

## СРЕДНЕВЕКОВАЯ РЕЛИГИОЗНАЯ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА В ТРУДАХ В.С. СОЛОВЬЁВА

*В.Л. Афанасьевский*

Федеральное казенное образовательное учреждение высшего образования  
 «Самарский юридический институт Федеральной службы исполнения наказаний», Самара, Россия

**Для цитирования:** Афанасьевский В.Л. Средневековая религиозная интеллектуальная культура в трудах В.С. Соловьёва // Аспирантский вестник Поволжья. 2021. № 3–4. С. 56–62. DOI: <https://doi.org/10.17816/2072-2354.2021.21.2.56-62>

Поступила: 20.04.2021

Одобрена: 25.04.2021

Принята: 30.05.2021

▪ Главной проблемой для русской исторической и историософской мысли конца XIX в. стал вопрос о степени влияния на мировосприятие человека Средних веков христианской идеологии. А так как именно В.С. Соловьёв сомневался в абсолютной значимости христианского вероучения для сознания средневековых Западной Европы, Византии и Руси, то его построения особенно интересны. Автор исходит из того, что все его размышления можно охарактеризовать как христианский утопизм, однако представлен в пространстве либеральных учений России второй половины XIX столетия. Акцентируется внимание на стремлении В.С. Соловьёва решать проблемы через полноту и чистоту идеала христианства. Поэтому сам всемирно-исторический процесс предстаёт как условие для функционирования этого идеала. Ключевым моментом для русского философа является убеждение, что в Средние века языческие элементы сохранялись и воздействовали на сознание людей под прикрытием христианской веры. А это приводит к антиномичности строя жизни и духа Средневековья. Именно этот момент необходимо учитывать при рассмотрении заявленной темы.

▪ **Ключевые слова:** Россия; Византия; христианство; христианская церковь; православие; католицизм; всеединство; человечество; богочеловечество; идеал; Средневековье; антиномичность; София; религиозность.

## MEDIEVAL RELIGIOUS INTELLECTUAL CULTURE IN THE WORKS OF V.S. SOLOVIEV

*V.L. Afanasevsky*

Samara Law Institute of the Federal Penitentiary Service of Russia, Samara, Russia

**For citation:** Afanasevsky VL. Medieval religious intellectual culture in the works of V.S. Soloviev. *Aspirantskiy Vestnik Povolzhiya*. 2021;(3-4):56–62. DOI: <https://doi.org/10.17816/2072-2354.2021.21.2.56-62>

Received: 20.04.2021

Revised: 25.04.2021

Accepted: 30.05.2021

▪ The article discusses the views of V.S. Solovyov on the medieval religious worldview. The main problem for historical and historical and philosophical thought at the end of the 19<sup>th</sup> century was the question of the degree of influence of Christian ideology on the perception of man in the Middle Ages. And since it was V.S. Soloviev who expressed doubts about the absolute significance of the Christian doctrine for the consciousness of medieval Western Europe, Byzantium and Russia, then his constructions are especially interesting. The author proceeds from the assumption that all his reflections can be characterized as Christian utopianism, however, it is presented in the space of liberal teachings of Russia in the second half of the 19<sup>th</sup> century. Attention is focused on the aspiration of V.S. Solovyov to solve problems through the completeness and purity of the ideal of Christianity. Therefore, the world-historical process itself appears as a condition for the functioning of this ideal. The key point for the Russian philosopher is the conviction that in the Middle Ages pagan elements persist and affect the consciousness of people under the guise of the Christian faith. And this leads to the antinomy of the order of life and the spirit of the Middle Ages. It is this moment that serves as the subject of this article.

▪ **Keywords:** Russia; Byzantium; Christianity; Christian Church; orthodoxy; catholicism; all-unity; humanity; Godmanhood; ideal; Middle Ages; antinomy; Sophia; religiosity.

