты же, о Римлянин, правь народами властью державной, // Смирным защитю будь, строптивых смиряя войною». См.: Соловьёв В.С. Оправдание добра. С. 362, 468.
- <sup>53</sup> Соловьёв В.С. Россия и Вселенская Церковь. С. 247.
- <sup>54</sup> См.: Доброхотов А. О «Монархии» Данте. С. 14.
- <sup>55</sup> Серетти Д. Монархо-универсалистская идея Данте и теократический идеал Вл. Соловьёва // Соловьёвские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. Вып. 9. Иваново, 2004. С. 105–106.
- <sup>56</sup> См.: Лозинский М.Л. Примечания // Данте Алигьери. Божественная комедия / Пер. с итал., вступ. ст. и примеч. М.Л. Лозинского. М., 2004. С. 773, 775–776.
- <sup>57</sup> См. также: «Живая Правда в длани у того / Ему внушила славный долг — сурово / Исполнить мщенье гнева своего. / Теперь дивись, мое услышав слово: / Он с Титом вновь пошел и отомстил / За отомщение греха былого» (Рай. VI, 88–93).
- <sup>58</sup> См. Голенищев-Кутузов И.Н. Комментарии. С. 168–169.
- <sup>59</sup> Флоровский Г. Владимир Соловьёв и Данте: проблема христианской империи. С. 14.
- <sup>60</sup> Письмо (март 1883) // Соловьёв В.С. Письма. Т. 4. С. 21.
- <sup>61</sup> Соловьёв В.С. Собрание сочинений. В 12 т. Т. 11. С. 351.
- <sup>62</sup> Соловьёв В.С. Об упадке средневекового миросозерцания // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. / Вступ. ст. В.Ф. Асмуса. Т. 2. С. 344, 348.
- <sup>63</sup> См.: Флоровский Г.В. 1) Тютчев и Владимир Соловьёв // Из прошлого русской мысли. С. 356; 2) Владимир Соловьёв и Данте: проблема христианской империи. С. 14.
- <sup>64</sup> Соловьёв В.С. Россия и Вселенская Церковь. С. 246.
- <sup>65</sup> Соловьёв В.С. Оправдание добра. С. 353.
- <sup>66</sup> Соловьёв В.С. Великий спор и христианская политика. С. 80.
- <sup>67</sup> Письмо к Е. Тавернье (май–июнь 1896) // Соловьёв В.С. Письма. Т. 4. С. 221 – 222.
- <sup>68</sup> «Константинов дар» — подложный документ, выпущенный папской канцелярией в конце VIII в. Согласно этому документу римский император Константин I передавал папе Сильвестру I и его преемникам в собственность владения «как на востоке, так и на западе и в северных и южных странах, а именно в Иудеи, Греции, Азии, Фракии, Африке и Италии, а также на разных островах, с тем чтобы там все устраивалось рукою блаженнейшего отца нашего понтифика Сильвестра и преемников его». «Дар» гарантировал папскому престолу более высокий статус и почести, нежели у светской власти, и первенство в иерархии христианской Церкви с подчинением ему патриарха Константинопольского. Около 850 г. этот акт был включен в

сборник Лжеисидоровых декреталий и стал основанием для политических претензий церкви и притязаний Папы на верховенство над светской властью. Подлинность этого документа была окончательно опровергнута только в начале XV в. Данте, как и большинство его современников, еще был уверен в подлинности акта. С его точки зрения, проступок Константина столь же тяжкий, как и грех Адама. Вл. Соловьёв упоминает документы, подтверждающие царские права пап, как бесспорно подложные (См.: Соловьёв В.С. Великий спор и христианская политика. С. 93).

<sup>69</sup> Соловьёв В.С. Владимир Святой и христианское государство. С. 130.

<sup>70</sup> Соловьёв В.С. Великий спор и христианская политика. С. 90.

<sup>71</sup> Соловьёв В.С. Владимир Святой и христианское государство. С. 129.

<sup>72</sup> В анкете Т. Сухотиной Вл. Соловьёв указывает на Данте и Мицкевича как на своих любимых поэтов. См.: Соловьёв. Ответы на анкету [в альбоме признаний Сухотиной (Толстой) Тагьяны Львовны] // РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 1. Ед. хр. 10. Перу Вл. Соловьёва принадлежат переводы нескольких сонетов Данте.

<sup>73</sup> Соловьёв В.С. Оправдание добра. С. 487.

<sup>74</sup> Как отмечал Е.Н. Трубецкой центральный мотив средневековой истории — любовь к единству. Земная монархия воспринималась как отражение монархического устройства вселенной. См.: Трубецкой, Е.Н. Религиозно-общественный идеал западного христианства / Вступ. ст., сост. и коммент. И.И. Евлампиева. СПб., 2004. С. 227–229.

<sup>75</sup> Соловьёв В.С. Великий спор и христианская политика. С. 27.

<sup>76</sup> Соловьёв В.С. Россия и Вселенская Церковь. С. 169.

<sup>77</sup> Нельзя не обратить внимание на связь этого воззрения с известным высказыванием И. Канта: «Право людей — самое святое, что есть у Бога на земле».

<sup>78</sup> Соловьёв В.С. Великий спор и христианская политика. С. 27.

<sup>79</sup> Соловьёв В.С. Великий спор и христианская политика. С. 60.

<sup>80</sup> Соловьёв В.С. Собрание сочинений. В 12 т. Т. 12. С. 27–28.

<sup>81</sup> См. об этом также: Brennecke K. Aspekte politischen Denkens in ausgewählten philosophischen Schriften von Dante Alighieri. S. 52.

<sup>82</sup> Ibid. S. 174–180.

<sup>83</sup> Зверде Э. ван дер. Зло и политика: об антиполитической политической философии Вл. Соловьёва // Владимир Соловьёв и культура Серебряного века: К 150-летию Вл. Соловьёва и 110-летию А.Ф. Лосева. М., 2005. С. 55.

<sup>84</sup> Гурвич Г.Д. Два величайших русских философа права: Борис Чичерин и Владимир Соловьёв // Известия высших учебных заведений. Правоведение. № 4. 2005. С. 155. Ср.: «Государство — средство, которое стремится к своему собственному уничтожению: цель всякого правительства — сделать правительство излишним». Фихте И.Г. Назначение человека // Фихте И.Г. Соч. М., 1995. С. 492.

<sup>85</sup> Зверде Э. ван дер. 1) Зло и политика: об антиполитической политической философии Вл. Соловьёва. С. 56; 2) From Theocracy to Rule of Law... URL: <http://www.kun.nl/phil/crhs/solovev.html>.

**Г.И. ВОЛЫНКА, Н.Г.МОЗГОВАЯ**  
Национальный педагогический университет  
им. М.П. Драгоманова, г. Киев

## **К ПРОБЛЕМЕ ОБ ИСТОКАХ РУССКОГО КОСМИЗМА**

*Центральной проблемой статьи является исследование истоков идей русского космизма, осуществленного на основании теоретической реконструкции философских воззрений Н. Федорова, который был основоположником философии общего дела, и его учителя по Ришельевскому лицей – И. Михневича.*

*The main problem of this article is analysis of idea sources of Russian cosmism, which was made on the basis of theoretical reconstruction of philosophy views, which belong to founder of philosophy of general deal – M. Fedorov and his teacher in Rishelye school – J. Mihnevich.*

Ключевые слова: философия русского космизма, философия общего дела, киевская школа философского теизма, духовное образование, светское образование, метафизический эгоизм, философия тождества, воскрешение предков.

Keywords: the philosophy of Russian cosmism, the philosophy of common deal, Kyiv school of philosophy theism, cleric education, civil education, metaphysic egoism, the philosophy of identification, the resurrection of ancestors.

Исследуется один из малоизвестных периодов жизни Н. Фёдорова – период его пребывания в Одессе, а точнее, его учеба в Ришельевском лицее с 1849 по 1851 гг., где в эти же годы преподавал философию профессор Иосиф Григорьевич Михневич (1809 – 1885).

Современными исследователями биографии и творчества Н.Фёдорова практически документально изучено пребывание мыслителя в более чем 20 городах Российской империи. Без сомнения, этот список со временем будет продлен. Но при этом удивляет один факт: если тамбовский, рязанский, воронежский, липецкий, подольский, пензенский, ашхабадский периоды жизни мыслителя уже давно стали объектом пристального изучения исследователей творчества Н.Фёдорова, то одесский период в этих исследованиях по сей день выглядит неким «белым пятном».

Обратимся же подробнее к тем событиям из жизни Н.Фёдорова, которые происходили с ним на протяжении 1849 – 1851 гг.

Как известно, в 1849 г. Н.Фёдоров успешно окончил тамбовскую гимназию и с августа этого же года стал студентом камерального отделения Ришельевского лицея в Одессе. Кстати, в «Истории русской философии» В. Зеньковский ошибочно полагал, что Фёдоров был студентом юридического отделения на протяжении трех, а не двух лет<sup>1</sup>.

Первое в России камеральное отделение было открыто в 1842 г. при кафедре сельского хозяйства в Ришельевском лицее и готовило специалистов в области естественных и хозяйственных наук. Кроме узко



специализированных дисциплин, в лицее читались и нормативные курсы – догматического и нравственного богословия, церковной истории, русской словесности, общей и русской истории, французского и немецкого языка. Из философских дисциплин читалась история философии, а также общий курс философии, в который входили психология, логика и эстетика, причем история философии читалась на 1-м курсе, а логика с психологией и эстетикой – на 2-м. Эти и другие подробности учебного процесса прописаны с особой тщательностью самим же И. Михневичем в его труде «Исторический обзор сорокалетия Ришельевского лицея с 1817 по 1857 гг.»<sup>2</sup>. Эта работа сегодня является одним из первых исследований по истории Ришельевского лицея, а ныне – Одесского национального университета им. И. И. Мечникова. В ней сделан всеобъемлющий анализ всех структурных единиц и подразделений лицея, начиная от внешней характеристики его помещений, описи книжного фонда библиотеки, материального обеспечения различных подразделений и заканчивая перечислением всех преподавателей с подробным анализом их научной и преподавательской деятельности, а также списком выпускников лицея за сорок лет его существования. При этом о себе Михневич упоминает лишь один раз и то в списке инспекторов, хотя лицеем он отдал 20 лет жизни.

Поскольку И. Михневич был в лицее единственным профессором философии, его не мог не слушать лицеист Н. Фёдоров, о чем, кстати, бегло упоминает в своих очерках по истории философии в Украине Д. Чижевский<sup>3</sup>. Есть все основания также утверждать, что кроме лекций И. Михневича по истории философии и общего ее курса, будущий основоположник философии «общего дела» слушал и знаменитую речь профессора, прочитанную им на торжественном собрании Ришельевского лицея и посвященную окончанию 1849 – 1850 академического года. Эта речь в 1850 г. была издана в Одессе отдельной брошюрой<sup>4</sup>. Эта речь содержала некоторые идеи, созвучные дальнейшим положениям проекта «общего дела» основоположника русского космизма. Конечно же, утверждать наличие идейных совпадений и параллелей в творческом наследии И. Михневича и Н. Фёдорова не составило бы особого труда, если бы мы могли подтвердить сегодня это совпадение текстуальным признанием самого Фёдорова. Такое подтверждение мы находим, к примеру, в текстах В. Соловьёва, посвященных его университетскому учителю П. Юркевичу. Но коль этого не случилось, то наши суждения пока что остаются только гипотетическими.

Познакомимся же поближе с творческой биографией одного из ярких представителей киевской школы философского теизма XIX века, философом, который смог перенести духовно-академические традиции в Ришельевский лицей и с творчеством которого сегодня философская общественность ни России, ни Украины практически незнакома.

Родился И. Михневич в апреле 1809 г. в семье священника с. Локачи (Владимирского уезда Волынской губернии). Выпускник Волынской семинарии, магистр VI курса (1829 – 1833) Киевской духовной академии (далее КДА), однокурсник П. Авсенева. С 1833 г. – бакалавр кафедры истории философии КДА. Это совпало по времени с открытием в Киеве университета Св. Владимира, куда был приглашен на должность профессора философии из КДА Ор. Новицкий. На его место и пришел И. Михневич<sup>5</sup>. В это же время (1833 г.) профессор философии КДА Н. Карпов получил назначение в Санкт-Петербургскую духовную академию. Следует отметить, что это было время наиболее благоприятное для расцвета молодых талантов, поскольку ректором КДА тогда был знаменитый Иннокентий Борисов. Выбор же И. Михневича на место Ор. Новицкого говорит о том, что Михневич в то время был единственным достойным претендентом, способным возглавить кафедру истории философии в КДА. С 1836 г. Михневич экстраординарный профессор КДА, а с 1839 г. – профессор философии Ришельевского лицея в Одессе.

В те времена преподавание в светских учебных заведениях давало значительно больше материальных благ, чем в духовных. Поэтому преподаватели духовных академий с большой охотой шли работать в светские учебные заведения, где они пользовались большим уважением, поскольку в первых получали более серьезное философское образование. В светские институты перешли и другие преподаватели КДА – С. Гогоцкий и П. Юркевич.

В Ришельевском лицее И. Михневич проработал 20 лет, читая там все философские дисциплины, а именно, историю философии, логику, психологию и эстетику<sup>6</sup>. Следует подчеркнуть, что И. Михневич переходит в Ришельевский лицей в 1839 г. А с 1837 г., в соответствии с новым Уставом, лицей был реорганизован в высшее учебное заведение университетского типа. До этого он приравнивался к уровню классических гимназий дореволюционной России. В реорганизованном лицее существовало два отделения: физико-математическое и юридическое, а с 1842 г. открывается и камеральное отделение, как мы отмечали выше, – первое в России<sup>7</sup>.

Известный поэт и переводчик Петр Вайнберг, в прошлом лицеист, спустя много лет вспоминал лекции И. Михневича: «...то время, в которое воспитанники лицея сходились в аудиторию слушать живое слово любимого профессора, его ясное, серьезное и захватывающее изложение, было самым лучшим временем в их студенческой жизни»<sup>8</sup>.

Но наступил судьбоносный 1850 год. Правительство, напуганное революциями в Европе, внедряет строжайшие меры по преподаванию гуманитарных наук и фактически запрещает преподавание философии в светских учебных заведениях. Преподаватели философии были уволены или переведены на другие кафедры и должности. Среди философских

дисциплин остались только логика и психология, но и их чтение было поручено профессорам богословия, которые работали по учебной программе, разработанной в Московской духовной семинарии и утвержденной Св. Синодом. Не обошли эти репрессии и Ришельевский лицей, и конкретно И. Михневича. В силу этих причин он был переведен на административный пост – на должность инспектора лицея. Одновременно он был советником правления лицея, членом Одесского общества истории и древностей, а также в течение 20 лет издавал Новороссийский календарь. С 1856 г. И. Михневич сотрудничает с Н. Пироговым, который в то время возглавил Одесский учебный округ, а в июле 1858 г. И. Михневич, по приглашению Н. Пирогова, возвращается в Киев теперь уже в качестве помощника попечителя Киевского учебного округа, возглавляемого знаменитым хирургом. После отставки Н. Пирогова в марте 1861 г. с должности попечителя Киевского учебного округа (указом царя Александра II) и до назначения на эту должность барона А. Николаи обязанности попечителя округа временно выполнял И. Михневич. Как позже вспоминал известный киевский педагог и общественный деятель Н.Чалый, «во времена кураторства Пирогова и после его отставки, а также еще при двух других попечителях (А.Николаи, Ф.Витте), Иосиф Григорьевич неукоснительно соблюдал принципы Николая Ивановича. И если хоть что-нибудь еще оставалось в гимназиях от реформ Пирогова, то этим мы обязаны только Михневичу. Кроме учебно-воспитательной деятельности, Михневич оставил о себе добрую память своим гуманным отношением с подчиненными. Кто не помнит этого простого и человеческого отношения ко всем, кто обращался к нему по служебным или по частным вопросам?»<sup>9</sup>. И далее Н. Чалый с юмором вспоминал, что «едва ли не единственным человеком в учебном округе, который остался недоволен обходительным обращением Михневича, был эконоом учительской квартиры при 2-й киевской гимназии штабс-капитан Ильин. Был у него одиннадцатилетний сын, который, насмотревшись на пожары в Киеве, захотел поближе поглядеть на это зрелище. Он подпалил дрова, а сам удрал на квартиру, сел на подоконник и стал ожидать, когда дрова разгорятся. К счастью, дворник увидел дым и успел потушить пожар»<sup>10</sup>. Позже штабс-капитан Ильин жаловался Чалому: «Извините, но какой он начальник? Прихожу я к нему после содеянного баловства, а он ко мне очень вежливо обращается с предложением, чтобы я сядил. Боже мой! Да на что это похоже? Этого я не понимаю. Если я виноват, то нечего со мной носиться. Необходимо было так меня пронять, чтобы в пот бросило. А он – прошу садиться. Ну что это за начальник? Извините, но я этого не понимаю!»<sup>11</sup>.

Дальнейшая судьба И. Михневича после отъезда из Киева связана была с педагогической деятельностью в Варшавском учебном округе, но ее подробности сегодня остаются абсолютно неизвестными.

И. Михневич является автором относительно небольшого количества работ. Это такие работы, как «Об успехах греческих философов в теоретическом и практическом отношениях»(1839)<sup>12</sup>, «О достоинстве философии, ее действительном бытии, содержании и частях» (1840)<sup>13</sup> «Задача философии» (1842)<sup>14</sup>, «Опыт постепенного развития главных действий мышления, как руководство для первоначального преподавания логики»(1847)<sup>15</sup> и уже упоминавшаяся выше работа «Опыт простого изложения системы Шеллинга, рассматриваемой в связи с системами других германских философов. Речь читанная на торжественном собрании Ришельевского лицея по случаю окончания 1849/1850 академического года» (1850)<sup>16</sup>.

По мнению Г. Шпета, более всего в философских взглядах И. Михневича просматривались шеллингианские идеи<sup>17</sup>, а с точки зрения Д. Чижевского, у профессора преобладали гегелевские мотивы, в частности историзм Гегеля<sup>18</sup>. У В. Зеньковского же мы находим следующие суждения по поводу философских воззрений Михневича:

«К Киевской школе принадлежал еще и И. Г. Михневич, ставший преподавателем лицея в Одессе, давший очень ясное изложение Шеллинга, склонявшийся отчасти к Гегелю»<sup>19</sup>.

Теперь мы кратко остановимся на ключевых идеях философии И. Михневича, которые, как мы считаем, созвучны аналогичным идеям Н. Фёдорова. Прежде всего, следует отметить, что для всех выше перечисленных работ философа характерна христианско-антропологическая направленность. В принципе по иному и быть не могло: как воспитанник и профессор высшего православного учебного заведения России, Михневич по своим мировоззренческим воззрениям мог преподавать философию только в рамках христианско-православной традиции, что он успешно и делал. Питая же симпатии к Шеллингу, причем к Шеллингу-романтику, Михневич и лекции свои читал в этом же ключе. В частности, в одной из своих ранних работ «Об успехах греческих философов, в теоретическом и практическом отношениях»<sup>20</sup> Михневич, анализируя взгляды античных философов, обращает внимание на ценностный аспект природы. Он ставит вопрос о ее «темной стороне», о ее враждебности человеку, о злой природе, о сближении человека с природой, о силе, которая возносит человека и господствует над природой, то есть о разуме<sup>21</sup>. Конечно, за этими положениями просматривается как шеллингианское единство духа и природы, так и их полярность, но тезис о злой природе, неразумная слепота которой является причиной разрушения и смерти, вскоре станет одной из ключевых идей в творчестве Н. Фёдорова.

Оба философа хорошо понимали факт разъединения духа и природы как проявление феномена отчуждения, который в XIX веке был объектом пристального изучения у представителей западноевропейской философии.

Речь идет об отчуждении человека от природы, от самого себя и от общества. Проблему отчуждения, как знаток немецкой классической философии, активно изучает Михневич. В этом же ключе Фёдоров поднимает вопрос о «братстве и причинах небратского состояния мира»<sup>22</sup>.

Справедливости ради, отметим также различия во взглядах двух мыслителей относительно проблемы отчуждения в сфере духа и природы. Если Михневич только фиксирует эту полярность среди оппозиции «знание – вера», «человек – мир», то Фёдоров эту полярность конкретизирует и придает ей социальную окраску. Оппозиция «дух – природа» выступает у него как разорванное противостояние ученых и неученых, теоретиков и практиков, мысли и дела. По глубокому убеждению Н.Фёдорова, такое противостояние необходимо преодолеть, чтобы вновь восстановить единство человеческого рода. Михневич также выступает за единство противоположностей<sup>23</sup>. Идея синтетизма преобладает даже в его работе по логике<sup>24</sup>.

Каким же образом представляется И. Михневичу и Н. Фёдорову возможным объединение противоположности духа и природы, ученых и практиков?

Ответ на этот вопрос мы находим в уже упоминаемой нами выше ранней работе И. Михневича «Об успехах греческих философов, в теоретическом и практическом отношениях». Объясняя отчужденность духа от природы, философ отмечает, что дух ограничивается, во-первых, Откровением и, во-вторых, и это для нас является очень важным, – делами<sup>25</sup>. Дело является проводником, с помощью которого дух входит в природу. Проблема деятельности (дела) рассматривается Михневичем и в других его работах<sup>26</sup>, в частности в уже упомянутой выше работе «Опыт простого изложения системы Шеллинга, рассматриваемой в связи с системами других германских философов». В этой работе Михневич демонстрирует полную солидарность с Шеллингом относительно крайней неудовлетворенности последнего взаимной оторванностью теоретического и практического разума у Канта. По мнению Михневича, этот дуализм затруднился снять и Фихте, который, исходя из единственного начала «Я», вынужден был прийти к метафизическому эгоизму. Эгоизм оценивался Михневичем, а позже Фёдоровым крайне негативно. Профессор следующим образом характеризует эгоизм: это «попытка ослабить все связи души с миром – местом первого ее назначения, и с Существом Верховным – виновником ее последней судьбы, – это означает дать мышлению ума ложное направление и покрыть мраком смерти все, чему дана Всемогущим Творцом полнота жизни и обилие действующих сил»<sup>27</sup>.

Анализируя подход Шеллинга к проблеме снятия дуализма духа и природы, теоретического и практического разума и преодоления метафизического эгоизма, что делает природу чуждой и вражеской силой, И. Михневич демонстрирует свое видение выхода из данной проблемной

ситуации. Его не удовлетворяет ответ немецкого идеалиста, что «... бытие и сознание, вещь и идея – это два полюса одного центра и поэтому в своем безусловном начале они тождественны»<sup>28</sup>. Он перестает спрашивать, в чем или в ком олицетворяется этот общий центр, это абсолютное начало<sup>29</sup>, в лоне которого природа есть дух, а дух – природа? Если это начало есть абсолют (так считал Шеллинг), который пронизывает и природу, и дух, тогда немецкий философ – пантеист, что, по мнению Михневича, не совсем хорошо. Поэтому он везде подчеркивает необходимость признания трансцендентного Бога.

Каким образом, по мнению И. Михневича, осуществляется одушевление природы и снятие ее враждебности и отчужденности? В связи с этим считаем необходимым обратить особое внимание на идею, которую провозглашает И. Михневич и которая является центральной в творчестве Н.Фёдорова, – идею оживления мертвого вещества, в частности идею воскрешения тел предков.

Идея воскрешения во плоти интересовала И. Михневича на всем протяжении его преподавательской деятельности, что и не удивительно, принимая во внимание его следование духовно-православной традиции. Так, анализируя мировоззрение древних греков, он подчеркивал: «Человек был для себя непонятной загадкой. Не говоря о тех, которые то низводили его в класс вещей материальных, образуя и самую душу его из той же грубой материи, из какой составлено его тело, то превращали его в чистого духа, признавая тело человека чем-то неестественным или случайным: даже те из философов, которые правильно разумели двойственную природу человека, только наполовину понимали соединение в человеке двух начал, духовного и вещественного. Настоящий союз души и тела для них казался никогда и ни в каком виде не восстанавливаемым, после болезненного расторжения в минуты смерти. Переселение душ в другие тела они представляли возможным; а о новом соединении той же души с тем же телом никто и не думал»<sup>30</sup>. Академический учитель И. Михневича по КДА профессор философии И. Скворцов в последних заметках своего дневника от 1861 г. делал записи, созвучные высказываниям Фёдорова: «Нужно полагать, что тела наши не пропадают, хотя смешиваются с элементами, с телами животных и растений. Каким образом? Должно быть такое бессмертное семя в теле нашем, может быть внутреннейшее облачение души, с которым она отходит из тела. Это семя привлечет из области стихий свойственные себе части, хотя и не все те, какие прежде составляли тело того или другого человека. Сила животворящая сообщится душе и ее внутреннему или ближайшему облачению, а потом и всему составу, извлеченному из стихий. Таким образом мертвенное проникнуто будет силою бессмертия»<sup>31</sup>.

В этом контексте хотелось бы подчеркнуть еще один интересный факт. Непосредственный начальник И. Михневича по работе в Одесском и

Киевском учебных округах – Н. Пирогов – был после смерти забальзамирован и помещен в подготовленный мавзолей в собственной усадьбе с. Вишня под Винницей.

Рассуждая в русле ортодоксального догмата воскрешения во плоти, И. Михневич вынужден под этим углом рассматривать и более общие вопросы, в частности, об одушевлении и оживлении природы, как оно конкретно изложено у Шеллинга.

Возвратимся же снова к работе Михневича о философии Шеллинга, где он обращает внимание на размышления Шеллинга об упорядоченности природы всеобщим началом и, размышляя о сущности этого всеобщего, приводит цитату Шеллинга: «Это общее, как начало всех частных, беспрестанно действует, обращая в живые существа землю, воздух и воду; но это оживление, имеющее свою поэзию, есть или только видоизменение элементов материи, или совершенное перетворение их»<sup>32</sup>. Согласно Шеллингу, видоизменение вещества есть действие самой природы, Михневич же, следуя христианской традиции, дополняет Шеллинга, утверждая, что претворение требует Творца. Причем под Творцом он понимает как Бога, так и Его подобие, т.е. человека. И далее И. Михневич склоняется к мысли, что «общее» или Бог, как источник одухотворения природы, реализуется через дела отдельных людей, в этом – то и заключается одухотворяющая и воскрешающая сила природы.

Мы знаем, что у Н. Фёдорова «всеобщее» выступает средством преодоления отчуждения, но он рассматривает его как общее дело людей, которые выполняют свое предназначение, данное им Христом – Воскрешение и Вознесение. Это дело ученых и неученых, теоретиков и практиков. Цель всеобщего воскрешения «... может быть достигнута не «уничтожением» вещественной стороны мироздания, не преуменьшением ресурсов его, а объединенным и усовершенствованным развитием всех сил природы вещественных и духовных, однако развитием не в процессе несвободной эволюции, а в свободном и волевом процессе регуляции существ разумных и моральных, работающих вместе для общего дела»<sup>33</sup>. Такое общее дело возможно только после преодоления «небратского» состояния современного общества, которое изменится благодаря достижению единства с прошлыми поколениями, т.е. благодаря воскрешению предков.

Н. Фёдоров в течение последующих тридцати лет письменно не излагал своих взглядов и лишь после 1878 г., выполняя просьбу Ф. Достоевского, начал описывать свою систему, но при этом оставил без ответа вопрос о времени ее возникновения. В этом отношении некоторый свет проливают лишь его эстетические и философские фрагменты. Как известно, написаны они были после 1900 г., т.е. в конце жизни. Эти фрагменты представляют для нас большой интерес, поскольку они проливают некоторый свет как на те идеи, которые сам Фёдоров считал

исходными началами своего учения, так и на то время, когда эти идеи возникли<sup>34</sup>.

В частности, во фрагменте девятом речь идет об основополагающей идее преодоления противоречия между эгоизмом и альтруизмом, пятидесятидвухлетний юбилей которой Н. Фёдоров отмечал в 1903 г. «Разрешение антиномии эгоизма (тех, кто убивает) и альтруизма (тех, кого убивают) возможно, только возвращением жизни первым вторыми, то есть воскрешением последних.

Пятьдесят два года исполнилось со времени рождения этой мысли, плана, который, – пишет Н.Фёдоров, – мне казался и кажется, наиболее величественным и одновременно самым простым, естественным, не надуманным, а самой природой рожденным! Мысль, что через нас, через умные существа, природа достигнет полноты самосознания и самоуправления, воссоздаст все разрушенное и уничтоженное ее же все еще существующей слепотой и тем самым выполнит волю Бога, становясь подобием Его, Творца своего, – может ли быть эта мысль неестественной?!»<sup>35</sup>.

У нас нет сомнения, что приведенная выше основополагающая идея проекта Н. Фёдорова является хорошо известной и не требует каких-либо комментариев, но обратим внимание на некоторые обстоятельства ее возникновения. Сам Н. Фёдоров в восьмом фрагменте пишет, что эта основополагающая идея явилась ему осенью 1851 г., еще до выхода в мир автобиографической повести Л. Толстого «Детство» (увидела свет в 1852 г.), в которой имелись мысли, созвучные настроениям Н. Фёдорова в те годы<sup>36</sup>. Год появления вышеназванной идеи оценивается автором среди всех предыдущих лет как «наименее неблагоприятный». Но одновременно этот же год, продолжает автор, был для всех, кто хоть немного был знаком с обстоятельствами его жизни «наиболее неблагоприятным»<sup>37</sup>. Каковы же эти трагические обстоятельства?

Этот год был «наименее неблагоприятный» для идейных находок мыслителя. Он успешно окончил второй курс лицея, стал студентом третьего, показал блестящие способности, переосмыслил многие идеи, созвучные его детским и юношеским переживаниям.

Почему же этот год был и «наиболее неблагоприятный»? Какое отношение имела к нему антиномия убийственного эгоизма и бессильного альтруизма, о которой пишет М. Фёдоров в вышецитированном фрагменте?

На основании нескольких десятков лет поисковой архивной работы современный исследователь С. Семенова документально установила, что обстоятельства этого года были связаны с печальными событиями в жизни юноши, а именно со смертью его родного дяди, попечителя Константина Ивановича Гагарина – человека мягкого и доброго. Именно он оплачивал обучение в Ришельевском лицее Н. Фёдорова и его старшего брата



Александра, который учился в этом же лицее на физико-математическом отделении. Братья, будучи «незаконнорожденными» детьми князя Гагарина, с детства были лишены отцовской любви и ласки. Они были записаны в купеческое сословие, т. е. фактически не были приняты в княжескую семью, и получили фамилию, производную от имени их крестного отца Федора Карловича Белявского. Детские переживания будущего автора философии «общего дела» не отличались радужностью, а скорее наоборот: «С детских лет, – писал Н. Фёдоров, – сохранились у меня три воспоминания: видел я черный, пречерный хлеб, которым (говорили при мне) питались крестьяне в какой-то, вероятно, голодный год. Слышал с детства объяснение войны (на мой вопрос о ней), которое привело меня в страшное недоумение: на войне люди стреляют друг в друга, наконец, узнал я о том, что есть и не родные, чужие, и о том, что сами родные – не родные, а чужие»<sup>38</sup>.

По всей видимости, убийственный эгоизм родственников и вообще людей с детства глубоко отпечатался в душе Н. Фёдорова. Светлым пятном на темном фоне общего эгоизма был только его дядя К. Гагарин, человек, несомненно, альтруистический. Именно он финансировал обучение Николая и Александра в лицее. И вот в 1851 году Константин Иванович умирает. Братья теряют материальную поддержку (они вынуждены были оставить лицей). Потеря настолько ошеломила Н. Фёдорова, что он на всю дальнейшую жизнь проникся прекрасной идеей воскрешения предков, навеянной в юношеские годы учебы в лицее лекциями по философии профессора И. Михневича.

---

<sup>1</sup> Зеньковский В.В. История русской философии. В 2 т. Ростов н / Д, 1999. Т. II. С. 148.

<sup>2</sup> Михневич И. Г. Исторический обзор сороколетия Ришельевского лицея с 1817 по 1857 год. Одесса, 1857. С. 52.

<sup>3</sup> Там же. С. 105.

<sup>4</sup> Михневич И. Г. Опыт простого изложения системы Шеллинга, рассматриваемой в связи с системами других германских философов. Речь, читанная на торжественном собрании Ришельевского лицея по случаю окончания 1849 – 1850 академического года. Одесса, 1850.

<sup>5</sup> Михневич Иосиф Григорьевич (некролог) // Киевская старина. 1885. № 12. С. 759.

<sup>6</sup> Там же. С. 759.

<sup>7</sup> Михневич И. Г. Опыт простого изложения системы Шеллинга, рассматриваемой в связи с системами других германских философов. Речь, читанная на торжественном собрании Ришельевского лицея по случаю окончания 1849 – 1850 академического года. Одесса, 1850. С. 52–53.

<sup>8</sup> Михневич Иосиф Григорьевич (некролог) // Киевская старина. 1885. № 12. С. 760.

<sup>9</sup> Чальи Н. Вторая киевская гимназия // Киевская старина. 1900. Т. LXX, июль-август. С. 77.

<sup>10</sup> Там же. С. 77.

<sup>11</sup> Там же. С. 77.

<sup>12</sup> Михневич И.Г. Об успехах греческих философов в теоретическом и практическом отношениях // Журнал Министерства народного просвещения. 1839. Ч. 24. С. 129 – 166.

- <sup>13</sup> Михневич И.Г. О достоинстве философии, ее действительном бытии, содержании и частях // Журнал Министерства народного просвещения. 1840. Ч. 25. С.111 – 131.
- <sup>14</sup> Михневич И.Г. Задача философии // Журнал Министерства народного просвещения. 1842. Ч. 34. С. 67 – 86.
- <sup>15</sup> Михневич И.Г. Опыт постепенного развития главных действий мышления, как руководство для первоначального преподавания логики. Одесса, 1847.
- <sup>16</sup> Михневич И. Г. Опыт простого изложения системы Шеллинга, рассматриваемой в связи с системами других германских философов. Речь, читанная на торжественном собрании Ришельевского лицея по случаю окончания 1849 – 1850 академического года. Одесса, 1850.
- <sup>17</sup> Михневич И. Г. Опыт простого изложения системы Шеллинга, рассматриваемой в связи с системами других германских философов. Речь, читанная на торжественном собрании Ришельевского лицея по случаю окончания 1849 – 1850 академического года. Одесса, 1850. С. 409.
- <sup>18</sup> Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні. Київ, 1992. С. 105.
- <sup>19</sup> Зеньковский В.В. История русской философии. В 2 т. – Ростов н / Д, 1999. Т.1. С. 361.
- <sup>20</sup> Михневич И.Г. Об успехах греческих философов в теоретическом и практическом отношениях // Журнал Министерства народного просвещения. 1839. Ч. 24. С. 129 – 166.
- <sup>21</sup> Михневич И.Г. Об успехах греческих философов в теоретическом и практическом отношениях // Журнал Министерства народного просвещения. 1839. Ч. 24. С. 129 – 145.
- <sup>22</sup> Фёдоров Н. Ф. Сочинения. – М., 1982.
- <sup>23</sup> Михневич И.Г. Об успехах греческих философов в теоретическом и практическом отношениях // Журнал Министерства народного просвещения. 1839. Ч. 24. С. 180.
- <sup>24</sup> Михневич И.Г. Опыт постепенного развития главных действий мышления, как руководство для первоначального преподавания логики. Одесса, 1847.
- <sup>25</sup> Михневич И.Г. Об успехах греческих философов в теоретическом и практическом отношениях // Журнал Министерства народного просвещения. 1839. Ч. 24. С. 164.
- <sup>26</sup> Михневич И.Г. Задача философии // Журнал Министерства народного просвещения. 1842. Ч. 34. С. 121 – 122. Михневич И.Г. О достоинстве философии, ее действительном бытии, содержании и частях // Журнал Министерства народного просвещения. 1840. Ч. 25. С.34.
- <sup>27</sup> Михневич И. Г. Опыт простого изложения системы Шеллинга, рассматриваемой в связи с системами других германских философов. Речь, читанная на торжественном собрании Ришельевского лицея по случаю окончания 1849 – 1850 академического года. Одесса, 1850. С. 23–24.
- <sup>28</sup> Там же. С. 31.
- <sup>29</sup> Там же. С.30.
- <sup>30</sup> Михневич И.Г. Об успехах греческих философов в теоретическом и практическом отношениях // Журнал Министерства народного просвещения. 1839. Ч. 24. С. 151.
- <sup>31</sup> Дневник протоиерея Ивана Михайловича Скворцова // Труды КДА. 1864. Кн. 4. С. 465–486.
- <sup>32</sup> Михневич И. Г. Опыт простого изложения системы Шеллинга, рассматриваемой в связи с системами других германских философов. Речь, читанная на торжественном собрании Ришельевского лицея по случаю окончания 1849 – 1850 академического года. Одесса, 1850. С. 30.
- <sup>33</sup> Фёдоров Н.Ф. Собрание сочинений: В 4 т. – М., Т. 2. С. 182.
- <sup>34</sup> Фёдоров Н. Ф. Сочинения. – М., 1982. С. 623 – 637.
- <sup>35</sup> Там же. С. 633 – 634.
- <sup>36</sup> Там же. С. 632.
- <sup>37</sup> Там же. С. 634.
- <sup>38</sup> Семёнова С. Г. Николай Фёдоров. Творчество жизни. – М, 1990. С. 20.

