

## ОРИЕНТАЛЬНЫЕ ИНТЕРЕСЫ ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЕВА В КОНТЕКСТЕ ЕГО ТЕОКРАТИЧЕСКОГО ЗАМЫСЛА

*А.Г. Инговатова*

Для умов, столкнувшихся с одной из самых увлекательнейших историй – историей человеческих идей очевидно, что всякое идейное построение – это отклик, ответ на сомнение и тревоги современности и, с этих позиций, всякая философия своевременна. С другой стороны, приходится признать и то, что философия, претендующая на роль проводника новых идей – явление всегда несовременное. Парадоксальное соединение этих одинаковых по правоте утверждений относительно философии в полной мере применимо к философскому творчеству Владимира Соловьева. Вл.С. Соловьев относится к целой плеяде русских мыслителей, отстаивающих значение «религиозной темы» в ответ на гносеологизм и отвлеченный рационализм западной мысли. «Философское пробуждение» в лице Вл. Соловьева, Ф. Достоевского, Л. Толстого, Н. Страхова, Л. Лопатина, братьев С. и Е. Трубецких, Н. Федорова и других прежде всего связано с поисками социальной правды и подлинных судеб русского народа. Но горькая правда была и в том, что «в соловьевские времена никто не ощущал заветной и в подлинном смысле слова общечеловеческой мечты. А все только его бранили, и в первую очередь сами же ортодоксы и церковники» [3, с. 470].

У Владимира Соловьева социальный идеал представлен в учении о «вселенской теократии». Подлинность Христианства Соловьев связывает с реальным историческим созиданием Богочеловечества. Мыслитель поглощен уверенностью в том, что человечеству и миру суждено переродиться в духе Христа, свет истин Христианства должен охватить все человечество. Несмотря на то, что в работе «Об упадке средневекового мирозерцания» философ пишет: «Церковь – это в обширном смысле христианское человечество, не дожило до своей пятидесятницы», твердым основанием для будущего подлинного состояния человечества у него является православное Христианство. Как и Ф. М. Достоевский, Соловьев радеет о «православном деле», полагая, что «только связав себя с Богом во Христе и с миром в Церкви», возможно его свершение. Если же человечество, отделившись от полноты Добра, предпочитает

действовать на основе этого отделения, то творит только зло и ничего другого творить не может.

Автор этой работы не считает для себя возможным выносить однозначные оценки идеям мыслителя такого масштаба как Вл. Соловьев. Согласно мудрости древних: время – лучший судья и авторитет. Однако необходимо помнить, что всегда есть искушение подходить к взглядам Соловьева лишь с учетом тех влияний, которые в них отражены. Тогда как повод говорить о мыслителе есть не в силу того, насколько и какие веяния философии отразились в его творчестве, а в силу искренности и целостности собственной позиции.

Георгий Флоровский, который в своей книге «Пути русского богословия» дал весьма критические оценки учению Соловьева, а саму традицию русской софиологии назвавший «разновидностью немецкого идеализма и гностицизма» [11, с. 7], тем не менее счел своим долгом признать в Соловьеве его несомненный дар философа. Флоровский так писал о Соловьеве: «У него был великий и редкий платонический дар – трогать мысль. Научиться методу у Соловьева невозможно, но от него можно загореться вдохновением. Он действительно сумел показать исторические «дела» философии, сумел вовлечь русское сознание в этот суровый искус философского раздумья» [11, с. 318-319].

Критерием самобытности философа, на наш взгляд, является живое горение идеей и способность привести в единство со своим замыслом не только всякий свой мыслительный интерес, но и содержание себя как реально живущей личности. Весь жизненный и творческий путь Владимира Соловьева более чем в достаточной степени отвечает этому критерию.

Ориентальные же мотивы в творчестве Соловьева неразрывно связаны с общей направленностью его философского учения, являющегося образцом своеобразной христианской футурологии.

*Вл. Соловьев и индийская мысль.*

Соловьев обращается к теме Востока в работе «Россия и вселенская Церковь» и в «Исторических делах философии». В той и

другой работах он вначале уделяет внимание Индии. Это происходит не только в силу большей архаичности культурных форм и опыта рефлексии. Именно здесь впервые «душа человечества» через брахманизм, философию санкья и религию Шакья–Муни продемонстрировала прорыв мысли к Абсолютному и безусловному через отрицание (меонизм) условного и относительного. Однако дальнейшая характеристика индийской метафизики резка и однозначна. «Душа человеческая в ее индийском проявлении, хотя и утверждала с полной несомненностью и изумительной силой, что безусловное не находится в жизни материальной, что оно не природа и мир, тем не менее не была способна познать и высказать где оно находится и что оно есть» [4, с.389].