В 70–90-е годы XIX в. с особой остротой обнажаются различия в оценках социально-культурного и духовного наследия России, специфики её исторического прошлого, характера национального самосознания русского народа. Совершенно понятно, что за поисками специфики становления русского национального самосознания и культуры в этот период стоят острейшие перипетии социальной, политической и идеологической действительности. Поэтому центральным стал вопрос, в какой степени христианская идеология служила абсолютным и незыблемым основанием жизни и мировоззрения средневекового общества Руси? И свидетельствует ли духовная культура этого общества о торжестве православной веры и благочестия? В силу исследовательских традиций практически все русские медиевисты отвечали на эти вопросы утвердительно, несмотря на различные оценки значения этого явления для духовной жизни России, особенно для новых исторических задач, стоявших перед пореформенной Россией. И поэтому небезынтересно, что именно В.С. Соловьёв как крупнейший представитель русского идеализма второй половины XIX в. ставит под сомнение безусловность господства христианской идеологии в социальной жизни и культуре средневековых обществ Западной Европы, Византии и Руси. Философско-исторические конструкции русского мыслителя можно охарактеризовать как христианский утопизм. Однако все его размышления необходимо представлять в процессе развития либеральных учений последней трети XIX столетия истории России.

Для Соловьёва характерно ярко выраженное стремление решать все проблемы человеческой жизни посредством духовно-религиозного «очищения», сквозь призму полноты и чистоты христианского идеала. Отрицая объективные тенденции исторического процесса и апеллируя лишь к «всеединому духу», способному реально влиять на ход истории, причём в такой степени, что история оказывается богочеловеческим процессом восхождения человечества к единству и цельности христианского идеала, Соловьёв усматривал этот идеал в будущем человечества. Весь пафос философско-религиозных, публицистических и поэтических произведений Соловьёва определяется его страстным желанием выработать такое цельное, «живое» знание (посредством синтеза всех достижений философии, богословия, науки и искусства), которое было бы способно действительно, реально «пересоздать» существующие условия жизни людей в духе «совершенного» христианского идеала

всеединства и полноты бытия. Нацеленность умозрительных построений Соловьёва на реальное «пересоздание» человеческой жизни представляет центральное звено его системы. На это обратил внимание В.Ф. Асмус: «...как бы цементируется и организуется одной центральной мыслью, одной руководящей тенденцией... Мысль эта в первом схематическом приближении может быть сведена ко взгляду на философию не как на отвлечённое познание действительности, но как на особый вид творчества, которое, опираясь на конкретное и целостное познание действительности, своей последней задачей имеет уже не только и даже не столько познание, но прежде всего — пересоздание действительности, возвышение её до последней ступени реальности и совершенства» [1, с. 65–66].

Но каковы пути и способы «перерождения» жизни природы и человека в духе требований христианского идеала? Какова специфика «русской национальной идеи», воплощающей искомый идеал, в сравнении с западноевропейским и византийским идеалом? Если христианский идеал не был в прошлом воплощён в жизнь, что Соловьёв со всей определённостью подчеркивает во всех своих произведениях, то он должен быть осуществлён в будущем, то есть его реализация тесно связана с развитием человечества, со свободной решимостью последнего воплотить идеал в жизнь: «Полнота всего существующего...», — пишет В.С. Соловьёв, — это безусловный идеал, реализация которого началась и продолжается во всемирной истории как общее, всемирное дело человечества...» [7, с. 311].

Всемирно-исторический процесс — это необходимое условие вызревания и реализации идеала. Идеал же, согласно Соловьёву, воплощает такую жизнь и культуру, которые выражают некое мистическое единство и целостность жизни, где последняя «ничего не исключает, но в своей всецелости совмещает высшую ступень единства с полнейшим развитием свободной множественности, — только она может дать настоящее, прочное удовлетворение всем потребностям человеческого чувства, мышления и воли и быть, таким образом, действительно общечеловеческой, или вселенской, культурой» [9, с. 176]. Итак, если исторический процесс необходим для реализации идеала, то как быть с той эпохой истории — Средневековьем, когда фактически господствовало христианское мировоззрение? А если это господство было не столь уж безраздельным, несмотря на официальное торжество религиозной идеологии и церкви, то почему, в силу каких причин не состоялась

вселенская теократия в тот период европейской истории?