## ЛОГИКА И МЕТОДОЛОГИЯ ВСЕЕДИНСТВА

**И.В. ДМИТРЕВСКАЯ**

Ивановский государственный университет

### **ФОРМЫ ИДЕНТИФИКАЦИИ С БЕЗУСЛОВНЫМ НАЧАЛОМ: ВЕРА, ЗНАНИЕ, ПОНИМАНИЕ**

*Обоснована мысль о том, что религиозное сознание базируется не на слепой вере, а на непосредственном достоверном знании, полученном в результате идентификации, психологического отождествления субъекта с Безусловным началом.*

*The article deals with the problem of relations between belief and knowledge in religious consciousness. It states that religious consciousness is based on knowledge arising from the psychological identification of the subject of cognition with "Absolut" rather than on blind belief.*

Ключевые слова: *вера, знание, понимание, религиозное сознание.*

Keywords: *belief, knowledge, understanding, religious consciousness.*

Подходит к Симону Петру, и тот говорит ему: Господи! Тебе ли умывать мои ноги?

Иисус сказал ему в ответ: что делаю я, теперь ты не знаешь, а уразумеешь после.

Петр говорит ему: не умоешь ног моих вовек. Иисус отвечал: если не умою тебя, не имеешь части со мною.

Иоанн: 13: 6–8

Содержание текста Евангелия от Иоанна позволит лучше определить основную мысль выбранной темы – исследовать логику концепции Богочеловека и Богочеловечества В.С.Соловьёва. Необходимым условием адекватности в этом случае является использование герменевтического анализа; напомним, что мы применяем метод системной герменевтики.

Начнем с анализа приведенного в эпиграфе библейского текста. Какой смысл может иметь действие, совершаемое Христом по отношению к ученикам, и в каком отношении этот ритуал вообще может иметь смысл? Можно сказать, что это действие есть таинство, и смысл его скрыт от понимания для простых смертных. С другой стороны, все учение Христа создано для простых смертных и живет в их умах и сердцах более двух тысяч лет, стало быть, сокровенный смысл его понят и принят. Каков же он? Исходим из общей интенции христианского вероучения. Принеся свою жизнь в жертву, во искупление человеческих грехов, приняв мученическую смерть на кресте, позорную, по мнению тех же простых людей, Христос последующим воскресением из мертвых не только открыл истину о том, что для человеческого духа нет смерти, а существует только

жизнь вечная, но и указал путь, по которому должен идти человек, будучи внешне, по-видимости земным существом, телесным, конечным, смертным, «условным», говоря словами В.С. Соловьёва, но по сути существом духовным, безусловным и бессмертным. Это *путь жизни, путь сердца*, путь любви. Найти этот путь и встать на него трудно. Еще труднее идти по нему последовательно, четко отличая условное от безусловного, истину от лжи, жизнь от смерти, добро от зла.

И, как нам кажется, в этом отрывке говорится о том, что необходимым условием познания этого пути является не слепая вера, но *непосредственное знание*, о безусловной достоверности которого говорит Вл. Соловьёв. Именно знание – основание веры, но знание не «земное», логическое, дискурсивное, а непосредственное восприятие *всеобщего*, полученное в результате *отождествления* с объектом познания, *идентификация*.

Христос говорит Петру: чтобы быть подлинным учеником и проповедовать народу учение Христа, «необходимо иметь часть со мною», то есть в каком-то отношении *быть тождественным* самому Христу. Опосредованное, книжное знание не обладает такой энергией, какой обладает знание, полученное в результате живого общения с его носителем, или, как в данном случае, непосредственного «очищения» тела и души руками Христа. Чистота внутренняя – необходимое условие принятия и усвоения божественного знания. Христос говорит Петру: «Все вы чисты, только ноги не чисты». По-видимому, имеется в виду *нисхождение* благодати Божьей на избранных: она струится сверху, очищая человека, а ноги ходят по земле, которая греховна. «Очистившийся» человек становится подобным «нищему духом», который принимает Царствие небесное с готовностью, без сомнений и критики. В этом же отрывке дается само библейское толкование выражения «чисты, но не все: «Омытому нужно только ноги умыть, потому что чист весь; и вы чисты, но не все. Ибо знал Он предателя Своего, потому и сказал: не все вы чисты» (Иоанн: 13: 10, 11). Здесь представление о чистоте внешней, телесной, опять преобразуется в понятие о чистоте внутренней, духовной. В первом случае, омывая ноги ученика, Христос переводит внешнюю чистоту тела во внутреннюю, при которой ученик имеет «часть со мною», становится и телом, и духом тождественным учителю и, тем самым, способным правильно понимать и развивать его учение и нести его в народ. Имея в виду «нечистоту» Иуды, замыслившего предать Иисуса, Он, видимо, давал понять, что тот «не имеет части со мною». В тексте Евангелия ничего не говорится о том, омыл ли Христос ноги Иуде Искариоту?

Христа должен предать один из учеников, но кто? Видимо, тот, кто «не имеет части со мною», то есть будучи формально, по названию Своим, в действительности является Чужим: предательству обязательно

предшествует момент отчуждения, осознания того, что идентификация с учителем как носителем высшего знания и духовного начала – закончилась. Близкого, Своего, не предадут, предадут Чужого.

Итак, выстраивается герменевтическая цепочка смыслов, которая построит основание для постижения соловьевской логики учения о Богочеловеке и Богочеловечестве: «Идентификация с объектом» – «Непосредственное достовернее знание» – «Понимание-1» – «Вера» – «Понимание-2» – «Опосредованное знание» – «Понимание-3» и т.д. Имеется в виду в основном отношение между верой и знанием в религии и религиозной философии, но эта закономерность, на наш взгляд, имеет отношение к любому виду познания, научному, обыденному, философскому, этическому, эстетическому и т.п. Конечная цель реализации всех моментов познавательного процесса – познание истины-алетейи, «добыча» сущностного знания, переход с феноменологического уровня познания на уровень ноуменов и сущностей.

### *1. О достоверности непосредственного знания*

Вера считается основанием религии и понимается как *психологический* контакт со сверхъестественным (или безусловным) началом, в отличие от магии, которая предполагает *непосредственный физический* контакт с объектом, которому приписываются сверхъестественные свойства. Однако В. Соловьёв полагает, что вера не является единственным основанием религиозного отношения к миру и религиозного сознания. В работе «Первое начало теоретической философии» он рассматривает вопрос о сущности непосредственного достоверного знания<sup>1</sup>. Он полагает, что допущение *безусловной истины* именно такого рода знания является основанием чистой гносеологии: она должна исходить не из допущений, постулатов, определений, а из непосредственно данных истин-фактов, в которых знание об объекте размышления совпадает с самим объектом. «Знанием вообще называется совпадение данной мысли о предмете с его действительным бытием и свойством. Каким образом возможно вообще такое совпадение и чем удостоверяется его действительность в каждом случае? Несомненно, мы обладаем некоторым родом знания, достоверность которого безусловна и не подлежит добросовестному оспариванию; такое знание мы и должны взять исходной точкой при разрешении гносеологической задачи»<sup>2</sup>. Далее обсуждается пример, иллюстрирующий подобного рода непосредственное и достоверное знание, чисто описательный пример, в котором рассказывается, как автор воспринимает себя стоящим у окна и созерцающим пейзаж за окном; и вдруг он просыпается и видит уже не во сне, а наяву ту же самую картину. Далее он резюмирует: «Из описанного здесь со всевозможной точностью факта при внимательном взгляде легко

вывести двоякое свидетельство: о присутствии в нашем знании элемента безусловной, непосредственной и неоспоримой достоверности и о непреложных границах такой достоверности»<sup>3</sup>. Таким образом, если объяснять происхождение и сущность веры в любом ее варианте, религиозном или научном, с позиций чистого гносеологизма, то она имеет основания в непосредственном достоверном знании, причем его достоверность устанавливается вне всякой рефлексии. А само это знание возникает из *непосредственного контакта, идентификации* с объектом, или, в вырожденном случае, с субъектом, с самим собой. Далее возникает некоторая *рефлексия* по отношению к полученному достоверному, непосредственному знанию, или *понимание*; в приведенном примере автор выясняет тип и степень реальности видимого: где это происходит, во сне или наяву. Но рефлексия, во всяком случае, предполагает выявление отношения между известным (тем, что наблюдалось) и новым (осознанием того, что это был сон, и необходимостью оценить знание как истинное или воображаемое); а это структура понимания. В результате понимания и возникает оценочное суждение, которое касается как границ достоверности такого знания, так и возможности принятия или изменения этих границ, в последнем случае уровень достоверности снижается, и содержание высказывания или утверждения из предмета знания становится предметом *веры*. Изменяется уровень познавательного отношения к объекту – из гносеологического оно становится *психологическим*.

В работе «Достоверность разума» В.Соловьёв отмечает, что свойством непосредственной достоверности обладает и *общее* знание при определенных условиях: «Итак, бесспорно утверждается: все имеет непосредственную достоверность, или самоочевидность, как психически данное или как факт сознания»<sup>4</sup>. «Тот род достоверности, который присущ всякому психическому факту, не может быть отнят и у факта логического мышления...»<sup>5</sup>. «Имеется два рода достоверного знания: непосредственное сознание испытываемых психических фактов, как таких, и непосредственное разумение логического значения некоторых из этих фактов: сознается текущая психическая наличность и понимается формальная всеобщность предполагаемой истины»<sup>6</sup>. Сказанное подтверждается ярким примером, в котором анализируется содержание сновидения, где абсурдная и нелепая реальность, однако, представлена в рамках строгой физической закономерности, из чего логически вытекает, что логическая форма мысли имеет *самодостаточность и достоверность*, независимую от ее содержания. Эта непосредственная достоверность общего и всеобщего означает восхождение к безусловному началу: временность знания в мышлении снимается *памятью* (то, что остается в памяти, становится безвременным), а пространственность снимается *словом*. К этим двум условиям добавляется третье условие

мышления – *замысел*, который придает единство и цельность и создает мысль как необходимый путь к поставленной цели<sup>7</sup>.

## 2. Вера и знание

Проблема веры и знания, их определения и взаимодействия ставится и решается в разных аспектах философского анализа. На первом месте гносеологический аспект: вера и знание – разные стороны познавательного отношения человека к миру. Веру можно определить как утверждение истинности некоторого высказывания без достаточных оснований для этого утверждения. Знание, напротив, утверждение истинности какого-то высказывания с приведением достаточных оснований. Напомним, что в логике достаточными считаются такие основания, утверждение истинности которых непосредственно влечет за собой истинность следствия ( $A[и] \text{ --непоср.--} \rightarrow B[и]$ ). Достаточные основания коррелируют с необходимыми условиями: следствие В необходимо для основания А, если и только если ложность следствия непосредственно влечет ложность основания:  $B[л] \text{ --непоср.--} \rightarrow A[л]$ . Вера и знание различаются *уровнями* философской рефлексии: вера – *психологическое* убеждение в истинности утверждения; знание, непосредственное или опосредованное, эмпирическое или теоретическое, выражает *гносеологическое* отношение.

С онтологической точки зрения следует говорить о *предмете веры* и *предмете знания*. Скажем, законы материального мира – это предмет знания, а Божественное провидение – предмет веры.

С логической точки зрения вера и знание различаются характером валентности соответствующих высказываний: высказывание веры обладает той или иной *степенью вероятности*, тогда как знание обладает *определенными значениями истины и лжи*. Правда, И.Кант возражал против этого утверждения<sup>8</sup>.

Границы между верой и знанием подвижны, с развитием познания предметы веры становятся предметами знания, и наоборот. Однако эта взаимопереходность безгранична: И. Кант указывал, что три идеи разума – Бог, высшее благо и бессмертие души – никогда не могут стать предметом знания и всегда остаются предметом веры<sup>9</sup>. Он указывал и на то, что идеи разума, не обладая достаточными основаниями в области природы (имеется в виду онтологическое, космологическое, телеологическое, каузальное и прочие доказательства бытия Бога), тем не менее, имеют достаточные основания в сфере свободы, то есть в области морали и морального закона<sup>10</sup>.

Логические отношения по объему между понятиями «предмет веры», «предмет религиозной веры», «предмет знания», «предмет научного знания» можно выразить следующей схемой:



Эти отношения можно прочесть следующим образом.

1. Всякий предмет религиозной веры является предметом веры, но не всякий предмет веры является предметом религиозной веры.
2. Некоторые предметы веры являются предметами знания и некоторые предметы знания являются предметами веры.
3. Некоторые предметы религиозной веры являются предметами знания, и некоторые предметы знания являются предметами религиозной веры.
4. Всякий предмет научного знания является предметом знания, но не всякий предмет знания является предметом научного знания.
5. Некоторые предметы научного знания являются предметами веры, и некоторые предметы веры являются предметами научного знания.
6. Ни один предмет религиозной веры не является предметом научного знания и ни один предмет научного знания не является предметом религиозной веры.

Схема предполагает принятие определенных гносеологических предпосылок: в данном случае предпосылочным знанием является философия диалектического материализма. С позитивистской или объективно-идеалистической точки зрения отношения по объему между этими понятиями, вероятно, выглядят иначе.

Поясним примерами некоторые из приведенных проверочных суждений. Частичное совпадение объемов понятий «вера» и «научное знание» правомерно, потому что научные концепции часто имеют в своей структуре такие компоненты, существование которых умозрительно, не подтверждено и не опровергнуто опытом, например гипотеза неподвижного эфира в механистической картине мира. Частичное совпадение объемов понятий «предмет веры» и «предмет знания» подтверждается тем фактом, что человечество на всем протяжении собственного существования, познавая мир, стремилось недоказанные положения, гипотезы, превратить в доказанные теории, следовательно, сделать предмет веры предметом знания. Скажем, гипотеза атома превратилась в доказанное знание об атомном строении вещества и реальности атомной энергии. Предмет религиозной веры по мере развития познания также становится предметом знания, отсюда стремление богословов доказать бытие Бога, его атрибутов, Божественного провидения, бессмертия души и т.п. Но предмет



религиозной веры, по определению, не может быть предметом научного знания и познания, поскольку наука исследует объективные, естественные законы бытия, а предметы религиозной веры – объекты сверхъестественные, и, соответственно, методы и формы их познания не являются научными. Понятие «религиозная вера» уже по объему, чем понятие «вера» и обладает рядом специфических признаков. Веру мы определили выше, она свойственна не только религиозному отношению к миру, но и любой форме познания, в том числе и научного. Религиозная вера, во-первых, предполагает в качестве предпосылки допущение об удвоении мира, разделение его на земной, профанный, и горний, сакральный, принятие тезиса о хаосомности материального земного мира и божественной сущности, духовности мира сакрального, который устроен и существует в соответствии с высшей истиной и законом. Во-вторых, предполагается психологический (а не только физический, как в магии) контакт человека с объектами мира духовного, то есть контакт *определенной степени опосредованности*, а следовательно, и определенный тип и уровень рефлексии в познании. В-третьих, религия, основанная на вере, претендует на универсальность не только в описании, но и в объяснении всех явлений природной и социальной жизни, с которыми сталкивается человек, а также осуществляет предсказательную функцию в познании, не всегда безуспешно. Нельзя не учитывать большой духовно-нравственной силы религиозного сознания. Вера не столько познавательное, сколько универсальное системосозидающее отношение человека к миру, позволяющее сохранить психологическую и нравственную целостность личности, социума, единство системы «мир – человек».

### *3. Вера, знание, понимание*

Между непосредственным достоверным знанием, возникшим из идентификации субъекта с объектом познания, и верой находится пространство рефлексии, *понимания*. Понимание, как указывалось, представляет собой отношение нового знания к известному, вписывание нового в известное; в результате понимания образуется новая ментальная целостность – понятое знание. На первом этапе рефлексии устанавливаются границы достоверности непосредственного знания, условия его истинности. И та часть первичного непосредственного знания, которая в результате рефлексии и понимания *не* была включена в область понятого и достоверного, принадлежит *вере*. В.Соловьёв отмечает, что-то, что считается верой первобытных народов, или верой в богов в Древней Греции и Древнем Риме, в действительности к области веры не имеет отношения. В первобытных и языческих религиях люди психологически, а иногда и физически, отождествляли себя с природой, так что божества воспринимались не как сверхъестественные силы, а как равные людям, с

тем лишь отличием, что они обладали большей силой, могуществом, умом, сметливостью, добротой и т.п., а также и свойством не жить во времени, бессмертием, но качественно боги не отличались от людей и воспринимались как члены семьи. Первобытные и древние религии по сути не были основаны на вере, а существовали как вид *непосредственного достоверного знания*. В.Соловьёв предупреждает от смешения содержания двух категорий – *веры и непосредственного достоверного знания*: «Иногда вера называется непосредственным знанием, и это справедливо в сравнительном смысле, так как факт веры есть более основной и менее опосредованный, чем научное знание или философское размышление... В теоретической философии следует избегать этих выражений, оставляя слово «непосредственный» для чистого сознания данных внутренних состояний как фактов»<sup>11</sup>. И далее: «Предмет веры есть то, что не дано в непосредственном сознании, которое само ничего не говорит о различии между реальностью и видимостью. Распространение же его внутренней самодостоверности на не подлежащий ему вопрос о внешней реальности ведет к ошибкам»<sup>12</sup>.

Значение понимания в процессе взаимодействия веры и знания подчеркивалось средневековыми философами. Строго говоря, вера не является гносеологическим отношением человека к миру; скорее это *ценностное*, аксиологическое отношение с явным психологическим содержанием. Поэтому связь веры и знания (чувственного или рационального) – необходимое условие единства, цельности познавательного отношения, а также повышения уровня рефлексии, перевод информации с психологического уровня на гносеологический. Так или иначе эта проблема связана с взаимоотношением знания явного и предпосылочного. «Верую, чтобы понимать» (Св. Августин). Это высказывание можно понимать следующим образом: некоторое предпосылочное знание принимается на веру, полагается истинным, хотя проверка его истинности весьма затруднительна или невозможна. Тогда всё последующее знание, полученное из этой предпосылки дискурсивным путем, оказывается понятным, то есть вместе с предпосылочным знанием образует целостность, систему. Вопрос о его истинности или ложности в этом случае не ставится как практический вопрос, достаточно системности как способа обоснования логической истины. Скажем, допущение существования Бога в религиозной картине мира делает понятными многие вещи – и проблему происхождения мира и человека, и место человека в мире, и сущность и смысл человеческого существования, и способ познания мира и самопознания человека и т.п. Подобного рода предпосылки существуют и в научном познании. Скажем, ученые и философы позитивистского направления критиковали допущение о существовании объективного мира как предмета познания, считали это допущение недоказуемой методами чистой науки «естественной

установкой», искали способы избавиться от нее как нелегитимной, основанной на вере.

Второе утверждение «Понимаю, чтобы веровать» (Абеляр, Фома Аквинский) – предполагает первичной модель понимания и дискурсивного объяснения. Тогда объект и предмет веры также становится понятным, предметом знания. В этом ключе воспринимаются пять доказательств бытия Бога Аквинатом. Известно и Тертуллиановское положение – «Верую ибо абсурдно». Абсурд – логически противоречивое умозаключение или доказательство. Для рационального знания абсурдное положение свидетельствует о логической несостоятельности знания, его ложности с точки зрения рационализма, в какой бы области мировоззрения – научной или религиозной – оно ни проявлялось. Стало быть, познание предмета веры опирается не на рациональные, а на *иррациональные* методы. Отсюда не следует вывод о том, что такого предмета не существует, следует лишь то, что нужно изменить логику познания.

Выдвинутое Ансельмом Кентерберийским онтологическое доказательство бытия Бога: существует слово «Бог», понятие «Бог», следовательно, существует и объект реальности, именуемый этим словом и отражаемый этим понятием, – содержит логическую ошибку «не следует»: тезис не следует из аргументов с необходимостью. Во-вторых, это доказательство неясно вследствие неясности понятий «реальность» и «объект реальности». Однако в нем есть доля истины. Согласно закону математической логики, существование смысла определяет наличие и единственность денотата. Следовательно, существование понятия «Бог» (смысл) является достаточным для реальности самого Бога (денотат), правда, эта реальность может определяться по-разному, как объективная или субъективная, материальная или идеальная. Пять доказательств бытия Бога Фомы Аквинского соответствуют формуле «Понимаю, чтобы, верить»: показано, в каких формах онтологического, логического и аксиологического знания возможно понятие «Бог».

Разные виды понимания Бога как начала мира и внутренней сущности человека рассматривают философы Нового времени. Р. Декарт принимает религиозную доктрину творения мира, но одновременно рассматривает гипотезу о самостоятельном возникновении Вселенной из газовой туманности посредством вращения. В гносеологии, рассматривая рефлексивность как способ мышления, Декарт характеризует ее как сомнение, считая сомнение достаточным условием для утверждения бытия самого мыслящего субъекта, с чем не соглашается В. Соловьёв. И. Кант полагает, что существование религии допустимо «в пределах только разума». Но когда человеческий разум пытается решить вопросы о бытии всеобщего и безусловного начала, то он запутывается в неразрешимых противоречиях – антиномиях. По Канту, в критическом сознании могут существовать лишь те религиозные положения, которые имеют достаточные основания

для утверждения своей истины. Некоторые из них действительно допускаются в содержании критического знания, но три понятия – «Бог», «всеобщее благо» и «бессмертие души» – не могут быть обоснованы и должны быть приняты на веру. В целом И.Кант отрицает существование предмета веры в онтологическом и гносеологическом плане, но оставляет область морали как основание религии: религиозные нормы находят основание в моральных: «Чтобы сообразно с моральным законом предположить для себя конечную цель, мы должны признать моральную причину мира (творца мира); и насколько необходимо первое, настолько же, то есть в той же степени и на том же основании, необходимо признать и второе, а именно, что есть бог». «Вера в морально-практическом отношении уже сама по себе имеет моральную ценность»<sup>13</sup>.

Гегель полагал веру формой знания. «Разум есть непосредственное знание, вера», и «невозможно объяснить, чем отличается вера и созерцание, помещенные в эту высшую область, от мышления»<sup>14</sup>.

#### *4. Пути восхождения к безусловному началу*

Подводя итог исследованию отношения между верой и знанием, предпосылаемого учению о Богочеловеке и Богочеловечестве В.Соловьёва, попытаемся найти основную закономерность, имплицитно содержащуюся в логике философа. Эта логика не проста. Будучи *по стилю мышления* последовательным рационалистом и в некотором отношении принимающим предпосылочное знание позитивизма и его методологию, В. Соловьёв, тем не менее, оставался интуитивистом, мистиком, когда речь шла *о содержании* его концепции религиозного сознания. Может ли существовать такое сочетание философских направленностей в творчестве одного философа одновременно? Может ли философ одновременно быть и мистиком, и рационалистом, и позитивистом, и интуитивистом? Ответ, на наш взгляд, можно найти, используя системное представление структуры научного знания. Концептуально-структурный уровень отражает соответственно концепт-цель и метод философской теории, субстрат-содержание; *по концепту* философия В.Соловьёва является религиозной, *по методу* – научно организованной системой знания, *по субстрату* опять-таки религиозным знанием, обобщающим не только понятия религиозной веры, теории, но и религиозной практики, *мистического опыта*; таким образом, концепт и субстрат теоретической системы здесь мифологические, религиозные и даже мистические, а структура – позитивистская, научная. Возникает вопрос об адекватности такого концепта взятой структуре и субстрату, а также о внутренней целостности знания, его непротиворечивости. Такие противоречия можно найти, если критиковать концепции В. Соловьёва с позиций другой теоретически системы, например материализма. Но в рамках самой теории В.Соловьёва,

а также метатеории – объективного идеализма, философия В.Соловьёва является целостной и непротиворечивой системой знания. Об этом пишет сам философ, когда сопоставляет структуру религиозного и научного сознания и знания. Он говорит о том, что и то и другое знание имеет в качестве предпосылок некоторые положения, основанные на вере: ученый верит в существование объективной реальности, природы, которую он исследует, а религиозный человек или философ верит в Бога, или в безусловное начало, познать которое или отождествить себя с которым он стремится; это концепт системы знания. Далее развитие знания происходит на уровне мышления: в науке это научный метод, в религии и религиозной философии – обыденное или религиозное мышление; это структура знания. Структура реализуется на субстрате – в науке эту функцию выполняют эмпирические наблюдения или эксперименты, в философии – различные проявления бытия и сознания, в религии – мистический опыт<sup>15</sup>. Как видим, отличия научного и религиозного знания являются содержательными, но не структурными: по структуре и то и другое знание рационально, а в целом – системно организовано.

Рассматривая путь восхождения к познанию безусловного начала, предложенный В.С. Соловьёвым, выделим некоторую закономерность. На наш взгляд, она заключается в определении тех форм познания, которые предполагают *наибольшую степень идентификации человека с Богом*. Каждая из форм «низшего», или начального, этапа анализируется с помощью того или иного типа рефлексии для того, чтобы определить степень идентификации с безусловным, то есть уровень развития человеческого духа.

*I этап:* непосредственное, достоверное, безусловное знание Бога, *идентификация с Богом* в мистическом опыте: это знание интуитивное, мистическое или магическое; знание допсихологического уровня.

*II этап:* опосредование, *понимание I, рефлексия*, цель которой определить границы безусловности и отличить временное, условное от собственно безусловного в содержании предыдущего знания: на этом этапе рефлексия представляет вид опосредованного знания, содержит моменты рационального подхода наряду с психологическим.

*III этап:* *вера* – восприятие безусловного начала в оторефлексированном знании предыдущего этапа; то, что не было понято на этапе рефлексии, принимается как предмет веры; знание интуитивное, непосредственное, психологического уровня, с точки зрения рациональной – недостоверное.

*IV этап:* *понимание II предмета веры*, знание рефлексивное, рациональное, его цель установить логические основания для утверждения истинности предмета веры; достоверное, условное.

V этап: *дискурсивное знание о безусловном*; логическое, рациональное, условное, опосредованное, абстрактное, определяет границы достоверности знания предыдущего этапа.

VI этап: *рефлексия-понимание* III. Цель – установить границы достоверности знания о безусловном; знание рациональное, условное, опосредованное, границы достоверности определяются правилами логики.

VII этап: *снятие условного характера* предыдущего знания, условий движения, пространства и времени с помощью безусловных психологических феноменов – *памяти, слова, замысла*; психологический этап.

VIII этап: *системное представление знания о безусловном* как целостного знания: замысел – концепт, слово – структура, память порождает элементы субстрата. В этом смысле понятно начало текста Евангелия от Иоанна: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог». Бог осуществляет замысел мира; Слово – духовная структура будущего творения; следом творятся явления, свойства и отношения мира, воплощающие структуру мира – божественное слово.

Обзор этапов становления знания о безусловном начале позволяет говорить о следующей закономерности. *Знание о безусловном связано с психологическим уровнем познания этого предмета; обоснование этого знания – с рациональным.* Соловьёв явно отдаёт предпочтение психологизму, видимо, полагая, что Бог есть тайна и рационально познать ее невозможно, можно лишь почувствовать, «вжиться», «полюбить всем сердцем, всею душою». На психологическом уровне момент идентификации, непосредственного слияния человека с безусловным началом, естествен. Получается, что гносеологический подход порождает лишь условную достоверность, в то время как психологический – безусловную. Принцип системности, последовательно проводимый как способ реализации идеи целостности знания, указывает на границы условности знания о Боге и предлагает способ снятия границ условности. Таким образом, знание *безусловного* представляет в конечном счете целостность, систему, порядок, в то время как условное, хотя и рациональное знание, всегда содержит область неопределенности, беспорядок, хаосомность.

Динамика восхождения к безусловному началу направлена:

- от тождества (идентификации) с безусловным началом к различению условного и безусловного;
- от временности знания о безусловном к его вечности;
- от знания к вере и от веры к высшему знанию безусловного;
- от непосредственного знания к опосредованному;
- от знания достоверного к вероятному и т.п.

По мнению В.С.Соловьёва, непосредственной достоверностью обладает не только психологически открытое эмпирическое знание, но и

теоретическое знание *общего*. Безусловное начало можно познать как единичное, в мистическом опыте, или как общее. Как общее оно познается через *форму*. В форме фиксируется закон. В любом земном знании есть моменты условности, определяемые его временностью, пространственностью, условиями движения, изменения. Эти моменты снимаются особыми формальными механизмами снятия условности – замыслом, словом, памятью. Эти способности души выступают как *формальные атрибуты безусловного*.

Возникает вопрос: если начальный этап постижения сущности безусловного начала связан с непосредственной идентификацией субъекта с ним и это отношение порождает непосредственное, достоверное, безусловное знание, то почему *вера*, а не знание считается основным религиозным отношением? Почему религия основана на вере? И в Новом Завете рефреном звучит: «По вере дается», «Видно крепка вера твоя» и т.п.

Ответить на этот вопрос непросто. С позиций гносеологизма вера не является совершенной познавательной структурой, ее можно назвать «квазизнанием». Она не обладает, строго говоря, достоверностью, она лишь вероятное «знание», она не столь непосредственна, потому что в своем становлении проходит этап рефлексии, это отрефлексированное непосредственное знание, она не первична в познавательном процессе, потому что первично все-таки непосредственное восприятие или ощущение «присутствия» Бога или созерцание его творений, она имеет своим предметом виртуальные объекты, ибо Бог, Божественная воля, Его Замысел, бессмертие души и т.п. – это «вещи в себе», в принципе непознаваемые сущности, ноумены, мы же познаем лишь феномены, следствия действий Бога и Его воли и т.п. Таким образом, с рациональной точки зрения доказать бытие Бога, так же как и опровергнуть его, невозможно, и здесь прав И.Кант, когда говорит о бессилии разума при решении вопросов о конечных причинах, целях, условиях существования бытия. Но с другой стороны, прав Н.Бердяев, когда пишет о том, что к Богу неприменимы наши категории: «О, Бог совсем не то, что мы о нем думаем»<sup>16</sup>. И опять-таки прав В.С.Соловьёв, когда говорит о том, что путь к Богу не есть путь ума, но *путь сердца*, и верный способ определить для себя этот путь – это «оправдание добра». Как следует из рассуждений В.С.Соловьёва в «Чтениях о Богочеловечестве», путь ума и путь сердца в познании мира человеком не должны противоречить друг другу. Но у каждого пути своя предметная область: если в познании законов бытия физического мира и «тела» доминирует разум, то в постижении духовной природы человека и человечества – *сердце*. Вполне можно согласиться с мнением Н.А. Бердяева о том, что методы позитивной науки неприменимы к исследованию такой тонкой сущности, как религиозное сознание, как, впрочем, к исследованию других гуманитарных форм познания.

Здесь нужна иная методология – экзистенциализм, феноменология, герменевтика. И логика построения знания о Боге и Богочеловечестве иная, не экстенциональная, а интенциональная. Вера – «сердечное отношение» к Богу, порождающее «царство Божие внутри нас». Таким образом, безусловное начало становится не просто *живым* и *личностным*, персонифицированным Богом, но и существенной, доминирующей частью внутреннего мира человека. Об этом пишет не только В.Соловьёв, но и Н.Бердяев. И понимая Бога как живую сущность, как личность, он справедливо протестует против объективации этой сущности, а говорит о *трансцендировании*, о переходе от апокалиптических толкований конца мира к эсхатологической философии, в которой конец мира тьмы одновременно означает начало мира света<sup>17</sup>.

Итак, вера, знание и понимание – это различные формы субъективного отождествления человека с безусловным началом: вера выражает психологическое, «сердечное» слияние с Богом, знание – путь ума, попытку рационально обосновать необходимость его принятия для объяснения мира и человеческого бытия, понимание – путь и ума, и сердца, поскольку, оценивая события жизни глазами Бога, в отношении к *вечности*, а не временности бытия, человек постигает смысл жизни, собственного существования.

В. Соловьёв в основу религиозной философии положил два принципа – принцип цельности знания и принцип всеединства, которые содержательно неразрывно связаны между собой. В Богочеловечестве он видел новое человечество, свободное, жизнеспособное, обладающее высоким духовно-нравственным потенциалом. Он выступает с тезисом об организмичности религиозного сознания, религиозного общества и церкви, о слиянии верований на основе истинного отношения к безусловному началу. Главными составляющими идеи о Богочеловечестве являются следующие мысли: о необходимости построения человечества как целостного организма на основе всеединства религиозного и церковного, о жизнеспособности этого организма, об определенном направлении экзистенциального времени – от временности к вечности, о творческом начале как необходимом, сущностном потенциале Богочеловечества. Но эти проблемы и их решение составят содержание следующей статьи.

---

<sup>1</sup> Соловьёв В.С. Первое начало теоретической философии // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. М., 1988. Т. I. С. 758–797.

<sup>2</sup> Там же. С. 768.

<sup>3</sup> Там же. С. 770.

<sup>4</sup> Соловьёв В.С. Достоверность разума // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. М., 1988, Т.2. С. 800.

<sup>5</sup> Там же. С. 801.

<sup>6</sup> Там же. С. 804.

<sup>7</sup> Там же. С. 813.



<sup>8</sup> Кант И. О вопросе, предложенном на премию Королевской Берлинской Академия Наук в 1791 году: какие действительные успехи сделала метафизика в Германии со времен Лейбница и Вольфа? // Кант И. Соч. В 6 т. М., 1966, Т. 6. С. 225.

<sup>9</sup> Кант И. Критика способности суждения // Кант И. Соч. В 6 т. М., 1966, Т. 5. С. 508.

<sup>10</sup> Там же. С. 514.

<sup>11</sup> Соловьёв В.С. Первое начало теоретической философии // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. М., 1988. Т. I. С. 774.

<sup>12</sup> Там же. С. 775.

<sup>13</sup> Кант И. О вопросе... // Кант И. Соч. В 6 т. М., 1966, Т. 6. С. 775.

<sup>14</sup> Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. В 3 т. М., 1977. Т. I. С. 186, 188.

<sup>15</sup> Соловьёв В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 32–34.

<sup>16</sup> Бердяев Н.А. Самопознание. М., 1991. С. 302.

<sup>17</sup> Там же. Главы VII, XI.

**В.И. МОИСЕЕВ**

Московский государственный  
медико-стоматологический университет

## **К ЛОГИКЕ БОГОЧЕЛОВЕЧЕСТВА**

*Определяется феномен логики всеединства (ЛВ) как результат логизации русской философии всеединства, рассматриваются четыре основных концепта ЛВ – концепты «всеединство», «существо», «антиномия» и «теофания», даются их более структурные выражения. Представлен логико-философский анализ идеи Богочеловечества в философии В.С.Соловьёва.*

*The article gives a definition of the phenomenon of the All-unity (AL) logic as a result of logical investigation of Russian All-unity philosophy. It considers four core concepts of LA: <all-unity>, <living-being>, <antinomy> and <theophany>. It also describes their more structural expressions. The second part of the paper presents a logical-philosophical analysis of the idea of God-humanity in V.S. Solovyov's philosophy.*

Ключевые слова: *всеединство, логика всеединства, синтез, антиномия, теофания, русская философия всеединства, приведение начал во всеединство, богочеловечество.*

Keywords: *all-unity, logic of all-unity, Russian philosophy of All-unity, synthesis, antinomy, theophany, god-humanity, Vladimir Soloviev.*

В основе русской философии всеединства (РФВ) присутствует некоторое логическое ядро, названное автором термином «логика всеединства» (ЛВ)<sup>1</sup>. Это определенная система логико-философских принципов и оснований РФВ, составляющая в своей совокупности целостную систему смыслов.

Логика всеединства может быть более конкретно представлена на основе следующих четырех концептов<sup>2</sup>: 1. Концепт «всеединство». 2. Концепт «существо». 3. Концепт «антиномия». 4. Концепт «теофания».