Индийская мудрость, по мнению Соловьева, оказалась неспособной «пройти через отрицательную истину, прежде чем воспринять положительную идею Безусловного». Получив опыт в оценке слепых привязанностей к натуральному миру, индийская мысль остановилась на этом, закономерно провозгласив «нирвану» в качестве символа абсолютной истины Небытия. Поэтому далее философ напишет: «Мудрость или скорее безумие Востока состоит в том, что он принимает относительную и предварительную истину за истину полную и окончательную» [4, с. 390]. Однако это не мешает Соловьеву вплести своеобразное духовное пробуждение Индии в общую картину мессианского приготовления, отстаивая право философии «на неслыханное слово: все есть одно; все особенности и разделения суть видоизменения одной всеобщей сущности» [7, с. 119-120].

Причина перехода от тайного пантеизма браминов к форме буддизма, а также перехода от многих веков духовной спячки (кастовое рабство и социальная индифферентность) к гордому опыту самопознания и отречения от мира – неправильное, иллюзорное понимание свободы. Мыслитель настаивает здесь на незрелости человеческого сознания, которое воспринимает существующее как нечто исключительно чуждое и враждебное.

Общая же позиция Соловьева такова, что древнее ведическое знание и буддийские истины – это частные «отсветы» единой правды, которая возвещается народам Индии в их разных исторических состояниях. Это есть такие лучи истины, какие только способны и должны воспринять именно эти народы. И расценивать всякую культурно-историческую форму «откровения» надо как шаг вперед

к возможности истинной всепоглощающей религии будущего подлинного человечества как Богочеловечества. Только таким образом «раздробленные элементы духовного и природного тела человечества собирались под действием исторического слова в частные единства церковей и зачаточных государств, дабы войти во все более и более близкую связь с духом вечной Премудрости» [4, с. 388].

*Вл. Соловьев и китаизм.*

По воле Провидения древнему китайскому сознанию, как и сознанию древнеиндийскому, оказалась открыто «историческое слово» абсолютного знания.

Отмеченное уже «Исторических делах философии» величие мысли о единстве всего сущего укрепляется и в «Философских началах цельного знания»: «Великая мысль, лежащая в корне всякой истины, состоит в признании того, что в сущности все, что есть, есть единое и что это единое не есть какое-нибудь существование или бытие, но что оно глубже и выше всякого бытия, так все бытие есть только поверхность, под которою скрывается истинно сущее как абсолютное единство, и что это единство составляет и нашу собственную внутреннюю суть, так что, возвышаясь надо всяким бытием и существованием, мы чувствуем непосредственно эту абсолютную субстанцию, потому что становимся тогда ею» [8, с. 222-223].

Познание истинно-сущего в его абсолютном единстве в китайской традиции более всего выразилось в учении Лаоцзы. Именно это учение Л.Н. Толстой назвал «великим и истинным религиозным учением» (см. Л. Толстой «О Лаоцзы»).

Для Лаоцзы и его последователей Дао – символ абсолютного первобытного существования, простоты и пустоты, включающей в себя все многообразие и сложность мира. Утверждая абсолютное Единое Дао через отрицание относительного, восточный разум и здесь, по мнению Соловьева, «останавливается» на полпути, Восток и здесь не доходит до позитивного (в первоначальном смысле этого слова) понимания абсолютного сверхсущего, не совершает перехода (не проходит «по мосту») к утверждению Единого как начала положительной множественности. А раз так, то «Небо и земля не имеют никакого особенного пристрастия или приязни к чему бы то ни было» [9, с.339].

