

НАЦИОНАЛЬНЫЕ КОРНИ СОФИОЛОГИИ В.С. СОЛОВЬЕВА

В.Е. Фомин

Русская религиозная философия, ставшая предметом гордости и национальным культурным достоянием, в начале XXI века ещё только стоит на пороге подлинного самопознания, раскрывающего ее сущностные характеристики. Знание истории отечественной философии не всегда есть познание непосредственной реальности, рождающей её как таковую. Пройдя этап персонологического познания, сегодня самоактуализирующимся становится постижение метафизического существования фундаментальных первооснов, генерирующих национальные формы философской рефлексии.

Потому и обращение к национальным корням, национальному духу как основополагающей сущности философии Вл. С. Соловьева можно рассматривать как эмпирико-феноменологический подход к метафизике русского национального духа. В таком подходе национальные духовные традиции и являются ключом к пониманию объективных диалектических процессов, создающих условия для объективации национального духа в теоретической осмысленности и интеллектуальной деятельности русских философов. Именно здесь проявляется реальная сила духа как основание философского решения проблемы национально-культурного бытия.

Разработка вербально-символических версий онтологических интуиций в трудах славянофилов послужила началом для введения, как философской категории, понятия «соборность» в категориальный аппарат других русских философов. В содержательном плане с ней ассоциировалось и национально-позитивное, и гносеологический идеал цельного знания, и смысл русской идеи, и этика духовного общения, и общественно-исторический идеал «единения» – моральной консолидации членов общества. В этом смысле «соборность» выступает бытийной предпосылкой преодоления духовного отчуждения, «само-становления» человека.

Такое понимание соборности само по себе уже предполагает активность национального духа и как метафизического основания, и как рефлекторно-ассоциативного его «освоения» русскими мыслителями. Исходя из этого, можно заключить, что соборность, как наиболее разработанная философская

категория в истории русской мысли, свидетельствует об интенциональности русского национального духа в русской религиозной философии второй половины XIX века, дает основания для утверждения интенций национального духа в русской философии XX века.

Под интенциональностью национального духа нами понимается самоактуализирующееся свойство быть целью осознания, предметной направленностью на самопостижение в форме национального самосознания, постигающего предельные, императивные основы национального бытия. Можно сказать, что в русской религиозной философии национальный дух как метафизическая реальность выступает в качестве основной интенции. При этом происходит проявление национального духа как эмпирико-феноменологической данности или гуманитарно-элитарная рефлексия этнологической эмпирики как действительности национального духа. Философские построения Вл.С. Соловьева не составляют исключения и более того, в ряде положений его концепции национально-духовные основания становятся основополагающими.

Это придает русской мысли некое своеобразие, которое состоит не в самобытной разработке исконных философских тем и проблем, а в направленности на свою проблематику и тематику. Принимая западную философию как «ступень» к развитию собственной мысли «любомудрия русского», интенциональность русского национального духа выступает коррелятом содержания понятий и категорий. *Соборность, цельность духа, всеединство* как философские категории, несмотря на свои европейские корни, противопоставляются русскими философами категориям западной философии. В свою очередь, западная философия в целом невосприимчива к соборности, цельному духу, всеединству в их русском прочтении. Хотя, в качестве примера обратного, можно указать на редкое исключение – философскую позицию Мориса Зунделя или Оливье Клемана [1].

Современное состояние исследований в области русской философии позволяет утверждать, что *соборность, цельность духа и всеединство* есть категории, через которые русская религиозно-философская мысль вы-

ражает себя наиболее существенно, проявляет характерные черты русского религиозно-философского мышления. Они раскрываются в своих, особых темах и проблемах, обращение к которым только и может прояснить вопрос о своеобразии русской религиозно-философской мысли. И своеобразие это, согласно общепринятой точке зрения, в первую очередь выразилось в разработке русскими философами темы и проблемы всеединства. *Соборность* может быть рассмотрена как своего рода *всеединство* и *цельное знание*, уже в силу своей цельности призванное отразить единство в многообразии или многообразии в единстве, что так же отвечает принципам всеединства. Всеединство – вечная философская тема. Проблематика всеединства есть онтологическое понимание бытия. И все же, в этой, присущей всей мировой философии проблематике проявилась самобытность, интенциональная «русскость» мыслительных конструкций Вл.С. Соловьева.