Ответы Соловьёва на поставленные вопросы звучат весьма парадоксально, но именно эта парадоксальность обнажает внутреннюю напряжённость и антиномизм средневековой культуры и мировоззрения, диалектику реальной жизни и духовного синтеза этой жизни в формах христианской религиозности. Принципиальное отношение к средневековью у Соловьёва выражается в следующем: средневековое общество, культура и мировоззрение сохранили «языческие начала жизни под христианским именем». Средневековое общество не удовлетворяет Соловьёва, ибо все стороны социальной, культурной жизни, мировоззрения и духовный опыт не смогли пройти путь «внутреннего обновления в духе Христовом» [6, с. 343]. Это привело к тому, что весь строй жизни и духа отличался антиномичностью, мировоззрение — противоречивостью, так как все формообразования жизни основывались на компромиссе языческих и христианских начал жизни, мировоззрения и духа. Этот противоречивый симбиоз выражен, считает Соловьёв, прежде всего в социально-правовой и государственной сферах средневекового общества.

Римская языческая государственность, оказавшись основой западноевропейского феодализма, не смогла воплотить христианский идеал в жизнь. Стихия народной («языческой») жизни не вмещалась в нормы и принципы религиозного мировоззрения и официальной культуры. Христианская церковь (в облике католицизма) на протяжении всего Средневековья настойчиво добивалась безраздельного господства не только в духовной жизни индивидов, но и в политической жизни западноевропейских стран. Устремлённость к тотальному духовному и политическому господству извращала дух христианства, лишала его нравственного смысла: «Принимая образ государства, западная церковь лишала действительное государство его духовной опоры, отнимая у мирской политики её высшую цель и внутренний смысл». И в то время как западноевропейская культура постепенно создает условия для формирования индивидуально-личностного отношения к жизни, способности личности к самоопределению и нравственному выбору, «церковная власть хочет отнять у человека меру нравственного самоопределения». Насильственное подчинение личностного мировоззрения требованиям церковного авторитета привело, по мнению Соловьёва, к утрате католицизмом религиозно-нравственного превосходства над

личностью и к восстанию автономной личности против «насилия духовной власти, забывшей свой духовный характер» [2, с. 149, 152].

Западноевропейская реформация — необходимое противодействие противоречивым политическим, духовным, мировоззренческим устремлениям католической церкви. Но не только католицизм столкнулся с внутренними противоречиями. «Тысячелетнее царство» Византии, провозгласив еще в IV в. н. э. христианство официальной идеологией, а церковь — прообразом вселенной теократии, так и не смогло воплотить провозглашённый идеал в жизнь.

Будучи религиозным мыслителем, Соловьёв не мог согласиться с тем, что крах Византии был обусловлен не только религиозными причинами, а длительным и очень глубоким социально-экономическим и политическим кризисом империи. Он полагал, что была «внутренняя, духовная причина падения Византии» и что эта причина коренилась не в ложности идеи христианской жизни (что характерно для католического Запада), а в ложном отношении к идее, ибо «истинную идею они понимали и применяли неверно» [3, с. 563]. Идея не стала «живым» знанием, подлинным смыслом «царства ромеев». Византия демонстрирует, по мысли Соловьёва, ужасное заблуждение, порок, состоящий в том, что «истинную» идею обособили от социальных отношений жизни, противопоставив эти начала друг другу: «Отделили религиозное общество от общества светского: первое заперли в монастырях, а fogum предоставили языческим страстям и законам». Соловьёв весьма сурово оценивает тысячелетнее существование Византийской империи, ибо мировоззрение ромеев так и осталось на уровне созерцательного мистицизма и аскетизма немногих монахов, а «что касается нравственной жизни, то у неё отняли её активную силу, навязав ей, как верховный идеал, слепую покорность власти, пассивное послушание, квиетизм, то есть отрицание человеческой воли и силы» [8, с. 48].