Первый концепт выражает собою логику и методологию синтеза<sup>3</sup>. Второй обуславливает виталистический характер РФВ<sup>4</sup>. Третий концепт определяет диалектический характер ЛВ<sup>5</sup>. Четвертый предполагает разработку своего рода «теории воплощения» идеального всеединства в эмпирическом<sup>6</sup>. Каждая проблема в РФВ решается на основе некоторого единообразного алгоритма («метода приведения начал во всеединство»), который соединяет в себе работу всех четырех концептов и лишь по-разному индивидуализируется в решении той или иной конкретной проблемы. После более подробного представления идей логики всеединства в работе предполагается наметить, как реализует себя такой алгоритм в идее Богочеловечества у Владимира Соловьёва.

### *1. Феномен логики всеединства*

Феномен русской философии всеединства уже получил признание в отечественной историографии. На сегодня вновь переиздано или впервые издано большое количество текстов философов этого направления, исследовательская литература в этой области уже чрезвычайно обширна. Однако до настоящего времени мы, по-видимому, можем говорить лишь о преимущественно *описательном* этапе исследования феномена русской философии всеединства, выражающегося в систематизации и преимущественном пересказе основных идей этой школы. Вслед за такого рода этапом должен наступить период *объяснительный*, проявляющийся в более глубоком теоретическом анализе философского наследия В.С.Соловьёва и его последователей. Наиболее ярким выражением такого объяснительного этапа исследования русской философии всеединства является, с нашей точки зрения, феномен *логики всеединства*.

В общем случае в составе теоретического знания, в том числе философского, можно выделять, например, интуитивную, конкретно-интерпретационную и логоическую составляющие. Последняя может быть выделена, очищена, и способна получить относительно самостоятельное существование как логика теории. Подобную процедуру – своего рода процедуру *логизации* теории – можно пытаться осуществить и на материале идей русской философии всеединства. Полученный в результате более-менее очищенный логоический компонент философии всеединства можно обозначить термином «логика всеединства».

В связи с этим возникает проблема соотнесения понятий «логика», «философская логика» и «логика всеединства». Логика теории – это не теория в целом, но лишь логоический компонент теории. В рамках теории философ оперирует с разного рода *концептами*, из которых логика выделяет только

структурные составляющие. Концепт богаче структуры, он содержит в себе собственное «ментальное бессознательное», свою аффектику и аксиологию, переживательность и конкретную интерпретацию на том или ином чувственном материале. Структура выражает в концепте только логическую составляющую, как бы организационный каркас концепта, его универсально-смысловую часть. Логизация теории предстает в этом случае как процедура выделения структурных ядер концептов, в простейшем случае представленных как единство из 1) множества некоторых элементов, 2) операций и 3) предикатов на этих элементах. Логика формируется как результат выделения структур. Философская логика, реконструирующая структуры из разного рода философских концептов, выделяется типом своих структур. Философская логика имеет дело с наиболее универсальными структурами, полученными из наиболее универсальных концептов. Наконец, логика всеединства – как одна из разновидностей философской логики – может быть представлена как наиболее равновесный и полный вариант философской логики<sup>7</sup>.

## *2. Основные концепты русской философии всеединства*

Более содержательно логика всеединства может быть представлена рядом центральных структур, эксплицируемых из таких концептов русской философии всеединства, как концепт «всеединство»; концепт «существо»; концепт «антиномия»; концепт «теофания».

В общем случае перечень подобных концептов может быть расширен, но в этой работе остановимся только на перечисленных примерах.

Для каждого из концептов философии всеединства может быть образована своя структура – как логическая составляющая соответствующего концепта.

1) *Структура «ментальное многообразие» как результат логизации концепта «всеединство».*

Концепт «всеединство» в русской философии всеединства является центральным. Этот концепт выражает интуицию синтеза множества различных начал. На основе этого концепта русская философия всеединства сознательно ставила перед собою цель разработки философии и методологии синтеза как центральной задачи философии. Такого рода задача не является новой в философии, она ставится с момента возникновения самой философии. Отличие синтетического подхода в русской философии всеединства, с нашей точки зрения, состоит в такой мере свободы и просторности синтеза, каких не было во всех предшествующих философских системах. Основание такой просторности синтеза может быть выражено и структурно. Центральной в этом случае является своего рода «проективная» интуиция синтеза, неоднократно

выражаемая как В.С.Соловьёвым, так и его последователями. Например, В.С.Соловьёв замечает в главе 3 «Философских начал цельного знания», что сущее определяет свою логическую форму «как форма тела определяет форму тени»<sup>8</sup>. Отношение синтеза и его аспектов трактуется в этом случае как отношение, подобное отношению трехмерного тела и его двумерных проекций (см. рис.1).

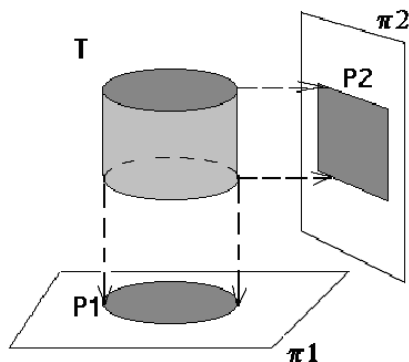


Рис. 1

Каждая из проекций, P1 и P2, получена как результат проецирования одного и того же трехмерного тела T на различные плоскости проецирования π1 и π2. Плоскости проецирования выступают в этом случае как вид некоторых ограничивающих условий, накладываемых на тело T. Каждая из проекций может быть представлена как условное бытие тела в рамках тех или иных ограничивающих условий. Пусть символ  $\downarrow$  обозначает операцию проекции как некоторой процедуры «взятия при условии», тогда для проекции P1, например, можно написать:  $P1 = T \downarrow \pi1$  – «проекция P1 равна телу T, взятому при условии плоскости проецирования π1». Хотя сами проекции P1 и P2 могут быть весьма различны (на нашем рисунке это круг и прямоугольник), но, тем не менее, все они могут получаться как результат наложения различных ограничивающих условий на один и тот же источник синтеза (в нашем примере – тело T).

Такого рода пример отношения трехмерного тела и его двумерных проекций может быть обобщен в некотором новом типе структур. В общем случае все такого рода структуры могут быть заданы: 1) как множество тех или иных источников синтеза, 2) множество тех или иных ограничивающих условий, способных накладываться на источники синтеза, 3) множество аспектов синтеза («проекций»), получаемых в результате взятия того или иного источника синтеза в рамках того или иного ограничивающего условия. Аспекты синтеза получают как результат некоторой операции  $\downarrow$  своего рода «обобщенного

проецирования». Такого рода структуры и были названы нами «ментальными многообразиями»<sup>9</sup>. Структура «ментальное многообразие» может претендовать на роль логической составляющей концепта «всеединство» в русской философии всеединства. В общем случае, аналогично различным видам пространства, могут возникать различные виды ментальных многообразий, образуемые за счет принятия тех или иных дополнительных условий по отношению к общему определению ментального многообразия. Более того, теперь появляется возможность более строгого выражения различных синтетических методологий в разного рода философских направлениях в форме тех или иных видов ментальных многообразий. Можно реконструировать синтетический метод Платона в диалоге «Парменид» в форме одного типа ментального многообразия<sup>10</sup>, синтетический метод Гегеля – в форме другого типа, синтеза в русской философии всеединства – в форме третьего типа ментального многообразия и т.д. Появляется возможность более строгого сравнения этих методологий и концептов на основе сравнения сопоставленных им структур. С этой точки зрения появляется и возможность более строгого выражения той повышенной свободности синтетических методологий в русской философии всеединства, о которой шла речь выше. Общая формула этой просторности может быть выражена, с нашей точки зрения, следующим образом: если методы синтеза в предшествующих философских системах всегда предполагали определенный *вид* ментального многообразия, то в русской философии всеединства методология синтеза дорастает до своей формулировки в рамках ментального многообразия *вообще*. Например, Гегель использует не любое отношение источника синтеза и его аспектов, но всегда связанное с *триадическим* структурированием аспектов-проекции по отношению к источнику синтеза. Философия всеединства В.С.Соловьёва и его последователей в гораздо большей мере тяготеет к наложению своего рода методологического эпохе на определение того или иного вида структурирования аспектов синтеза. Заранее это структурирование не определяется, предполагается, что для задания всеединства в общем случае достаточно только отношения обобщенного проецирования без априорного уточнения его структуры. Это приводит к задаче определения структуры синтеза как проблемы *апостериорной*, опытной, получающей свое решение только из исследования той или иной конкретной онтологии. Такого рода подход и означает использование определения структур синтеза на уровне первичного определения ментального многообразия вообще, а не тех или иных конкретных его видов. В связи с этим синтез в русской философии всеединства оказывается гораздо более гибким, просторным и открытым к эмпирическому исследованию, не навязывающим эмпирии некоторые жесткие априорные конструкции. В то же время такого рода свобода и не перерастает в неопределенность общей

структуры синтеза, всегда фиксируя указанные выше минимальные требования ко всякому синтезу на уровне общего определения ментального многообразия. Тем самым достигается удачная пропорция конкретного и общего, делающая методологию синтеза и достаточно содержательной, и открытой к эмпирическому исследованию. Подобные же свойства получают и разного рода производные концепты и структуры по отношению к концепту «всеединство». Например, метод приведения начал во всеединство может быть теперь представлен в следующем виде (см. рис. 2).

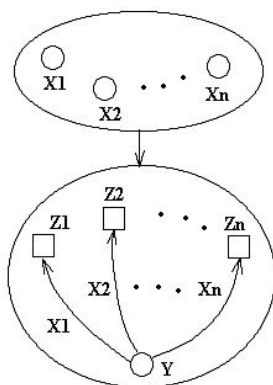


Рис. 2

Первоначально имеется некоторое независимое множество элементов  $X_1, X_2, \dots, X_n$ . Методом приведения во всеединство они должны быть представлены как обобщенные проекции, по возможности, одного источника синтеза  $Y$  при разных ограничивающих условиях  $Z_1, Z_2, \dots, Z_n$ . Проекции на рисунке изображены стрелками, идущими от источника синтеза к ограничивающим условиям. Можно сказать и так, что «кружки» нужно перевести в «стрелки». Таким образом, для каждого  $X_i$  нужно подобрать такие  $Y$  и  $Z_i$ , чтобы было возможно представление:  $X_i = Y \downarrow Z_i$ , где  $i=1,2,\dots,n$ . Такого рода метод может быть представлен как наиболее общее выражение методологии синтеза, регулярно осуществляемой представителями философии всеединства на разного рода началах. В более поздних своих работах<sup>11</sup> мы расширили «нисходящее» проективно-модальное отношение  $X_i = Y \downarrow Z_i$ , переходящее от синтеза  $Y$  к его аспектам  $X_i$ , до симметричного к нему «восходящего» отношения  $Y = X_i \uparrow Q_i$ , поднимающего аспекты  $X_i$  до синтеза  $Y$ , где  $\uparrow$  – дуальное к  $\downarrow$  отображение,  $Q_i$  – расширяющие условия, позволяющие подняться от аспектов синтеза к самому синтезу. В этом случае метод «приведения начал во всеединство» может быть непосредственно выражен через соотношение  $Y = X_i \uparrow Q_i$ .

2) Структура «субъектная онтология» как результат логизации концепта «существо (субъект)» в русской философии всеединства.

Одним из проявлений приведения начал во всеединство в русской философии всеединства является возведение начал-проекции не просто к источнику синтеза, но к существу-субъекту как выражению достаточно глубокого синтеза. «Ктойное» бытие выступает в философии всеединства как бытие первичное и более сильное, сравнительно с умаленным «чтойным» бытием. В такого рода философии отмечается явная приверженность витализму. В связи с этим речь должна идти не просто о всеединстве, но о всеединстве-субъекте и всеединстве на субъектах. Концепт «существо» также оказывается одним из центральных для философии всеединства. Однако такого рода концепт далеко выходит по степени своей универсальности за рамки представления о живом организме в биологии. В качестве субъектов в философии всеединства выступают и разного рода исторические, социальные общности. Это требует гораздо большей универсальности при определении «субъекта» сравнительно с биологическим подходом. В общем случае «субъект» понимается в философии всеединства как некоторый вид возможного мира, онтологии, существенно определяемой в своем бытии теми или иными проявлениями «внутреннего мира» субъекта – чувствами, представлениями, волей. Такого рода онтологии можно называть «субъектными онтологиями». Концепт «субъект» разработан в русской философии всеединства не столь детально, как концепт «всеединство», и здесь в гораздо большей мере приходится не только структурировать, но и во многом восполнять данный концепт. В общем случае онтология может быть представлена как разного рода ситуации, или положения дел. Субъект способен менять положения дел на основе своей телесности, в качестве которой для каждого положения дел можно представить некоторую часть этого положения дел, которую субъект может менять непосредственным усилием своей воли, и только через изменение этой части пытаться менять общее положение дел. Наконец, каждое положение дел дано субъекту не нейтрально, но с некоторой интегральной мерой благополучия, которую обозначим термином «степень себя» субъекта в данном положении дел. С этой точки зрения все усилия субъекта направлены на то, чтобы пытаться менять положения дел через свою телесность, повышая или предотвращая падения степеней себя. Единство 1) онтологии, как множества положений дел, 2) телесности, как под-онтологии общей онтологии, и 3) степеней себя, определенных на онтологии, образует в простейшем случае новый тип структуры «субъектная онтология», на основе которой можно пытаться логизировать универсальный концепт «существо» в русской философии всеединства<sup>12</sup>. Объединение структур «ментальное многообразие» и «субъектная онтология» как ментальное многообразие на субъектах образует

комплексную структуру «иерархическая субъектная онтология (иерархический субъект)», на основе которой логизируется концепт «всеединство на субъектах» в философии всеединства. Продвинутые стадии реализации метода приведения начал во всеединство предполагают представление множества начал как обобщенных проекций тех или иных разновидностей иерархических субъектных онтологий. Ментальное многообразие на субъектах играет фундаментальную роль в логике всеединства, подобную роли пространства в геометрии.

3) Структура «L-противоречие» как результат логизации концепта «антиномия» в русской философии всеединства.

Как и представители других диалектических традиций философии, философы всеединства признают необходимость выделения своего рода диалектических противоречий (антиномий). Важная заслуга философии всеединства в проведении такого выделения состоит в признании существенной связи антиномий с разного рода предельными процессами. Пытаясь выразить такую связь структурно, можно развить специальную логическую технику определения предельных последовательностей суждений, имеющим в качестве своего предела противоречие. Приведем простой пример. В рамках теории чисел можно написать следующее высказывание: « $(\frac{1}{n} = \frac{1}{n})$  и  $(\frac{1}{n} \neq \frac{1}{n+1})$ ». Такое высказывание является теоремой в теории чисел для каждого  $n = 1, 2, 3, \dots$ . Причем, последовательность чисел  $\frac{1}{n}$  имеет в качестве предела 0. Получается бесконечная последовательность высказываний, для которой также можно определить предел. В качестве предела этой последовательности высказываний можно рассмотреть высказывание, где на место чисел  $\frac{1}{n}$  и

$\frac{1}{n+1}$  подставлен их предел, т.е. 0. Таким образом, пределом будет высказывание « $0=0$  и  $0 \neq 0$ ». Такое высказывание является противоречием. Теперь мы можем взять предельную последовательность высказываний

« $(\frac{1}{n} = \frac{1}{n})$  и  $(\frac{1}{n} \neq \frac{1}{n+1})$ » как один объект и построить логику для такого рода объектов. В этой логике предельные последовательности теорем, образующие в качестве предела противоречия, будут играть роль специфических объектов, подобных иррациональным числам на множестве действительных чисел. Именно такие объекты назовем «L-противоречиями»<sup>13</sup>. Метод построения логики с L-противоречиями может послужить своего рода критерием логической демаркации, позволяющим отделить противоречия-ошибки от антиномий. Так в структуре L-



противоречия может найти свое логическое выражение концепт «антиномия» в философии всеединства.

*4) Проблема логизации концепта «теофания».*

В русской философии всеединства различаются два основных состояния всеединства – ноуменальное и эмпирическое. Первое состояние выражает наиболее идеальное состояние множества начал, когда они в наибольшей мере причастны синтезу. Во втором состоянии синтез умалется и искажается в разного рода эмпирических онтологиях. Процесс выражения ноуменального всеединства в эмпирическом можно обозначить в форме концепта «теофания» (богоявление). Структурное выражение этот концепт получает уже в рамках определения ментального многообразия – как результат образования проекций в рамках тех или иных ограничивающих условий. В общем случае факторы ограничения, или «факторы теофании», можно разбить на два класса: умалющие и искажающие. Первые факторы только ослабляют источник синтеза по степени, существенно не искажая его природы (таков, например, приведенный выше пример геометрических проекций трехмерного тела). В случае же факторов искажения происходит инверсия, извращение природы источника синтеза. Такова, например, природа зла в мире. В разработке теории теофании в логике всеединства должно намечаться более глубокое развитие своего рода «прикладной логики всеединства», исследующей проблемы воплощения разного рода синтезов в «тесных» для них онтологических средах<sup>14</sup>.

Большинство проблем представители русской философии всеединства рассматривают в двух плоскостях: логико-философской и конкретно-интерпретационной. Применяя унифицированные алгоритмы в первой плоскости, они достигают впечатляющего разнообразия во второй. Своего рода «моделями» логики всеединства выступают различные множества начал: исторические эпохи, «моменты» субъектной жизни, ментальные процедуры, виды деятельности, научные и философские теории, религиозные системы, множества существ – конкретных и ноуменальных и т.д. Во всех подобных случаях используется единый алгоритм «приведения во всеединство», когда исследуемое множество начал реконструируется как «эмпирическое всеединство» некоторого «усовершенного всеединства». «Объяснить», «построить философию всеединства» означает в этом случае – достичь состояния своего рода «усовершенной множественности начал». Множество начал упорядочивается в некоторую структуру, причем место начала в этой структуре должно соответствовать степени «положительности» начала. Такая структура может считать себя в историческом времени (причем в этом случае «порядок по природе» инвертирован относительно «порядка по времени») и может быть более-менее умалена и искажена своей реализацией в эмпирических условиях. Поэтому «деконструкция»

эмпирических всеединств до усовершенных всегда предполагает момент некоторого искусства исследователя. Затем выявленная структура обрабатывается до условий органического синтеза и погружается в более обширные подобные структуры. Такого рода техника («алгоритм») составляет единую основу логико-философских построений всех представителей русской философии всеединства, и от одной системы к другой варьируют лишь конкретные многообразия начал («онтологии»), и несколько по-разному расставляются акценты данного метода.

### *3. К логике Богочеловечества*

Опираясь на работы В.С.Соловьёва «Чтения о Богочеловечестве» и «Россия и Вселенская Церковь», предлагаем некоторый эскиз своего рода «логики Богочеловечества» как одной из конкретных реализаций логики всеединства.

Всякая онтология, по Соловьёву, субъектна, осуществляется существами-сущими. Каждое такое существо, во-первых, едино, во-вторых, двойственно – как пара «сущее – бытие», в третьих, тройственно – как сущее, его выражение вовне (действие) и возврат к себе. Есть два вида субъектов: относительные субъекты и субъект абсолютный (Бог). В относительных субъектах все три модуса бытия несовершенны: сущее не совпадает с бытием, действие гетерономно и нет полного совпадения действия с сущим-причиной. Только в абсолютном субъекте все три модуса бытия совершенны: в нём сущее совпадает с бытием, действие автономно (чистый акт) и вполне совпадает с сущим-причиной, выражаясь в наслаждении Бога самим собой. Три модуса Бога не могут быть его пространственными частями или этапами во времени, они трансрациональны, отличны от Бога и есть он сам. Это три существа (ипостаси) в одном: Бог Отец, Бог Сын и Бог Дух Святой. Четвертая ипостась абсолютного субъекта – принцип относительного существа как становящегося абсолютного. Со стороны этого субъекта Бог предстает как идеальная потенция, предел тварного мира – София. Становящееся абсолютное в первую очередь выражено как мировой (космический) субъект – мировая душа. В своей усовершенности и по выходу за рамки только природного воплощения (в человеке) мировая душа становится существенно софийной. Становящееся абсолютное заключает в себе начало хаоса, не-сущее ( $\mu\eta\ \text{o}\nu$ ), которое содержится в самом абсолютном от века, но в подавленном состоянии. При творении Бог освобождает хаос и допускает его к бытию. Творению предшествует игра Божественной Премудрости, когда Бог вызывает к бытию все будущие формы в их первообразах и тем гарантирует победу над хаосом в конце времён (торжество Божественной силы). Хаос допускается к бытию ипостасью Бога Отца, затем само творение выражает влияния ипостасей Бога Сына (Божественного Логоса) и Духа. Первый акт творения – создание земли и

неба. Земля – принцип вошедшего в бытие хаоса, небо – мир ноуменальных первообразов. Небо включает мир идей, порожденных действием Логоса, и мир чистых духов (ангелов), вызванных к бытию ипостасью Духа Святого. Действиями этих ипостасей окончательно определяется единство неба как светлого небесного существа, Софии, отделенной от мрака земной материи.

Дальнейшие акты творения выражаются в развёртывании творческой эволюции, пытающейся заполнить пропасть между землей и небом, возвысить первое до второго. Субъект эволюции, особенно природного её этапа, – мировая душа. Здесь она выступает как начало слепое и двойственное. Абсолютное (София) не дано как таковое природному миру, но преломляется в ненасытимой тяге к жизни всего существующего. Мировая душа начинает своё бытие лишь как несовершенное, но не злое существо. Дальнейшая эволюция сопровождается её грехопадением и умалением всеединства. Как результат, появляются пространство, время и механическая причинность. Тем не менее мировая душа не лишает себя возможности быть восприимницей света, но лишь затрудняет творческую эволюцию. Природную эволюцию Соловьёв описывает вполне в духе Шеллинга. Она завершается созданием Человека. Человек для Соловьёва – это центр творческой эволюции, начало, в котором абсолютное впервые начинает непосредственно влиять на субъекта, хотя еще как только идея. Именно сознание человека есть данность абсолютного в идее. Задача человека – осуществить эту идею, приведя тварный мир во всеединство. Таким образом, Человек для Соловьёва – это принцип мирового субъекта, сознательно устрояющего тварное бытие по первообразу небесной Софии. Человек появляется в центре второго абсолютного и заполняет всю вторую половину творческой эволюции, вплоть до осуществления софийного бытия (рис. 3).

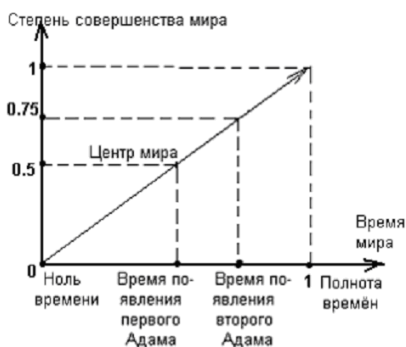


Рис. 3

В плане своей центральной роли в тварном бытии Человек иногда трактуется Соловьёвым вообще как принцип становящегося абсолютного.

Бог не может принудить творение к развитию, но постоянно побуждает к этому. В этой роли Бог в первую очередь выступает как Божественный Логос – принцип сообщения первого абсолютного со вторым. Воплощение Логоса в твари выражается в софийности её. Без свободной воли относительного субъекта Логос не может воплотиться. Таким образом, творение есть теофания (Боговоплощение), и это есть обоюдный Бого-тварный процесс. При распространении принципа Человека до тварности вообще теофания становится богочеловеческим процессом, процессом становления Богочеловечества. Но существенно богочеловеческие черты процесс развития приобретает, конечно, после появления первого человека (первого Адама).

Как и мировая душа, первый человек впадает в грех, отвергает свою миссию устроителя твари. Он пожелал властвовать над низшей природой от себя и тем самым подпал материи, стал одной из тварей, враждебных природе. Последствия человеческого грехопадения выразились в анархической множественности индивидов (умаление социального пространства), несовместимости поколений (умаление социального времени), смертности человека. И опять-таки, отвергнув свою миссию, человек лишь утяжелил пути богочеловеческой эволюции, но не уничтожил её (ведь гарантии были даны в игре Божественной Премудрости). Как цель Природы – Человек, так цель Человека – рождение Богочеловека. После грехопадения достижение этой цели осложнилось, оказалось погруженным в тесные рамки цивилизации и её формы (в частности, религии). Осуществление Богочеловечества после грехопадения требует уже помощи со стороны Божественного Логоса, центром теогонии становится воплощение его в человечестве в лице Христа. Христос – первый Богочеловек (второй Адам). Этапы теогонии: мессианское предварение Христа в естественном человечестве, явление Христа, возникновение Богочеловечества. Первый Богочеловек не может быть концом истории, считает Соловьёв, конец истории человеческой – это одновременно окончание истории космической, возникновение Богочеловечества. Поэтому первый Богочеловек может явиться только в середине истории. Миссия Христа состоит в искуплении Человека, восстановлении его связи с Богом. До воплощения Христа его миссия подготавливается в мировых религиях и религиозном усовершеннии жизни естественного общества, всеединстве трёх ветвей общественной власти – священнической, царской и пророческой. Основное содержание всякой религии – смысл жизни, т.е. связь человеческого и Божественного. Таким образом, истинная религия всегда богочеловечна. Богочеловечество – это всеединство Бога и Человека, истинный предмет всякой религии. Принцип Богочеловечества содержит в себе все религии как те или иные его

стороны. Христианство – это просто наиболее полная религия, находящая высшее религиозное выражение в идее Богочеловечества. Предел всеединства в одном человеке дан во Христе, выражение этой полноты всеединства – победа над смертью. Главное в христианстве, быть может, не столько учение Христа, сколько сам Христос как живое свидетельство реальности Богочеловека. Через Христа должно восстановиться всеединство человеческой природы, нарушенное грехопадением. В то же время в искуплении не должна быть нарушена свобода человека, искупление не может быть совершено помимо человеческой природы, в связи с чем Божественный логос должен воспринять на себя всю полноту личностного воплощения в человеке. Логос в Христе принимает на себя возможность принятия всей мучительности искушений человеческой природы. Испытания Христа – это испытание материей (чувством), гордостью (умом) и злом (властью = волей). Преодоление искусов этих основных начал творения даёт Христу власть над плотью (землёй), умом (царством идей) и духом (царством духа), т.е. над землёй и небом. Миссия Христа продолжается в Церкви. Церковь – это софийно усовершенная часть человечества, и Церковь относится к Христу, как София к Логосу. Но Церковь историческая отклоняется от миссии Христа, происходит раскол христианства, обособление и борьба частей единого церковного организма. Для преодоления этих уклонений и расширения софийной общности в человечестве требуется подчинение политики нравственности, воссоединение церковью (христианская политика). Россия должна сыграть здесь ведущую роль. Высшая форма общественного развития – свободная теократия, всеединство церкви, государства и земства, священничества, царства и пророчества.

Подводя итог, логику Богочеловечества можно было бы резюмировать в следующих основных положениях.

1) Богочеловечество есть абсолютное всеединство (Абсолютное Богочеловечество) на людях и их общностях, взятое в единстве исторического пространства-времени. В этом смысле Абсолютное Богочеловечество представляет собой некое трансрациональное начало, превышающее все формы своего идеального выражения и эмпирического проявления.

2) В Абсолютном Богочеловечестве можно выделить два полюса – Идеальное Богочеловечество, Софию (Божественное в Богочеловеческом) и Эмпирическое Богочеловечество, Мировую душу в ее материально-чувственном представлении (Животно-человеческое в Богочеловеческом). Идеальное Богочеловечество представляет собой систему идеального всеединства на людях, во многом противостоящую своим эмпирическим реализациям (Эмпирическому Богочеловечеству). Абсолютное Богочеловечество образует антиномический синтез обоих своих полюсов, предполагающий сверхчеловеческое оправдание человеческой истории.

3) Моментами Абсолютного Богочеловечества являются разного рода субъекты – как отдельные личности, так и социальные макросубъекты (нации, народы, Церкви). Само Богочеловечество представляет собой разного рода синтезы – как пространственные, так и временные – на своих субъектах.

4) Эмпирическое Богочеловечество образуется как результат действия разного рода «факторов теофании» на Идеальное Богочеловечество. Все такие факторы могут быть разделены на два класса:

- «факторы умаления», которые лишь в степени ослабляют природу Идеального Богочеловечества в формах Эмпирического Богочеловечества,
- «факторы искажения», которые как бы «выворачивают наизнанку» природу Идеального Богочеловечества, например, доводя его до форм «зверочеловечества».

Все формы конфликтности, борьбы разных моментов Эмпирического Богочеловечества представляют собой результаты умаления и искажения Идеального Богочеловечества. Человеческая история есть «сосчитывание во внутреннем времени» некоторой полноты Идеального Богочеловечества, способной быть выраженной в эмпирической форме. История свободна относительно Идеального Богочеловечества и предопределена относительно Абсолютного Богочеловечества.

5) Высокие степени воплощения Абсолютного Богочеловечества в человеческой личности приводят с некоторого момента к новому качеству бытия и отдельного человека – бытия как Богочеловека. С появлением Христа как первого Богочеловека, считает Соловьёв, заканчивается первая и начинается вторая половина человеческой истории.

6) В рамках Абсолютного Богочеловечества воспроизводят себя различные малые богочеловеческие всеединства, в частности – мировые церкви. Все они представляют собой степени и формы эмпирического выражения Абсолютной Церкви, трансрационально вбирающей в себя свои эмпирические образы.

Так проявляет себя в форме Богочеловечества общая логика всеединства.

Реализуя логику всеединства в форме разного рода структур, мы обнаруживаем совершенно новое прочтение русской философии всеединства. Многие концепты этой философии оказываются только намеченными, и процедура структуризации позволяет во многом совершить их дальнейшее развитие. Более того, идеи русской философии всеединства предстают в этом случае как скорее *исследовательская программа*, хотя во многом намеченная, но далеко не завершенная по своему замыслу<sup>15</sup>. Этот замысел состоял в создании синтетической философии и методологии, способной вернуть цельность современной разорванной культуре.

Подобная работа не только не может быть завершенной сегодня, скорее она только начинается и должна активно развиваться и далее. Замысел Великого Синтеза в русской философии всеединства – это переданный нам нашими предшественниками проект обретения своего места в современной истории, и этот проект еще слишком перспективен, чтобы принадлежать только истории.

<sup>1</sup> Моисеев В.И. Логика всеединства. М.: ПЕР СЭ, 2002. 415 с.

<sup>2</sup> См. также: Моисеев В.И. Феномен логики всеединства // W kregu idei Włodzimierza Solowjowa. Pod redakcją W. Rydzewskiego i Marka Kity. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego. Kraków, 2000. – P. 141–149.

<sup>3</sup> V. Moiseev. Projectively Modal Ontology // Logical Studies. № 9. 2002. – (<http://www.logic.ru/LogStud/09/LS9.html>); Моисеев В.И. Проективно-модальная онтология и некоторые ее приложения // Логические исследования. Вып. 11. М.: Наука, 2004. С.215–227; Моисеев В.И. Теория ментальных многообразий как аксиоматическая система // Логика Добра. М.: Эдиториал УРСС, 2004. С.295–300.

<sup>4</sup> Моисеев В.И. От биологии к витологии: новая точка зрения на феномен живого существа // Методология биологии: новые идеи (синергетика, семиотика, коэволюция) / Отв.ред. О.Е.Баканский. М.: Эдиториал УРСС, 2001. С. 222 – 233.

<sup>5</sup> Моисеев В.И. Как возможна теория антиномии? // Вестник Воронежского государственного университета. Серия I. Гуманитарные науки. № 2, 2000. С. 192 – 204; V. Moiseyev. About Properties of L-Inconsistent Theories. **SORITES** (ΣΩΡΙΤΗΣ), ISSN 1135-1349. Issue #17 — October 2006. P. 7–16. <http://www.sorites.org>;

<sup>6</sup> Моисеев В.И. Логика всеединства. М.: ПЕР СЭ, 2002. С. 243–250.

<sup>7</sup> Подробнее см. Моисеев В.И. Логика всеединства. М., 2002.

<sup>8</sup> Соловьёв В.С. Сочинения В 2 т., 2-е изд. Т.2. М.: Мысль, 1990. С.228.

<sup>9</sup> Моисеев В.И. Логика всеединства. М.: ПЕР СЭ, 2002. С.253–282., см. также: V. Moiseev. Projectively Modal Ontology // Logical Studies, № 9, 2002. – (<http://www.logic.ru/LogStud/09/LS9.html>); Моисеев В.И. Проективно-модальная онтология и некоторые ее приложения // Логические исследования. Вып. 11. М.: Наука, 2004. С.215–227.

<sup>10</sup> См. Моисеев В.И. Проективно-модальные структуры диалога «Парменид» Платона // Credo New. № 2. СПб., 2007. С.38–62.

<sup>11</sup> См. напр. Моисеев В.И. Теория ментальных многообразий как аксиоматическая система // Логика Добра. М.: Эдиториал УРСС, 2004. С.295–300.

<sup>12</sup> Моисеев В.И. Логика всеединства. М.: ПЕР СЭ, 2002. С.283–295; Моисеев В.И. Витомерные образы постнеклассической онтологии // Постнеклассические практики: определение предметных областей: Материалы междисциплинар. семинара / Под общ. ред. О.Н. Астафьевой. М.: МАКС Пресс, 2008. С.92–120.

<sup>13</sup> Моисеев В.И. О понятии L-противоречивой теории // Человек – Культура – Общество: Материалы междунар. конф., посвященной 60-летию воссоздания филос. ф-та МГУ. 13–15 февраля 2002 г. Т.2. М.: Изд-во «Современные тетради», 2002. С. 24–25;

<sup>14</sup> Moiseev V.I. . To basic definitions of Logical Topology // Смирновские чтения. 4 Международная конференция. М., 2003. С. 84–85; Moiseyev V. About Properties of L-Inconsistent Theories. **SORITES** (ΣΩΡΙΤΗΣ), ISSN 1135–1349. Issue #17– October 2006. P. 7–16. <http://www.sorites.org>.

<sup>15</sup> См. в связи с этим о понятии топика и топической тесноты: Моисеев В.И. Как возможна философия медицины? // Философия укрепления здоровья нации: Материалы конф. / Под общ. ред. д-ра мед. наук, проф. А.И. Вялкова, д-ра филос. наук, проф. Ю.М. Хрусталева и канд. филос. наук, доц. В.Д. Жиринова. М.: Российское философское общество, 2008. С.140–152.

## СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ В.С. СОЛОВЬЁВА

**Е.М. АМЕЛИНА**

Московский государственный университет управления

### РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ ВСЕЕДИНСТВА О СУЩНОСТИ ВЛАСТИ И НАЗНАЧЕНИИ ГОСУДАРСТВА

*Раскрываются взгляды представителей русской философии всеединства (В.С. Соловьёв, Е.Н. Трубецкой, С.Н. Булгаков, П.А. Флоренский, С.Л. Франк, Л.П. Карсавин) на сущность власти и назначение государства. Показано, что в противоположность формально-юридической интерпретации роли и значения государства философы развивали мысль о роли духовных основ власти и значении сакральных, христианских ориентиров в государственной жизни. Либеральные подходы в понимании задач государства были синтезированы ими с консервативным и религиозно-метафизическим элементом, что составило своеобразие подходов русских мыслителей.*

*The article reveals the views of the Russian All-unity philosophy disciples (V. S. Solovyov, C. P. Troubetzkoy, S. N. Bulgakov, P. A. Florensky, S. L. Frank, L. P. Karsavin) upon the essence of power and purpose of the state. It shows that opposing the formal and juridical interpretation of the role and purpose of the state, the philosophers developed the idea of the role of power spiritual base and the meaning of sacral, Christian guidelines in public life. They synthesized the liberal approaches to understanding of the purpose of the state with conservative and religious-metaphysical element, which created the distinctiveness of the Russian philosophers' views.*

Ключевые слова: *власть, иерархия, языческое государство, христианское государство, форма правления.*

Keywords: *power, hierarchy, pagan state, Christian state, Polity.*

Русская философия всеединства зародилась и сформировалась во второй половине XIX в. Её основными представителями являлись В.С. Соловьёв, Е.Н. Трубецкой, С.Н. Булгаков, П.А. Флоренский, С.Л. Франк, Л.П. Карсавин. Одна из своеобразных черт этого философского направления заключалась в том, что его методология носила одновременно светский и религиозный характер. Философы стремились осуществить интегральный подход, который применительно к анализу социальной действительности находил своё выражение в попытке положительного синтеза теологии, философии и науки. «Свободная теософия», указывал основоположник данного направления В.С. Соловьёв (1853–1900) является высшим состоянием всей философии «как во внутреннем синтезе трёх её главных направлений – мистицизма, рационализма и эмпиризма, так равно и в более общей и широкой связи с теологией и положительной наукой»<sup>1</sup>. В данной статье мы попытаемся раскрыть сущность



взглядов русских мыслителей на природу власти и назначение государства.