Внутренняя активность национального духа особым образом трансформировала тему всеединства в трудах отечественных мыслителей, осознавших ее в качестве софиологии. С.С. Хоружий называет софиологию истинным ядром русского идеализма, отмечая, что софиология «едва ли не единственное и, во всяком случае, крупнейшее философское направление, родившееся в России» [2, с. 257]. Нет оснований убеждать кого-либо в основополагающей роли Вл.С. Соловьева в началах философского оформления собственно русской концепции всеединства, и софиологии в том числе. Мы не ставим себе задачей всестороннее рассмотрение философского наследия Соловьева. Это сделано в фундаментальных исследованиях Е.Н. Трубецкого, А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса и других историков мысли, многочисленных статьях. Утверждая интенциональность национального духа в русской религиозной философии, нам представляется более убедительным показать зависимость учения Вл.С. Соловьева о Софии от направленности национального духа в философских воззрениях ее создателя.

Как отмечает В.Ф. Бойков, писать о Соловьеве – значит писать о явлении, «данном в контексте как минимум двух перекрещивающихся рядов – русской культуры и мировой философии. Перекрестились же они у Соловьева в религиозной идее» [3, с. 7]. Здесь необходимо заметить, что Вл.С. Соловьев наследовал и развивал проблематику православного теизма и раннего славянофильства. В его стремлении к синтезу веры и

знания на православных началах можно обнаружить идеи А.М. Иванцова-Платонова, признаваемого Вл.С. Соловьевым своим учителем. Через призму русского теизма оценивал Вл.С. Соловьев мировую философскую мысль, продолжая тенденцию целостного мирозерцания, понимаемого как синтез веры и знания в творческом наследии П.Д. Юркевича, выступавшего за то, чтобы свободная вера заполняла пробелы в ограниченном человеческом знании [4, с. 11, 12]. Подобное замечание должно привести нас к мысли о доминирующей роли православных, а не безлично-религиозных начал и их роли в мировоззрении Соловьева. То, о чем писал В.Ф. Бойков, можно конкретизировать через определение русской культуры как православной. Исследователи не единожды отмечали особенность православия как религиозно-мировоззренческого синкретизма, поэтому подчеркнем важность и значимость религиозно-христианского элемента русской православной культуры, так как для Соловьева «сохранение бытовых особенностей русской жизни и т.п. имеет, бесспорно, лишь второстепенное значение» [5, с. 312]. Мнение Соловьева и его взгляд на русскую культуру подтверждает известный историк философии А.В. Гулыга, отметивший тождественность русской культуры и православия, их неразторжимость в основе своей [6, с. 52].

Таким образом, в учении о всеединстве в его софиологическом аспекте, взгляды Вл.С. Соловьева, безусловно, определялись православным теизмом, который, в свою очередь, опирался на ортодоксальное православие, в основе своей неразторжимое со всей русской культурой, тождественность которой с православием определяются национальным духом, интенционально содержащимся в соловьевской философии. Глубочайшие корни представления Соловьева о Софии, с точки зрения Е.Н. Трубецкого не следует искать в «каком-либо предшествующем «учении». В качестве таковых, предполагаемых, он называет учения Якоба Бёме и Франца Ксавера фон Баадера, возрождающего мирозерцание Бёме в XIX веке, в котором «София определяется как идея, как мир первообразов, как истинное и вечное человечество» [7, с. 344]. Истинные же корни софийных представлений Соловьева Трубецкой склонен видеть в коллективной религиозной жизни, которая в церкви «преемственно передается из поколения к поколению». Здесь, на наш взгляд, речь должна идти о соборности как единстве во множественности в сочетании с

традиционностью. Традиция обеспечивает духовную преемственность от поколения к поколению прасимволов или прафеноменов национальной культуры, отмеченным О. Шпенглером и Гёте.

На укорененность в русской культурной традиции женского животворящего архетипического начала указывают в своих исследованиях А.Ф. Замалеев, В.А. Зоц, С.А. Токарев, В.Н. Топоров, Е.М. Мелетинский. В исследовании мифологической символики в индоевропейских языках М.М. Маковский показывает основные закономерности возможных преобразований значений в языке, т.н. лексико-семасиологических универсалий или лингво-культурных констант.