Мировоззренческий и нравственный квиетизм ромеев основывался на государственном, политическом и правовом диктате язычества, возведённого в норму. Самодержавный диктат (языческий по сути) византийских басилевсов подчинил своей политической воле и церковную организацию восточного православия. Соловьёв с возмущением пишет: «Вместо того, чтобы унаследованное ими языческое государство поднимать до высоты христианского царства, они напротив, христианское царство понизили до уровня

языческой самодовлеющей государственности. Самодержавию совести <...> они предпочли самодержавие собственного человеческого произвола, представляющего сосредоточенную в одном лице сумму всех частных произволов» [3, с. 565]. Но духовно-мировоззренческий смысл идеала, по Соловьёву, якобы не имеет ничего общего с державным произволом, ибо дело «богочеловеческого прогресса» не может осуществляться в рабстве и слепой покорности. Деспотизм державно-политический, срощийся с господством формально православного благочестия, привёл к застою и неподвижности не только в духовной жизни империи. Для Соловьёва совершенно ясно, что «принудительно обеспеченная неподвижность и однообразие в религиозной области, подавляя внутреннюю духовную энергию, отнимая у людей... умственный почин и удерживая их в страдательном, стадном состоянии, неизбежно отражаются и во внешней жизни, приводя к застою в культуре и к экономической беспомощности» [5, с. 475]. Всё это свидетельствует, согласно Соловьёву, об упадке византийской духовности и отказе на деле от идеала «вселенской теократии». Последняя немыслима без свободного участия всех в её созидании и без преобразования не только социального и духовного человеческого бытия, но и отношения к природным началам жизни.

Эти культурно-исторические, точнее, историко-религиозные параллели понадобились Соловьёву, чтобы в конце концов понять, что же представляет собой идеал, погружённый в живую практику и культуру Европы и Византии. Ещё в большей мере это необходимо Соловьёву, чтобы на фоне провала всех попыток католической Европы и православной Византии подчеркнуть «всемирно-историческую» миссию России в деле реализации идеала. Но истоки, корни мессианства России следует искать в древней и средневековой Руси, так как именно в тот период зарождается и складывается, считает Соловьёв, специфика духовно-религиозной и нравственной жизни России.

Русь в горниле своей истории выработала своё понимание единства конкретного человека с родом, единство, которое мыслилось не как абстрактная всечеловеческая общность, а как живое, действующее существо, умопостигаемое собирательное человечество, то есть как «вечное» человечество, которое трансцендентно реальному человеческому бытию, но благодаря способности людей переживать свое единство с «вечным» человечеством оно получает статус очищающего божественного начала — божественной

премудрости — Софии — открывающей человечность самого божества. Соловьёв настойчиво подчеркивает, что София является религиозной идеей именно средневекового общества Руси, поскольку «не от греков приняли наши предки эту идею, так как у греков, в Византии... премудрость божья, ἡ Σοφία τοῦ Θεοῦ, разумелась или как общий отвлеченный атрибут божества, или же применялась как синоним слова божия — Логоса» [4, с. 577].

Софийное переживание средневековым человеком своего единства с божественным порядком отражалось в средневековом искусстве Руси. Соловьёв отмечает, что в новгородском соборе XI в. наряду с изображением богородицы, Иоанна Крестителя, Христа и ангелов отчетливо видно изображение фигуры женщины, сидящей на престоле. Это изображение и есть образ Софии. Соловьёв рассматривает иконопись как символическое выражение духовно-религиозного опыта средневекового человека Руси. София была для него «небесной сущностью, скрытую под видимостью низшего мира, лучезарным духом возрождённого человечества, ангелом-хранителем Земли, грядущим и окончательным явлением божества». И, следуя в русле славянофильства, Соловьёв утверждает, что якобы «русский народ знал и любил под именем святой Софии социальное воплощение божества в церкви вселенской». В этом, согласно Соловьёву, и состоит высшее назначение национальной идеи русского народа, которая «зародилась в древней Руси и которую новая Россия должна поведать миру» [8, с. 371–372]. Таким образом, по мнению Соловьёва, в древней Руси зарождается «подлинное» отношение к божеству, выражающееся в том, что намечается «правильная» связь божественного и человеческого. Эта связь понимается как «богочеловеческий процесс», объединяющий завершение космогонического творения, «перерождение» всего человеческого рода и «всего мира» [2, с. 160–161].