Именно этой остановкой на «половине пути» Соловьев объясняет традиционный консерватизм китайского духа, «вера в древ-

## ОРИЕНТАЛЬНЫЕ ИНТЕРЕСЫ ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЕВА В КОНТЕКСТЕ ЕГО ТЕОКРАТИЧЕСКОГО ЗАМЫСЛА

ность» Конфуция продиктована ограниченным от признания множественности форм бытия пониманием Абсолюта. По мнению Вл. Соловьева, «те, кто хотят его (Абсолют) знать только как исключительно единого, знают только оторванную, мертвую часть его и религия их как в теории, так и на практике остается несовершенной, исключительной, скудной и мертвенной» [8, с. 223]. Подобная категоричность суждений русского мыслителя вполне объясняется его собственным представлением о религиозном идеале. Если небытие предпочтительнее бытия, идеалом мудрой жизни не может не быть бездействие, покой, безубежденность. Соловьев же настаивает на деятельном личностном боговплощении, постоянно выставляет на первый план человеческое действие и человеческое творчество. Но при всей критичности его оценок, мыслитель далек от того, чтобы недооценивать идейные основы китайского неприятия цивилизации и прогресса в их западном толковании. Взоры китайца обращены в прошлое не в силу отсутствия как таковой склонности к прогрессизму, а в силу понимания того, что простое и невежественное, но «погруженное» в Тао состояние народа, гармоничнее и мудрее бытия во сто крат усложненного формами, но «отпавшего» от Тао. «Мышление и познание суть зло, ибо ими умножаются желания и печали» [9, с. 341].

Провозглашение абсолютной пустоты и безразличия, как умозрительного принципа, приводит в Китае к практическому отставанию «отрицания жизни, знаний и прогресса». Ведь оценка Лаоцзы той динамики, которой подчиняется человеческая история при «выходе из Тао» неумолима: «Когда люди потеряли Тао, они приобрели добродетель; потеряв добродетель, они приобрели человеколюбие; потеряв человеколюбие, приобрели справедливость; потеряв справедливость, приобрели вежливость; теряя вежливость, приобретают насилие» [9, с. 341]. Признавая глубину рефлексивного открытия идеи Единого первобытия и, вместе с тем, с позиции христианского мыслителя, оценивая недостаточность китайской метафизики, Владимир Соловьев последующее пришествие конфуцианства оценивает как попытку «компромисса» между метафизической установкой радикальной отрешенности от мира и требованиями практической жизни. Не мог же «гений этого живучего народа» удовлетвориться «нелепым и фантастическим требованием упразднения всякой жизни», - заключает Соловьев. И конфуцианство, и чань-буддизм

стали теми идеологиями, которые были призваны и оказались способны в достаточной степени придать жизненные силы древней национальной традиции. В том, что «надо идти вперед, взяв на себя всю тяжесть старины», мыслитель и не сомневался, особенно тогда, когда речь у него заходила о прогрессе. Самого Лаоцзы Владимир Соловьев считает в деле продвижения мысли более достойным последователем индийских мистиков, носителей аристократического духовного знания, нежели те, что назовут себя учениками китайского метафизика.

### *Соловьев и магометанство.*

Примечательно, что сам Владимир Соловьев не считает себя «ориенталистом», но мы не можем не согласиться с ним в том, что «писатель, занимающийся религиозною философией и философией истории, не нуждается в особом оправдании, если он и не будучи ориенталистом, имеет собственное суждение о лице и деле арабского пророка» [10, с. 5]. Несмотря на то, что Соловьев прекрасно понимает, что все, в том числе и содержание, и реальная практика великих восточных религий, претерпевает изменения, он как философ старается фокусировать внимание на «живом зерне», на главных идеях духовных традиций.

Жизни и религиозному учению Мухаммеда Владимир Соловьев посвятил свой очерк с одноименным названием – «Магомет». В небольшом, но емком по содержанию произведении, изящно сочетаются: широкая историческая канва означенного события (имеется в виду зарождение и укрепление единобожия в сознании аравийских племен), эпизоды жизни будущего пророка, черты его образа, идейные основы Ислама как новой религии, и, конечно, самостоятельные оценки философом сути и исторического значения мусульманской идеи. Явный талант художественного изложения исторического материала сочетается здесь с серьезностью историко-философских выводов.

О восприятии Соловьевым самого Магомета можно сказать, что по сути перед нами апология этого исторического лица. Соловьев с самого начала требует понимания той простой вещи, что Мухаммед – человек, не имевший притязаний на всеовершенство: «Мухаммед Эль-Амин был только честный арабский купец, ничего не знавший об автономной нравственности и категорическом императиве» [10, с. 24], - Соловьев таким образом ограждает его от обвинений в человеческих слабостях, от упреков в неосуществлен-

ной святости. Сам Магомет, подчеркивает Владимир Соловьев «никогда не приписывал себе сверхчеловеческого достоинства и настаивал только на истине получаемых им свыше откровений, не подтверждая их никакими знаменами и прорицаниями» [10, с. 32]. Несмотря на то, что Магомет, по мнению Вл. Соловьева, не отличался даром ясного, системного изложения отвлеченных идей, он высоко ценит и не раз подчеркивает живость религиозного сознания пророка, его сердечное чувство и истинное благочестие, проявленное им при жизни.