Среди анализируемых слов и их значений отметим символическую соотнесенность слова «женщина». «Женщина может выступать как олицетворение судьбы», одновременно соответствуя образу существа верхнего мира. Бездна, отмечает М.М. Маковский, считалась первоисточником всего живого в Мироздании, поэтому «в антропоморфной модели Вселенной женщина приравнивалась к Бездне». Женские существа и «женские явления природы, творящие жизнь на земле, обожествлялись и были предметом религиозного почитания. «Так, понятие середины («пуп земли»), которое считалось священным, нередко отождествлялось с женщиной» [8, с. 146-147]. Связывая символические образы с их языковой формой, И.В. Киреевский и А.А. Потенбя придерживались теории В. фон Гумбольдта, показавшего, что «характер народа и особенности его языка вместе и во взаимном согласии вытекают из неисследимой глубины духа (*des Gemuths*)» [9, с. 32]. Историко-культурные исследования славянского язычества показывают, что одним из основных объектов поклонения являлась Мать-Земля, воплощающая женское – рождающее и хранящее – начало Космоса.

А.В. Иванов отмечает соотносимость, и в то же время не слияние, а иерархическое соподчинение женских образов, как языческих, так и христианских, в народном сознании. Здесь Богородица есть как бы полнота Софии в земном творении, или «предельная одухотворенность тела и предельно гармоничная телесная жизнь духа» [10, с. 3-4]. Исходя из мифолого-символического понимания женского начала, прообразно укорененного в национальном духе, именно софийно-богородичные аспекты православия оказались глубоко органичными для российской этнокультурной действительности. Отсюда и интенция

национального духа в русской философии, важнейшей функцией которой является теоретическая реконструкция «краеугольных нравственных и эстетических оснований национального бытия» [10, с. 4]. Поэтому прав Е.Н. Трубецкой, указывающий на традиционные, этнокультурные корни в представлении Вл.С. Соловьева о Софии.

В книге о Вл. Соловьеве К.В. Мочульский сумел верно охарактеризовать интенциональную предопределенность учения о Софии. Соловьев «вынашивал в сердце величайшую интуицию», связывая свое учение о Софии с древней верой русского народа, который подозревал мистическую связь Софии с Богородицей и Иисусом Христом, но не отождествлял ее с ней» [11, с. 657]. Но если народ только «подозревал», то Вл. С. Соловьев реализовал эти подозрения в теоретически оформленной интеллектуальной интуиции. Работа «Россия и Вселенная Церковь», написанная в период особого всплеска национально-духовной проблематики в творчестве философа, есть тому подтверждение. В трактовке образа Софии Соловьев движим не патриотическими чувствами, а, в первую очередь, метафизическими интенциями национального духа. Особенно явственно это ощущается в лекции «Идея человечества у Августа Конта». Здесь София – «неведомое лицо», которому поклонялись «наши предки», строившие повсюду софийские храмы и соборы, определявшие празднование и службу, «где непонятным образом София Премудрость Божия то сближается с Христом, то с Богородицей». Для Соловьева София есть само истинное человечество, «высшая и всеобъемлющая форма и живая душа природы и вселенной, вечно соединенная и во временном процессе соединяющаяся с Божеством и соединяющая с Ним все, что есть» [12, с. 577].

То, что в народном сознании оставалось скрытой интенцией, в элитарно-гуманитарной рефлексии Вл.С. Соловьева прорывается в философский дискурс. Понимание Софии как «живой души природы и вселенной» нельзя рассматривать как пантеизм. Более всего здесь проявляется платонизм, к которому Соловьев как философ, бесспорно, принадлежал. Связь между Платоном и Соловьевым, в оценке В.Ф. Бойкова определяется как «коренная», «личная», уходящая «в глубины психологии идеализма», и связь такая «проявляется на той или иной исторической почве по разному», но сохраняя некое «жизненное постоянство» [3, с. 25].

Раскрывая смысл учения Платона, П.А. Флоренский в лекции «Общечеловеческие корни идеализма» говорит о нем, как о «цветке народной души», чьи краски не поблекнут «доколе будет жить эта душа», в представлениях которой «вся природа одушевлена, вся – жива, в целом и в частностях, ...все связано тайными узлами между собой, все дышит вместе друг с другом» [13, с. 66, 68]. Указывая на мифологическое мироощущение Платона и мифологические корни идеализма, П.А. Флоренский утверждает нас в мысли, что связь Платона и Соловьева глубинная, и роднит их опора на национально-духовные основания, базирующиеся на этнокультурных традициях, как на частном проявлении общего. В данном случае общим выступает мифологизм.