В современной социальной философии политическая сфера жизни общества определяется как целостная система институтов общественного управления и самоуправления. Традиционными составными элементами политической сферы считаются государство и политические партии. Государство – это институт общественной власти, которому присущи определенные властные функции, распространяющиеся на все общество. Власть представляет собой способность осуществлять свою волю в социальной жизни, навязывая ее, если необходимо, другим лицам. Политическая власть, как одно из проявлений власти, «характеризуется реальной способностью данного класса, группы, индивида проводить свою волю, выраженную в политике и правовых нормах»<sup>2</sup>.

Представители русской философии всеединства не могли обойти стороной проблему власти и назначения государства, тем более, что они жили в период, когда на повестку дня вставали вопросы определения путей реформирования российского государства. На их подходы к анализу политической сферы общества, помимо религиозной составляющей и консервативных симпатий, повлияла школа естественного права, ставшая методологической основой либеральной мысли на Западе и в России. Концептуальное ядро либерализма составили идеи Спинозы, Локка, Монтескье, Руссо, Канта и др. К основным ценностным установкам естественного права относятся: идеи неотчуждаемых прав человека, правовой защищенности личности и ограничения государственной власти.

В отличие от западных теоретиков русские философы искали метафизическое и религиозное обоснование естественно-правовых воззрений. Христианская трактовка проблемы человека предопределила то обстоятельство, что, разделяя основные идеи естественного права, они негативно относились к либерально-индивидуалистическим концепциям, в которых государство рассматривалось лишь как формально-юридический союз, существующий ради защиты эгоистических целей индивидов. Задачи, решаемые государством, считали они, не ограничиваются утилитарными потребностями. Они оправданы только тогда, когда опосредованы высшими, сакральными идеалами и ценностями.

Мыслители не писали специальных монографий, посвященных природе власти и назначению государства, и, тем не менее, придавали им большое значение. Наибольшее внимание они уделяли следующим вопросам: какова роль идеального компонента в политической сфере? какова природа власти? в чем сущность и смысл бытия государства? как взаимосвязаны государство и общество? как соотносятся гражданское общество и государство? Наконец, их интересовали проблемы правового государства, взаимоотношения государства и личности, проблема поиска оптимальных форм государственного управления и др.

### *1. Сущность власти*

При анализе политической сферы жизни общества мыслители исходили из того, что она включает в себя как материальные, так и идеальные компоненты. Она не есть только предметная действительность, но и творение духа, плод субъективного творчества людей, результат их активной деятельности. Сущность политической сферы жизни общества и ее институтов, считал, к примеру, Е. Трубецкой, мы не сможем понять и объяснить, исходя только из материальных отношений, из влияния «базиса». Он специально полемизировал с марксистским тезисом о том, что государство и правовые институты есть отражение экономических отношений. В политической и правовой сфере, так же как и в других, указывал философ в работе «К характеристике учения Маркса и Энгельса о значении идей в истории» (1902), одними экономическими причинами ничего не объяснишь. Экономика не может осуществлять государственные и правовые акты. Они – плод сложной самостоятельной умственной деятельности субъекта, который не гарантирован от ошибок. Не случайно история знает много государственных переворотов или законов экономически прямо губительных для страны. Поэтому, объясняя сущность политической и правовой сферы жизни общества, помимо экономических процессов надо иметь в виду «человеческую голову, вообще всю человеческую психику, которая перерабатывает сообразно законам логики и психологии весь разнообразный материал впечатлений, почерпнутый из экономической сферы»<sup>3</sup>. Марксистской интерпретации сущности политической сферы общественной жизни, по мнению Е. Трубецкого, не хватает понимания роли познающего, действующего и творящего субъекта. Политическая сфера не только результат объективных процессов развития, но и творение человеческого духа.

Размышляя над природой власти, В. Соловьёв и его последователи пришли к выводу о том, что она двойственна. Антиномичную природу власти наиболее ясно выразил С.Н. Булгаков. С одной стороны, указывал он, власть – «самостоятельное мистическое начало», символ божественного всемогущества и благодати, а с другой – она есть «нечто натурально-человеческое, срединное, принадлежащее к области относительного»<sup>4</sup>. Человечество, считал философ, не желая мириться с обнаженным «звериным» ликом власти, всегда стремилось придать ей религиозный ореол, но воплотить свой замысел до конца было не в силах. Это объясняется тем, что люди пытались сочетать несочетаемое – благодать и власть. Власть – это живое противоречие земного, преходящего и вечного, священного.

Мысль о религиозно-метафизических основаниях власти развивал П.А. Флоренский. Для утверждения «праведной» подлинной власти, указывал он, есть одно право – сила гения. Право же это «не человеческого

происхождения и потому заслуживает названия божественного»<sup>5</sup>. В. Соловьёв, обращаясь к древним историческим примерам, обращал внимание на то, что глубинную сущность власти способны были выразить лишь особенные личности, олицетворяющие собой «богочеловеческое сочетание». Это – пророки. «Мы нигде не найдем, – пишет он, – чтобы представитель мирского начала... – царь – поставлял священников или пророков: напротив того, мы знаем, что ... пророк ... устанавливает царскую власть и помазывает первых царей»<sup>6</sup>.

К анализу феномена власти обращался С. Франк. Он стремился синтезировать религиозно-нравственный и светский социологический подходы. Для него власть – это отношение между двумя партнерами, их взаимодействие и взаимовлияние, при котором один оказывает определяющее влияние на второго. В основе подлинных властных отношений, указывал философ, лежит свободный акт веры в годность и призванность властвующего. Объект властных отношений так же, как и субъект, активный соучастник общего дела «служения правде»<sup>7</sup>. Власть сильна в том государстве, где у различных слоев сформирована идея такого служения. Именно в этом случае власть обретает сверхчеловеческое, мистическое значение.

Власть для Франка имеет духовные основания. Это власть над душами, авторитет. Подлинное основание власти – «харизма», сознание не произвольно-человеческой, а объективно-божественной избранности человека, его предназначенности для общественного водительства. Факт выбора государственного деятеля – явление символическое. Он становится не просто человеком прошедшим выборы. Он избирается как «приказчик и служитель правде». Если духовные основания власти отсутствуют и происходит механическое навязывание властвующим своей воли подчиненному, сопровождаемое требованием от него полного слепого повиновения, речь идет не о феномене власти, а о голом насилии.

К разновидности «отвлеченных начал» во властных отношениях С. Франк относил, в частности, деспотизм. Деспотизм вообще, писал он, – это «господство человека над человеком, господство неограниченное и руководимое лишь произволом самого господствующего»<sup>8</sup>. Истоки политического деспотизма следует искать в придании какой-либо политической идее статуса непогрешимой истины и абсолютной святости. Преодоление деспотизма в политике может явиться лишь следствием отказа от главной его метафизической предпосылки – обожествления всего человеческого<sup>9</sup>.

Итак, власть в философии всеединства является одновременно явлением земным, социальным и религиозно-метафизическим. Видя земные корни власти, философы погружали ее одновременно в сферу духа, религии, нравственных ценностей и наделяли ее символическим значением. Подлинная власть есть в том государстве, где присутствует социально

объединяющая идея «служения» высшим религиозно-нравственным целям и идеалам. Поэтому власть не является самоцелью политики. Она есть средство нравственного совершенствования государства и его граждан.

## *2. Происхождение и назначение государства. Государство и личность*

Происхождение государства связывалось философами с активным действием личного начала. Люди, создававшие государство, считал В. Соловьёв, «были носителями высшего сознания, лучшей лично-общественной нравственности»<sup>10</sup>. Это благодетели человечества, подвижники и герои. С. Франк, делавший акцент на органическом и постепенном процессе формирования государства, также фиксировал роль личного творческого начала в его возникновении. Если в догосударственный, «детский» период развития, писал он, общество развивается произвольно, то у истоков возникновения государственности стоит «созидательное мужское начало». Государство появляется тогда, рассуждает С. Франк, когда обществу грозит гибель от врага или внутренних раздоров. Тогда из политически аморфной, неподвижной и косной среды выделяется «группа смельчаков, молодежи, одушевленной героической волей и объединяющейся вокруг своего естественного: самими своими природными дарованиями как бы предуказанного вождя»<sup>11</sup>. Властное водительство князя и его дружины спасают общество от внешней опасности. Так возникает некий орган защиты, требующий сознательной организации и дисциплины. Первоначально он имеет военно-административное значение. Позднее становится учреждением охватывающим все стороны общественной жизни. Постепенно создается прочная действенная организация, объединяющая несколько разьединенных племен в единое целое – государство как «единство планомерно устрояющей воли». Возникновение и проведение в жизнь государственной планомерности приводит к появлению отношений подчинения и властного водительства<sup>12</sup>.

В. Соловьёв определял государство как «общественное тело с определенной организацией, заключающее в себе полноту положительного права или единую верховную власть». Государство для него – это организм, в котором следует различать организующее начало (органы верховной власти) и совокупность организуемых элементов (массу населения на определенной территории и различные частные союзы)<sup>13</sup>. Так же как и власть, государство в философии всеединства – явление двойственное, в котором перманентно воспроизводится конфликт духа и плоти. Государство, отмечал С. Франк, как и всякая вообще внешняя общественная организация, кроме конкретных обстоятельств своего бытия, «опирается на внутренние духовные условия своего

существования»<sup>14</sup>. Поэтому, с одной стороны, цель государства идеальная – «служение правде», с другой стороны, цель земная – устройство общественной жизни. Для успешного функционирования государства, указывал П. Форенский, необходимо наличие прочных идеальных установок деятельности и ясное понимание основных положений, к которым должна приспособиться машина управления.

Поскольку государство есть в то же время явление земное, то его существование, считали русские мыслители, неизбежно связано с принуждением. Оно необходимо как фактор, позволяющий, опираясь на существующие законы, ограничить «злую волю» людей и сохранить общественные и культурные устои. Подобная мера, отмечал В. Соловьёв, есть условие цивилизованной государственности. Государство, указывал вслед за ним Е. Трубецкой, есть по своему существу организация принудительная и насильственная. Поскольку государство является произведением человеческого творчества, рассуждал С. Франк, а значит, «искаженным воплощением божественной правды», то в борьбе с неизбежно возникающим произволом оно не чуждается насильственных средств для сдерживания беспорядков. «Государство, политическая власть, принуждение, – писал он, – все это есть роковая земная необходимость, без которой человек не может обойтись»<sup>15</sup>. Толстовское стремление охватить всю общественную жизнь лишь нравственным законом С. Франк находил абсолютно фантастическим. После революции он упрекал русского писателя в том, что его непротивленческая и всё упрощающая моральная проповедь «в значительной мере подготовила те кадры отрицателей государства, родины и культуры, которые... погубили Россию»<sup>16</sup>.

Наличие необходимого насильственного элемента в жизнедеятельности государства, тем не менее, не означало гипертрофирования его роли в философии всеединства. Её важнейшей установкой был тезис о том, что государство не должно истреблять права и свободы граждан. В. Соловьёв, критикуя учение о государстве Платона, напоминал, что частный интерес, семья и частная собственность должны быть защищены от их поглощения государством, а свободная индивидуальность должна иметь возможность для самовыражения. Е. Трубецкой специально критиковал теорию государства Т. Гоббса, у которого оно уподобляется чудовищу, пожирающему все самостоятельное и независимое, превращая личность в винтик колоссального механизма. Он подчеркивал, что духовная жизнь общественного целого и конкретного лица не может приноситься в жертву государственному колоссу.

Государство, считали последователи философии всеединства, способно и призвано влиять на духовное развитие общества. Оно организует, развивает или, напротив, уничтожает духовный мир личности и народа. Обращаясь к реалиям начала XX века, Е. Трубецкой указывал,

что в современных европейских государствах экономические цели подмяли под себя духовные и государство «не склонно признавать никаких высших над собой ценностей, в том числе и ценности человеческой души и достоинства»<sup>17</sup>. На алтарь государственного «смертного бога» приносится человеческий героизм, идеалы любви к родине и миллионы человеческих жизней. В таких обстоятельствах государство утрачивает свою духовно-организующую функцию и становится воплощением мировой бессмыслицы. Подлинную полноту своего бытия, продолжает рассуждать философ, человек обретает лишь там, где он перестает быть средством для достижения внешних ему целей. Пока же, восклицает он, коллективная и государственная жизнь складывается таким образом, что в ней не только не остается места для утверждения достоинства человека, но даже извращается сам его духовный облик.

Философы искали пути установления баланса между интересами государства и личности. В. Соловьёв считал, что действительный прогресс осуществляется там, где государство как можно меньше стесняет внутренний нравственный мир человека. В то же время оно призвано как можно шире обеспечить внешние условия для достойного существования и совершенствования людей. Е. Трубецкой раскрывал диалектику взаимодействия личности и государства в своем труде «Энциклопедия права». «Для существования всякого общественного организма, в частности государства, требуется, – рассуждает он, – чтобы целое господствовало над частью... . Где нет такого господства, с одной стороны, и подчинения, с другой – там не будет ни права, ни организованного общества, а будет анархия. Но подчинение лица государству должно иметь известные границы: лицо должно подчиняться государству лишь постольку, поскольку это необходимо для осуществления целей государственного организма, для его существования и процветания. Безграничное господство государства над личностью равнялось бы полному рабству индивидуума, а такое бесправие вовсе не нужно для целей общества: господство государства над личностью не простирается на все стороны существования личности, а только на некоторые его стороны – у всякого свободного лица есть сфера, где оно является независимым»<sup>18</sup>.

Итак, для философии всеединства, государство до известных пределов может ограничивать права личности, но и само оно должно быть ограничено. Отечественные мыслители отмечали в то же время, что границы государственной власти подвижны, так как связаны с конкретными историческими условиями. Они зависят от меры индивидуальной свободы, принятой в данном обществе и в данное время.

Вообще государство как социальный институт представало в рассуждениях русских мыслителей как большая общественная ценность.

Оно знаменует собой, по выражению В. Соловьёва, важную ступень в развитии цивилизации и создает условия для культурного прогресса человечества, основанные «на сложном сотрудничестве». С появлением государства расширяется нравственный кругозор личности; формируются идеи патриотизма и гражданской доблести; качественно и количественно изменяется альтруизм, обращаясь на такие абстрактные предметы, как отечество, государство; обобщаются и возвышаются представления о Боге.

Ценность государства, подчеркивали философы, заключается в том, что оно одновременно есть воплощение общественной взаимосвязи людей и защиты общественного целого от анархии и распада. Крах государственности – тяжелое испытание для народа. *Смысл бытия государства* реализуется там и тогда, где оно *охраняет интересы общества как соборного лица*, как «сверхвременного единства». Защищая интересы общества как целого, государство защищает каждую личность. Государство выполняет свои функции тогда, когда оно реализует право человека на достойную жизнь и материальную защищенность. Государство – это «собираательно организованная жалость»<sup>19</sup>.

Значение государства, указывал С. Булгаков, состоит в том, что оно является воплощением общенационального единства и служит охраной интересов своего народа. Являясь средством самовыражения национальности, оно формирует чувство сопричастности и привязанности к нему. Русское государство, указывал философ, дорого каждому русскому не просто потому, что оно государство, а потому, что в нем народность «имеет свой собственный дом». Философ подчеркивал, что поскольку в международных отношениях постоянно воспроизводится конкуренция и борьба, то значительную ценность представляет собой самостоятельный, здоровый национально-государственный организм с развитой экономикой и хозяйством. Сильное государство – залог спокойствия граждан.

Философы проводили существенное различие между языческим и христианским государством. Это объяснялось тем, что они платоновски выводили смысл государственного бытия из существующего в нем духовного начала, из господствующих духовных установок. Подлинную полноту значения государству, по их мнению, могут придать только идеалы христианства, указующего на Божественное начало как высший смысл бытия в мире. Поэтому главная задача государства – осуществить нравственную солидарность с царством Божиим на земле. В то же время мыслители признавали, что даже «осененное крестом» государство не является высшей формой жизни, так как подлинный христианин рассматривает его как ступень, ведущую в царство Божье.

В.Соловьёв, рисуя образ идеального христианского государства, указывал, что государственное руководство осуществляется в нём не для утверждения чьей-то эгоистической силы, а во имя общего блага; что

подчинение происходит не из рабского страха, а по совести, а права вытекают «не из безграничности человеческого эгоизма, а из нравственной бесконечности человека как существа богоподобного»<sup>20</sup>. Исторически прогрессивное значение возникновения христианского государства он связывал с появлением гражданского общества, раскрепощающего творческие силы людей. «Пока государство было все, – писал мыслитель, – общество было ничто. Но как только цель жизни была поставлена выше государства, так живые силы общества освобождаются, перестают быть рабами государства»<sup>21</sup>.

Итак, государство в философии всеединства есть выдающееся достижение цивилизации, результат деятельной и активной воли носителей более развитого нравственного сознания. Его сущность зависит от тех идеальных установок, на которых оно базируется. Высшим типом государства является правовое христианское государство. Как явление дуалистическое оно неизбежно использует элементы насилия, но его главная цель – создание необходимых условий для развития духовной жизни общества и свободной индивидуальности.

### *3. Принцип устройства государства. Государство и право*

Внутреннее строение государства, считали представители философии всеединства, должно базироваться на принципе иерархизма. Идеи иерархизма развивали В. Соловьёв, П. Флоренский, С. Булгаков, С. Франк. Иерархия, с их точки зрения, – онтологическая черта государства, которое немислимо без управления. Управление же предполагает наличие его субъектов и объектов.

С. Франк подчеркивал, что принцип иерархизма является вечным спутником государственного бытия, он органически вытекает из требования общественного единства. Его неизбежность порождена природой общества, являющегося не хаосом, а целостной системой, требующей руководящей руки. Неравенство, подчеркивал он, является «природным» свойством всякого общества, где меньшинство роковым образом властвует над большинством. Схематически такое положение вещей можно представить в виде пирамиды с широким основанием (большинство) и узкой вершиной (властвующее меньшинство), разрушаемой лишь в краткие моменты смуты и безвластия. Общественные порядки различаются лишь по форме, способам подбора и пополнения меньшинства.

Важность и нужность иерархизма вытекала, по Франку, также из объективной необходимости реализации функции квалифицированного и нравственного служения интересам целого. Так как эту функцию не в состоянии выполнить все, то необходим отбор и выявление «лучших» и



умелых, которые будут руководить «худшими». Тем не менее, подчеркивает мыслитель, следует иметь в виду, что всякая длительно существующая форма иерархизма с замкнутостью классов и групп склонна к вырождению, которое необходимо изживать. Технология этого процесса относится, однако, уже не к теоретическим вопросам, а вопросам прикладной политики.

П. Флоренский, уже в советское время анализируя положение с кадрами трудящихся в СССР, указывал, что их иерархия призвана учитывать роль более квалифицированных в своей профессии людей. При этом каждый работник должен иметь свое место в социальной иерархии соответственно своим способностям. Аппарат управления в Советской России, писал философ, должен строиться по принципу централизации, а должностные лица назначаться исключительно под контролем специалистов. Положительно отзываясь о кадровом составе «прекрасно организованной Красной Армии», он отмечал, что такое положение дел существует далеко не везде. В остальных сферах жизнедеятельности государства процесс кадровой организации и кадрового воспитания брошен на самотек. Вместо индивидуального обучения под влиянием личности «мастера» и его творческого окружения осуществляется штамповка «массовых выводов» творцов культуры. Поэтому на первый план выступила порочная практика, когда руководящие посты занимают люди несведущие и недалекие, «ибо выдвигают выдвигенца... не те, которые действительно имеют способность судить о творческой ценности, а масса, руководимая нетворческими признаками»<sup>22</sup>. Такое положение дел, считал мыслитель, ослабляет государство и делает его уязвимым.

Особое внимание представители философии всеединства уделяли идее правового государства. Общество можно считать зрелым там, указывал Е. Трубецкой, где есть право. Поскольку право реализуется именно в государстве, то с этой стороны «государство есть *воплощенное право*». Практический смысл бытия государства состоит в том, что оно подчиняет насилие – праву, произвол – законности, заменяя хаотические отношения порядком.

Мыслители не разделяли славянофильскую идею о русском народе как народе неправовом. Холодный и жестокий мир права необходим. Он препятствует реализации злой воли. «Задача права, – писал В. Соловьёв, – вовсе не в том, чтобы лежащий во зле мир обратился в Царство Божье, а только в том, чтобы он *до времени* не превратился в ад»<sup>23</sup>. Право призвано уравновесить нравственные интересы личной свободы и общего блага. Смягчение законов в государстве – дело непростое, оно зависит от степени духовной зрелости общества.

Ценность права и необходимость правовой защищенности личности В. Соловьёв объяснял, исходя из своих христианских взглядов. Право, считал он, имеет свою абсолютную основу в Боге. Религиозные и

моральные нормы определяют содержание норм правовых. Право – связующее звено между религией и нравственностью, с одной стороны, и государством – с другой. В конечном счете право понималось им как совокупность моральных ценностей, имеющих трансцендентный исток в Абсолюте.

Рассмотрение вопроса о соотношении права и нравственности имело у каждого из философов свои особенности. Так для В. Соловьёва право есть «*низший предел или определенный минимум нравственности*»<sup>24</sup>. С.Булгаков не разделял эту точку зрения. У него приоритет получала нравственность, а право имело свое собственное содержание. Оно изменчиво и относительно, зависит от эмпирических условий. Христианская нравственность должна задавать ориентир праву. «Право не есть правда, хотя долженствует ей служить»<sup>25</sup>. Христианская мораль должна поддерживаться с помощью права. У Е. Трубецкого право и нравственность тесно взаимодействовали, но не совпадали. Они пересекались как две окружности. Нравственность содержит в себе часть норм права, право включает часть нравственности.

Таким образом, философы всеединства выносили на первый план моральный и религиозный аспекты права. Поэтому и правовое государство истолковывалось ими не столько формально-юридически, сколько религиозно метафизически. Это приводило к тому, считает современный исследователь данной проблемы В.Н. Жуков, что «конкретные, прикладные юридические механизмы защиты прав личности уходили на второй план и заменялись расплывчатыми нравственными формулировками»<sup>26</sup>. Однако сами философы неоднократно указывали, что в их задачи не входит анализ прикладных политических и правовых установок. Свою цель они видели в формулировке наиболее общих, в первую очередь, метафизических проблем, позволяющих увидеть смысл и назначение государства и права.

#### *4. Государство и гражданское общество. Проблема наилучшей формы государственного правления*

Философы прекрасно понимали, что государством не исчерпывается вся политическая сфера. Громадную роль играет в ней и гражданское общество. И государство, и гражданское общество тесно взаимосвязаны. Государство, писал С. Франк, есть «начало планомерности» в общественной жизни, а гражданское общество есть «начало спонтанности и свободы». Функции гражданского общества, как и государства, не сводятся только к удовлетворению эгоистических целей индивидов, так как гражданское общество есть форма свободного общественного сотрудничества для достижения сверхиндивидуальных целей общества

как единства. Задача государства состоит в том, чтобы «организовать свободу» и создать условия для процветания гражданского общества.

Философ одинаково отрицательно относился как к тем представлениям, где роль гражданского общества нивелировалась, так и к тем, где функции государства гипертрофировались. Принципиальную теоретическую ошибку либерального «манчестерства», отводившего государству роль «ночного сторожа», мыслитель видел в его номиналистических общефилософских предпосылках. Либерализм, считал он, осуществляет неоправданное отождествление государства с гражданским обществом, возводит механическую разделённость индивидов в абсолютный принцип. В реальности гражданское общество и государство не тождественны, но тесно связаны. Противопоставление индивида и общества, «Я» и «МЫ» теоретически неверно, ибо односторонне отражает лишь одну сферу общественной жизни.

П.А. Флоренский в работе «Предполагаемое государственное устройство в будущем» (1933) указывал, что тайна устройства устойчивого государства заключается в сочетании интересов целого со свободой проявления сил отдельных людей и групп. При этом все, что составляет содержание жизни отдельных личностей, должно уважаться и оберегаться. Мудрость государственного управления не в истреблении тех или иных данностей, а в их умелом направлении. В то же время философ отрицательно относился к наличию в государстве постоянно борющихся политических партий. «Партии же, изъявляющие особо нарочитую преданность, – подчеркивал он, – не только излишни, но разлагают государственный строй, подменяя (собою) целое государство... в конечном счете становятся янычарами, играющими (верховой) государственной властью»<sup>27</sup>.

Л.П. Карсавин в работе «Государство и кризис демократии» (1934) также высказывал мысль о дезорганизирующей роли партий в обществе. Партии, считал он, пытаются воспользоваться доверием народа ради своих корыстных целей. Тем более не может организовать народ одна единственная партия, так как, уничтожив другие, она становится деспотической и стремится подчинить народ через насильственное навязывание своей идеологии. Рациональные планы тех или иных партий разрушают старый народный строй и дезорганизуют народ, однако он выступает в исторической реальности как «живая социальная личность», которую невозможно подчинить рациональным теориям и схемам. «Ещё не было на земле, – восклицает философ, – безошибочных идеологий. И заставляя народ верить в ложные истины, насильственно навязывая их молодежи, эта единственная партия отравляет и разрушает себя и народ. Исчезла идеология яковинцев и «святых» Кромвеля, и, безусловно, исчезнет и коммунистическая»<sup>28</sup>.

Русские мыслители размышляли над принципами подхода к такой проблеме, как поиск наилучшей формы государственного правления. Они исходили из того, что нельзя обожествлять ту или иную форму правления, ибо она есть плод земного творчества людей, а значит, несовершенна. Вообще любой человеческий идеал, считали они, не является святыней. Не существует априорно заданных общественных форм, и, тем более, нельзя навязывать их кому бы то ни было. Поэтому следует исходить из двух факторов сразу: из общих теоретических положений и из реальных исторических условий. Мудрый политический деятель вырабатывает умение сочетать теорию и практику. Он подобен врачу, исходящему не только из тех или иных положений медицинской науки, но и из данного состояния пациента.

Во-первых, любая государственная форма должна соответствовать общим «вечным» принципам общественной жизни. Во-вторых, она должна быть согласована с теми конкретными эмпирическими условиями, к которым она прилагается. К ним, считал С. Франк, относятся: 1) материальные условия жизни общества; 2) его духовное (нравственное, религиозное, умственное) состояние, а также духовное состояние его отдельных слоев; 3) отношения между этими разными слоями (классами, национальностями и т.п.); 4) исторические задачи, которые в данный момент стоят перед обществом<sup>29</sup>.

Бывают и такие эмпирические условия, указывал философ, которые сделают целесообразной даже деспотическую форму правления. Эта необходимость появляется при возникновении потребности в быстро и единодушно действующей воле. Однако оправданность такой формы, ее онтологическая правомерность допустима, лишь поскольку она является «переходной мерой в интересах внутреннего оздоровления общества». Логическая эволюция деспотии ведет к ее самоустранению после установления свободного взаимодействия индивидуальных сил.

Идею сочетания теоретического и исторического подхода в вопросе о поиске наилучшей формы государственного устройства развивал и Е.Н. Трубецкой. Этот вопрос, указывал он, должен ставиться исходя не из абстрактных пожеланий, а лишь в связи с той мерой свободы, которая неодинакова в каждой конкретной временной, национальной, культурной ситуации. «В наше время, – пишет философ, – всякий образованный человек осознает нелепость самой постановки вопроса о том, каково вообще наилучшее общественное устройство. Такого государственного устройства, которое было бы для всех всегда и везде наилучшим, вообще не существует: можно, разумеется, ставить вопрос о наилучшем государственном устройстве для данной страны в данную эпоху, и, ставя этот вопрос для различных стран, мы, понятное дело, придем не к одному, а к множеству разнообразных решений»<sup>30</sup>.

Л.П. Карсавин, характеризуя наилучшую форму правления, обращал внимание на взаимодействие управляемых и управляющих в государстве.

Наилучшая организация государства, подчеркивал он, есть та, которая помогает руководящему слою естественно вырасти из народа; постоянно сотрудничать с народом, наконец, согласовывает влияние руководящего слоя, а через него и самого народа, с силами и инициативами реальной власти<sup>31</sup>.

П. Флоренский был убежден, что строй, существовавший в 30-е годы XX века в СССР, не достаточно учитывал ее конкретно-исторические особенности. Излишняя унификация, указывал он, нивелирует личную, социальную и национальную жизнь. Поэтому экономическая, культурная, образовательная сферы должны быть реформированы в сторону децентрализации. Это, по его мнению, обеспечит интенсивность развития и ликвидирует гнетущее единообразие. «*Очень скучно*, – писал он, – когда и в Керчи, среди греческих развалин, и в Мариуполе, овеванном воспоминаниями о Пушкине... *везде видишь*: нигде кроме как в Моссельпроме». Но это *не только скучно*»<sup>32</sup>. Мыслитель подчеркивал, что, поскольку отечественная промышленность выросла в отличных от Запада условиях, она не должна слепо копировать иностранные образцы, а должна ставить свои задачи и решать их своими средствами. Государство же призвано в совершенстве знать свои ресурсы и надежно защищать внутренний рынок от иностранной экспансии.

Итак, власть и государство у последователей философии всеединства имеют двойственную природу: земную и трансцендентную. Подлинная власть имеет духовные истоки. Она связана не с насилием, а с верой в авторитет или «призванность» властвующего, который выражает надгосударственные интересы искания «правды». Государство является положительным завоеванием цивилизации и великой ценностью. Оно отражает интересы всего общества как соборного лица, является защитной оболочкой бытия национальности, организует духовную жизнь общества и создает условия для нравственного развития граждан в свободе от эгоизма. Неизбежный элемент принудительности, существующий в государстве, не означает исключения духовной и материальной свободы человека. Юридически ограничивая права личности, само государство должно быть ограничено. Развитие государства происходит в тесной взаимосвязи с такими динамическими элементами политической сферы, как гражданское общество и личность.

Представления о природе власти и государства у В. Соловьёва и его последователей явились средством борьбы с либерально-индивидуалистическим и марксистским взглядами на сущность государства. Они прямо или косвенно полемизировали с марксистскими идеями классово-антагонистической интерпретации природы государства как аппарата насилия и с пониманием политической сферы исключительно как отражения экономических отношений.

В противоположность марксизму философы акцентировали надклассовую, объединяющую роль государства как выразителя интересов общества, как «соборного лица». Они выявили фундаментальность проблемы свободы человека и общества, как важнейших ориентиров деятельности государства. В противоположность формально-юридической интерпретации роли и назначения государства они развивали мысли о значении духовных основ власти и сакральных, христианских ориентиров государственной жизни. Либеральные подходы в понимании задач государства были синтезированы в философии всеединства с консервативным и религиозно-метафизическим элементом, что составило своеобразие подходов русских мыслителей.

<sup>1</sup> Соловьёв В.С. Сочинения. В 2 т. М.: Мысль, 1988, Т. 2, С. 194.

<sup>2</sup> Барулин В.С. Социальная философия. М., 2002, С. 148.

<sup>3</sup> Трубецкой Е.Н. К характеристике учения Маркса и Энгельса о значении идей в истории // Проблемы идеализма: Сб. статей (1902). М., 2002, С. 56.

<sup>4</sup> Булгаков С.Н. Свет Невечерний. Созерцания и умозрения. М., 1917, С. 395.

<sup>5</sup> Флоренский П.А. Предполагаемое государственное устройство в будущем // Литературная учеба, 1991. Кн.3, С. 98.

<sup>6</sup> Соловьёв В.С. Собрание сочинений / Под редакцией и с примечаниями С.М.Соловьёва, Э.Л.Радлова. 2-е изд. В 10 т. СПб., 1911–1914, Т.IV. С. 503.

<sup>7</sup> Правда для С.Л.Франк, как и для всей философии всеединства, означает одновременно и «истину», и «моральное естественное право». Это не истина как теоретическая картина мира, а истина, которая совпадает с внутренней основой «подлинной», т.е. справедливой жизни, благодаря чему жизнь может быть освящена и спасена (см.: Франк С.Л. Русское мировоззрение // Духовные основы общества. М., 1992, С. 491–492).

<sup>8</sup> Франк С.Л. Философские предпосылки деспотизма // Вопр. философии. 1992. № 3. С. 114.

<sup>9</sup> Преодоление деспотизма для В.Соловьёва – важный этап нравственного взросления общества. «Вообще, для того, – пишет он, – чтобы возвыситься над принудительною формою общественной нравственности, дикое человечество должно пройти через неё, – чтобы перерасти деспотизм, оно должно пережить его» (Соловьёв В.С. Сочинения В 2 т. М.: Мысль, 1988. Т.1. С. 305).

<sup>10</sup> Соловьёв В.С. Сочинения. В 2 т. М.: Мысль, 1988. Т. 1. С. 294.

<sup>11</sup> Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992. С. 137.

<sup>12</sup> В. Соловьёв в «Оправдании добра» почти также описывает возникновение государства. Он пишет: «Вспомним, как обыкновенно зачинается государственность: превосходящий других личными силами вождь – военный или религиозный..., руководимый сознанием своего исторического призвания, а также личными побуждениями, собирает вокруг себя людей из различных родов, или колен, образуя с ними некоторое *междуродовое* ядро, вокруг которого затем добровольно или же принудительно собираются целые роды и племена, получая от вновь образовавшейся верховной власти законы и управление и теряя в большей или меньшей степени свою самостоятельность» (Соловьёв В.С. Сочинения В 2 т. М.: Мысль, 1988. Т. 1. С. 384).

<sup>13</sup> См.: Соловьёв В.С. Сочинения. В 2 т. М.: Мысль, 1988. Т. 1. С. 461.

<sup>14</sup> Франк С.Л. Духовные основы общества, С. 138.

<sup>15</sup> Франк С.Л. Крушение кумиров. Соч., М. 1990. С. 130.

<sup>16</sup> Франк С.Л. De profundis // Вехи. Из глубины. М., 1991. С. 494.

<sup>17</sup> Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. М., 1994. С. 29.

- <sup>18</sup> Трубецкой Е.Н. Энциклопедия права. СПб., 1998. С. 195.  
<sup>19</sup> Соловьёв В.С. Сочинения. В 2 т. М.: Мысль, 1988. Т. 1. С. 522.  
<sup>20</sup> Там же. С. 407.  
<sup>21</sup> Соловьёв В.С. Собрание сочинений / Под ред. и с примеч. С.М. Соловьёва, Э.Л. Радлова. 2-е изд. СПб. В 10 т., 1911–1914, Т.III. С. 411.  
<sup>22</sup> Флоренский П.А. Предполагаемое государственное устройство в будущем, С. 104.  
<sup>23</sup> Соловьёв В.С. Сочинения. В 2 т. М.: Мысль, 1988. Т.1. С. 454.  
<sup>24</sup> Соловьёв В.С. Там же. С. 448.  
<sup>25</sup> Булгаков С.Н. Труды по социологии и теологии. В 2 Т., М., 1997. Т.2. С. 537.  
<sup>26</sup> Жуков В.Н. Русская философия права: естественно-правовая школа первой половины XX века. М., 2001. С. 215–216.  
<sup>27</sup> Флоренский П.А. Предполагаемое государственное устройство в будущем. С. 108.  
<sup>28</sup> Карсавин Л.П. Государство и кризис демократии // Новый мир, 1991, № 1. С. 192–193.  
<sup>29</sup> См.: Франк С.Л. Духовные основы общества. С. 104 – 105.  
<sup>30</sup> Трубецкой Е.Н. Лекции по энциклопедии права. С. 66.  
<sup>31</sup> См.: Карсавин Л.П. Государство и кризис демократии. С. 192.  
<sup>32</sup> Флоренский П.А. Предполагаемое государственное устройство в будущем. С. 98.