Историческая задача избранного араба донести до соплеменников истину единства и критерии различения добра и зла: «Я получил приказание первый (из арабов) – обратиться к Исламу и не давать равного к Всевышнему» [10, с. 27]. В оценках данной личности Соловьев не склонен исходить только из тех поступков, неприглядность которых была продиктована жесткой жизненной необходимостью. Владимир Соловьев в свойственной ему провиденциальной манере подводит к мысли о том, что и магометанство – это «историческое слово» Истины для народов Аравии. Дух семитических народов приник к источнику новой веры, находясь в состоянии неудовлетворенности прежними традициями богопочитания. Новое слово прокладывало себе дорогу через сопротивление язычества, жестокие межплеменные распри, и долг кровавой мести, который являлся «яркой чертой арабских нравов и единственным общепринятым законом арабской жизни» [10, с. 19].

Для исполнения своей предназначенной роли Магомет объективно обладал и призванием, и вдохновением, и «специальным религиозным гением». Не будь этого в сочетании с внутренним смыслом истории и с высшей целесообразностью, не оказалась бы связанной религиозным единством «целая треть исторического человечества». По мнению Соловьева, так и этой части «общечеловеческого тела» была дана возможность быть «связанными с Богом, а, во-вторых, в силу этой связи, соединенными между собой» [10, с. 17-18].

Представление о Боге едином, сложившееся до Мухаммеда в среде ханифов, было следствием влияния веры Моисеевой и веры христианской. Предание о единобожной религии на арабской почве тесно связано с именами Авраама и Исаиила. Однако, подтверждая свою мысль о том, что всякий народ возымает то слово Истины и в том виде,

которое только он способен будет воспринять, Соловьев связывает предписанность и упрощенность правил жизни исламской догматики с особенностями национального характера этих народов, который им описывается следующим образом: «Безграничная преданность в любви и дружбе, верность долгу, мужество в борьбе с внешними опасностями и страсть к смелым подвигам, – вот главные положительные черты арабского национального характера, выражающие решительное преобладание субъективной личной стороны духа. Этим положительным чертам вполне соответствуют и отрицательные: равнодушие к объективной истине, как таковой, к истине внешнего факта, затем сварливость и наконец то упрямство, о котором сам Мухаммед свидетельствует в Коране, говоря, что «арабы пустыни самые упрямые в неверии и обмане» (Сура IX, 98).

Исходя из такого видения национальных особенностей арабов, Соловьев заключает: «этот и в недостатках своих сильный народ перерос язычество», но «был мало способен к принятию христианства» [10, с.20]. Исходная неспособность удовлетвориться чистым представлением о Боге привела к необходимости пророка и зримого писания.

Если следовать мысли Соловьева о неизбежной специфике не только культурно-национального, но и собственно религиозного менталитета, то эта специфика выражается у арабов в том, какие ими ставятся акценты в понимании Бога. Каков Бог для них? Каков Бог для того, кому предназначена миссия посланничества? Соловьев находит в Коране массу аналогий с библейской традицией славословия, однако особенность восприятия Бога Мухаммедом и его последователями проявилась в том, что «Бог является преимущественно со стороны своего бесконечного величия, как Бог сила, как всемогущий вседержитель, но этим не устраняются и другие существенные стороны в понятии божества». Сам Мухаммед, «уверовавши в живого Бога, относился к Нему так же, как, будучи приказчиком, он относился к своим хозяевам» [10, с. 24-28].