В связи со схожестью образов мировой души в платонизме и Софии как «матери Божества», проникнутого «началом Божественного единства» [14, с. 108], необходимо отметить и их различие. В качестве такового П.А. Сапронов указывает на мифологичность Софии в русской философии, отсутствие философской реальности или неготовность «со всей определенностью отделить миф от философского логоса» [15, с. 181-182]. Но не столько неотделенность от философского логоса, сколько отделимость Софии от Божественного Логоса свидетельствует о мифологичности русского происхождения. Логос, по Соловьеву, есть прямое выражение Абсолютного как, безусловно, сущего, в то время как София по отношению к Абсолютному есть его вечное другое или, что тоже – его выраженная, осуществленная идея. Принимая во внимание рассуждения Вл.С. Соловьева о «субстанциальной Премудрости Бога», которой русский народ дал «новое воплощение, неизвестное грекам (которые отождествляли Софию с Логосом), изложенное на страницах работы «Россия и Вселенская Церковь», А.Ф. Лосев особо выделяет национально-русский аспект Софии [16, с. 221-224]. Признание в метафизической сущности конкретно-социальных черт, по мнению автора «The Spirit of Russia. Studies of History» (в русском переводе «Россия и Европа») Т.Г. Масарика «соглашается характером русской философии», в которой исследователь прежде всего видит соединение философии истории и философии религии» [17, с.194].

Для Лосева кажется очевидным зависимость софиологической концепции Соловьева от народного богословия, тесно связывающего св. Софию с Богородицей и Иисусом Христом, но отчетливо различающего их,

особенно в религиозном искусстве. Такая зависимость ощущается в соловьевской трактовке народной софиологии в работе «Россия и Вселенская Церковь», где он пишет о новгородской иконописи и изображении Софии в иконографии в образе Божественного существа. Соловьев считает, что народ воспринимает ее «небесной сущностью, скрытой под видимостью низшего мира, лучезарным духом возрожденного человечества». Особо следует отметить эпитет «ангел-хранитель земли», в котором чувствуется народно-мифологическая, апокрифическая сущность.

Анализируя учение о Софии, новосибирский историк русской философии В.Ш. Сабиров обращает внимание на неоднозначное отношение в среде русских философов к данной концепции Божественной Премудрости. Действительно, с богословской точки зрения в учение о Софии вольно интерпретируется христианская догматика, есть некий элемент двусмысленности. С одной стороны, в нем очевидна апологетика высшей мудрости Бога. А с другой, – оно «неволью подвергает сомнению догмат о Троице, как бы вводя четвертую ипостась Божества, и тем самым разрушает первооснову христианства» [18, с. 108-109]. Но что удивительно, констатируя саму догматическую двусмысленность, современный исследователь ни сколько не сомневается в соответствии софиологии русскому духу, Русской идее. Отсюда последует предварительный вывод о стабильности интенционального проявления национального духа в национальной философской системе. Как и у Вл.С. Соловьева, у современных русских философов идейная основа Софии сопряжена с народно-мифологическим богословием, интенционально определяемым национальным духом.

По-видимому, подобная основа, определяемая национально-духовной интенцией, проникающая в богословие Вл.С.Соловьева, больше всего не устраивала Е.Н. Трубецкого, по этому поводу упрекавшего Соловьева в его ошибочном, неортодоксальном богословии. При этом кн. Трубецкой, являясь субъектом национального самосознания, несет в собственном мировоззрении комплекс особенностей народно-религиозного взгляда. Не соглашаясь с Соловьевым в том, что он отождествляет Софию с человечеством, как становящейся богородицей, сам Е.Н. Трубецкой убежден, что «если человечество есть становящаяся Богородица, то, значит, именно Мать Божия есть выразительница истинного существа человечества, носительница его

родовой идеи, во всей его чистоте» [19, с. 264].