**О.В. КОЗЛОВА**

Ярославская государственная медицинская академия

## **В.С.СОЛОВЬЁВ ОБ ИСТИННОМ ХРИСТИАНСТВЕ КАК ИСТОЧНИКЕ СОЦИАЛЬНОЙ ГАРМОНИИ**

*Поставлена весьма непростая задача – проанализировать христианскую концепцию великого русского религиозного мыслителя Владимира Сергеевича Соловьёва. Во все времена проблема существования добра и зла в мире, их соотношения волновала умы философов. Предлагались различные комбинации их обоснования, интерпретации, экстраполяции в сферу социальной организации и упорядочивания межличностных отношений. Владимир Соловьёв представил свой, весьма оригинальный, вариант моральной философии как того основания, на котором только и может воздвигаться всё здание человеческого общежития и человеческого благополучия и процветания. У В.С.Соловьёва моральная философия становится сначала метафизикой истины и добра, а затем и их онтологией. Осознание этого предполагает и особое отношение человека к миру и самому себе. Именно в уподоблении Христу Владимир Соловьёв видит для человечества единственный путь совершенствования, освобождения от зла, а следовательно, и спасения.*

*The author of this article takes a rather difficult task – to analyze the Christian conception of the great Russian religious thinker Vladimir Sergeevich Solovyov. In all times the problem of the existence of good and evil in the world, their correlation, disturbed the minds of philosophers. They offered different combinations of their basement, interpretation, extrapolation in the sphere of social organization and regulation of interpersonal relations. Vladimir Solovyov represented his own, quite original, variant of the moral philosophy as the foundation, on which all the constructions of the human community and human wellness and prosperity can be built. Solovyov's moral philosophy first becomes the metaphysics of good and truth and then their ontology. The awareness of it suggests a specific relation of human being to the world and to*

*himself. It is in the likening to Christ that Vladimir Solovyov sees the only way to the perfection, the liberation of evil and, hence, the salvation of the humankind.*

Ключевые слова: *существование добра и зла в мире, социальная организация, межличностные отношения, моральная философия.*

Keywords: *existence of good and evil in the world, social organization, interpersonal relations, Solovyov's moral philosophy.*

Желание приобщиться к истории и осуществить свою причастность к исторической судьбе – это нормальное чувство для человека, который хочет понять, ощутить свое место в истории. Поэтому важнейшим является вопрос о позиции человека в историческом процессе, о чувстве человеческого достоинства, которые каждый отстаивает наперекор всему.

В истории есть и удручающая повторяемость, и в то же время уникальность каждого момента, и никогда нет гарантии, что применение уже известного алгоритма даст ожидаемые результаты. Это привело П.Я. Чаадаева к мысли о том, что Россия находится вне истории, она лишь географическое пространство. Эта мысль положила начало той нескончаемой дискуссии между «западниками» и «славянофилами», которая и сейчас определяет историческое сознание тех, кто пытается во всем этом разобраться. В действительности национальная идея в России всегда была наднациональна. Это и христианство и петровский европеизм. Христианство, которое как национальная идея во многих европейских странах доказывает свою «конкурентоспособность» вот уже две тысячи лет, в высшей степени интернационально.

Однако в основе первоначального вхождения российской ментальности в европейскую культуру лежало некое свойство национального самосознания, которое можно назвать самодвижением российской культуры: ее отказы от европейского пути и возвраты на него. П.Я. Чаадаев назвал это свойство способностью народа к отречению, к отказу от самого себя. В.С. Соловьёв истолковал его как способность к «национальному самоотречению»<sup>1</sup>, т.е. к отказу от своих пороков, узкого национализма, и способность двинуться по пути всечеловеческого единства, связанного с христианской свободой.

В современных условиях идет интенсивный поиск новой государственной идеологии. Возникает вопрос: будет ли эту роль играть «реанимированное» православие и сможет ли оно в резко меняющихся условиях отвечать запросам современного времени? Всем этим вопросам посвящена дискуссия, развернувшаяся в настоящее время<sup>2</sup>.

Когда русские мыслители XIX в. писали об опасности рецидивов русского язычества, они видели в этом возврате не просто отказ от христианства, но возврат именно к низшей мифологии, отрицавшей



«личность в ней самой посредством ее собственной чувственной природы, не знавшей противоборства Света и Тьмы, Добра и Зла, а потому исторически неплодотворной, лишенной стимула к историческому прогрессу»<sup>3</sup>.

Согласно концепции В.С.Соловьёва, христианство представляет собой действительный, реальный, мировой факт: рождение нового человека. По мнению мыслителя, этот мировой акт рождения нового человека является воплощением в факте истины живого начала, основы новой жизни, при котором внутреннее перерождение человека сопровождалось изменением его природы и всех его внешних отношений. Мыслитель считает, что это внешнее, объективное, перерождающее действие должно было распространиться на весь человеческий мир путем долгого и сложного процесса. Причина замедления и усложнения этого процесса понятна и заключается в том, что Иисус Христос и те его последователи, в которых совершился факт рождения духовного человека, говорили о событиях своей собственной внутренней жизни, которые были ими пережиты. Философ уверен в том, что если внутренней действительности придать внешнее выражение или объективировать ее в образах, то люди, которые не переживали этого процесса, могли внешним образом принять новые формы жизни, согласовать их с прежними представлениями и создать внешнюю формальную систему духовной жизни, духовного царства.

Таким образом, по мнению Соловьёва, большинство человечества приняло христианство с формальной стороны. Философ заостряет свое внимание на том, что возникли доктрины и учреждения, являющиеся христианскими только по внешним признакам, но лишенные внутренней жизни христианства. В этом заключается, по мнению мыслителя, характер средневековой теологии и средневековой церкви.

В.С. Соловьёв убежден в том, что христианство дало противопоставлению истинного и неистинного мира нравственное значение. Для философа является важным тот факт, что христианство исходит из отрицания действительности как бытия неистинного, безнравственного, как зла. «Зло и тягость существующего почувствовались здесь с особенной, необычайной силой. Все то, что мы называем злом в нравственном смысле: насилие, порабощение, истребление одного существа другим, все это есть мировой закон, закон природы, которая тем только и живет, что существа борются и истребляют друг друга»<sup>4</sup>.

По мнению мыслителя, в природе проявляется еще и другое начало, другой закон, который действует как слепая, бессознательная, несознаваемая внутренне сила. Человек, по Соловьёву, не останавливается на познании этих законов, он доходит в своем духовном развитии до сознания и ощущения другого закона бытия. Это осознание божественного начала бытия дано только духовному человеку,

противоположно материальному закону, впервые свершилось в лице Иисуса Христа и составляет сущность христианства, отмечает философ. Поэтому Соловьёв обращает свое внимание на то, что именно христианство завещало человечеству осуществить царство правды, которое открылось как внутренний и мировой факт, как процесс действительной жизни. Этот процесс представляет собой внутреннее изменение субъекта – в объективировании субъективного процесса духовного перерождения.

Философ отмечает, что в средневековом христианстве открытое истинным христианством божественное начало превратилось во внешнее начало, чуждое истинно человеческому началу, и в этом качестве оно должно было рано или поздно потерять всякую силу. Результатом этого процесса было отречение человека от Бога, признание его несуществующим. Однако от христианства осталось в человеческой душе бесконечное стремление осуществить на земле, в данной действительности царство правды, хотя действительный характер царства правды и утратился, отмечает Соловьёв. «Итак, Бога человек потерял, Божественное начало, скрытое в душе человека и открытое в христианстве, потерялось из виду. Осталось в распоряжении человека только начало человеческое, рациональное и инстинкт, живая природа. И вот мы видим стремление на этих началах основать царство правды; являются попытки реализовать его во имя чистого разума; эту роль выполняет французская революция провозглашением безусловности прав разума»<sup>5</sup>.

Согласно концепции Соловьёва, разум есть неопределенное, безразличное, формальное начало, которое не может дать окружающей жизни содержание сам из себя. Содержание жизни разум получает или из божественного, или из материального бытия. Поэтому мыслитель указывает на то, что, когда божественное бытие было закрыто для разума, оставалось только материальное. Следовательно, материалистическое мирозерцание, по Соловьёву, отказалось не только от теологических принципов, а и от метафизической идеи права чистого разума: «Если же отнять и теологические принципы, и метафизическую идею безусловной личности, остается только зверская природа, действие которой есть насилие»<sup>6</sup>.

Философ убежден, что жизнь церкви исходит не от «мертвого человечества, а от Бога живого»; власть церкви не от «собрания человеческих немощей» с их мнимыми правами и мнимой свободой, а от «Бога всемогущего, который сам избирает свои пути, сам назначает свои орудия. Церковь управляется не снизу, а свыше; образ ее устройства не демократический, а теократический»<sup>7</sup>. В.С.Соловьёв обеспокоен тем, что русский народ духовно парализован, нарушено нравственное единство народа, не видно в нем действия единого духовного начала. Философ

видит это единое духовное начало в «истине Христовой». По Соловьёву, единство духовного начала заключается в синтезе животворящего духа, любви и свободного согласного единения всех. Таким образом, мыслитель определяет высший идеал для общественного строя России: «Если Россия не по имени только, но воистину есть страна христианская, то в основе ее общественной организации и жизни должно лежать нравственное свободное единение людей во Христе, образующее духовное общество, или церковь»<sup>8</sup>.

Согласно концепции Соловьёва, церковь есть собрание верующих в христианского бога на основе любви. Поэтому церковь в понимании мыслителя есть не только собрание верующих, но и собрание любящих. Любовь как основа церкви есть сила беспредельного расширения. Следовательно, церковь не может замкнуться в круге религиозного культа, не может остаться равнодушной к внешней жизни людей: «церковь, на любви основанная, должна проникать во всю жизнь общества человеческого, во все его отношения и деятельность, ко всему нисходя и все до себя возвышая»<sup>9</sup>. Философ указывает на то, что церковь, существуя во внешней среде гражданского общества, не может обособиться и отделиться от этой среды и должна воздействовать на нее своей духовной силой, проводить начала любви и согласия во все области человеческой жизни. Органом воздействия церкви на общество является учреждения церковной власти или церковная иерархия. Именно церковная иерархия должна своим авторитетом и влиянием служить духовному объединению человечества, заключает мыслитель.

Философ считает, что необходимо пробуждение общего и самостоятельного церковного интереса, необходимо общее и могучее движение церковной жизни, необходимо частные силы привлечь на свободное служение церкви. Чтобы обратить к себе веру и любовь людей, церковь должна открыться людям во всей глубине своей истины и во всем величии своего всемирного значения, отмечает мыслитель. Для этого, по мнению Соловьёва, необходимо пробудить дремлющую силу церкви через ее освобождение от казенной опеки, а также открыть доступ «возбуждающему действию чуждых сил, дать простор для свободной борьбы, для подвигов ума и духа»<sup>10</sup>. Следовательно, мыслитель призывает через осуществление отрицательной свободы, дающей простор скрытым силам правды, осуществить обновление церкви.

Возникает вопрос: почему В.С.Соловьёв настаивает на осуществлении именно отрицательной свободы в процессе обновления церкви? Отвечая на этот вопрос, необходимо обратиться к проблеме разделения церквей. Именно неправильно понятый принцип свободы духовной жизни, трактуемый как самостоятельность и неприкосновенность личной совести, был положен в основу протестантизма. Философ отмечает, что принцип свободы духовной жизни должен быть не основанием, а вершиной церкви.

При этом необходимо иметь в виду, что основанием церкви должно быть предание и авторитет независимой духовной власти. Поэтому неправильно понятый, положенный в основание церкви принцип свободы превратился в отрицательное начало, которое привело к разделению церквей: «вместо того, чтобы в согласии хранить основание церкви и совокупными усилиями возводить ее ограду, церковные люди уже скоро тысячу лет как разделились враждебно и стали в одиночестве, одни (на Востоке) исключительно сохранять основание церкви, другие (на Западе) столь же исключительно укреплять ее ограду. И те и другие забыли, что цель дела божия не в основании и не в ограде, а в целом здании церкви или богочеловечества, которое кроме тех двух нуждается еще в третьем, высшем – свободе духовной жизни»<sup>11</sup>.

Мыслитель заостряет внимание на том, что практические недостатки церковной жизни на Востоке – апатичность, бездействие, отсутствие церковной независимости – развились после разделения церквей и явились следствием религиозного одиночества и обособления от Европы. С другой стороны, философ отмечает, что и католическая церковь, лишенная смягчающих воздействий Востока, приняла исключительно юридический характер. Исходя из этого, В.С.Соловьёв призывает к осуществлению всестороннего соглашения между православной церковью – «церковью предания и римским католичеством, как церковью авторитета, ибо тогда и церковь свободы – протестантство – получит свое надлежащее место, и полнота и целостность христианской жизни будут восстановлены»<sup>12</sup>.

Философ обращает внимание в этой связи также и на то, что внутренняя абсолютная истина богооткровенной религии никак не может ни окончательно утверждаться, ни окончательно отрицаться на почве исторических фактов. При этом христианство как религиозная истина требует своего осуществления в действительности, то есть своего полного воплощения. Как религия богочеловеческая христианство обуславливает свое воплощение в действительности не только прямым и всемогущим действием Бога, но и свободной деятельностью человека, которая развивается в порядке времени. Поэтому на исторической почве можно оценить состояние христианского человечества, определить степень его духовного роста и пути дальнейшего совершенствования.

Для В.С.Соловьёва является важным тот факт, что христианство явилось в мире не только как откровение истинного Бога, но и как откровение истинной человеческой личности и вместе с тем истинного человеческого общества. Христианство, согласно концепции философа, признает безусловное и бесконечное значение за душой человека, как способной к совершенному сочетанию с Богом. Поэтому именно христианство, по мнению мыслителя, определило характер истинного общества, в котором каждый его член есть цель для всех и никогда не должен служить только средством или орудием общего блага. «Истинное

общество есть опора и восполнение, а не граница личной жизни; а истинная личность, обладающая идеальным содержанием, самостоятельная и самодеятельная, не может быть разлагающим и разрушительным элементом для здорового социального тела; она его образующее начало, живая сила, превращающая людское стадо в истинно человеческое общество»<sup>13</sup>.

Таким образом, по Соловьёву, в идеале общество есть полнота личной жизни, свободное изнутри определяемое единство или совершенная солидарность всех личных элементов. С другой стороны, общество в неидеальной действительности философ определяет как упругую жизненную среду, которая отливает в свою данную фактическую форму всякую слабую личность, а всякую сильную личность вызывает на противодействие и борьбу, что приводит к общественному прогрессу. Именно общественный прогресс в понимании мыслителя является некоторой реализацией идеала. При этом внутренняя сила личности определяется здесь не только размерами произведенного ей общественного действия, важностью и прочностью перемен, произведенных этой личностью в общественной среде, но и величиной и упорством преодолеваемого сопротивления этой среды.

Исходя из этого, Соловьёв рассматривает становление общественного строя людей. По его мнению, для того чтобы от первоначальной простоты человечество могло подняться до идеальной гармонии и солидарности всех общественных элементов, необходимо было образование этих элементов через усложнение жизни. Это усложнение жизни выразилось в образовании общественных форм, усовершенствовании нравственности, прочном объединении и сосредоточении социальных сил, т.е. образовании государственности.

Философ отмечает, что, с одной стороны, сложная государственная машина в силу инерции представляет значительное сопротивление для коренного и быстрого преобразования в области общественной нравственности, с другой стороны, могущественное сосредоточение общественных сил и их организация в форме государства позволяют прогрессивным нравственным идеям действовать из общего центра на все общественное тело и производить в нем цельные и окончательные преобразования, не дожидаясь улучшения каждого индивидуального элемента в отдельности, а, напротив, производя такое улучшение через воздействие целого на части. Мыслитель указывает также и на то, что государство может и должно, улучшая свои законы и учреждения в смысле нравственных требований, поднимать общий нравственный уровень и оказывать воспитательное воздействие на большинство людей.

Поэтому государство, в понимании Соловьёва, не может быть только орудием общественного прогресса, а также есть и субъект этого прогресса, «оно само прогрессирует, улучшается морально, постепенно возводя свою

принудительную власть до высоты нравственного авторитета»<sup>14</sup>. Поэтому христианство явилось не в конце, а в середине истории; провозглашенное им Царство Божие не было и не могло быть для людей готовым совершенным порядком вещей, к которому им оставалось только пассивно присоединиться: оно было дано как нравственно-историческая задача, разрешимая только свободными усилиями человечества, включает мыслитель.

Философ убежден в том, что если бы человечество представляло собой простую арифметическую сумму отдельных изолированных лиц, то все препятствия к полному осуществлению Царства Божия сводились бы к злой личной воле, а действие Бога в человечестве было бы обращено на каждую отдельную душу, которая или воспринимала бы это действие, или отвергала бы его. В этом случае всемирная история была бы не нужна, а жизнь – бессмысленна. «К счастью, человечество не есть куча психической пыли, а живое одушевленное тело, образующееся и преобразуемое, последовательно и закономерно развивающееся, многообразно расчленяемое и объединяемое, разнообразно связанное с прочим миром и всесторонне воспринимающее дух Божий – не только периферически, но и центрально, не только в единицах, но и в группах, не только частями своими, но и целым»<sup>15</sup>.

Социальное тело, в понимании В.С.Соловьёва, отличается от биологических тем, что его крайние элементы являются моральными единицами, свободными существами, представляющими сами по себе безусловную внутреннюю ценность. Такое значение может принадлежать этим существам именно потому, что каждый неразрывно связан со всеми, и задача всемирной истории состоит в том, чтобы эта связь сделалась вполне сознательной и свободной, чтобы всемирная солидарность не только органически определяла его место и назначение в целом, но еще и нравственно им самим утверждалась, как его собственная цель, как истинное благо.

Философ отмечает, что существовавшая до христианства солидарность имела лишь относительный характер: с одной стороны, это было единство более или менее частное и внешнее (в древнем государстве), а с другой стороны, более или менее отвлеченное (в философских идеях). Статус этого единства не удовлетворял потребности человеческой души, требовавшей абсолютного всецелого совершенства. Это абсолютное совершенство открылось, по Соловьёву, в индивидуальном воплощении Божества – в Христе, в идее возвещенного им совершенного, абсолютного единства и солидарности человечества. «До христианства человечество хотя и шло вперед, оно шло оцупью, его развитие было слепым естественным процессом; не то, чтобы слепыми, бессознательными силами производился сам процесс: нельзя этого допустить ввиду его целесообразности и определенного направления, – но дело в том, что

силы, сами по себе зрячие и сознательные, не были создаваемы и видимы человечеством, они были, так сказать, за ним и вели его, не открывая ему ни себя, ни цели пути»<sup>16</sup>.

Значение христианства заключается в том, что оно прямо поставило перед человечеством его абсолютный идеал. Но именно потому, что христианство дало человечеству свою полноту как идеал и как задачу, а не как готовую реальность, естественный ход исторического развития не прекращается с откровением Нового Завета, а принимает только более сознательный и определенный характер, делает вывод мыслитель. «Христос открыл человечеству истину и дал ему задачу – преобразовать свою жизнь согласно истине. Поистине все – едино, и Бог – абсолютное единство – есть все во всех. Но наличная жизнь человечества не находится в истине, и божественное всеобъемлющее единство, как некая тайна, закрыто от нас распадением мирового целого на пространственные части и временные события, а еще более эгоистическим уединением нашей собственной души»<sup>17</sup>.

В то же самое время философ указывает на то, что человечество, которое, будучи образом и подобием бога, должно было представлять для материального мира «единящий» и правящий разум, на деле оказалось раздробленным и рассеянным по земле и после долгих усилий в процессе истории достигло только формального и внешнего объединения. Существование разъединяющего начала, которое олицетворяет человеческий эгоизм, по Соловьёву, является действенной, реальной силой, которую не может подорвать формальный принцип права и закона. Поэтому, для того чтобы всемирное единство было живой формой, необходимо было заложить новое единящее основание для человеческой жизни, восстановить ее связь с абсолютным началом истинного единства, считает философ.

Эта связь человеческой жизни с абсолютным началом в концепции Соловьёва представлена как богочеловеческий факт. Богочеловечество, по мнению мыслителя, должно быть не отвлеченной мыслью, не смутным чувством, а должно быть объективной реальностью. Этот богочеловеческий факт дан в историческом явлении Иисуса Христа, в благодати таинств, в церкви как святыне и как святилище, как реально-мистическом теле Христа, отмечает философ. Истинная связь человека с Богом, по Соловьёву, есть свободная или обоюдная, она требует не уничтожения человеческой действительности, а ее соединения с божественной истиной. Исходя из этого настоящее единство не полагается извне, а достигается свободными усилиями, последовательной и всесторонней деятельностью самого человечества, которое связывается с Богом в действительности. «Христос пришел не погубить мир, а спасти его, и социально-политический организм человечества – мир в тесном смысле – должен

быть не уничтожен святыней христианства, а спасен ею, т.е. обращен, преобразован, одухотворен»<sup>18</sup>.

Развивая дальше эту идею, Соловьёв замечает, что богочеловеческая связь должна выражаться не только в том, что дается людям – догматы веры, непрерывность благодати в таинствах и иерархии, но в том, что делается самими людьми, – это есть второе, актуальное единство, без которого действительность и исторический процесс оставались бы вне христианства, а тогда и цель самого христианства не была бы достигнута. Эта цель, в понимании философа, представляет собой окончательный вид богочеловеческого единства – полное соответствие всей внешней действительности внутреннему началу истинной жизни.

Соловьёв указывает на то, что люди в действительности реально отделены наследственным злом от Божественного единства. Это единство должно быть дано людям сначала как реальный предмет, от них не зависящий, – как Царство Божие. Но, приняв это данное соединение с Богом, человечество должно его усвоить собственным трудом, ввести его в свою действительную жизнь как преобразующее ее начало. «Это царство Божие, которое силою берется, и только после этого деятельного процесса может открыться окончательно, как явная действительность, – то царствие Божие, которое в качестве тайной потенции существует внутри нас. Данное сначала для нас, как священный факт, производимое потом через нас, как живая действительность, оно может наконец открыться в нас и во всем, как совершенное состояние ненарушимой любви, мира и радости о Духе Святом»<sup>19</sup>.

Таким образом, согласно концепции мыслителя, христианский мир развивается как троякое богочеловеческое соединение:

- 1) соединение священное, где преобладает божественный элемент в традиционной неизменной форме, образуя церковь– храм Божий;
- 2) соединение царское, где господствует (относительно) человеческий элемент, образуя христианское государство, посредством которого церковь должна реализоваться в «живом теле человечества»;
- 3) пророческое единство, которое еще не достигнуто, где божественный и человеческий элемент должны вполне проникать друг в друга, в свободном и обоюдном сочетании, образуя совершенное общество.

Христианская церковь, христианское государство и христианское общество, в понимании Соловьёва, представляют собой три нераздельные модификации божественного царства в его земной стадии, с одной стороны. Имеют одну и ту же общую сущность – божественную правду, с другой: «Церковь верит в нее и служит ей, как абсолютной истине, государство в своей относительной сфере практически осуществляет ее, как справедливость, а общество христианское должно развивать ее в себе, как полноту свободы и любви»<sup>20</sup>. При этом справедливость есть истина во внешнем действии, так же как свободная любовь есть та же истина во



внутреннем состоянии, указывает философ. Следовательно, истина, в понимании мыслителя, есть бытие всех в единстве или всеобщая солидарность, которая ощущается как любовь и осуществляется как справедливость.

В этой связи В.С.Соловьёв приходит к мысли о том, что, поскольку церковь в смысле священного учреждения есть уже совершившийся факт, а свободное братство всех в любви – еще только пророческий идеал, наиболее практическое и жизненное значение имеет средний термин – государство. Именно отношением государства к христианству, по мнению философа, и определяются исторические судьбы человечества.

Рассматривая назначение государства, мыслитель определяет истинное общественное благо как солидарность всех. В этой связи действительная жизнь человечества представляет три вида явных и реальных нарушений всеобщей солидарности:

- 1) солидарность нарушается, когда какой-нибудь народ отнимает у другого существование или национальную независимость;
- 2) когда какой-нибудь класс или учреждение притесняет другие;
- 3) когда отдельное лицо открыто восстает против общего порядка, совершая преступление.

В.С.Соловьёв указывает, что предотвратить такие нарушения и противодействовать им есть прямая задача государства. Но исполняя ее, само государство, представляемое грешными людьми, может нарушать справедливость относительно нарушителей, вследствие механического понимания самой справедливости или всеобщей солидарности, как интереса большинства. Такое непонимание, характерное для языческого государства, не должно бы было, по мнению философа, допускаться в христианском государстве.

Истинная солидарность в понимании, Соловьёва, есть благо всех и каждого без исключения, а не благо большинства. Любой элемент великого целого (собирательный или индивидуальный) не только имеет право на существование, но обладает внутренней ценностью, не позволяющей делать из него простое средство или орудие общего благополучия. «Христианство, признавши бесконечную ценность за всяким человеческим существом, должно было совершенно изменить образ действия государства. Социальное зло оставалось, как и прежде, в своем тройном обнаружении – международном, гражданском и уголовном; государство по-прежнему должно было бороться со злом в этих трех сферах, но окончательная цель, а также и средства борьбы не могли остаться теми же: приняв христианство, т.е. признав истину абсолютной солидарности всех, государство должно быть верным этой истине и при исполнении своей прямой задачи, т.е. противодействуя нарушениям социальной правды, оно должно быть справедливо и к нарушителям, не нарушая и их человеческого права...

Христианское государство, неотделимое от церкви, имеет дело с членами тела Христова – страдающими, униженными, порочными; оно должно умиротворять общественные неправды, исправлять индивидуальные пороки»<sup>21</sup>.

Таким образом, согласно концепции В.С.Соловьёва, сущность истинного христианства есть перерождение человечества и мира в духе учения Иисуса Христа, т.е. превращение мирского царства в Царство Божие. Это перерождение представляет собой сложный и долгий духовный процесс, в котором должно участвовать само человечество своими собственными силами и сознанием: «С этой стороны осуществление самого Царства Божия зависит не только от Бога, но и от нас, ибо ясно, что духовное перерождение человечества не может произойти помимо самого человечества, не может быть только внешним фактом; оно есть дело, на нас возложенное, задача, которую мы должны разрешать. Не менее ясно и то, что за раз эту задачу не только разрешить, но и сознать во всем ее значении невозможно»<sup>22</sup>.

Сущность христианства в том, что ее истина не отвлеченно-теоретическая, а утверждается как норма действительности, как закон жизни, заключает философ.

---

<sup>1</sup> Соловьёв В.С. Русская идея // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т. 2. М.: Правда, 1989. С. 224.

<sup>2</sup>См: Игумен Вениамин (Новик) Социальное Евангелие Соловьёва // Соловьёвские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. Иваново, 2002. Вып. 4. С. 205 – 211; Государев А.А. Созидание христианской культуры: Владимир Соловьёв и «Основы социальной концепции Русской Православной Церкви» // Минувшее и непреходящее в жизни и творчестве Соловьёва: материалы междунар. конф. 14–15 февраля 2003 г. СПб., 2003. Вып. 32. С. 196–199; Прибыткова Е.А. Соотношение церкви и государства в концепции Вл. Соловьёва: философско-правовой аспект // Вера – Диалог – Общение: проблемы диалога церкви и общества. Памяти С.С. Аверинцева: Материалы междунар. науч.-богослов. конф., 29 сент. – 1 окт. 2004 г. / Свято-Филаретовский православно-христианский институт. М., 2005. С. 421–430; Смелова Н.Е. Владимир Соловьёв и истинное христианство // Россия и Вселенская Церковь: В.С. Соловьёв и проблема религиозного и культурного единения человечества / Под ред. В. Поруса. М., 2004. С. 46– 57; Амелина Е.М. Проблема общественного идеала в русской религиозной философии конца XIX – XX вв. Калуга: ИД «Эйдос», 2004. 336 с; Подвойская Л.Т. Идея гармонии социальных общностей в творчестве В.С. Соловьёва и современность // Владимир Сергеевич Соловьёв и современность. М., 2001. С. 114–121; Рашковский Е.Б. Владимир Соловьёв и гражданское общество // Связь времен: наука – традиции культуры – новое видение мира. М., 2001. Вып. 1. С. 127–137; Шишков К.А. Церковь, государство и философия в учении В.С. Соловьёва // Идея романтизма и прагматизма в истории Российского государства. СПб., 2006. С. 75– 78.

<sup>3</sup>Соловьёв В.С. Мифологический процесс в древнем язычестве // Соловьёв В.С. Полн. собр. соч. и писем В 20 т. Т.1. М., 2000. С. 33.

<sup>4</sup>Соловьёв В.С. Собр. соч./ Под ред. и с примеч. С.М. Соловьёва и Э.Л. Радлова. 2-е изд. Т. 1. – 10. СПб.: Просвещение, 1911–1914. Т. 3. С. 383.

<sup>5</sup>Там же. Т. 3. С. 385– 386.

<sup>6</sup>Там же. Т. 3. С. 386.

<sup>7</sup>Там же. Т. 5. С. 153.

<sup>8</sup>Там же. Т. 3. С. 206.

<sup>9</sup>Там же. Т. 3. С. 207.

<sup>10</sup>Там же. Т. 4. С. 206.

<sup>11</sup>Там же. Т. 4. С. 128–129.

<sup>12</sup>Там же. Т. 4. С. 129.

<sup>13</sup>Там же. Т. 6. С. 344.

<sup>14</sup>Там же. Т. 6. С. 349.

<sup>15</sup>Там же. Т. 6. С. 350.

<sup>16</sup>Там же. Т. 6. С. 351.

<sup>17</sup>Там же. Т. 6. С. 356.

<sup>18</sup>Там же. Т. 6. С. 357.

<sup>19</sup>Там же.

<sup>20</sup>Там же. Т. 6. С. 358.

<sup>21</sup>Там же. Т. 6. С. 359–360.

<sup>22</sup>Там же. Т. 6. С. 382.

**И.И. ШАРОНОВ**

Ивановский государственный  
энергетический университет

## **ПРОБЛЕМА ГРАЖДАНСКОГО ОБЩЕСТВА И ЛИЧНОСТИ В КОНТЕКСТЕ ЭКОНОМИЧЕСКИХ ВЗГЛЯДОВ ФИЛОСОФОВ ВСЕЕДИНСТВА И СОВРЕМЕННОСТИ**

*Представители католической и православной философских традиций выделяют различные экономические основания гражданского общества. Западные обращают внимание на значение системы, восточные – на значимость личности. Представители философской школы Всеединства отстаивали верховенство личности над прагматизмом системы, однако современная российская мысль приближается к западным стандартам.*

*Representatives of catholic and orthodox traditions mark out different economic backgrounds of civil society. The western ones pay attention to the sense of a system, the orthodox ones show the meaning of a person. Representatives of Unity-of-all school insisted on the dominance of humanity over pragmatism of a system, but modern Russian thought is getting closer to western standards.*

Ключевые слова: *гражданское общество, экономика, философия Всеединства, нравственность, одухотворение вещественного, свобода, проблема безбилетника, достойное существование.*

Keywords: *civil society, economy, Unity-of-all philosophy, morality, spirituality of matter, freedom, free-rider problem, adequate existence.*

Представители западной (католической) и восточной (православной) философских традиций выделяют различные основы гражданского общества. Западные обращают внимание на значение системы, механизма гражданского общества, восточные показывают значимость личности.

Отсюда современные западные философы обращают внимание на самую строгую систему практического знания – экономику.

Экономический фактор гражданского общества также проник и на российскую философскую почву. И хотя классические православные философы – представители школы Всеединства – отстаивали верховенство личности над прагматизмом системы, современная российская мысль приближается к западным стандартам и традициям.

Тема гражданского общества является сквозной в развитии мировой философии. Безусловно, само это понятие мы встречаем далеко не у каждого мыслителя, однако об идеальном состоянии общества писали многие авторы, начиная со времен шумерской цивилизации и заканчивая философской мыслью начала XXI века. Существенный вклад в исследование и развитие этого феномена внесли Платон<sup>1</sup> и Аристотель<sup>2</sup>, по сути ставшие отправной точкой в западном (католическом) и восточном (византийском) понимании общества и его задач. В Средние века общественная прогосударственная мысль Фомы Аквинского<sup>3</sup> конструировала путь к идеальному состоянию общества в конце истории. Фигура Мартина Лютера является поворотной в становлении культа человека-гражданина как основы социума. Реформация развенчивает большинство ранее установленных над человеком авторитетов, оставляя его один на один с богом и даруя ему возможность самоопределяться и самореализовываться в обществе<sup>4</sup>. Целостные социальные системы Томаса Гоббса<sup>5</sup> и Джона Локка<sup>6</sup> до сих пор являются определяющими в исследовании общественных договоров. Гуго Гроций<sup>7</sup> внес существенный вклад в формулирование экономических основ гражданского общества.

Чем дальше развивалась социальная философия, тем сложнее становились системы, но тем отчетливее просматривались в них структурные элементы картины «правильной» общественной жизни. Формулировались положения о том, что в основе гражданского общества находится человек и его нравственность – отношение к окружающим людям не как к средству, а как к цели (об этом категорический императив Канта, об этом оправдание государства и права Владимира Соловьёва). Однако в современных теориях гражданского общества все больший акцент делается не на человеческую составляющую, а на то, что гражданское общество в первую очередь – система, которой руководят ее специфические законы. Человек при таком подходе становится как действующим субъектом гражданского общества, так и объектом, подчиняющимся законам системы. Система становится самодостаточной. Ее основой, духом и главной направляющей силой все больше начинают считать экономический фактор. Через этот подход исследование феномена гражданского общества все больше становится сугубо позитивным – из него постепенно исчезает ценностный компонент.

Было бы вполне естественным воспринимать доминирование такого подхода на Западе, поскольку традиция исследования гражданского общества здесь преимущественно легистская. Однако и в современной России мы видим такую картину. Чтобы проследить, где потерялась ценностная составляющая, потерялась ли она вовсе и если нет, то где она укоренилась, рассмотрим классическое представление о гражданском обществе отечественных философов Всеединства и современное представление об этом феномене на примере одного из знаковых событий в отечественной общественной мысли начала XXI века – трех публичных лекций Александра Аузана о гражданском обществе.

Основное внимание при рассмотрении уделим экономическому фактору и его роли в системе гражданского общества.

\*\*\*

Одним из ключевых произведений философии Всеединства можно назвать «Оправдание добра» Владимира Соловьёва. В контексте социальной философии здесь обращает на себя внимание оправдание права. Точнее это не просто определенная часть отдельного философского произведения. Оправдание права – по сути весь путь развития общественной мысли философа. На эту тему создано немало исследовательских трудов: это и работы Эриха Соловьёва, и Елены Прибытковой<sup>8</sup>, в которых по сути реконструируется эволюция Владимира Соловьёва как гражданского философа. Можно четко увидеть, что Соловьёв в течение жизни пришел к пониманию необходимости существования правовых (легистских) отношений и государства как системы, их заключающей и над ними доминирующей. Владимир Соловьёв, по меткому выражению Эриха Соловьёва<sup>9</sup>, переживает свою личную Реформацию, выстраивает свою философию права и вплетает ее в общий контекст философии Всеединства, нравственности, Богочеловечества.

Куда меньшее внимание привлекает в исследовательских трудах взгляд Владимира Соловьёва на экономику. И здесь примечательно то, что он, по сути, «финиширует» в своих взглядах на экономику и ее роль в развитии общества в «Оправдании добра» в той самой позиции, с которой начал «оправдывать» право на заре своей философской деятельности. Соловьёв не оправдал экономику. Она осталась для него не чуждым обществу элементом, но явно не доминирующим в нем. Этот элемент не вплетается гармонично в философию Всеединства, как государство и право. Он гармонирует с ней только как объект, который возводит человек с помощью своей нравственной составляющей.

Позиция Владимира Соловьёва по отношению к экономике аналогична позициям по отношению к другим социальным институтам: она должна быть связана с нравственным началом человека. Негативные черты экономики, кризисные явления, характерные для ее состояния,

объясняются у Владимира Соловьёва буквально в несколько строк, причем определяются емко: «Самый факт экономических бедствий есть свидетельство, что экономические отношения не связаны как должно с началом добра, не организованы нравственно»<sup>10</sup>. Ключевая проблема классической политэкономии и общества, устроенного по ее законам, – в том, что здесь кардинально разграничивается хозяйственная область от нравственной. Но неверны и радикально иные течения, например социализм, поскольку он, наоборот, фактически объединяет эти две области. «Свободная игра экономических факторов и законов возможна только в обществе мертвом и разлагающемся, а в живом и имеющем будущность хозяйственные элементы связаны и определены целями нравственными»<sup>11</sup>. Немаловажную роль в мире, где существует синтез экономики и нравственности, играет государство, своеобразный блюститель идеалов, препятствующий проявлению «свокорыстия». В этом мире важны законы. И их появление Соловьёв объясняет очень современно (теоретики XXI века придерживаются схожей позиции): сперва имеет место некий моральный акт, вероятнее всего, входящий в противоречие с законодательно установленными порядками (например, помещик исходя из своих высоких побуждений освобождает крестьян или олигарх вкладывает часть своих богатств в социальный проект – строительство детского дома и патронаж над ним). Рано или поздно эти начинания коррелируют с настроениями власть предержащих, и то, что ранее воспринималось как нарушение действующих норм, становится юридическим законом. Другой вопрос: как коррелируют друг с другом нравственный порыв отдельных индивидов, а также сфера желаний и возможностей государства? У Соловьёва в «Оправдании добра» этот принцип не прописан. Но в теории гражданского общества взаимодействие нравственности и желаний достигается с помощью диалога, консенсуса. Есть и противоположный вариант, присущий обществам авторитарным и тоталитарным: государство просто принимает какие-то начинания, какие-то видоизменяет по своей прихоти, а каким-то не позволяет проникнуть в легистскую сферу. В этом контексте экономическое начало подавляется как минимум двумя другими началами – нравственным и государственным. Поэтому экономические законы не абсолютны, они не могут сами собой определять процессы в обществе, в межличностных и межгрупповых отношениях. Триада нравственного государственного и экономического вертикальна, и вершиной является сфера нравственная. Все остальное определяется ее производными – разумом и совестью, «чтобы и в хозяйственной своей жизни общество было организованным осуществлением добра»<sup>12</sup>. Человек, включенный в экономические отношения, должен действовать, трудиться, принимая за основу «общепольность» своего труда, а не собственный меркантильный

или какой-либо еще интерес. Целью труда в таком случае становится «одухотворение вещественного».