Рассмотрев в учении Корана идею предопределенности и свободы, понятие веры и добрых дел, а также учение о будущей жизни, в целом, мыслитель остается верен утверждению о нацеленности изложения веры на особенность духа народа. Каков народ, его духовные возможности – таков «язык» и содержание его веры. Так, вопрос о человеческой свободе «вводится в пределы чисто

## ОРИЕНТАЛЬНЫЕ ИНТЕРЕСЫ ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЕВА В КОНТЕКСТЕ ЕГО ТЕОКРАТИЧЕСКОГО ЗАМЫСЛА

внутреннего отношения к Богу», человек ничего не может изменить в predetermined Богом ходе вещей, но он свободен в выборе – принять или не принять законы Божии, следовать им или нет? «Что неверные были истреблены мусульманами – это было дело Всемогущего, но, что одни были верными, другие неверными – это зависело от них самих» [10, с. 38]. Таким образом, человек, действующий с Богом – это одно, отдельно от Бога он не производит ничего существующего, а только извращает таковое. Понимание добродетели в Коране обосновано тождественностью веры и действия: вера, которая не выражается в добрых делах – мнимая вера. «Он не уверовал в Бога Великого, он не позаботился о пище бедного» (Сура LXIX, 33, 34).

Словно желая еще раз подчеркнуть значение Ислама как всечеловеческого события, Соловьев апеллирует к тому, что если бы намерения Магомета ограничивались делом укрепления национальной специфики, то он бы более почтительно относился к Аврааму, а Исаиила (национального пророка), но именно Авраама считают первым правоверным мусульманином, поклонником единого бога.

Вседействие и всеведение Творца проявилось и в том, что люди должны прийти к нему от разных состояний духа. «Бог мог соединить вас всех в одной религии, но он хотел испытать, будете ли вы верны различным его заповедям. Верующие иудеи, сабии, христиане, верующие в Бога и в последний день и добродетельно живущие будут избавлены от страха и мучений» (Сура V, 53, 72, 73). По мнению Мухаммеда, подобно тому, как Бог ожесточил сердце фараона, чтобы Моисей прославился своими знаменами, все предопределяющий Он испытывает людей: смогут ли люди прийти к единству через разное слово о Нем?

Учитывая распространенность превратного понимания смысла Священной войны, Соловьев уделяет внимание и этому важному в понимании Ислама учению. Дело Творца должно торжествовать. Это торжество возможно через преданность тех, кто верен, и через вынужденную покорность неверных. Поскольку Бог ненавидит нападающих, нельзя первым проявлять агрессию: «Не делайте насилия людям из-за их веры. Мы знаем речи неверных. Не употребляйте против них насилия». Сама Священная война называется таковой в силу того, что ведется с врагами дела Божия до полного их (великого) избития. В учении Мухаммеда цель Священной войны

не есть обращение неверных в Ислам, а, прежде всего, их покорность Исламу. Таким образом «противоречие здесь кажущееся, и веротерпимость вполне совмещается с идеей Священной войны» [10, с. 60]. Отношение Ислама к другим монотеистическим религиям основывается на изначальной уверенности Мухаммеда в том, что Бог не мог открыть истину одним и скрыть ее от других. Это было бы несовместимо с правдой и милосердием Всевышнего. Сам Мухаммед никогда не смотрел на Коран как на безусловно новое откровение. Однако – это самостоятельное, от других откровений не зависящее, отдельно состоявшееся открытие истины именно для арабов самим Богом. Поэтому мусульмане это те, кто говорят по Корану: «Мы верим в Бога, в то, что Он послал нам, что Он открыл Аврааму, Исаиилу, Исааку, Иакову. Мы верим в книги, полученные с неба Моисеем, Иисусом и пророками. Мы не полагаем между ними никакого различия – мы Ему предали себя» [10, с. 29].

Владимир Соловьев считал, что новая религия арабов с самого начала решает политическую задачу, этим, собственно, не отличается от других религий. Но Соловьев не может согласиться с тем, что «духовное самосозидание заключено в рамки акта безусловной преданности. Ислам не говорит людям: будьте совершенны как отец Ваш небесный, то есть стремитесь быть совершенными во всем. Он требует от них только общего подчинения Богу и соблюдения в своей натуральной жизни тех пределов, которые установлены» (внешние рамки, а не внутренний смысл). Для христианского сознания «акта безусловной преданности Богу недостаточно для совершенства» [10, с. 79]. По Владимиру Соловьеву «если не задан идеал, который человек, человечество должны осуществлять в своей жизни своими силами, значит, нет цели, нет движения. Ислам не дает вождей на путях духовного совершенства, однако, она (религия эта) если не будет развиваться, то она будет распространяться. Постоянные успехи Ислама среди народов мало восприимчивых к христианству – в Индии, Китае, Средней Африке – показывают, что духовное молоко Корана еще нужно для человечества» [10, с. 80].