По Соловьеву, наряду с Богоматерью и Сыном Божиим, «русский народ знал и любил под именем святой Софии социальное воплощение Божества и Церкви Вселенской». То, что Соловьев доводит идею Софии до предельного обобщения, приводит А.Ф. Лосева к суждению о таком обобщении как о социально-историческом. Творец подобной социальной обобщенности – русский народ, преодолевший характерное для Византии «абстрактно-умозрительное толкование» идеи Софии, «несмотря на Византийское происхождение христианства в России» [16, с. 222]. Происходит некая коррекция чужеродной идеи образно-символическим мировоззрением, присущим славянскому язычеству. Древнерусская идея Софии, воспринимаемая и развиваемая Соловьевым, есть конкретизация метафизического в историческом процессе. Лосеву это представляется достаточно убедительным для формулировки русского национального аспекта «тела Божия» – Софии, и очевидным то, что «здесь перед нами не просто какой-то обывательский «квасной» патриотизм». Лосев считает такой патриотизм ускоренным в «тех мировоззренческих глубинах, на которые Вл.С.Соловьев только был способен» [16, с. 222]. Под «мировоззренческими глубинами» мы склонны понимать укорененные в традицию мировоззренческие принципы, определяющие интенции национального духа в философском мировоззрении Владимира Соловьева.

То, что Соловьев в своих исканиях движим национальным духом, может быть подкреплено выявлением тем же А.Ф.Лосевым «Вечной женственности» как еще одного аспекта Софии. «Женственность» русского начала, характера, души стала в XIX-XX веках «притчей во языцех». Вероятно неосознанно, на началах архитипической «зависимости» Соловьев наделяет Софию этой ипостасью, сближая Россию и Софию в фонетическом плане. В.Ф. Бойков заметил, что «в фонике соловьевского ощущения истории «Россия» и «София» – созвучные слова» [3, с. 34]. А в интуиции А.В. Иванова слова «Россия», «Русь» – женского (софийно-творящего и софийно-жертвенного) рода и звучания [10, с. 4].

Поскольку практическая интенция соловьевской мысли декларирована уже в первых строках его магистерской диссертации, где объявляется, что «...философия в смысле отвлеченного, исключительно теоретиче-

ского познания окончила свое развитие и перешла безвозвратно в мир прошедшего...» [20, с. 5], постольку дальнейшая философская деятельность может быть рассмотрена сквозь призму конкретизации метафизического в конкретно-историческом процессе. Учение о Софии было у него мифологически непосредственным, конкретным и интимно сердечным выражением его основного философского учения о всеединстве, включая глубочайшее патриотическое чувство о первенстве России – носительницы софийных начал в системе общечеловеческого прогресса.

Концепция Софии, как всеобщей посредницы между уровнями мирового целого, связующей и единящей и мировую душу, и идеальное единство человечества, и вселенскую Церковь как тело Христово, в социологических и историко-политических воззрениях Соловьева совпадает с концептуальным пониманием роли России в мировом историческом процессе или, что, точнее, в его теократической утопии. Следовательно, мы можем обнаружить (выявить) национально-духовные интенции в его философско-публицистических взглядах. Но как Вл.С. Соловьев был непоследователен в учении о Софии, особенно в богословском аспекте, на что указывает Н.О. Лосский [21, с.172-173], такую же непоследовательность и неопределенность, метания несложно узреть в его мыслях по национальному вопросу.

Русская идея, которую он проповедует, антиномична, как антиномична русская душа, являющаяся «видимой» стороной национального духа. Русскую идею Соловьева нельзя исключать из его глобальной концепции всеединства, одержимый которой, он, по словам А.Ф. Лосева, «во что бы то ни стало, хотел формулировать даже самую картину конкретно-исторического всеединства» [16, с. 258]. Исторические судьбы человечества зависят от способности России стать третьей силой и тем самым исполнить свое историческое предназначение. В известном смысле от России он ждет осуществления в общественной и политической жизни принципов соответствующих христианским идеалам и в первую очередь определяет глубочайшей истиной христианства – Богочеловечество. Но для «окончательного духовного дела» необходим «нравственный подвиг национального самоотречения» [22, с. 289].

В статьях сборников «Национальный вопрос в России» Вл.С. Соловьев предрекает «новый подвиг национального духа» – отстаивать не русские интересы, а быть пре-

данным «вселенскому церковному интересу – он же и глубочайший окончательный интерес России» [22, с. 293]. С точки зрения автора «Русской идеи» здесь нет никаких противоречий. Он стоит за Вселенскую церковь, богочеловечество и, как сам он считает, истинную религию. А это означает, что «вся суть русской идеи заключается для Соловьева в «национальном самоотречении», или, соглашаясь с современным критиком Вл.С. Соловьева Д.В. Полежаевым, «в исторической «работе» на благо иных социальных общностей либо некоего абстрактного «целого» или «всеобщего» [23, с. 53].