Но Соловьёв вынужден признать, что нарисованную им картину религиозного мировоззрения человека средневековой Руси нельзя применить к конкретным обстоятельствам жизни, мировоззрению и культуре средневекового человека, поскольку слишком разительно несоответствие между «софийным» переживанием единения человека с богом и реальными социально-политическими обстоятельствами жизни Руси, катастрофическими периодами в её истории. В лучшем случае, картина «бого вдохновенного» братского единства всех людей, якобы столь характерная для религиозно-мистического опыта средневекового человека

Руси, может рассматриваться лишь как некий «идеал», для которого весьма трудно указать какие-то адекватные исторические предпосылки и обстоятельства. Скорее наоборот, история средневековой Руси, её социальные и политические формы организации жизни (особенно после утраты политической независимости в середине XIII в.) дают мало оснований для подобных идеальных побуждений. Поэтому средневековая Русь, как и католическая Европа и православная Византия, страдала от внутренней противоречивости своих политических, культурных и религиозных устремлений. Ибо полнота идеала «всеединой блаженной жизни» несовместима с государственно-политической организацией средневекового общества, когда само государство, по мнению Соловьёва, узурпирует все условия, необходимые для реализации идеала. Причём государство олицетворяет для средневекового человека, прошедшего длительный период утраты независимости в результате политической раздробленности Руси, политическое и духовное единство страны, единство, способное противостоять любой внешней угрозе.

С точки зрения Соловьёва, в XV–XVI вв. совершенно отчетливо вызревает и получает религиозный статус «идея самодержавия», которая «явилась для всего народа как знамя спасения». Но эта же вера в спасительную силу принципа монаршей, самодержавной власти страдала внутренней пустотой, что и сказалось, по мысли Соловьёва, на характере мировоззрения средневековой Руси. Характер «национальной веры» Соловьёв формулирует в виде антиномичного сочетания в мировоззрении той эпохи двух непримиримых идеалов жизни: «Менее обращало на себя внимание характерное явление, свойственное именно русскому народному сознанию, начиная с XII века... — признание зараз двух непримиримых идеалов царства: с одной стороны — христианский идеал царя как земного олицетворения и орудия божьей правды и милости..., а с другой стороны — чисто языческий образ властелина как олицетворения грозной, всеокрушающей, ничем нравственно необузданной силы, — идеал римского кесаря, оживлённый и усиленный воздействием ближайших ордынских впечатлений». Вот почему слияние власти самодержавия и христианского идеала жизни в ту эпоху представляло собой неадекватную по форме и по содержанию «теократию, где фактически верховная (не только светская, но и религиозная) власть концентрировалась в руках самодержавного монарха. По мнению Соловьёва, именно это и обнаружилось в период иконового

церковного раскола (в середине XVII в.), когда церковь «роковым образом обнаруживала свою зависимость от государственного начала» [3, с. 572, 575]. Для Соловьёва факт этой зависимости высвечивает конкретный изъян всей средневековой духовной и религиозной жизни Руси, ибо здесь-то и становится очевидным торжество мертвого византизма.

В оценке влияния Византии на духовную жизнь средневековой Руси Соловьёв пытается преодолеть дихотомию славянофилов и западников и выработать некий общий, объединяющий подход при исследовании характера и глубины этого влияния. Но то, в чём Соловьёв самым решительным образом был убеждён и в чём он выступал своеобразным «западником», — это вопрос о церковном расколе. Для Соловьёва раскол с особой силой и остротой обнажил зревшие давно бессилие и беспомощность церковной иерархии, неспособность последней самостоятельно решать духовно-нравственные вопросы человеческой жизни: «Русский раскол был естественным плодом, — решительно заявляет Соловьёв, — и законным возмездием византизма» [2, с. 129]. Коль это так, то совершенно ясно, что исторические формы русской церковной организации всё больше и больше теряли свое «софийно-богочеловеческое» содержание. Союз монархии и церкви не оправдать религиозным освящением и сакральным статусом монархической власти, как и не доказать прямое и непосредственное осуществление монархическим государством «христианского идеала». Если подобный союз невозможен (а Соловьёв в этом убеждался всё больше и больше), то невозможна и вселенская теократия, носителем идеи которой якобы была Россия в своём средневековом прошлом и должна быть в настоящем и будущем.