Таким образом, по Соловьёву, сугубо экономическая система отношений не может лежать в основе функционирования общества. Определяющим элементом здесь является нравственность, духовная идеальная субстанция, на которой замкнуты социальные институты, начиная с семьи и заканчивая пенитенциарными учреждениями.

Последователи Соловьёва развивают его идею о нравственной основе экономики и ее невозможности определять и регулировать общественную жизнь с помощью одних лишь экономических законов. Семен Франк в работе «Духовные основы общества» называет единственным двигателем общественной жизни личность, «и в отношении ее все остальное в обществе есть передаточный механизм»<sup>13</sup>. Такая одухотворенная личность превращается уже у Сергея Булгакова в фигуру Хозяина, душа которого важна в хозяйстве, экономике. Именно эта духовная составляющая помогает отечественной экономической системе не быть поглощенной западной традицией<sup>14</sup>. Запад – это позитивизм, а по Булгакову, «человек не может удовлетвориться одной точной наукой, какой думал ограничить его позитивизм; потребности метафизики и религии неустранимы и никогда не устранились из жизни человека»<sup>15</sup>.

\*\*\*

Еще одним важным элементом в хозяйственной деятельности человека, приближающим общность людей к состоянию гражданского общества (идеального состояния общества – у философов Всеединства – Богочеловечества), является свобода. Этот феномен в контексте хозяйства детально рассматривает Сергей Булгаков.

Свободу он считает внаучным понятием. Сети науки пытаются поймать ее суть, но та выскальзывает, не становясь уловом. Причинность свободы, как ключ к ее пониманию, нельзя определить с позиций позитивизма. Что толкает одних людей делать выбор, а других терзаться в невозможности его сделать? Почему умер буриданов осел, не сумевший выбрать из двух стогов лучший для себя? Булгаков представляет свободу как не-детерминизм, беспричинность, абсолютный окказионализм или же самопричинность, способность действовать из себя, из себя начинать причинность. Отсюда он делает вывод, что настоящая свобода принадлежит только духу. Она выражается в творчестве, которое отлично от «мертвого механизма вещей». Свобода, выраженная в творчестве, выполняет функции творящего субъекта – она участвует в миропреобразовании: «Там, где есть жизнь и свобода, есть место и для нового творчества, там уже исключен причинный автоматизм, который вытекает из определенного и неизменного устройства мирового механизма, идущего как заведенные часы»<sup>16</sup>. Хозяйство, по Булгакову, является творчеством, синтезом свободы и необходимости, а политэкономия не отражает духа хозяйства, поскольку

воспринимает хозяйство «областью одной лишь механической закономерности».

Но, безусловно, существует человек экономический. И для разных исторических эпох он разный и не является лишь отражением существующих экономических отношений. Человек порождается духом хозяйства. А развивает социум хозяйственная свобода, преодоление объекта как механизма, чуждого жизни.

Таким образом, мы видим, что хозяйственная организация жизни важна, но она не является определяющей системой. Ею выступает человек как носитель нравственной цели по Соловьёву и духа хозяйства по Булгакову. Экономика как верх позитивизма сама по себе не способна вести к идеальному состоянию общества и определять всю структуру межличностных и межгрупповых отношений в существующем социуме.

В современной отечественной мысли о гражданском обществе во многом преобладает как раз экономический позитивизм, наследие западной традиции.

\*\*\*

О сегодняшнем состоянии теории гражданского общества рассуждал в трех публичных лекциях Александр Аузан.

Взгляд экономиста на гражданское общество он считает наиболее здравым, потому что он «циничней и реалистичней...других профессиональных взглядов»<sup>17</sup>.

Итак, экономика – это главная площадка для принятия решений, выработки правил игры, по которым живет общество. В начале XX века укоренилась точка зрения о том, что существуют вещи, которые может хорошо делать рынок и справляться с функциями главной организующей силы общества. Однако есть также вещи, которые рынок не может регулировать. И это провалы рынка в экономике. Их должно закрывать государство. Государство – второй организующий элемент после рынка. Но практика показала, что и государство не выравнивает все образующиеся провалы. И здесь вступает в игру третий элемент – гражданское общество. Его экономический смысл и экономическое начало очень важны. Действительность ставит много проблем, с которыми не справляются ни рынок, ни государство – это внешние эффекты (например, фабрика дымит, загрязняет воздух). Задача – интернизировать внешние эффекты, решить эти проблемы. То есть договориться о способах решения проблемы сначала неформально, а потом закрепить эти договоренности юридически. Конечно, действуют люди, точнее группы интересов. Но они ли здесь субъекты? Вряд ли. Субъектами здесь выступают те самые обстоятельства, «внешние эффекты», стимулирующие в том числе гражданское общество к поиску решения. Другое дело, что методы действия стимулированных объектов разные: в экономике – это экономический закон, в государстве – принуждение, в гражданском обществе – дискуссия, процесс достижения



консенсуса. В рамках триады рынок – государство – гражданское общество и регулируется броуновское движение элементов социума. Человек при интернизации внешних эффектов, по сути, играет роль проводника. Но ведь существует большое число ситуаций, когда и гражданское общество не в силах решить проблем, хотя вроде бы проблема подходит для решения именно с помощью этого инструмента. И здесь «виноватым» становится как раз человек, точнее проблема, с ним связанная. Экономист Мансур Олсон назвал ее *free-rider problem*<sup>18</sup>, в вольном переводе на русский – «проблема безбилетника», при которой человек или группа лиц не желает брать на себя ответственность за внедрение какого-то новшества, из-за некоторых соображений (чаще всего из-за того, что издержки от реализации проекта будут нести только эти определенные лица, а позитивные последствия ощутят и будут ими пользоваться другие). Важную роль в решении проблемы «безбилетника» играют стимулы, которые могут быть как позитивными и негативными, а также малые группы лиц, внутри которых проще распределить ответственность на всех, чтобы потом никому не было по той или иной причине обидно.

В данной экономически обоснованной системе важны, прежде всего, функциональность, эффективность, снижение издержек. Из этого следует, что и индивид должен способствовать такой функциональности. Получается, что он – лишь средство? Да, если критерий эффективности есть цель сама по себе. Но даже если главная цель – достойное существование человека (в смысле максимально удобное), все равно к некоторому общему знаменателю экономическое толкование гражданского общества в философии Всеединства и в отечественной мысли XXI века не приходят, поскольку сейчас из системы гражданского общества максимально исключен духовный (нравственный) элемент. Даже если цель обеих теорий – человек, то человек разный. Если в философии Всеединства это был человек божий, идущий к Богочеловечеству, то сейчас это человек утилитарный, идущий к горизонтальному гражданскому обществу, теоретические основы которого заложил Джон Локк.

Удобство существования здесь – это западный критерий. Оценивать его с позиции зрения «хорошо-плохо» не следует. Вечный вопрос взаимоотношений Восток–Запад с экономической точки зрения у философов Всеединства очевидно решается в пользу Востока, византийской традиции с ее духовной компонентой. Путь к западным стандартам – путь к поражению, порабощению, поглощению. С позиции сегодняшнего дня об этом можно печалиться, поскольку из важной сферы гражданского общества – экономики – ушла духовность, иначе – дух хозяйства изменил ориентиры. Можно сказать, что на российской земле победил позитивизма и удобство утилитарное.

Но вот хорошо это или плохо? Достойное существование должно вести к идеалу Богочеловечества или же достойное существование должно на себе и замыкаться? Мы видим разницу в двух восприятиях «достойного» и можем констатировать уход всеединого достоинства с современной отечественной почвы.

<sup>1</sup> Платон. Государство. Законы. Политик. М.: Мысль, 1998. С. 798.

<sup>2</sup> Аристотель. Политика. Афинская полития. М.: Мысль, 1997. С. 458.

<sup>3</sup> Боргош Ю. Фома Аквинский. М.: Мысль, 1975.

<sup>4</sup> Лютер М. 95 тезисов. СПб.: Роза мира, 2002. С. 720.

<sup>5</sup> Гоббс Т. Левиафан. М.: Мысль, 2001. С. 478.

<sup>6</sup> Локк Д. Соч. В 3 т. М., 1985–1988. Т. 3.

<sup>7</sup> Гроций Г. О праве войны и мира: Репринтное изд. 1956. М.: Ладомир, 1994. С. 868.

<sup>8</sup> Прибыткова Е.А. Религиозно-нравственное оправдание права: два этапа эволюции идей Вл. Соловьёва // Соловьёвские исследования. 2006. №10.

<sup>9</sup> Соловьёв Э.Ю. Философско-правовые идеи В.С. Соловьёва // История философии: Учеб. пособие для студентов и аспирантов высш. учеб. заведений. М.: Изд-во «Феноменология – Герменевтика», 2001. С. 148.

<sup>10</sup> Соловьёв В.С. Оправдание добра // Соловьёв В.С. Собр. соч. Брюссель, 1966. Т. 8. С. 362.

<sup>11</sup> Там же. С. 363.

<sup>12</sup> Там же. С. 368

<sup>13</sup> Франк С.Л. Духовные основы общества. С. 115.

<sup>14</sup> Амелина Е.М. Социальная философия всеединства конца XIX – начала XX в. в России: Дис. ... д-ра филос. наук. Иваново, 2007. С. 148.

<sup>15</sup> Булгаков С.Н. Философия хозяйства. С. 280.

<sup>16</sup> Там же. С. 315.

<sup>17</sup> Аузан А.А. Три публичные лекции о гражданском обществе. М.: ОГИ, 2006. С.9.

<sup>18</sup> Там же. С. 23.

## **БИБЛИОГРАФИЯ**

### **УКАЗАТЕЛЬ**

#### **К ПЕРИОДИЧЕСКОМУ СБОРНИКУ НАУЧНЫХ ТРУДОВ**

#### **«СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»**

**(2001 – 2008 гг. Вып. 1 – 20)**

**Авдейчик Л.Л.** Символика водной стихии в поэзии В.С. Соловьёва. 2008. 18 (260 – 268).

**Авдейчик Л.Л.** Символика водной стихии в поэзии В.С. Соловьёва. 2008. 19 (205 – 207).

**Аверин Н.М.** В. Соловьёв и проблема «грядущего человека» в европейской философии XIX в. 3 (63 – 73).

**Аверин Н.М.** В. Соловьёв – философ XXI столетия. 2008. 20 (253 – 256).

**Азизян И.А.** О диалоге искусств Серебряного века. 2006. 12 (112 – 138).

**Азизян И.А.** Моя тропинка к Владимиру Соловьёву. 2008. 20 (185 – 187).

- Аляев Г.Е.** С. Франк и Вл. Соловьёв: «пересмотр наследия». 2008. 16 (205 – 218).
- Аляев Г.Е.** С. Франк и Вл. Соловьёв: «пересмотр наследия». 2008. 19 (41 – 44).
- Амелина Е.М.** Проблема общественного идеала у Вл. Соловьёва и классиков идеализма: общее и особенное. 2004. 8 (135 – 150).
- Амелина Е.М.** Проблема общественного идеала в творчестве В.С. Соловьёва и его последователей. 2008. 17 (144 – 154).
- Амелина Е.М.** Проблема общественного идеала в творчестве В.С. Соловьёва и его последователей. 2008. 19 (88 – 92).
- Амелина Е.М.** О Соловьёвском семинаре. 2008. 20 (182 – 185).
- Аринин Е.И.** Субстанциональность религии в трактовке Владимира Соловьёва: между Гегелем и Полем Рикёром. 2003. 7 (134 – 148).
- Ахтырский Д.К.** Символика вечной женственности в творчестве Даниила Андреева. 2002. 5 (89 – 102).
- Ахтырский Д.К.** Владимир Соловьёв и Даниил Андреев: пророчества об антихристе и современность. 2003. 6 (193 – 205).
- Ахтырский Д.К.** Владимир Соловьёв глазами Даниила Андреева. 2004. 8 (87 – 98).
- Ахтырский, Д.К.** Владимир Соловьёв и Даниил Андреев о религиозной мысли Индии. 2004. 9 (87 – 97).
- Ахунзянова, Ф.Т.** Запад и Восток в контексте этики всеединства: культурологический аспект. 11 2005. (109 – 120).
- Бабинцев В.П.** Иудеохристианские корни концепции вселенской теократии Вл. Соловьёва. 2001. 2 (238 – 250).
- Балябина М.Б.** Личность В.С. Соловьёва: знание и бытие. 2008. 16 (310 – 323).
- Балябина М. Б.** Пути становления истины. 2008. 17 (95 – 103).
- Балябина М. Б.** Пути становления истины. 2008. 19 (82 – 84).
- Bar-Yosef, Hamutal.** Sophiology and the concept of femininity in Russian symbolism and in modern Hebrew poetry. 2003. 6 (257 – 284).
- Баранец Н.Г.** Понимание образа философии Вл. Соловьёвым в контексте университетской философии 2-й пол. XIX в. 2001. 1 (123 – 131).
- Баранец Н.Г.** Дискурсивные и жанровые особенности творчества В.С. Соловьёва. 2002. 5 (18 – 33).
- Баранец Н.Г.** «Западничество» в культурном мире В.С. Соловьёва. 2003. 6 (106 – 115).
- Баранец Н.Г.** В.С. Соловьёв о личной этике и этике университетского сообщества. 2005. 10 (88 – 92).
- Баранец Н.Г.** Категории и концепты в философии В.С. Соловьёва и «новых идеалистов». 2008. 16 (169 – 181).

- Баранец Н.Г.** Категории и концепты в философии В.С. Соловьёва и «новых идеалистов». 2008. 19 (33 – 37).
- Баранец Н.Г.** Соловьёвский семинар – значимое явление в жизни отечественного философского сообщества. 2008. 20 (261 – 264).
- Барсук И.А.** Русская идея как теоретический концепт: генезис, сущность, эволюция. 2008. 17 (207 – 217).
- Барсук, И.А.** Русская идея как теоретический концепт: генезис, сущность, эволюция. 2008. 19 (111 – 116).
- Бахарев В.М.** Взгляд художника (нефилософские записки). 2008. 20 (58 – 60).
- Белова Т.П.** В.С. Соловьёв как родоначальник символического направления в отечественном социально-гуманитарном знании. 2005. 11 (136 – 158).
- Белова Т.П.** Метафизика всеединства В.С. Соловьёва как методологическая основа христианской социологии. 2008. 17 (187 – 198).
- Белова Т.П.** Метафизика всеединства В.С. Соловьёва как методологическая основа христианской социологии. 2008. 19 (105 – 109).
- Белова Т.П.** Значимость наследия В.С. Соловьёва для моего профессионального становления. 2008. 20 (77 – 79).
- Богачева С.В.** Владимир Соловьёв и Фридрих Шиллер о сущности и значении искусства. 2003. 7 (184 – 188).
- Богуславская С.М.** Антропологические, культурологические и этические аспекты учения о Богочеловечестве в работе Вл.С. Соловьёва «Чтения о Богочеловечестве». 2006. 13 (71 – 83).
- Болгарские авторы о Вл. Соловьёве: Библиография 1990 – 2005 гг.** Сост. Н. Димитрова. 2005. 11 (236 – 239).
- Борчиков С.А.** Метафизические основания Софии В.С. Соловьёва. 2006. 13 (25 – 44).
- Борчиков С.А.** Между двух разумов. 2008. 17 (68 – 79).
- Борчиков С.А.** Между двух разумов. 2008. 19 (77 – 81).
- Борчиков С.А., Подзолкова, Н.А.** Владимир Соловьёв и Семинар его имени. 2008. 20 (264 – 267).
- Брагин А.В.** Метаисторический метод в исследовании истории человечества: Вл. Соловьёв и Д. Андреев. 2001. 2 (109 – 116).
- Брагин А.В.** Зло природного бытия в философском осмыслении: В.С. Соловьёв, А.Ф. Лосев, И.А. Ефремов. 2002. 5 (167 – 174).
- Брагин А.В.** Современные искания Русской идеи и В.С. Соловьёв. 2003. 6 (136 – 144).
- Брагин А.В.** Метафизика красоты, её онтологические основания: Плотин, Аврелий Августин, В.С. Соловьёв. 2004. 8 (251 – 256).

- Брагин А.В.** В.С. Соловьёв о диалектике Добра и зла в свете эсхатологии и современность. 2005. 10 (92 – 101).
- Брагин А.В.** Консервативная апология духовного наследия В.С. Соловьёва: проблема ненасилия, толерантности в эпоху глобализации и неолиберализма. 2008. 16 (43 – 49).
- Брагин А.В.** Консервативная апология духовного наследия В.С. Соловьёва: проблема ненасилия, толерантности в эпоху глобализации и неолиберализма. 2008. 19 (9 – 15).
- Брагин А.В.** Мысли по поводу творчества В.С. Соловьёва и десятилетия Соловьёвского семинара. 2008. 20 (28 – 31).
- Брода Марианн.** Соловьёв и Леонтьев: между историей и эсхатологией. 2001. 3 (48 – 57).
- Брода Марианн.** Не могу не задаваться вопросами о Соловьёве. 2008. 20 (305 – 308).
- Будник Г.А.** Соловьёвский семинар в социокультурном пространстве высшей школы. 2008. 20 (56 – 58).
- Булатова А.** Соловьёвский семинар: 10 лет в судьбе моей и каждого. 2008. 20 (61 – 63).
- Булычёв И.И.** Воля, власть и вера в работах А. Шопенгауэра, Ф. Ницше и В. Соловьёва. 2001. 3 (19 – 32).
- Булычёв И.И.** Вл. Соловьёв как представитель постклассической трансцендентной антропологии. 2002. 4 (108 – 124).
- Булычёв И.И.** От совершенного человека к сверх - и постчеловеку. 2008. 18 (80 – 88).
- Булычёв И.И.** От совершенного человека к сверх - и постчеловеку. 2008. 19 (173 – 174).
- Бычков В.В.** Софиология как основа теургической эстетики. 2006. 13 (44 – 71).
- Бычков В.В.** Владимир Соловьёв в моей жизни. 2008. 20 (139 – 141).
- Виноградова Е.В.** О нравственной философии Вл. Соловьёва. 2008. 18 (23 – 35).
- Виноградова Е.В.** О нравственной философии Вл. Соловьёва. 2008. 19 (152 – 155).
- Волков В.Н.** Онтология личности в метафизике всеединства. 2001. 1 (131 – 141).
- Волкогонова О.Д.** Эволюция философско-исторических взглядов В. Соловьёва. 2003. 6 (72 – 88).
- Воронков В.В.** Феноменологическое содержание теоретической философии Вл. Соловьёва. 2003. 7 (22 – 49).
- Воскобойников А.Э.** Всеединство как форма высшего совершенства. 2001. 1 (34 – 47).

- Галахтин М.Г.** Владимир Соловьёв и московская школа философии права. 2005. 10 (109 – 123).
- Глазков А.П.** Аскетизм как этический принцип исторического развития в историософии В.С. Соловьёва. 2008. 17 (226 – 236).
- Глазков А.П.** Аскетизм как этический принцип исторического развития в историософии В.С. Соловьёва. 2008. 19 (122 – 126).
- Гордеев А.С.** Влияние философии положительного всеединства Вл. Соловьёва на учение о Софии и философии хозяйства в работах о. Сергия (Сергея Булгакова). 2008. 16 (195 – 205).
- Гордеев А.С.** Влияние философии положительного всеединства Вл. Соловьёва на учение о Софии и философии хозяйства в работах о. Сергия (Сергея Булгакова). 2008. 19 (39 – 40).
- Графский В.Г.** Философско-правовые размышления Вл. Соловьёва в контексте отечественной и всеобщей истории. 2005. 10 (172 – 176).
- Графский В.Г.** Мое отношение к творческому наследию В.С. Соловьёва. 2008. 20 (145 – 149).
- Гриб С.А.** Санкт-Петербургское религиозно-философское общество имени Владимира Соловьёва на путях осмысления благодатного всеединства. 2008. 16 (38 – 43).
- Гриб С.А.** Санкт-Петербургское религиозно-философское общество имени Владимира Соловьёва на путях осмысления благодатного всеединства. 2008. 19 (8 – 9).
- Громов А.В.** Л.М. Лопатин о философии Вл. Соловьёва. 2006. 13 (132 – 136).
- Громов М.Н.** Владимир Соловьёв – гений русской мысли. 2008. 20 (136 – 138).
- Громова А.Е.** Онтологическая сущность развития в философии всеединства В.С. Соловьёва и П.А. Флоренского. 2004. 8 (98 – 110).
- Губанов В.И.** В. Соловьёв и Серебряный век. 2002. 5 (232 – 235).
- Гунченко А.В.** Софиология В.С.Соловьёва и учение о Софии в Священном Писании. 2006. 13 (119 – 132).
- Гунченко А.В.** Владимир Соловьёв и русский символизм. 2007. 14 (44 – 58).
- Гунченко А.В.** Концепт «поэт» в философском дискурсе В.С.Соловьёва. 2008. 18 (225 – 238).
- Гунченко А.В.** Концепт «поэт» в философском дискурсе В.С.Соловьёва. 2008. 19 (202 – 204).
- Гунченко, А.В.** Феномен Соловьёвского семинара. 2008. 20 (278 – 282).
- Гуренко М.М.** «Владимир Соловьёв об истории» (Историософия Вл. Соловьёва в освещении Г.Пшебинды). 2002. 4 (83 – 97).

- Гусакова Т.Ф.** Критика Вл. Соловьёвым гедонизма и духовный кризис нашего времени. 2008. 18 (72 – 80).
- Гусакова Т.Ф.** Критика Вл. Соловьёвым гедонизма и духовный кризис нашего времени. 2008. 19 (170 – 173).
- Гутова С.Г., Емельянов, Б.В.** Жизнь как образ цельности в философии В.С. Соловьёва. 2008. 18 (13 – 23).
- Данкова, Росина** Екзистенциални първооснови на нравствеността: *Към онтологията на съществуващото*. 2005. 11 (121 – 136).
- Демичев И.В., Баранова А.С., Бакаев Р.С.** Общественный идеал Вл. Соловьёва и кризис современного общества. 2008. 19 (103 – 105).
- Денисов В.Н.** Россия и человечество в философии В.С. Соловьёва. 2001. 2 (183 – 189).
- Дзуцева Н.В.** Любовь как теургия: «соловьёвский комплекс» в творческом сознании Андрея Белого. 2002. 5 (174 – 187).
- Дзуцева Н.В., Серегина С.А.** Поэтическая рецепция соловьёвства в художественном мире С. Есенина: софийные аспекты миропозитики. 2004. 9 (225 – 253).
- Дзуцева Н.В.** Вл. Соловьёв и постсимволизм. 2006. 12 (189 – 204).
- Дзуцева Н.В.** Поэтика софийности в «Зимних сонетах» Вяч. Иванова. 2007. 14 (5 – 30).
- Дзуцева Н.В.** Концепт «совесть» в эстетико-философской системе Вяч. Иванова (к проблеме рецепции философии нравственности Вл. Соловьёва). 2008. 18 (59 – 72).
- Дзуцева Н.В.** Концепт «совесть» в эстетико-философской системе Вяч. Иванова (к проблеме рецепции философии нравственности Вл. Соловьёва). 2008. 19 (165 – 169).
- Дзуцева Н.В.** Ивановская «соловьёвская школа». 2008. 20 (73 – 77).
- Дианов Д.Н.** Вл. Соловьёв и К. Леонтьев: к проблеме идейных взаимоотношений. 2008. 16 (118 – 129).
- Дианов Д.Н.** Вл. Соловьёв и К. Леонтьев: к проблеме идейных взаимоотношений. 2008. 19 (30 – 33).
- Димитрова Н.И.** Владимир Соловьёв и гностицизм Серебряного века. 2001. 3 (57 – 63).
- Димитрова Н.И.** Владимир Соловьёв между вечной женственностью и вечной женкостью. 2006. 13 (159 – 168).
- Димитрова Н.И.** «Спор за София» в български контекст. 2007. 14 (58 – 64).
- Димитрова Н.И.** Владимир Соловьёв: религиозный утопизм и его критики. 2008. 16 (150 – 159).
- Димитрова Н.И.** Замечательный юбилей. 2008. 20 (295 – 297).
- Дмитревская И.В.** Принцип системности в нравственной философии И. Канта и Вл. Соловьёва. 2007. 14 (226 – 260).

- Дмитревская И.В.** Богочеловек Вл. Соловьёва – Ноосферный человек – «Прекрасный человек» А.П. Чехова. 2008. 20 (84 – 92).
- Дорофеева Л.В.** Вл. Соловьёв о смерти как ценности: Гамлет и Платон. 2002. 5 (117 – 128).
- Дробжев М.И.** Идея гуманизма в философии Вл. Соловьёва (Гуманизм как преодоление зла). 2002. 4 (124 – 154).
- Дробжев М.И.** Вл. Соловьёв и русская религиозная философская антропология. 2004. 8 (221 – 237).
- Дробжев М.И.** Русская религиозная философская антропология. 2004. 9 (195 – 219).
- Дробжев М.И.** Антропологизм философии В.С. Соловьёва. 2008. 20 (256 – 261).
- Евдокимов В.А.** В поисках образа Владимира Соловьёва. 2008. 20 (199 – 204).
- Евлампиев И.И.** Вл. Соловьёв в восприятии своих современников и преемников. 2003. 7 (77 – 90).
- Евлампиев И.И.** Достоевский и Соловьёв: две тенденции в русской философии конца XIX – начала XX в. 2004. 9 (5 – 21).
- Евлампиев И.И.** Гностические мотивы в русской философии. 2006. 13 (5 – 16).
- Евлампиев И.И.** Ф. Достоевский и Вл. Соловьёв о соотношении человека и Бога. 2008. 16 (5 – 17).
- Евлампиев И.И.** Владимир Соловьёв как зеркало русской философии. 2008. 20 (225 – 228).
- Едошина И.А.** Об онтологических основаниях смены художественных парадигм на рубеже XIX – XX веков (Вл. Соловьёв, о. Павел Флоренский). 2006. 12 (100 – 112).
- Едошина И.А.** Вопреки времени. 2008. 20 (238 – 242).
- Ерина Е.Б.** Национальный вопрос в творчестве В.С. Соловьёва. 2008. 17 (248 – 254).
- Ерина Е.Б.** Национальный вопрос в творчестве В.С. Соловьёва. 2008. 19 (126 – 129).
- Ермичев А.А.** В.С. Соловьёв и модели русского пути XIX – начала XX в. 2005. 11 (5 – 13).
- Ермичёв А.А.** Большое видится на расстоянии. 2008. 20 (223 – 225).
- Ерофеева К.Л.** «Первичные данные нравственности» Владимира Соловьёва: актуальные аспекты. 2001. 1 (161 – 174).
- Ерофеева К.Л.** «Третье искушение» Запада и Россия. 2003. 6 (126 – 136).
- Ерофеева К.Л.** Рец. на кн.: Роцинский, С.Б. Примирение идей и идея примирения в философии всеединства В. Соловьёва / С.Б. Роцинский. – М.: Изд-во РАГС, 1999. – 220 с. 2004. 8 (260 – 272).



- Ерофеева К.Л.** Исследовательский метод К.В. Мочульского (о работе «Владимир Соловьёв: жизнь и учение»). 2004. 9 (50 – 64).
- Ерофеева К.Л.** Категория благоговения у Вл. Соловьёва и в современном моральном сознании. 2005. 10 (46 – 56).
- Ерофеева К.Л.** Рец. на кн.: Амелина, Е.М. Проблема общественного идеала в русской религиозной философии конца XIX – XX вв. / Е.М. Амелина. – Калуга: ИД «Эйдос», 2004. 2005. 10 (206 – 215).
- Ерофеева К.Л.** К вопросу о судьбе искусства (по поводу статьи В. Соловьёва «Общий смысл искусства»). 2006. 12 (60 – 71).
- Ерофеева К.Л.** «Софиосфера»: категория Софии у Владимира Соловьёва и в современной философии: аллюзии и иллюзии. 2006. 13 (189 – 199).
- Ерофеева К.Л.** Владимир Соловьёв, Пьер Тейяр де Шарден и современное информационное общество. 2008. 16 (245 – 257).
- Ерофеева К.Л.** Владимир Соловьёв, Пьер Тейяр де Шарден и современное информационное общество. 2008. 19 (45 – 46).
- Ерофеева К.Л.** Соловьёвский семинар: стабильность и высочайший теоретический уровень. 2008. 20 (31 – 34).
- Ершова Л.С.** Понятие «Живописное» в структуре символического восприятия (по работам В.С. Соловьёва и русских символистов). 2002. 5 (225 – 232).
- Ершова Л.С.** Между классикой и современностью: категория «безобразного» в эстетике В.С. Соловьёва. 2003. 7 (188 – 194).
- Ершова Л.С.** К вопросу об эстетике природы В.С. Соловьёва. 2006. 12 (82 – 89).
- Ершова О.В.** Природа морального зла. 2008. 18 (126 – 136).
- Ёлшина Т.А.** Тожество бытия и мышления (Владимир Соловьёв и Василий Розанов). 2004. 8 (55 – 73).
- Ёлшина Т.А.** Тайные пути соловьёвских идей. 2008. 16 (159 – 169).
- Ёлшина Т.А., Ращевская, Е.П.** Соловьёвский семинар: опыт личного участия. 2008. 20 (242 – 244).
- Жукоцкая З.Р.** Провозвестник «Вечной Женственности»: Вл. Соловьёв у истоков софиологии. 6 2003. (237 – 257).
- Жукоцкая З.Р.** «Соловьёвым таинственно мы крещены...». 2008. 20 (287 – 290).
- Журавлев В.В.** Ф. Достоевский и В. Соловьёв о России как связующем начале между западной и восточной культурными традициями. 2001. 2 (178 – 182).
- Заховаева А.Г.** В.С. Соловьёв – «человек эпохи Возрождения» (*Соловьёв в моей жизни и творчестве*). 2008. 20 (99 – 102).

- Зеленцова М.Г.** К вопросу об объективных основаниях нравственности. 2005. 10 (40 – 46).
- Зеленцова М.Г.** «Истинная философия» В. Соловьёва в современном контексте. 2008. 17 (5 – 14).
- Зорина Н.Л.** Идея всеединства в философской эстетике Вл. Соловьёва. 2006. 12 (71 – 82).
- Зорина Л.Н.** Индивидуальная этика В.С. Соловьёва. 2008. 18 (53 – 59).
- Зорина Л.Н.** Индивидуальная этика В.С. Соловьёва. 2008. 19 (163 – 167).
- Зорина Л.Н.** Владимир Соловьёв в моей судьбе и творчестве. 2008. 20 (273 – 274).
- Иванова А.А., Пухликов В.К.** «Оправдание добра» Вл. Соловьёва и проблема нравственного обновления России. 2008. 20 (188 – 193).
- Иванова, Е.В.** Владимир Соловьёв и формирование русской религиозно-философской эстетики. 2006. 12 (5 – 60).
- Игумен Вениамин (Новик)** Социальное Евангелие Соловьёва. 2002. 4 (205 – 211).
- Иконникова Е.А.** Метафизическое в символистской поэзии Вл. Соловьёва. 2002. 5 (211 – 225).
- Иконникова Е.А.** Власть Микадо в трактовке Владимира Соловьёва и Уэда Акинари. 2003. 6 (102 – 105).
- Иконникова Е.А., Колюхова Л.Н.** Художественная природа моностиха в литературоведческой критике Владимира Соловьёва. 2008. 18 (252 – 260).
- Иконникова Е.А.** «С Востока свет, с Востока силы!...»: о «восточном» направлении в наследии и биографии Владимира Соловьёва. 2008. 20 (290 – 294).
- Информационное письмо** о работе постоянно действующего научного семинара «Философское наследие Владимира Соловьёва и современная Россия» в 2003 г. / Сост. М.В. Максимов. 2002. 4 (265 – 267).
- Информационное письмо** о работе Соловьёвского семинара в 2006 г. / Сост. М.В. Максимов. 2005. 11 (269 – 273).
- Информационное письмо** о работе Соловьёвского семинара в 2006 г. / Сост. М.В. Максимов. 2006. 12 (276 – 280).
- Ионайтис О.Б.** Идея сверхчеловека и теория прогресса. 2004. 9 (284 – 291).
- Калинин Е.А.** Проблема теодицеи. Идеи софиологии Владимира Соловьёва в свете аналитической психологии К. Г. Юнга. 2006. 13 (207 – 220).
- Карпицкий Н.Н.** Всеединство как основа ощущения жизни. 2008. 18 (5 – 12).

- Карпицкий Н.Н.** Всеединство как основа ощущения жизни. 2008. 19 (148 – 152).
- Карякин А.М.** «...Невозможно представить себе наш факультет без Соловьёвского семинара». 2008. 20 (24 – 28).
- Касьянова Е. И.** Проблема толерантности в идейном наследии Вл. Соловьёва. 2008. 18 (145 – 154).
- Касьянова Е. И.** Проблема толерантности в идейном наследии Вл. Соловьёва. 2008. 19 (184 – 188).
- Kiejzik L.** Владимир Соловьёв в свете работ Сергея Булгакова. 2008. 16 (181 – 195).
- Kiejzik L.** Владимир Соловьёв в свете работ Сергея Булгакова. 2008. 19 (38 – 39).
- Коваленко И.П.** Оправдание мусульманства в философии Владимира Соловьёва. 2008. 17 (317 – 323).
- Коваленко И.П.** Оправдание мусульманства в философии Владимира Соловьёва. 2008. 19 (144 – 148).
- Ковалёва С.В.** Вл. Соловьёв и Дж. Джентиле: определение и формирование сущности человека. 2008. 18 (136 – 145).
- Ковалёва С.В.** Вл. Соловьёв и Дж. Джентиле: определение и формирование сущности человека. 2008. 19 (181 – 184).
- Козлова О.В.** Проблема свободы в онтологии Абсолюта В.С. Соловьёва. 2001. 2 (86 – 108).
- Козлова О.В.** Двоящийся перед нами – Владимир Соловьёв. 2002. 4 (189 – 193).
- Козлова О.В.** Проблема личности в философии В.С. Соловьёва. 2002. 5 (128 – 149).
- Козлова О.В.** Концепция трансцендентальной свободы В.С. Соловьёва. 2008. 16 (286 – 296).
- Козлова О.В.** Проблема синтеза субстанциального, идеального и реального бытия в онтологии всеединства В.С. Соловьёва. 2008. 17 (32 – 47).
- Козлова О.В.** Концепция трансцендентальной свободы В.С. Соловьёва. 2008. 19 (56 – 58).
- Козлова О.В.** Современность наследия В.С. Соловьёва. 2008. 20 (246 – 253).
- Козырев А.П.** Две модели историософии в русской мысли (А.И.Герцен и Г.В. Флоровский versus софиология). 2001. 2 (73–86).
- Козырев А.П.** Юбилей русской философии: К 150-летию со дня рождения Владимира Соловьёва. 2004. 8 (5 – 13).
- Козырев А.П.** В.С. Соловьёв и В.В. Розанов о примирении церковей. 2004. 8 (172 – 182).
- Козырев А.П.** В.В. Розанов и Вл. Соловьёв: диалог в поисках Другого. 2004. 9 (21 – 49).