Подобно тому, как у Шопенгауэра образ неподвижной радуги является символом истинного и неизменного содержания на фоне множества движущихся капель воды, так и у Соловьева человечество – первичная реальность, которая как целое, раньше и значимее

своих частей. Целое при этом полагается «отдельными лицами» и приближается к Абсолютному состоянию только через всеобщее развитие, через совершенствование всех.

Во всех своих «восточных сюжетах» Соловьев радуется о правде для человечества в целом и, в этом смысле, его философию с полным правом можно назвать пророческой. По его собственному определению, «Пророческое служение состоит в вере в истинный образ будущего. Отличие пророка от праздного мечтателя в том, что у пророка цветы и плоды идеальной будущности не висят в воздухе личного воображения, а держатся явным стволом настоящих общественных потребностей и таинственными корнями религиозного предания» [3, с. 433].

Несмотря на периоды острого разочарования и отчаяния, Соловьев остался верен идеалу теократии. В своей мечте о Богочеловечестве и вселенской Церкви Соловьев прошел по сложному (не без противоречий, недомолвок и недоговоренностей) пути от узкого национального интереса к универсальному всечеловеческому. Пройдя через очарование католицизмом и одновременную критику византийско-русской религиозной практики (как синтеза христианства и язычества), оставшись самим собой между славянофильством и западничеством, Соловьев, несмотря на свой универсализм, сумел сохранить, тем не менее, «спокойное и величавое понимание православия» [3, с. 429].

Подлинный, а не мнимый прогресс человечества, писал Владимир Соловьев более ста лет назад, состоит в установлении внутреннего единства христианских истин и социально-исторической жизни реального человечества. Сделать христианство «живым и социальным», достичь «всеединства и в общественно-политической реальности» более всех способна Россия, которую составляет не один русский народ, но именно «семья народов», объединенная не насильем, но добровольно.

Соловьев, с горечью оценивавший современное ему состояние мира как мир «в критической, кризисной фазе его развития,

как разобщенный и религиозно непросвещенный», тем не менее, улавливал во все нарастающем секуляризме близкое торжество духа человеколюбия и справедливости. Такой настрой мыслителя позволяет и нам перед лицом нынешней ситуации, когда необходимость христианской любви в мире переживается наиболее остро, надеяться, что за последними временами настанут подлинные, отвечающие тому христианскому оптимизму, что был свойственен философской проповеди Владимира Соловьева.

### Литература

1. Гулыга А.В. Философия любви. // Вл. Соловьев. Сочинения в 2-х т. Изд. 2-е Т. 1. М.: «Мысль», 1990. – С. 33-46.
2. Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 2. Ч.1. Л.: «Эго», 1991. – С. 7-71.
3. Лосев А. Ф. Владимир Соловьев и его время. М.: «Прогресс», 1990. – 720 с.
4. Соловьев В.С. Россия и вселенская Церковь. (пер. с англ. Г.А. Рачинского). М.: ТПО «Фабула» (репринт с издания А.И. Мамонтова 1911года) – 448 с.
5. Соловьев В.С. Оправдание добра. Нравственная философия.// Вл. Соловьев. Сочинения. В 2-х т. Изд. 2-е. Т.1. М.: «Мысль», 1990. – С. 47-548.
6. Соловьев В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории.// Вл. Соловьев. Сочинения в 2 т. Изд. 2-е. Т.2. М.: «Мысль», 1990. – С.635-762.
7. Соловьев В.С. Исторические дела философии //Вопросы философии. 1988. - №8. - С. 118-125.
8. Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Вл. Соловьев. Сочинения в 2 т. Изд. 2-е. Т. 2. М.: Мысль, 1990. – С. 139-288.
9. Соловьев В.С. Китай и Европа. // Лаоцзы. Обрести себя в Дао.(сост., авт. предисл., перевод, коммент. И.И. Семенов) – М.: Республика, 1999. – С. 337-345.
10. Соловьев В.С. Магометъ. Его жизнь и религиозное учение (очерк) // Владимир Соловьев. Магометъ. К.М. Карягин. Сакья-Муни (Будда). – С.-Пб.: Типография Ю. Н. Эрлихъ, 1902. (репринт 1990).
11. Флоровский Г. Пути русского богословия. Изд. 3-е с предисл. Прот. И. Мейендорфа. – Париж: «YMGA-PRESS», 1983. – 599 с.