Но может ли быть русская национальная идея вненациональной? Парадоксальный вопрос, получающий, тем не менее, утвердительный ответ в творчестве Соловьева. Следует, однако, подчеркнуть, что Вл.С. Соловьев выстраивает не картину идеального государства и общества, не социально-политическую утопию, а, прежде всего, образ гармоничного мира. И этот образ есть духовное (или, точнее, одухотворенное) построение, в значительной степени более религиозно-мистического плана, нежели социального. Наверное, не стоит обвинять Соловьева, но стоит сожалеть, что попытки его социально-исторического планирования (и, конечно, национального осмысления) оказываются несостоятельными, антинациональными, «противорусскими». Д.В. Полежаев полагает, что приложение соловьевских идей «к другим национальным сообществам покажет так же их национально-социальную несовместимость» [23, с. 54].

Выделяя этапы творческой эволюции взглядов Вл.Соловьева несложно заметить, что несмотря на смену основных тем и сюжетов исследования, метафизические основания философии Вл.Соловьева остаются неизменными. Это в полной мере относится и к национально-духовным интенциям соловьевского мировидения.

Литература

1. Клеман Оливье. Зундель, Бердяев и духовность восточного христианства // Страницы. Журнал библейско-богословского института св. апостола Андрея. – 1996. – № 1.
2. Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. – СПб.: Алетей, 1994.
3. Бойков В.Ф. Соловьинная песня русской философии // Вл.С.Соловьев: pro et contra. СПб.: РХГИ, 2000.
4. Акулинин В.Н. Философия всеединства: От Вл.С.Соловьева к П.А. Флоренскому. – Новосибирск: Наука, 1990.
5. Соловьев В.С. Национальный вопрос в России. Вып. I // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т. 1. – М.: Правда, 1989.
6. Гулыга А.В. Русская идея и ее творцы. – М.: Соратник, 1995.
7. Трубецкой Е.Н. Миросозерцание Вл.С. Соловьева. В 2 т. Т. 1. – М.: Медиум, 1995.
8. Маковский М.М. Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках: Образ мира и миры образов. – М.: ВЛАДОС, 1996. – 416 с.
9. Потебня А.А. Мысль и язык. – Киев: СИНТО, 1993.
10. Иванов А.В. Философско-богословская идея Софии: современный контекст истолкования // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7: Философия. – 1996. №2.
11. Мочульский К.В. Владимир Соловьев: Жизнь и учение // Вл. С. Соловьев: pro et contra. – СПб.: РХГИ, 2000.
12. Соловьев В.С. Идея человечества у Августа Конта // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т. 2. – М.: Мысль, 1988.
13. Флоренский П.А. Общечеловеческие корни идеализма // Философские науки. – 1990. №12.
14. Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т. 2. – М.: Правда, 1989.
15. Сапронов П.А. Русская философия. Опыт типологической характеристики. – СПб.: «Церковь и культура», 2000.
16. Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. – М.: Мол. Гвардия, 2000.
17. Масарик Т.Г. Россия и Европа. – СПб.: РХГИ, 2000.
18. Сабиров В.Ш. Русская идея спасения (Жизнь и смерть в русской философии). – Изд-во С.-Петербургского университета, 1995.
19. Трубецкой Е.Н. Миросозерцание Вл. С. Соловьева. В 2 т. Т. 2. – М.: Медиум, 1995.
20. Соловьев В.С. Кризис западной философии (Против позитивистов) // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т. 2. – М.: Мысль, 1988.
21. Лосский Н.О. История русской философии. – М.: Высш. шк., 1991.
22. Соловьев В.С. О народности и народных делах России // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т. 1. – М.: Правда, 1989.
23. Полежаев Д.В. Вл. Соловьев о необыденном понимании смысла русского существования // Идейное наследие Вл. Соловьева и проблемы наступающего века (К 100-летию со дня смерти): Материалы Всероссийской научной конференции: В 2 ч. – Омск: Омск. гос. ун-т, 2000.