- Козырев А.П.** «Каждое поколение исследователей прочитывает Соловьёва по-своему». 2008. 20 (103 – 113).
- Колобова Ю.И.** Вл. Соловьёв – Ф. Достоевский – Л. Толстой в контексте типологии творческих личностей П.П. Сувчинского. 2008. 19 (63 – 68).
- Конашкова А.М., Шуталева А.В.** Мистический опыт как экстатическое видение: контуры новой религиозной метафизики Вл. Соловьёва. 2004. 8 (193 – 201).
- Конева Л.А.** Проблема индивидуальности в философии всеединства Вл. Соловьёва. 2001. 1 (184 – 204).
- Конева Л.А.** Вл. Соловьёв: любовь как общий закон живого бытия. 2008. 19 (159 – 163).
- Корнблат Д.Д.** Преображение Платона в эротической философии Владимира Соловьёва. 2006. 12 (223 – 243).
- Коротков В.Е.** Концепция цельного знания В. Соловьёва и современная эпистемология. 2008. 17 (47 – 56).
- Коротков В.Е.** Концепция цельного знания В. Соловьёва и современная эпистемология. 2008. 19 (73 – 76).
- Котрелев Н.В.** Из неизданного Владимира Соловьёва: Некролог Н.Н. Страхова. *Предуведомление и публикация Н.В. Котрелева*. 2005. 11 (158 – 167).
- Кравченко В.В.** Символ гармонии (Вл. Соловьёв и озеро Сайма). 2002. 5 (271 – 276).
- Кравченко В.В.** Внимая духовному камертону Владимира Соловьёва. 2008. 20 (194 – 199).
- Красицки Ян** Апокриф нашего времени. Новое прочтение Краткой повести об антихристе Владимира Соловьёва. 2003. 6 (174 – 193).
- Красицки Ян.** Проблема раздела церковью и христианского единства в публицистике В. Соловьёва. 2005. 11 (86 – 97).
- Красицки Я.** «Sub specie antichristi venturi...» (Соловьёв, Ницше, Леонтьев). 2008. 16 (100 – 118).
- Красицки Я.** «Sub specie antichristi venturi...» (Соловьёв, Ницше, Леонтьев). 2008. 19 (29).
- Красицки Ян.** Соловьёвские встречи. 2008. 20 (297 – 305).
- Кривова Е.В.** Личность и общество – основное проблемное поле нравственной философии В.С. Соловьёва. 2005. 10 (56 – 65).
- Кропанева Е.М.** Вклад Владимира Соловьёва в развитие идеи права на достойное человеческое существование. 2008. 17 (308 – 317).
- Кропанева Е.М.** Вклад Владимира Соловьёва в развитие идеи права на достойное человеческое существование. 2008. 19 (140 – 144).
- Крохина Н.П.** Проблема софийности искусства в эстетике Вл. Соловьёва. 2001. 3 (148 – 162).

- Крохина Н.П.** О софийных началах русской литературы. 2002. 4 (154 – 178).
- Крохина Н.П.** Гностическая София в поэзии Вл. Соловьёва и А.Блока. 2002. 5 (235 – 258).
- Крохина Н.П.** В. Соловьёв об историческом становлении идеи Софии (история как теофания – по работам «Чтения о Богочеловечестве», «Россия и Вселенская Церковь»). 2003. 6 (230 – 237).
- Крохина Н.П.** Н.А. Бердяев о новой духовности: софийная (богочеловеческая) тема в работах 30 – 40-х гг.). 2006. 12 (205 – 211).
- Крохина Н.П.** София в теургической поэзии Вл. Соловьёва. 2006. 13 (136 – 153).
- Крохина Н.П.** Гностическая София Ал. Блока. 2007. 14 (30 – 44).
- Крохина Н.П.** Соловьёвская философия всеединства (софиосфера) и её культурно-исторические воплощения. 2008. 18 (219 – 225).
- Крохина Н.П.** Соловьёвская философия всеединства (софиосфера) и её культурно-исторические воплощения. 2008. 19 (200 – 202).
- Крохина Н.П.** В поисках всеединства. 2008. 20 (95 – 99).
- Кудряшова Т.Б.** Владимир Соловьёв: размышления о языке. 2001. 1 (100 – 108).
- Кудряшова Т.Б.** Философия всеединства в проекции на проблемы современного образования. 2002. 4 (69 – 82).
- Кудряшова Т.Б.** Философские идеи В.С. Соловьёва в контексте неклассической рациональности. 2002. 4 (199 – 204).
- Кудряшова Т.Б.** Всеединство как возможное основание примирения аполлоно-дионисийской пары противоположностей. 2002. 5 (41 – 55).
- Кудряшова Т.Б.** Философские идеи В.С. Соловьёва в контексте «форм обратимости». 2003. 7 (148 – 163).
- Кудряшова Т.Б.** Эстетизированная гносеология русского символизма: традиции и новаторство. 2004. 8 (110 – 128).
- Кудряшова Т.Б.** Философские идеи Вл. Соловьёва в контексте основных положений феноменологии. 2004. 9 (181 – 195).
- Кудряшова Т.Б.** Два «абсолютных философа»: Соловьёв и Беркли. 2005. 10 (101 – 109).
- Кудряшова Т.Б.** Современная теория познания в софиологическом контексте. 2007. 14 (64 – 81).
- Кудряшова Т.Б.** И вновь о высоком искусстве: идеи В.С. Соловьёва в современных исследованиях. 2007. 14 (274 – 281).
- Кудряшова Т.Б.** Влияние изменений в языковой среде на восприятие идей В.С. Соловьёва. 2008. 16 (305 – 310).
- Кудряшова Т.Б.** И не только об идеале. 2008. 20 (63 – 67).
- Кузин Ю.Д.** К вопросу о философском содержании поэтического наследия В.С. Соловьёва. 2001. 3 (102 – 113).

- Кузин Ю.Д.** В.С. Соловьёв и А.И. Сумбатов-Южин: грани духовно-творческого взаимодействия. 2002. 5 (258 – 271).
- Кузин Ю.Д.** В.С. Соловьёв и А.А. Тарковский: в поисках утраченного времени. 2003. 7 (194 – 205).
- Кузин Ю.Д.** Поиски «всеобщего вечного счастья» Н.Г. Гарина-Михайловского и идея гуманизма в философии В.С. Соловьёва. 2005. 11 (75 – 86).
- Кузин Ю.Д.** Вл. Соловьёв и русская фантастическая проза XIX – начала XX века. 2007. 14 (213 – 226).
- Кузин Ю.Д.** Фанатики мечты (Вл. Соловьёв в отношении к американским трансценденталистам и романтикам). 2008. 18 (269 – 280).
- Кузин Ю.Д.** Фанатики мечты (Вл. Соловьёв в отношении к американским трансценденталистам и романтикам). 2008. 19 (208 – 211).
- Кузин Ю.Д.** Размышления о Вл. Соловьёве. 2008. 20 (40 – 43).
- Куликова О.Б.** Гносеологический аспект отношений веры и разума в контексте воззрений Вл. Соловьёва. 2001. 1 (109 – 123).
- Куликова О.Б.** В. Эрн о гносеологии Вл. Соловьёва. 2002. 4 (193 – 199).
- Куликова О.Б.** Концептуальная связь гносеологии Вл. Соловьёва и учений эволюционной эпистемологии конца XX века. 2003. 7 (164 – 180).
- Куликова О.Б.** Наука и философия в концепциях О. Конта (первого позитивизма) и Вл. Соловьёва: современное прочтение. 2008. 16 (74 – 91).
- Куликова О.Б.** Концепция субъекта познания в гносеологии Вл. Соловьёва. 2008. 17 (56 – 67).
- Куликова О.Б.** Концепция субъекта познания в гносеологии Вл. Соловьёва. 2008. 19 (76 – 77).
- Куликова О.Б.** Соловьёвский семинар в ретроспективе и перспективе. 2008. 20 (34 – 40).
- Куракина О.Д.** Христианская антропология В.С. Соловьёва современному сознанию. 2003. 6 (205 – 217).
- Куракина О.Д.** Владимир Соловьёв – моя первая философская любовь. 2008. 20 (175 – 182).
- Ларин Д.Н.** Христианский идеал человека в философии Вл. Соловьёва. 2004. 9 (219 – 225).
- Лебедева А.В.** Национальный вопрос в философии В.С.Соловьёва. 2008. 17 (254 – 266).
- Лебедева А.В.** Национальный вопрос в философии В.С.Соловьёва. 2008. 19 (129 – 135).
- Лебедева А.В.** О Соловьёвском семинаре. 2008. 20 (54 – 55).
- de Laubier P.** Portée et inspiration de la philosophie morale et sociale de Soloviev. 2003. 6 (18 – 27).

- de Laubier P.** Vladimir Soloviev, Léon XIII et Jean-Paul II. 2004. 8 (128 – 134).
- де Лобье П.** Влияние Соловьёва. 2008. 20 (308 – 309).
- Лосский Н.О.** Вл. Соловьёв и его преемники в русской религиозной философии. 2002. 4 (224 – 257).
- Максимов М.В.** Метафизические основания историософии Вл. Соловьёва. 2001. 1 (47 – 75).
- Максимов М.В.** Историософия Вл. Соловьёва в отечественной философской мысли. 2001. 2 (5 – 39).
- Максимов М.В.** Трактат «София» как опыт историософской пропедевтики: (к вопросу о становлении философско-исторической концепции Вл. Соловьёва. 2001. 2 (40 – 73).
- Максимов М.В.** Соловьёв и Гегель (К анализу философско-исторических воззрений. 2001. 3 (5 – 19).
- Максимов М.В.** Памяти Александра Ивановича Абрамова. 2002. 4 (5 – 6).
- Максимов М.В.** Владимир Соловьёв в «Пути». Предисловие к публикации. 2002. 4 (223 – 224).
- Максимов М.В.** Пять лет Соловьёвскому семинару. 2004. 8 (13 – 21).
- Максимов М.В.** Теократическое учение Вл. Соловьёва: оценки и интерпретации. 2004. 8 (150 – 172).
- Максимов М.В., Максимова Л.М.** О библиографии В.С. Соловьёва: 1990 – 2006 гг. 2007. 15 (4 – 5).
- Максимов М.В., Максимова Л.М.** Материалы к библиографии В.С. Соловьёва (1990 – 2006). 2007. 15 (6 – 234).
- Максимов М.В.** Александр Мень и соловьёвская традиция в русской философии. 2008. 16 (257 – 274).
- Максимов М.В.** Александр Мень и соловьёвская традиция в русской философии. 2008. 19 (46 – 52).
- Максимов М.В.** Десять лет Соловьёвскому семинару: опыт, проблемы и перспективы. 2008. 20 (7 – 20).
- Максимова Л.М.** Наследие Вл. Соловьёва и современная философия образования. 2001. 1 (174 – 184).
- Максимова Л.М.** Основные научные труды А.И. Абрамова. 2002. 4 (260 – 265).
- Максимова Л.М., Максимов М.В.** Сергей Михайлович и Владимир Сергеевич Соловьёвы: (к вопросу об идейных истоках историософии Вл. Соловьёва). 2003. 6 (115 – 126).
- Максимова Л.М.** Указатель к периодическому сборнику научных трудов «Соловьёвские исследования» (Вып. 1 – 14). 2007. 15 (235 – 251).
- Максимова Л.М.** Проблема целостности образования в философии ранних славянофилов и В.С. Соловьёва. 2008. 16 (60 – 73).

- Максимова Л.М.** Проблема целостности образования в философии ранних славянофилов и В.С. Соловьёва. 2008. 19 (19 – 25).
- Максимова Л.М.** Соловьёвский семинар как школа мысли. 2008. 20 (44 – 51).
- Малая В.Г.** Этическое учение Владимира Соловьёва. 2001. 1 (141 – 161).
- Малая В.Г.** Проблема личности и общества в философии Владимира Соловьёва. 2001. 2 (267 – 286).
- Малая В.Г.** «Оправдание добра» в контексте русской этической мысли конца XIX века. 2001. 3 (32 – 47).
- Малая В.Г.** Б.Н. Чичерин и В.С. Соловьёв: суть философской полемики. 2002. 5 (149 – 167).
- Малая В.Г.** Русская идея и национальный вопрос в творчестве Владимира Соловьёва. 2003. 6 (144 – 174).
- Малая В.Г.** Христианская антропология Вл. Соловьёва: грани духовности личности. 2004. 8 (237 – 251).
- Малов А.В.** Проблема насилия в философии В.С. Соловьёва. 2003. 6 (63 – 72).
- Maryse Dennes.** Identité et appartenance religieuse (L'apport de Vladimir Soloviev). 2001. 2 (250 – 267).
- Мартынов А.В.** В круге либерального консерватизма (генезис и эволюция образа Владимира Соловьёва в творчестве Анджея Валицкого). 2002. 4 (59 – 68).
- Мартынов А.В.** О познанной необходимости в философии Соловьёва – Рец. на кн.: Ненашев, М.И. Концепции свободы в философии Владимира Соловьёва: монография / М.И. Ненашев. – Киров, 1999. – 248 с. 2002. 4 (258 – 260).
- Мартынов А.В.** Георгий Адамович: «Комментарии» к Владимиру Соловьёву. 2005. 10 (196 – 206).
- Мартынов А.В.** Исторический сфинкс Владимира Соловьёва. 2008. 20 (204 – 207).
- Материалы** к библиографии работ о В.С. Соловьёве (1998 – 2000) / Сост. М.В. Максимов, Л.М. Максимова. 2005. 10 (215 – 252).
- Материалы** к библиографии В.С. Соловьёва (2001 – 2004 гг.) / Сост. М.В. Максимов, Л.М. Максимова. 2005. 11 (172 – 235).
- Материалы** к библиографии В.С. Соловьёва (1995–1997 гг.). / Сост. М.В. Максимов, Л.М. Максимова. 2006. 12 (243 – 262).
- Материалы** к библиографии В.С. Соловьёва (2005 г.) / Сост. М.В. Максимов, Л.М. Максимова. 2006. 13 (262 – 280).
- Матсар Майе.** Соотношение эстетического и художественного в положительной эстетике В.С. Соловьёва. 2006. 12 (89 – 100).
- Матсар Майе.** Значение трактата «София» Владимира Соловьёва в становлении его положительной эстетики. 2006. 13 (83 – 100).



- Матсар М.** Искусство и теургия: Владимир Соловьёв о художественном как особом качестве бытия. 2007. 14 (100 – 119).
- Матсар М.** Философия положительного всеединства В.С. Соловьёва о человеке – субъекте художественного творчества. 2008. 18 (186 – 208).
- Матсар М.** Философия положительного всеединства В.С. Соловьёва о человеке – субъекте художественного творчества. 2008. 19 (194 – 196).
- Матсар М.** Совместный путь к совершенству каждого. 2008. 20 (207 – 211).
- Матюшко Б.К.** В.В. Лесевич и В.С. Соловьёв: два пути русской философии. 2007. 14 (160 – 172).
- Матюшко Б.К.** Историософия «Трёх разговоров» В.С. Соловьёва: опыт современного прочтения. 2008. 16 (296 – 305).
- Матюшко Б.К.** Роль личности в истории: взгляды В.В. Лесевича и В.С. Соловьёва. 2008. 17 (236 – 248).
- Матюшко Б.К.** Историософия «Трёх разговоров» В.С. Соловьёва: опыт современного прочтения. 2008. 19 (58 – 62).
- Матюшко Б.К.** Соловьёвский семинар: отмечаем первое десятилетие. 2008. 20 (315 – 320).
- Межуев Б.В.** Проблема взаимоотношения критического разума и культурной традиции в философии Вл. Соловьёва. 2001. 2 (200 – 215).
- Межуев Б.В.** Забытый спор. О некоторых возможных источниках «Скифов» А.Блока. 2002. 5 (187 – 211).
- Межуев Б.В.** Владимир Соловьёв и Британская империя. 2003. 6 (27 – 36).
- Межуев Б.В.** «Перемена в душевном настроении» Вл. Соловьёва 1890-х годов в контексте его эсхатологических воззрений. 2005. 11 (44 – 65).
- Межуев Б.В.** Аким Волынский и Вл. Соловьёв. 2007. 14 (194 – 213).
- Межуев Б.В.** Русский европеизм как предмет историко-философского разоблачения. 2008. 20 (113 – 121).
- Меняшев А.Е.** Понятие Софии-Премудрости Божией и Богоматери в метафизике Вл. Соловьёва. 2002. 5 (276 – 281).
- Микосиба М.** О пометах К. Леонтьева на полях брошюры Вл. Соловьёва «Три речи в память Достоевского». 2004. 8 (32 – 55).
- Микосиба М.** О неопубликованных письмах Вл.С. Соловьёва (Письма к Н.М.Соллогуб). 2004. 9 (112 – 145).
- Микосиба М.** О восприятии идей Вл. Соловьёва в Японии. 2004. 9 (160 – 169).
- Михайловский А. В.** «Грустно теперешнее зрелище праздника...». 2003. 7 (110 – 123).

- Мозговая Н. Г.** Позитивизм и киевская духовно-академическая философия: на примере творческого наследия Ор. Новицкого и С. Гогоцкого. 2007. 14 (150 – 160).
- Мозговая Н. Г.** Позитивизм и киевская духовно-академическая философия: два взгляда на метод исследования социальных явлений. 2008. 16 (91 – 99).
- Мозговая Н. Г.** Позитивизм и киевская духовно-академическая философия: два взгляда на метод исследования социальных явлений. 2008. 19 (25 – 29).
- Мозговая Н.Г.** Размышления о деятельности Соловьёвского семинара и его изданиях. 2008. 20 (312 – 315).
- Моисеев В.И.** Логика всеединства Владимира Соловьёва. 2001. 1 (8 – 25).
- Моисеев В.И.** Соловьёвский семинар в Иванове и проект логики всеединства. 2008. 20 (170 – 174).
- Мотрошилова Н.В.** Специфика и актуальность философии жизни В.С. Соловьёва. 2002. 5 (6 – 17).
- Мотрошилова Н.В.** – Т.Г. Щедриной. Сентябрь 2005 года. 2006. 13 (256 – 262).
- Мотрошилова Н.В.** Соловьёвский семинар – одна из духовных традиций современной России. 2008. 20 (121 – 136).
- Мусин М.З.** Конец истории: эсхатология и этика В.С. Соловьёва. 2005. 10 (164 – 172).
- Мусинова Н.Е.** Символизм и акмеизм: проблема художественной формы в аспекте целостности (всеединства). 2006. 12 (163 – 189).
- Мусинова Н.Е.** Вл. Соловьёв в контексте диалога западного и русского символизма. 2008. 18 (176 – 186).
- Мусинова Н.Е.** Вл. Соловьёв в контексте диалога западного и русского символизма. 2008. 19 (190 – 194).
- Мусинова Н.Е.** Рыцарь Добра. 2008. 20 (244 – 246).
- Назаров Ю.Н., Возилов В.В.** «Россия и Европа» в споре Н.Я. Данилевского и В.С. Соловьёва. 2002. 5 (72 – 88).
- Немчинов И.Г.** Историсофия Владимира Соловьёва в контексте кризиса «русской идеи» второй половины XIX века. 2008. 17 (217 – 226).
- Немчинов И.Г.** Историсофия Владимира Соловьёва в контексте кризиса «русской идеи» второй половины XIX в. 2008. 19 (119 – 122).
- Ненашев М.И.** Принцип безусловной достоверности в «Теоретической философии» Владимира Соловьёва. 2001. 1 (89 – 99).
- Ненашев М.И.** Идея свободы и истории в работе «Понятие о Боге» Вл. Соловьёва. 2001. 2 (116 – 128).
- Ненашев М.И.** Ситуация свободы в «Чтениях о Богочеловечестве» Вл. Соловьёва. 2002. 4 (97 – 108).

- Ненашев М.И.** Соловьёв и Достоевский об антиномиях человеческой свободы. 2003. 7 (67 – 77).
- Ненашев М.И.** Архитектоника «Трёх разговоров» Вл. Соловьёва. 2005. 10 (138 – 155).
- Ненашев М.И.** Поздний Соловьёв: перемена в понимании природы зла и безусловной достоверности. 2008. 18 (95 – 112).
- Ненашев М.И.** Владимир Соловьёв в моей философской судьбе. 2008. 20 (268 – 272).
- Нижников С.А.** Вл. Соловьёв и И. Кант: критический диалог философских культур. 2005. 10 (10 – 31).
- Нижников С.А.** Вера и знание в русской философии и творчестве Вл. Соловьёва. 2008. 17 (103 – 112).
- Нижников С.А.** Вера и знание в русской философии и творчестве Вл. Соловьёва. 2008. 19 (84 – 88).
- Новоселов О.Н.** Вл. Соловьёв сегодня: от реконструкции – к пониманию и теургическому творчеству. 2004. 9 (170 – 181).
- Новоселов О.Н.** Теургический подвиг Вл. Соловьёва: Жизнь, отданная за преображение мира красотой Софии. 2006. 12 (212 – 222).
- Новоселов О.Н.** Личное восприятие Владимира Соловьёва. 2008. 20 (275 – 278).
- 
- Океанский В.П.** Владимир Соловьёв и Федор Тютчев. 2001. 3 (113 – 124).
- Океанский В.П., Ширшова И.А.** Персонологические особенности поэтической софиологии Ф.И. Тютчева. 2002. 4 (178 – 189).
- Океанский В.П., Ширшова И.А.** Ницше и православие: парадоксы «сверхфилологии». 2003. 7 (123 – 133).
- Океанский В.П.** Антихрист как великий социолог: *post scriptum* к *позднему Владимиру Соловьёву*. 2005. 10 (155 – 164).
- Океанский В.П., Ширшова И.А.** Герменевтика Софии (материалы к размышлению). 2006. 13 (100 – 119).
- Океанский В.П.** На пороге вечности (о метафизическом значении образа и наследия Владимира Соловьёва для «ивановской» философии). 2008. 20 (93 – 95).
- Орлов М.О.** Динамизм в учении В.С. Соловьёва о Богочеловечестве. 2003. 6 (223 – 230).
- Орлова Н.Х.** Гендерные аспекты софиологии В.С. Соловьёва. 2006. 13 (168 – 173).
- Осипова Н.О.** Наследие Вл. Соловьёва в системе художественно-эстетических исканий русского театра начала XX века. 2004. 9 (253 – 262).
- Осипова О.С.** Архетипическая взаимосвязь религиозных и традиционных идей в философии В.С. Соловьёва. 2001. 3 (73 – 93).

- Павленко А.В.** Метафизические основания высших ценностей в философии Вл. Соловьёва. 2002. 5 (102 – 116).
- Павленко А.В.** К вопросу об информационном подходе к определению высших ценностей. 2002. 5 (289 – 291).
- Павленко А.В.** Человек на стыке идеального и материального в метафизике всеединства В.С. Соловьёва. 2003. 6 (217 – 223).
- Павлов В. Л., Павлов Ю. В.** Идеи справедливости и свободы в философии Вл. Соловьёва и современность. 2008. 17 (297 – 308).
- Павлов В. Л., Павлов Ю. В.** Идеи справедливости и свободы в философии Вл. Соловьёва и современность. 2008. 19 (136 – 140).
- Пепеляев А.В.** Философия права как выражение смысложизненных исканий Вл. Соловьёва. 2003. 6 (97 – 101).
- Пепеляев А.В.** Идеи Вл. Соловьёва о метафизической природе и предназначении права (против позитивистов). 2008. 17 (286 – 297).
- Пепеляев А.В.** Идеи Вл. Соловьёва в моей жизни. 2008. 20 (282 – 286).
- Петрухина А.В.** Своеобразие эстетики в философии В.С.Соловьёва. 2008. 18 (214 – 219).
- Петрухина А.В.** Своеобразие эстетики в философии В.С. Соловьёва. 2008. 19 (199 – 200).
- Печурчик Ю. Ю.** Мистика Вл. Соловьёва и Гегеля. 2006. 13 (16 – 25).
- Пилецкий С.Г.** Метафизика зла В.С.Соловьёва. 2008. 18 (113 – 126).
- Пилецкий С.Г.** Метафизика зла В.С.Соловьёва. 2008. 19 (178 – 181).
- Плеханов Е.А.** «Как возможна метафизика?»: феноменологический проект Вл. Соловьёва. 2003. 7 (5 – 22).
- Плеханов Е.А.** Религиозно-философский смысл кенозиса: Вл. Соловьёв и М.М. Тареев. 2004. 8 (74 – 87).
- Повилайтис В.И.** Философия всеединства: от Соловьёва к Карсавину. 2003. 7 (102 – 110).
- Повилайтис В.И.** Николай Арсеньев о Соловьёве и соловьёвстве. 2004. 9 (276 – 284).
- Погорелая С.В.** В.С. Соловьёв и А.Н. Скрябин: идеи соборности, теургии, синтеза искусств. 2004. 9 (263 – 276).
- Подзолкова Н.А.** Образ как средство постижения всемирных сущностей. 2006. 13 (199 – 207).
- Подлевских Л. Г.** Философия истории В.С. Соловьёва в постмодернистской историографии. 2008. 17 (198 – 207).
- Подлевских Л. Г.** Философия истории В.С. Соловьёва в постмодернистской историографии. 2008. 19 (109 – 111).
- Подошвина Н.В.** В.С. Соловьёв и П.А. Флоренский: опыт познания Софии и учение о природе человека. 2006. 13 (153 – 159).
- Порус В.Н.** В.С. Соловьёв и современная философия. 2004. 8 (21 – 32).
- Порус В.Н.** О Владимире Соловьёве и немного о себе. 2008. 20 (161 – 170).

- Прибыткова Е.А.** Право человека на достойное существование: обоснование Вл. Соловьёвым и последующие дискуссии. 2004 9 (65 – 86).
- Прибыткова Е.А.** Религиозно-нравственное оправдание права: два этапа в эволюции идей Вл. Соловьёва. 2005. 10 (65 – 88).
- Прибыткова Е.А.** Спор о справедливости. 2006. 13 (220 – 227).
- Прибыткова Е.А.** Искусство добра и справедливости: от Э. фон Гартмана к Вл. Соловьёву. 2008. 16 (129 – 150).
- Прибыткова Е.А.** Право как «этический минимум» в философско-правовых концепциях Г. Еллинека и Вл. Соловьёва. 2008. 17 (266).
- Прибыткова Е.А.** Хранители Соловьёвского очага. 2008. 20 (158 – 161).
- Пронина Т.С.** Религиозная метафизика В.С. Соловьёва и проблема философской традиции. 2001. 1 (75 – 88).
- Публичное заседание религиозно-философской академии, посвященное памяти Владимира Соловьёва.** 2003. 7 (205 – 210).
- Пухлик В.К.** Философская система Вл. Соловьёва и перспективы эволюции философского знания. 2001. 1 (25 – 34).
- Раскатова Е.М.** Сила интеллектуального притяжения. 2008. 20 (79 – 83).
- Рашковский Е.Б.** Владимир Соловьёв: Христианская ревизия «схоластики» позитивизма. 2007. 14 (125 – 150).
- Рашковский Е.Б.** Современное и библейское в наследии Вл. Соловьёва, или О духовных предпосылках соловьёвского «либерализма». 2008. 16 (17 – 38).
- Рашковский Е.Б.** Современное и библейское в наследии Вл. Соловьёва, или О духовных предпосылках соловьёвского «либерализма». 2008. 19 (7 – 8).
- Рашковский Е.Б.** Философ моей жизни. 2008. 20 (141 – 144).
- Ращевская Е.П.** Софиология Даниила Андреева в контексте творчества Вл. Соловьёва. 2006. 13 (173 – 189).
- Ращевская Е.П.** Даниил Андреев и традиции «реалистического символизма». 2007. 14 (81 – 100).
- Ращевская Е.П.** Традиции В.С. Соловьёва: мифологема антихриста в творчестве Д. Андреева. 2008. 16 (218 – 245).
- Роднов Л.Н.** Разум истины или истина разума? 2008. 17 (79 – 94).
- Роднов Л.Н.** Разум истины или истина разума? 2008. 19 (81 – 82).
- Рожков В.П.** Проблема насилия и философско-политические идеи В.С. Соловьёва. 2003. 6 (53 – 63).
- Рощинский С.Б.** Примирение людей и идей как путь к всечеловечеству (Историософия Владимира Соловьёва в контексте современности). 2002. 5 (55 – 72).

- Роцинский С.Б.** Идеи Вл. Соловьёва в контексте логики культуры XXI века. 2003. 6 (5 – 17).
- Роцинский С.Б.** Идеи Вл. Соловьёва и современные тенденции философской мысли: резонансы и созвучия. 2004. 9 (146 – 160).
- Роцинский С.Б.** Вл. Соловьёв и теоретики народничества: выяснение отношений по поводу общественного идеала и роли личности в истории. 2005. 11 (13 – 25).
- Роцинский С.Б.** Рец. на кн.: Мотрошилова, Н.В. Мыслители России и философия Запада (В. Соловьёв, Н.Бердяев, С.Франк, Л.Шестов) / Н.В. Мотрошилова. – М.: Республика: Культурная революция, 2006. – 477 с. 14 (260 – 274). 2007. 14 (260 – 273).
- Роцинский С.Б.** Нравственные основы социальной философии Вл. Соловьёва. 2008. 17 (155 – 165).
- Роцинский С.Б.** Нравственные основы социальной философии Вл. Соловьёва. 2008. 19 (93 – 95).
- Роцинский С.Б.** Освоение «соловьёвского мира» происходит в Иванове. 2008. 20 (149 – 153).
- Рюмин Н. Г.** Проблема природы и предназначения права и государства в философской публицистике Вл. Соловьёва. 2005. 11 (97 – 109).
- Рябов О.В.** Идея женственности России в сочинениях В.С. Соловьёва и поиски национальной идентичности в отечественной историософии. 2001. 2 (216 – 229).
- Савельева М.Ю.** Мировой опыт исследования сущности «добра» и «блага» и Владимир Соловьёв. 2008. 18 (36 – 53).
- Савельева М.Ю.** Мировой опыт исследования сущности «добра» и «блага» и Владимир Соловьёв. 2008. 19 (155 – 159).
- Самошина С.Н.** Вопросы «веры» в творчестве Вл. Соловьёва. 2008. 17 (112 – 143).
- Семенов Н.С.** Об идее положительного всеединства» в философии Владимира Соловьёва. 2008. 17 (14 – 31).
- Семенова О.А.** Духовное всеединство и «цельное знание». 2004. 9 (292 – 296).
- Сербиненко В.В.** К вопросу о традиции платонизма в русской философии и в творчестве Вл. Соловьёва (памяти А.И. Абрамова). 2002. 4 (6 – 18).
- Сербиненко В.В.** Вл. Соловьёв: оправдание философии. 2008. 20 (154 – 157).
- Серова Н.В.** Категория «абсолютно-сущего» как онтологическая конституента благолепия в философии всеединства В.С. Соловьёва. 2008. 18 (209 – 213).
- Серова Н.В.** Категория «абсолютно-сущего» как онтологическая конституента благолепия в философии всеединства В.С. Соловьёва. 2008. 19 (197 – 198).

- Серретти Д.** (Serretti, D.) Монархо-универсалистская идея Данте и теократический идеал Вл. Соловьёва. 2004. 9 (97 – 111).
- Serretti D.** Соловьёв и младосимволисты между символом и реальностью. 2008. 18 (164 – 176).
- Serretti Daniele.** «Я узнал об Ивановском семинаре через Интернет». 2008. 20 (309 – 312).
- Сизарова Е.Г.** Влияние философии Владимира Соловьёва на развитие нравственно-правовых идей в России. 2001. 1 (204 – 212).
- Сизарова Е.Г. А.С.** Ященко о правовой концепции Вл. Соловьёва. 2002. 4 (216 – 223).
- Сизарова Е.Г.** Проблема наказания в правовой концепции Владимира Соловьёва. 2002. 5 (281 – 289).
- Сизарова Е.Г.** Нравственно-правовые идеи Вл. Соловьёва в русской философии права первой половины XX века. 2005. 10 (123 – 138).
- Скачков А.С.** Наследие В.С. Соловьёва в смысловом поле русского космизма: борьба за «абсолютную человечность». 2003. 7 (91 – 102).
- Смазнова О.Ф.** «Идолы и идеалы»: философия В.С. Соловьёва в контексте дискуссий об общественном идеале. 2008. 17 (165 – 175).
- Смазнова О.Ф.** «Идолы и идеалы»: философия В.С. Соловьёва в контексте дискуссий об общественном идеале. 2008. 19 (96 – 98).
- Смирнов Г.С.** Три Владимира: размышления о ноосферной истории и ноосферном будущем России. 2008. 19 (68 – 72).
- Смирнов Г.С.** Софийность и ноосферность: парадоксы высокого соприкосновения двух гениев. 2008. 20 (67 – 72).
- Смирнов Е.А.** Учение Вл. Соловьёва и современные организационно-управленческие идеи. 2001. 2 (168 – 177).
- Смирнов Марк.** Владимир Соловьёв и Бестужев-Рюмин: разрыв с консерваторами. 2005. 11 (25 – 44).
- Смирнов Марк.** «Мои отношения с Соловьёвым скорее личные». 2008. 20 (211 – 215).
- Смирнова И.А.** Идея свободы и ответственности в русской историко-философской и историко-православной мысли. 2001. 2 (142 – 157).
- Соловьёвский семинар.** Информация о научной деятельности / Сост. М.В. Максимов. 2005. 11 (264 – 269).
- Соловьёвский семинар.** Информация о научной деятельности / Сост. М.В. Максимов. 2006. 12 (270 – 276).
- Соловьёвский семинар:** Хроника научной жизни (1999 – 2008 гг.) / Сост. М.В. Максимов. 2008. 20 (387 – 399).
- Соркин Э. И.** Эстетика природы и эстетика науки. 2008. 18 (280 – 295).
- Соркин Э. И.** Эстетика природы и эстетика науки. 2008. 19 (211 – 215).
- Софиология:** Библиографический список к семинарам 2006 г. «Наследие В.С. Соловьёва и софиологическое направление философской мысли в России XIX – XX вв.» / Сост. М.В.Максимов. 2005. 11 (239 – 264).

- Сперанский В.** Четверть века назад. 2003. 7 (211 – 217).
- Сугатова Е.П.** Вопрос религиозной свободы в философии В.С. Соловьёва. 2001. 2 (157 – 167).
- Сугатова Е.П.** Природа и специфические особенности общественного идеала В.С. Соловьёва. 2002. 4 (38 – 58).
- Сугатова Е.П.** В.С.Соловьёв о теократической задаче России. 2008. 17 (175 – 187).
- Сугатова Е.П.** В.С.Соловьёв о теократической задаче России. 2008. 19 (99 – 103).
- Тарарыкин С.В.** «У меня нет сомнений в успешной деятельности Соловьёвского семинара...». 2008. 20 (21 – 24).
- Тихонов А.И.** Объективный характер феноменов красоты и любви. 2001. 1 (212 – 233).
- Тюренков М.А.** Место Вл. Соловьёва в духовной генеалогии русского солидаризма. 2004. 8 (256 – 259).
- Уваров М.С.** «Русское» и «религиозное» в русской религиозной философии (софиологический аспект). 2007. 14 (119 – 125).
- Уваров М.С.** В поисках философских начал. 2008. 20 (228 – 230).
- Указатель** к периодическому сборнику научных трудов «Соловьёвские исследования» (Вып. 1 – 10) / Сост. Л.М. Максимова. 2005. 10 (252 – 264).
- Усманов С.М.** Восток и Запад в итоговых размышлениях Вл. Соловьёва. 2001. 2 (189 – 199).
- Усманов С.М.** «Восток Ксеркса» в историософии Владимира Соловьёва: в поисках интерпретации. 2003. 6 (36 – 53).
- Усманов С.М.** «Тревожный патриотизм» Вл. Соловьёва. 2008. 19 (117 – 118).
- Усманов С.М.** Достойный опыт служения науке и культуре. 2008. 20 (72 – 73).
- Участники** Соловьёвского семинара (1999 – 2008) / Сост. М.В. Максимов. 2008. 20 (321 – 386).
- Фаркова Е.Ю.** В. Соловьёв и русская классика: проблемы интерпретации. 2001. 3 (93 – 102).
- Флоровский Г.** Тютчев и Владимир Соловьёв. 2003. 7 (218 – 234).
- Флоровский Георгий.** Владимир Соловьёв и Данте: проблема христианской империи / Пер. с англ. и коммент. Е. Прибытковой; послесл. Б. Межуева. 2006. 13 (228 – 256).
- Фомина А.Б.** Любовь как сублимация в работе В.С. Соловьёва «Смысл любви». 2008. 18 (88 – 95).