Чистота религиозного мировоззрения всё в большей степени связывается Соловьёвым (например, в диалоге «Три разговора») с непосредственным духовным опытом общения с божественной благодатью, переживанием «софийности» мира и его внутреннего очищения, но не в формах государственной церковной иерархии, а в формах духовно-нравственного «пересоздания» жизни, где якобы есть место и собирательному творческому преображению мира, и духовному подвигу конкретного индивида, осуществляющего (тем самым «подвигающего») идеал «всеединства и цельности» жизни. Соловьёв настаивает, что духовный, нравственный подвиг индивида обретает свой сокровенный смысл только в его свободном стремлении воплотить идеал жизни и своим подвигом обогатить всё

человечество. Он особо подчеркивает, что внутренние потенции идеала лишь тогда могут реализоваться, когда переходят «в индивидуальный нравственный подвиг, так и этот последний для полноты своей неизбежно входит в социальное движение всего человечества, примыкает так или иначе, в данный момент и при данных условиях, к общему богочеловеческому процессу всемирной истории» [7, с. 309].

Тем самым духовно-религиозный опыт, характерный для России на всех этапах её истории, мыслится Соловьёвым уже не столько в государственно-церковных формах, сколько как способ единения собирательно-«богочеловеческого процесса», с личными нравственными усилиями. Все исторические условия и формы организации национальной жизни России дают, согласно Соловьёву, преходящие формы теократического слияния государства и православного благочестия, слияния, которого в собственном смысле слова нет и быть не может. В последних произведениях Соловьёва («Воскресные письма», «Три разговора») всё больше слышен мотив, характерный для русского мистика, — близкого «конца истории», завершение всемирно-исторического процесса и торжества мирового зла. Именно поэтому Соловьёв постепенно отказывается не только от идеи теократии в настоящем и будущем, но и от самой возможности найти какие бы то ни было зародыши реального существования этой идеи в историческом прошлом. В этой связи он отказывается видеть особую роль и значение религиозного опыта средневековой Руси, как и значение этого опыта для создания теократического общества в будущем. Историческое прошлое России оценивается Соловьёвым всё более мрачно и пессимистично, что свидетельствует о серьёзном творческом кризисе, переживаемом Соловьёвым.

Но всё-таки что же остаётся, по мнению русского идеалиста, ценного и значительного от духовно-религиозного наследия средневековой Руси? Согласно последним произведениям Соловьёва единственным духовное наследие прошлого, которое имеет актуальный смысл, — это православный опыт переживания мира в его «софийной» ипостаси, опыт непосредственного мистического общения с Христом, переживание его (Христа) присутствия в религиозных таинствах, опыт мистического отношения к православной церкви не как к формальной иерархии, а как к живой общине, воплощающей «тело Христово».

Таков итог изысканий русского философа-мистика, венчающий христианский утопизм

и мистицизм его философии истории, его истолкование историко-культурного процесса Руси-России. Совершенно очевидно, что на рубеже XIX–XX вв. философско-православный теизм, пытающийся опереться на восточно-православную патристику, уже был не в состоянии дать объективную картину исторического развития России и её духовной культуры, не мог выступить теоретическим ориентиром настоящего и будущего развития русского общества. Всемирно-исторические, революционные потрясения в России в XX в. поставили под сомнение религиозно-эсхатологические «прозрения» Соловьёва, как и его «пророческие» («катастрофические» в последний период творчества) апокалипсически-мистические упования и ожидания.