- Фомина А.Б.** Любовь как сублимация в работе В.С. Соловьёва «Смысл любви». 2008. 19 (174 – 177).
- Холодов Р.Н.** Проблема исторического субъекта в «Чтениях о Богочеловечестве» Вл. Соловьёва. 2001. 2 (128 – 142).
- Холодов Р.Н.** Вл. Соловьёв и О. Конт: концепции человечества. 2002. 4 (211 – 216).
- Холодов Р.Н.** Исторический субъект: аспекты интерпретации в метафизике В.С. Соловьёва. 2003. 6 (88 – 96).
- Холодов Р.Н.** Метафизическое значение человечества в историософии Вл. Соловьёва. 2004. 8 (183 – 193).
- Холодов Р.Н.** Очерк эсхатологических традиций: актуальные проблемы Рец. на кн.: Лобье, Патрик де. Эсхатология / Патрик де Лобье. – М., 2004. – 160 с. 2005. 11 (167 – 171).
- Холодова З.Я.** Роль философии Вл. Соловьёва в формировании художественного мышления М.М. Пришвина. 2001. 3 (133 – 148).
- Хориэ Хироюки** К пониманию «смысла любви» Владимира Соловьёва. 2003. 7 (60 – 67).
- Хориэ Хироюки** Некоторые параллели представлений о всеединой структуре бытия во взглядах Вл. Соловьёва и японского философа К. Нисиды. 2004. 8 (201 – 221).
- Цанн-кай-си Ф.В.** Вл. Соловьёв и И. Кант: проблема нравственного идеала. 2005. 10 (31 – 40).
- Цанн-кай-си Ф. В.** «Русская идея» в философской публицистике Вл. Соловьёва и духовная ситуация нашего времени. 2005. 11 (66 – 74).
- Цанн-кай-си Ф.В., Андреева Л.С.** Уроки русского позитивизма: Н.И. Кареев о природе исторических законов. 2007. 14 (179 – 194).
- Цанн-кай-си Ф.В.** Вл. Соловьёв и И. Кант: оправдание и критика. 2008. 16 (49 – 60).
- Цанн-кай-си Ф.В.** Вл. Соловьёв и И. Кант: оправдание и критика. 2008. 19 (15 – 19).
- Цанн-кай-си Ф.В.** Дорога к Соловьёву. 2008. 20 (232 – 237).
- Черников Д.Ю.** Владимир Соловьёв и позитивисты Московского Психологического общества. 2007. 14 (172 – 179).
- Чжао Бао Чэнь** Сравнительный анализ эстетических идеалов Вл. Соловьёва и древнекитайской эстетики. 2003. 7 (181 – 184).
- Чистякова Э.И.** Проблема искусства в творчестве русских символистов. 2006. 12 (138 – 151).
- Чистякова Э.И.** В.С.Соловьёв и русский символизм. 2008. 18 (155 – 163).
- Чистякова Э.И.** В.С.Соловьёв и русский символизм. 2008. 19 (188 – 190).

- Чистякова Э.И.** Современны ли учение В.С. Соловьёва? 2008. 20 (215 – 219).
- Шапошников Л.Е.** «Мое отношение и к личности и к творчеству Владимира Соловьёва неоднозначно». 2008. 20 (230 – 231).
- Шаронов И.И.** Роль Владимира Соловьёва и Жака Маритена в объединении католической и византийской традиций прав человека и гражданина. 2008. 16 (275 – 286).
- Шаронов И.И.** Роль Владимира Соловьёва и Жака Маритена в объединении католической и византийской традиций прав человека и гражданина. 2008. 19 (52 – 56).
- Шаронов И.И.** Право Соловьёва: путь за пределы аудиторий. 2008. 20 (52 – 54).
- Ширшова И.А.** «Женское лицо» поэзии Ф.И. Тютчева. 2001. 3 (125 – 133).
- Шишков А.М.** Концепция трех источников легитимной власти Вл. Соловьёва и ее иллюстрация на конкретном примере из истории позднего Средневековья. 2005. 10 (176 – 196).
- Шмидт Е.В.** Владимир Соловьёв – «философский поэт» или «поэтизирующий философ»? 2008. 18 (238 – 251).
- Шукуров Д.Л.** Владимир Соловьёв и русский авангард начала XX века (основные проблемы). 2006. 12 (152 – 163).
- Шульц Л.Б.** Концепция всечеловечества Вл. Соловьёва и ее диалектический характер. 2001. 2 (230 – 238).
- Щедрина Т.Г.** Соборная «сфера разговора» русских философов (Владимир Соловьёв и Густав Шпет). 2002. 4 (19 – 38).
- Щедрина Т.Г.** Смысл «разговора» в концепции Владимира Соловьёва (этюд по философской интерпретации). 2002. 5 (33 – 41).
- Щедрина Т.Г.** Философия Платона в интерпретации Владимира Соловьёва и Густава Шпета. 2003. 7 (50 – 60).
- Щедрина Т.Г.** Соловьёвский семинар в Иваново как «модератор» философского знания. 2008. 20 (219 – 222).
- Эстетика В.С. Соловьёва: Избранная библиография / Сост. М.В. Максимов.** 2006. 12 (262 – 269).

Составитель доц. Л.М. Максимова

**УКАЗАТЕЛЬ К ИНФОРМАЦИОННЫМ ВЫПУСКАМ  
ПЕРИОДИЧЕСКОГО СБОРНИКА НАУЧНЫХ ТРУДОВ  
«СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ» (Вып. 1 – 3)**

***Соловьёвские исследования. Информационный выпуск № 1. 2002 г.***

**Максимов М.** Слово главного редактора. 2002. 1 (3 – 4).

**«Философское наследие Вл. Соловьёва и современный мир».** Постоянно действующий научный семинар. Организационный комитет. Наши партнеры. 2002. 1 (5 – 7).

**Научная программа** постоянно действующего научного семинара «Философское наследие Вл. Соловьёва и современный мир». 2002. 1 (7 – 11).

**Заседания семинара в 1999 г.:** 3 ноября: «Философское наследие Вл. Соловьёва в отечественной и зарубежной мысли XX века». Максимов М.В., д-р филос. наук, профессор, зав. кафедрой философии ИГЭУ; 23 ноября: «Философия всеединства Владимира Соловьёва: идейные истоки и влияния». Максимов М.В., д-р филос. наук, профессор, зав. кафедрой философии ИГЭУ; 21 декабря: «Метафизика Вл. Соловьёва: Учение об Абсолюте». Брагин А.В., канд. филос. наук, доцент кафедры философии ИГЭУ. 2002. 1 (11).

**Заседания семинара в 2000 г.:** 18 января: «Учение о Богочеловечестве и софиология Вл. Соловьёва». Максимов М.В., д-р филос. наук, профессор, зав. кафедрой философии ИГЭУ; 25 февраля: «Историософия Вл. Соловьёва». Максимов М.В., д-р филос. наук, профессор, зав. кафедрой философии ИГЭУ; 22 марта: «Этическое учение Вл. Соловьёва». Малая В.Г., канд. филос. наук, доцент кафедры философии ИГЭУ; 26 апреля: «Учение Вл. Соловьёва о Церкви». Максимов М.В., д-р филос. наук, профессор, зав. кафедрой философии ИГЭУ. 2002. 1 (12).

**Содержание** сборника материалов Международной научной конференции «Владимир Соловьёв и философско-культурологическая мысль XX века». Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. (Иваново. 2000. – 286 с.). 2002. 1 (12 – 18).

**Заседания семинара в 2001 г.:** 27 апреля: Секция 1. «Метафизики и теория познания Вл. Соловьёва: антропологические смыслы». Секция 2. «Этика и философская антропология Вл. Соловьёва»; 22 июня: «Социальная философия и историософия Вл. Соловьёва»; 30 ноября: Секция 1. «Вл. Соловьёв и традиции отечественной и зарубежной философской мысли». Секция 2. «Вл. Соловьёв: Литературное наследие. Эстетика. Критика». 2002. 1 (18 – 27).

**Содержание** периодического сборника «Соловьёвские исследования» за 2001 г. Выпуск 1. «Метафизики и теория познания Вл. Соловьёва». «Этика и философская антропология Вл. Соловьёва».

2002. 1 (27 – 28). Выпуск 2. «Социальная философия и историософия Вл. Соловьёва». 2002.1 (29 – 30). Выпуск 3. «Вл. Соловьёв и традиции отечественной и зарубежной философской мысли». «Вл. Соловьёв: Литературное наследие. Эстетика. Критика». 2002.1 (30 – 31).

**Заседания** семинара в 2002 г.: 12 – 13 апреля: «Отечественное и зарубежное соловьёведение: итоги и перспективы исследований»; 7 – 8 июня: «Философское наследие В.С. Соловьёва и современная Россия». 2002. 1 (31 – 38).

**Презентации.** 2002. 1 (39 – 40).

**Наши планы:** Заседание семинара «Вл. Соловьёв и русский символизм», 29 ноября 2002 г.; Международная научная конференция «Россия и Европа в XXI веке и наследие Вл. Соловьёва (к 150-летию со дня рождения Вл. Соловьёва)», 10 – 12 апреля 2003 г.; заседание семинара «Вл. Соловьёв и русская религиозная метафизика XX века», 6 – 7 июня 2003 г. 2002. 1 (40 – 44).

### **Соловьёвские исследования. Информационный выпуск № 2. 2004 г.**

**Максимов М.** Слово главного редактора. О предварительных итогах и перспективах научного семинара «Философское наследие Вл. Соловьёва и современный мир». 2004. 2 (3 – 10).

**Постоянно действующий научный семинар** «Философское наследие Вл. Соловьёва и современный мир». Научная программа. 2004. 2 (10 – 16).

**Организационный комитет.** 2004. 2 (17 – 18).

**Наши партнеры.** 2004. 2 (18).

**Заседания** семинара в 2002 г.:

29 – 30 ноября 2002 г.: «Вл. Соловьёв и русский символизм». 2004. 2 (18 – 21);

11 – 12 апреля 2003 г.: Международная научная конференция «Россия и Европа в XXI веке и наследие Вл. Соловьёва (к 150-летию со дня рождения Вл. Соловьёва)». Краткий обзор докладов и выступлений. 2004. 2 (21 – 40);

6 июня 2003 г.: «Вл. Соловьёв и русская религиозная метафизика XX века». Краткий обзор докладов и выступлений. 2004. 2 (42 – 44);

4 – 5 декабря 2003 г.: «Владимир Соловьёв как религиозный мыслитель». Секция 1. «Социальная философия Вл. Соловьёва: проблемы историософии, учение о Церкви, философия религии». Секция 2. «Религиозная метафизика Вл. Соловьёва. Антропология. Этика. Эстетика». Краткий обзор докладов и выступлений. 2004. 2 (45 – 53).

**Содержание** периодического сборника «Соловьёвские исследования» за 2002 г.

Выпуск 4. 2004. 2 (54 – 55).

Выпуск 5. 2004. 2 (56 – 57).

**Содержание** периодического сборника «Соловьёвские исследования» за 2003 г.

Выпуск 6. 2004. 2 (57 – 59).

Выпуск 7. 2004. 2 (59 – 60).

**О работе** научного семинара «Философское наследие Вл. Соловьёва и современный мир» в 2004 г. **Заседания** семинара:

23–24 апреля 2004 г. «Соловьёвские исследования: концептуальные модели XIX–XX веков». 2004. 2 (61).

28 – 29 мая 2004 г. «Соловьёвские исследования: поиск новых методологических ориентиров». 2004. 2 (62 – 63).

26 – 27 ноября 2004 г. «Социальная этика Вл. Соловьёва: опыт современного прочтения». 2004. 2 (63 – 65).

### ***Соловьёвские исследования. Информационный выпуск № 3. 2006 г.***

**Максимов М.** *Слово главного редактора.* От семинара – к научному центру: проблемы и перспективы. 2006. 3 (3 – 8).

**Официальные** документы: Приказ ректора ИГЭУ № 55 от 24 марта 2005 г. «Об открытии Российского научного центра по изучению наследия В.С. Соловьёва (Соловьёвского семинара)». Письма ректору ИГЭУ: письмо проректора МГУ имени М.В. Ломоносова, декана философского факультета, профессора В.В. Миронова; письмо ректора Московского государственного открытого педагогического университета имени М.А. Шолохова, академика РАО Ю.Г. Круглова; письмо зав. Центром теории и истории права и государства Института государства и права Российской Академии наук, профессора В.Г. Графского; письмо директора Института философии Российской Академии наук, академика А.А. Гусейнова. 2006. 3 (9 – 13).

**Научная** программа Соловьёвского семинара. 2006. 3 (14 – 19).

**Организационный** комитет. 2006. 3 (20).

**Наши партнеры.** 2006. 3 (20 – 21).

**Соловьёвский** семинар: Хроника научной жизни 1999 – 2006 гг. 2006. 3 (21 – 26).

**Презентации.** 2006. 3 (26 – 28).

**Соловьёвский** семинар в российской периодике (2001 – 2006). 2006. 3 (28 – 29).

**Заседания** Соловьёвского семинара 2004 г. «Соловьёвские исследования: поиск новых методологических ориентиров». 2006. 3 (30 – 32).

23 – 24 апреля 2004 г. «Соловьёвские исследования: концептуальные модели XIX–XX веков». 2006. 3 (32 – 35).

28 – 29 мая 2004 г. «Соловьёвские исследования: поиск новых методологических ориентиров». 2006. 3 (36 – 38).

26 – 27 ноября 2004 г. «Социальная этика Вл. Соловьёва: опыт современного прочтения». 2006. 3 (38 – 43).

**Максимов М.В., Максимова Л.М.** «Философское наследие В.С. Соловьёва: опыт современного прочтения». Обзор докладов 2004 г. 2006. 3 (44 – 55).

**Заседания** Соловьёвского семинара 2005 г. «Вл. Соловьёв как социальный мыслитель». 2006. 3 (55 – 57).

15 – 16 апреля 2005 г. «Социальная и политическая философия Вл. Соловьёва». 2006. 3 (57 – 60).

26 – 27 сентября 2005 г. «Философская публицистика Вл. Соловьёва». 2006. 3 (61 – 64).

25 – 26 ноября 2005 г. «Эстетическая программа Вл. Соловьёва и поиск синтеза искусств в культуре Серебряного века». 2006. 3 (65 – 68).

**Максимов М.В., Максимова Л.М.** Вл. Соловьёв как социальный мыслитель. Обзор докладов 2005 г. 2006. 3 (68 – 82).

**Заседания** Соловьёвского семинара 2006 г. «Наследие В.С. Соловьёва и софиологическое направление философской мысли в России XIX – XX вв.». 2006. 3 (82 – 84).

27 – 29 апреля 2006 г. «Софиологическое направление в русской философии и культуре: истоки, становление, эволюция». 2006. 3 (84 – 89).

13 – 14 октября 2006 г. «Вл. Соловьёв и софиологическое направление в русской философии XIX–XX вв.». 2006. 3 (89 – 92).

24 – 25 ноября 2006 г. «Философско-культурологическое измерение Софии». 2006. 3 (92 – 94).

**Максимов М.В., Максимова Л.М.** Наследие В.С. Соловьёва и софиологическое направление философской мысли в России XIX – XX вв. Обзор докладов 2006 г. 2006. 3 (94 – 104).

**Содержание** периодического сборника научных трудов «Соловьёвские исследования» за 2004 – 2006 гг.

Выпуск 8. 2006. 3 (104 – 105).

Выпуск 9. 2006. 3 (106 – 107).

Выпуск 10. 2006. 3 (107 – 109).

Выпуск 11. 2006. 3 (109 – 110).

Выпуск 12. 2006. 3 (111 – 112).

Выпуск 13. 2006. 3 (112 – 113).

**Указатель** к периодическому сборнику научных трудов «Соловьёвские исследования» (Вып. 1–13). / Сост. Л.М. Максимова. 2006. 3 (113 – 128).

**О работе** Соловьёвского семинара в 2007 г.

**Заседания** Соловьёвского семинара: «В.С. Соловьёв и позитивистское направление в русской и зарубежной философии XIX – XX вв.» 2006. 3 (129 – 133).

25 – 26 мая 2007 г. «В.С. Соловьёв и позитивизм: историко-философский и социокультурный контекст». 2006. 3 (129 – 130).

12 – 13 октября 2007 г. «Природа и сущность философского знания, гносеология и методология: позитивистская парадигма и философия всеединства В.С. Соловьёва». 2006. 3 (130 – 131).

23 – 24 ноября 2007 г. «Социальная философия позитивизма и В.С. Соловьёв». 2006. 3 (131 – 133).

Составитель Л.М. Максимова

## УКАЗАТЕЛЬ

### К СБОРНИКУ МАТЕРИАЛОВ КОНФЕРЕНЦИИ

«Владимир Соловьёв и философско-культурологическая мысль XX века»: Материалы Междунар. науч. конф.

Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – 286 с.

**Абрамов, А.И.** Философия всеединства В.С. Соловьёва и её место в структуре русской философской культуры / А.И. Абрамов // Владимир Соловьёв и философско-культурологическая мысль XX века: материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 54 – 56.

**Акулова, Л.В.** Эстетика Вл. Соловьёва и современное литературоведение / Л.В. Акулова // Владимир Соловьёв и философско-культурологическая мысль XX века: материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17–19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 234 – 237.

**Александрова, Л.Ю.** Идея всеединства и современные проблемы кибернетического регулирования / Л.Ю. Александрова // Владимир Соловьёв и философско-культурологическая мысль XX века: материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 14 – 16.

**Анисимова, И.И.** Еврейский вопрос в наследии В.С.Соловьёва / И.И. Анисимова // Владимир Соловьёв и философско-культурологическая мысль XX века: материалы Междунар. науч.

- конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 220 – 222.
- Арутюнян, М.П.** О мировоззрении В.С. Соловьёва в контексте современности / М.П. Арутюнян // Владимир Соловьёв и философско-культурологическая мысль XX века: материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 16 – 18.
- Бабинцев, В.П.** Религиозно-философская концепция «еврейского вопроса» в трудах Вл. Соловьёва / В.П. Бабинцев // Владимир Соловьёв и философско-культурологическая мысль XX века: материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17–19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 222 – 225.
- Бабкина, В.А.** Нравственная философия В.С. Соловьёва / В.А. Бабкина, И.А. Ильева// Владимир Соловьёв и философско-культурологическая мысль XX века: материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 127 – 129.
- Баранец, Н.Г.** Философ как социально-культурный тип (о понимании В.С. Соловьёвым образа философа) /Н.Г. Баранец // Владимир Соловьёв и философско-культурологическая мысль XX века: материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 88 – 92.
- Белова, Т.П.** «Краткая повесть об антихристе» В.С. Соловьёва: попытка религиозного анализа / Т.П. Белова // Владимир Соловьёв и философско-культурологическая мысль XX века: материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 191 – 194.
- Белоусов, П.А.** Человеческая телесность в свете антропологии В.С. Соловьёва / П.А. Белоусов // Владимир Соловьёв и философско-культурологическая мысль XX века: материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 130 – 133.
- Бондаренко, И.А.** «Верховное постижение Платона» Вл. Соловьёвым / И.А. Бондаренко // Владимир Соловьёв и философско-культурологическая мысль XX века: материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 92 – 95.
- Боровых, Л.Н.** Некоторые рассуждения по статье В.С. Соловьёва «Смысл любви» / Л.Н. Боровых // Владимир Соловьёв и философско-культурологическая мысль XX века: материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 133 – 135.



- Брагин, А.В.** Проблема Абсолюта в метафизике В.С. Соловьёва / А.В. Брагин // Владимир Соловьёв и философско-культурологическая мысль XX века: материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 18 – 21.
- Будник, Г.А.** Нравственные аспекты формирования личности в трудах российских мыслителей XVIII – XX веков / Г.А. Будник // Владимир Соловьёв и философско-культурологическая мысль XX века: материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 135 – 136.
- Булычёв, И.И.** Феномен веры в философии Вл. Соловьёва и Ф. Ницше / И.И. Булычёв // Владимир Соловьёв и философско-культурологическая мысль XX века: материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 95 – 99.
- Вишневецкий, И.Г.** София и космос у Андрея Белого / И.Г. Вишневецкий // Владимир Соловьёв и философско-культурологическая мысль XX века: материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 237 – 241.
- Владимир Соловьёв** и философско-культурологическая мысль XX века: Материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – 286 с.
- Волков, В.Н.** Онтология личности в философии В.С. Соловьёва / В.Н. Волков // Владимир Соловьёв и философско-культурологическая мысль XX века: материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 137 – 140.
- Гуревич, П.С.** В.С. Соловьёв как философ религии / П.С. Гуревич // Владимир Соловьёв и философско-культурологическая мысль XX века: материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 188 – 191.
- Дзуцева, Н.В.** Владимир Соловьёв в философско-эстетическом сознании Вяч. Иванова / Н.В. Дзуцева // Владимир Соловьёв и философско-культурологическая мысль XX века: материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 241 – 244.
- Димитрова, Н.И.** Владимир Соловьёв и гностицизм «серебряного века» / Н.И. Димитрова // Владимир Соловьёв и философско-культурологическая мысль XX века: материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 244 – 246.
- Егорова, Н.В.** «Дедовская священническая кровь» / Н.В. Егорова // Владимир Соловьёв и философско-культурологическая мысль XX

- века: материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 99 – 101.
- Епишин, Ю.А.** Идея спасения в работе В.С. Соловьёва «Тайна прогресса» / Ю.А. Епишин // Владимир Соловьёв и философско-культурологическая мысль XX века: материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 140 – 142.
- Ерофеева, К.Л.** О понятии прекрасного в русской философии / К.Л. Ерофеева // Владимир Соловьёв и философско-культурологическая мысль XX века: материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 246 – 250.
- Зайцев, В.А.** «Русская идея» в трактовке В.С. Соловьёва и его последователей / В.А. Зайцев // Владимир Соловьёв и философско-культурологическая мысль XX века: материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 194 – 198.
- Зейналов, Г.Г.** Философия В. Соловьёва и социально-политический идеал исламской философии / Г.Г. Зейналов // Владимир Соловьёв и философско-культурологическая мысль XX века: материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 226 – 228.
- Зыкова, Г.Н.** Идея всеединства в контексте постмодернистского социума / Г.Н. Зыкова // Владимир Соловьёв и философско-культурологическая мысль XX века: материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 22 – 24.
- Иванова, А.А.** Вл. Соловьёв в традиции русской классической философии / А.А. Иванова // Владимир Соловьёв и философско-культурологическая мысль XX века: материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 56 – 59.
- Иконникова, Е.А.** Некоторые вопросы метафизической поэзии в лирике Вл. Соловьёва / Е.А. Иконникова // Владимир Соловьёв и философско-культурологическая мысль XX века: материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 250 – 252.
- Кантемирова, Е.Н.** Ф.А. Степун о двух главных идеях творческого наследия В.С. Соловьёва / Е.Н. Кантемирова // Владимир Соловьёв и философско-культурологическая мысль XX века: материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 102 – 108.

- Каримов, А.В.** В.С. Соловьёв о свободе воли / А.В. Каримов // Владимир Соловьёв и философско-культурологическая мысль XX века: материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 142 – 144.
- Каримов, В.А.** В.С. Соловьёв о соотношении права и нравственности / В.А. Каримов // Владимир Соловьёв и философско-культурологическая мысль XX века: материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 144 – 146.
- Катунина, Н.С.** О духовном измерении человека в философии В.С. Соловьёва / Н.С. Катунина // Владимир Соловьёв и философско-культурологическая мысль XX века: материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 146 – 148.
- Ковалёва, А.В.** Спасаящийся спасётся или о метаморфозе идеи воскрешения / А.В. Ковалева // Владимир Соловьёв и философско-культурологическая мысль XX века: материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 148 – 149.
- Козлова, О.В.** Свобода и Абсолют в философии В.С. Соловьёва / О.В. Козлова // Владимир Соловьёв и философско-культурологическая мысль XX века: материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 24 – 27.
- Козырев, А.П.** Возвращение к гностицизму: Статьи о гностицизме в энциклопедическом словаре Брокгауза–Ефрона / А.П. Козырев // Владимир Соловьёв и философско-культурологическая мысль XX века: материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 59 – 69.
- Конева, Л.А.** Проблемы индивидуальности в философии всеединства В.С. Соловьёва / Л.А. Конева // Владимир Соловьёв и философско-культурологическая мысль XX века: материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 149 – 152.
- Константинов, В.Н.** В.С. Соловьёв о национально-психологических характеристиках русских / В.Н. Константинов // Владимир Соловьёв и философско-культурологическая мысль XX века: материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 198 – 199.
- Кочергин, А.Н.** Русская философия и В.С. Соловьёв / А.Н. Кочергин // Владимир Соловьёв и философско-культурологическая мысль XX века: материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 70 – 74.

- Красильникова, М.А.** Владимир Соловьёв и Андрей Белый / М.А. Красильникова // Владимир Соловьёв и философско-культурологическая мысль XX века: материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 252 – 255.
- Крохина, Н.П.** Проблема софийности искусства в эстетике Вл. Соловьёва / Н.П. Крохина // Владимир Соловьёв и философско-культурологическая мысль XX века: материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 255 – 257.
- Кудряшова, Т.Б.** Художественный профетизм «Краткой повести об антихристе» Вл. Соловьёва / Т.Б. Кудряшова // Владимир Соловьёв и философско-культурологическая мысль XX века: материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 257 – 260.
- Кузин, Ю.Д.** Владимир Сергеевич и Поликсена Сергеевна Соловьёвы: сравнительная характеристика философско-мировоззренческих основ поэтического творчества / Ю.Д. Кузин // Владимир Соловьёв и философско-культурологическая мысль XX века: материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 261 – 264.
- Куликова, О.Б.** Образы трех родов знания в «Критике отвлечённых начал» В.С. Соловьёва и позитивистская парадигма познания / О.Б. Куликова // Владимир Соловьёв и философско-культурологическая мысль XX века: материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 27 – 30.
- Ледяева, О.М.** Владимир Соловьёв о понятии / О.М. Ледяева, В.Г. Ледяев // Владимир Соловьёв и философско-культурологическая мысль XX века: материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 30 – 34.
- Максименко, М.С.** Владимир Соловьёв и его критика «русских символистов» / М.С. Максименко // Владимир Соловьёв и философско-культурологическая мысль XX века: материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 264 – 267.
- Максимов, М.В.** Этическая парадигма историософии В.С. Соловьёва / М.В. Максимов // Владимир Соловьёв и философско-культурологическая мысль XX века: материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 34 – 40.
- Максимова, Л.М.** «Исторические дела философии»: антропологические смыслы / Л.М. Максимова // Владимир Соловьёв и философско-культурологическая мысль XX века: материалы Междунар. науч.

- конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 152 – 155.
- Малая, В.Г.** Проблема творческих возможностей человека в философии В.С. Соловьёва / В.Г. Малая // Владимир Соловьёв и философско-культурологическая мысль XX века: материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 155 – 158.
- Мальцева, А.П.** Полифункциональное представление веры в философии всеединства / А.П. Мальцева, А.Ю. Осипов // Владимир Соловьёв и философско-культурологическая мысль XX века: материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 41 – 43.
- Матвеев, П.Е.** Критика Вл. С. Соловьёвым субъективных начал в этике / П.Е. Матвеев // Владимир Соловьёв и философско-культурологическая мысль XX века: материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 158 – 160.
- Межуев, Б.В.** В.С. Соловьёв и его время: К постановке проблемы / Б.В. Межуев // Владимир Соловьёв и философско-культурологическая мысль XX века: материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 74 – 82.
- Моисеев, В.И.** Логика всеединства Владимира Соловьёва / В.И. Моисеев // Владимир Соловьёв и философско-культурологическая мысль XX века: материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 10 – 14.
- Моисеев, Е.Ю.** Война как атрибут социума в «Оправдании добра» В.С. Соловьёва / Е.Ю. Моисеев // Владимир Соловьёв и философско-культурологическая мысль XX века: материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 160 – 161.
- Моторина, Л.Е.** Философия В.С. Соловьёва: идея всеединства / Л.Е. Моторина // Владимир Соловьёв и философско-культурологическая мысль XX века: материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 44 – 50.
- Мусин, М.З.** Символ смерти в философии В.С. Соловьёва / М.З. Мусин // Владимир Соловьёв и философско-культурологическая мысль XX века: материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 162 – 164.
- Назаров, Ю.Н.** В.С. Соловьёв и Н.Я. Данилевский: Теория культурно-исторических типов / Ю.Н. Назаров // Владимир Соловьёв и философско-культурологическая мысль XX века: материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 109 – 111.

- Носов, А.А.** В.С. Соловьёв – военный корреспондент / А.А. Носов // Владимир Соловьёв и философско-культурологическая мысль XX века: материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 82 – 87.
- Ольшанский, Д.А.** Русская национальная идея В.С. Соловьёва в трудах Н.Бердяева / Д.А. Ольшанский // Владимир Соловьёв и философско-культурологическая мысль XX века: материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 199 – 205.
- Осинкин, С.А.** Роман Саши Соколова «Школа для дураков» в контексте философии всеединства Вл. Соловьёва / С.А. Осинкин // Владимир Соловьёв и философско-культурологическая мысль XX века: материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 267 – 269.
- Плеханов, Е.А.** Метафизика личности В.С. Соловьёва / Е.А. Плеханов // Владимир Соловьёв и философско-культурологическая мысль XX века: материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 165 – 168.
- Подоль, Р.Я.** Полемика Востока и Запада в творческом наследии В.С. Соловьёва / Р.Я. Подоль // Владимир Соловьёв и философско-культурологическая мысль XX века: материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 205 – 208.
- Полежаев, Д.В.** Вл.Соловьёв как предтеча «золотого века» русской философии о религиозном смысле «русской идеи» / Д.В. Полежаев // Владимир Соловьёв и философско-культурологическая мысль XX века: материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 208 – 213.
- Пронина, Т.С.** Религиозная философия В.С. Соловьёва в контексте философской традиции / Т.С. Пронина // Владимир Соловьёв и философско-культурологическая мысль XX века: материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 112 – 116.
- Пухликов, В.К.** К вопросу о сущности и значении философской системы В.С. Соловьёва / В.К. Пухликов // Владимир Соловьёв и философско-культурологическая мысль XX века: материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 7 – 9.
- Пушкин, С.Н.** Константин Леонтьев и Владимир Соловьёв / С.Н. Пушкин // Владимир Соловьёв и философско-культурологическая мысль XX века: материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 116 – 119.

- Ревякин, Е.С.** В.С. Соловьёв и русская религиозная философия начала XX века (по материалам сборника «Из глубины») / Е.С. Ревякин // Владимир Соловьёв и философско-культурологическая мысль XX века: материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 119 – 120.
- Рябов, О.В.** «Жена, облеченная в солнце»: идея женственности России в сочинениях В.С.Соловьёва / О.В. Рябов // Владимир Соловьёв и философско-культурологическая мысль XX века: материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 214 – 217.
- Самохвалова, В.К.** Философский аспект литературоведения В. Соловьёва / В.К. Самохвалова // Владимир Соловьёв и философско-культурологическая мысль XX века: материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 269 – 271.
- Свиридова, Г.И.** К вопросу о человеке Вл. Соловьёва / Г.И. Свиридова // Владимир Соловьёв и философско-культурологическая мысль XX века: материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 168 – 170.
- Серегина, Т.В.** Вл. Соловьёв о русской идее / Т.В. Серегина // Владимир Соловьёв и философско-культурологическая мысль XX века: материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 217 – 219.
- Сизарова, Е.Г.** Владимир Соловьёв и правовая мысль России XX века / Е.Г. Сизарова // Владимир Соловьёв и философско-культурологическая мысль XX века: материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 170 – 172.
- Смирнов, Г.С.** В.С. Соловьёв как универсолог / Г.С. Смирнов // Владимир Соловьёв и философско-культурологическая мысль XX века: материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 50 – 54.
- Тимощук, А.С.** Метафизика любви В.С. Соловьёва и эстетическая веданта / А.С. Тимощук // Владимир Соловьёв и философско-культурологическая мысль XX века: материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 172 – 175.
- Тихонов, А.И.** Красота в природе как реализация системного принципа подобия части и целого / А.И. Тихонов // Владимир Соловьёв и философско-культурологическая мысль XX века: материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 271–275.

- Фалеев, А.Н.** Этика В.С. Соловьёва: проблема моральных абсолютов / А.Н. Фалеев, А.Н. Лупин // Владимир Соловьёв и философско-культурологическая мысль XX века: материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 175 – 177.
- Фаркова, Е.Ю.** В. Соловьёв и русская классика: проблемы интерпретации / Е.Ю. Фаркова // Владимир Соловьёв и философско-культурологическая мысль XX века: материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 275 – 278.
- Фонарев, Р.С.** В.С. Соловьёв и Церковь / Р.С. Фонарев // Владимир Соловьёв и философско-культурологическая мысль XX века: материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 230 – 233
- Хохлова, Е.И.** Влияние идей В.С. Соловьёва на формирование философии С.Н.Булгакова / Е.И. Хохлова // Владимир Соловьёв и философско-культурологическая мысль XX века: материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 120 – 123.
- Цанн-кай-си, Ф.В.** Философско-правовая концепция В.С. Соловьёва: правовой позитивизм или «строгое право»? / Ф.В. Цанн-кай-си // Владимир Соловьёв и философско-культурологическая мысль XX века: материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 179 – 184.
- Черников, М.В.** Противоречие правды и силы в воззрениях Вл. Соловьёва / М.В. Черников // Владимир Соловьёв и философско-культурологическая мысль XX века: материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 177 – 179.
- Черняев, А.В.** Владимир Соловьёв в оценке Георгия Флоровского / А.В. Черняев // Владимир Соловьёв и философско-культурологическая мысль XX века: материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 123 – 126.
- Шакелина, С.П.** В.С. Соловьёв и А.Ф. Писемский (история взаимоотношений и параллели в творчестве) / С.П. Шакелина // Владимир Соловьёв и философско-культурологическая мысль XX века: материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 278-281.
- Шульц, Л.Б.** Понятия «конкретно всеобщее» и концепция всечеловечества Вл. Соловьёва / Л.Б. Шульц // Владимир Соловьёв и философско-культурологическая мысль XX века:



материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 184 – 187.

**Шумакова, Г.Н.** В.Соловьёв о своеобразии исторического и религиозного пути России / Г.Н. Шумакова // Соловьёв и философско-культурологическая мысль XX века: материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. – Иваново, 2000. – С. 229 – 230.

Составитель доц. Л.М. Максимова.

## НАШИ АВТОРЫ

### **Прибыткова**

Елена Анатольевна

канд. юридич. наук, доцент, науч. сотр. Рурского университета г. Бохума, Германия,  
E-mail: [e-pribytkova@yandex.ru](mailto:e-pribytkova@yandex.ru)

### **Мозговая**

Наталья Григорьевна

д-р филос. наук, профессор кафедры философии Национального педагогического университета им. М.П. Драгоманова, г. Киев, Украина,  
E-mail: [mozgova@gmail.com](mailto:mozgova@gmail.com)

### **Волынка**

Григорий Иванович

д-р филос. наук, профессор, зав. кафедрой философии, проректор по научной работе и международным связям Национального педагогического университета им. М.П. Драгоманова, г. Киев, Украина,  
E-mail: [wolg49@meta.ua](mailto:wolg49@meta.ua)

### **Дмитревская**

Ирина Владимировна

д-р филос. наук, профессор кафедры философии Ивановского государственного университета,  
E-mail: [philosophy@philosophy.ispu.ru](mailto:philosophy@philosophy.ispu.ru)

### **Амелина**

Елена Михайловна

д-р филос. наук, профессор кафедры философии Государственного университета управления, г. Москва,  
E-mail: [mdes@voxnet.ru](mailto:mdes@voxnet.ru)

### **Козлова**

Ольга Валерьевна

канд. филос. наук, доцент кафедры философии и истории Ярославской государственной медицинской академии,  
E-mail: [ol\\_v\\_k@mail.ru](mailto:ol_v_k@mail.ru)

### **Шаронов**

Илья Игоревич

аспирант кафедры философии Ивановского государственного энергетического университета, E-mail: [sharonov85@mail.ru](mailto:sharonov85@mail.ru)

**Максимова**  
Лариса Михайловна

канд. филос. наук, доцент кафедры философии  
Ивановского государственного энергетического университета,  
E-mail: [maximov@philosophy.ispu.ru](mailto:maximov@philosophy.ispu.ru)

















Главный редактор  
МАКСИМОВ Михаил Викторович

СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ  
Вып. 1 (21) 2009

Редактор Н.С. Работаева  
Компьютерная верстка и макетирование  
А.В. Лебедева, И.Н. Бессонова  
Обложка А. Лебедев

Подписано в печать 25.08.2009. Формат 60x84<sup>1/16</sup>.  
Печать офсетная. Усл. печ. л. . Уч.-изд. л.  
Тираж 350 экз. Заказ №

ГОУВПО «Ивановский государственный энергетический  
университет имени В.И. Ленина»  
153003, г. Иваново, ул. Рабфаковская, 34.

Типография «ПресСто»  
153025, г. Иваново, ул. Дзержинского, 39