Несмотря на интересные наблюдения и обобщения культурных явлений прошлого, а также на характерную тенденцию, присущую изысканиям Соловьёва, — раскрывать внутренние противоречия духовно-религиозной жизни Западной Европы, Византии и Руси, необходимо было использовать весь наличный в конце XIX — начале XX в. методологический арсенал социальной философии для научного анализа периодизации российской истории. Очевидно, если не прямо, то косвенно, именно ощущение этой невозможности и привело Соловьёва к пессимистическим выводам, ибо обнаружилось, что попытки интерпретировать духовное наследие России исключительно в религиозном духе были обречены на провал при любой серьёзной встрече с историческими фактами. Это стало совершенно ясно в последующем развитии отечественной исторической науки.

## Список литературы

1. Асмус В.Ф. Владимир Соловьёв. М.: Прогресс, 1994.
2. Соловьёв В.С. Великий спор и христианская политика // В.С. Соловьёв. Сочинения в 2 т. Т. 1. Философская публицистика. М.: Правда, 1989. С. 59–167.
3. Соловьёв В.С. Византизм и Россия // В.С. Соловьёв. Сочинения в 2 т. Т. 2. Чтения о Богочеловечестве. Философская публицистика. М.: Правда, 1989. С. 562–601.
4. Соловьёв В.С. Идея человечества у Августа Конта // В.С. Соловьёв. Сочинения в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 562–581.
5. Соловьёв В.С. Из вопросов культуры // В.С. Соловьёв. Сочинения в 2 т. Т. 2. Чтения о Богочеловечестве. Философская публицистика. М.: Правда, 1989. С. 473–491.
6. Соловьёв В.С. Об упадке средневекового мирозерцания // В.С. Соловьёв. Сочинения в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 339–350.

7. Соловьёв В.С. О подделках // В.С. Соловьёв. Сочинения в 2 т. Т. 2. Чтения о Богочеловечестве. Философская публицистика. М.: Правда, 1989. С. 305–316.
8. Соловьёв В.С. Россия и вселенская церковь. М.: Фабула, 1991 (репринт издания А.И. Мамонтова. М., 1911).
9. Соловьёв В.С. Философские начала цельного знания // В.С. Соловьёв. Сочинения в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 139–288.

## References

1. Asmus VF. Vladimir Solov'ev. Moscow: Progress; 1994. (In Russ.)
2. Solov'ev VS. Velikij spor i hristianskaya politika. In: V.S. Solov'ev. Sochineniya v 2 t. Vol. 1. Filosofskaya publicistika. Moscow: Pravda; 1989. P. 59–167. (In Russ.)
3. Solov'ev VS. Vizantizm i Rossiya. In: V.S. Solov'ev. Sochineniya v 2 t. Vol. 2. Chteniya o Bogochelovechestve. Filosofskaya publicistika. Moscow: Pravda; 1989. P. 562–601. (In Russ.)
4. Solov'ev VS. Ideya chelovechestva u Avgusta Konta. In: V.S. Solov'ev. Sochineniya v 2 t. Vol. 2. Moscow: Mysl'; 1990. P. 562–581. (In Russ.)
5. Solov'ev VS. Iz voprosov kul'tury. In: V.S. Solov'ev. Sochineniya v 2 t. Vol. 2. Chteniya o Bogochelovechestve. Filosofskaya publicistika. Moscow: Pravda; 1989. P. 473–491. (In Russ.)
6. Solov'ev VS. Ob upadke srednevekovogo mirosozeraniya. In: V.S. Solov'ev. Sochineniya v 2 t. Vol. 2. Moscow: Mysl'; 1990. P. 339–350. (In Russ.)
7. Solov'ev VS. O poddelkah. In: V.S. Solov'ev. Sochineniya v 2 t. Vol. 2. Chteniya o Bogochelovechestve. Filosofskaya publicistika. Moscow: Pravda; 1989. P. 305–316. (In Russ.)
8. Solov'ev VS. Rossiya i vselenskaya cerkov'. Moscow: Fabula; 1991 (reprint s izdaniya A.I. Mamontova. Moscow; 1911). (In Russ.)
9. Solov'ev VS. Filosofskie nachala cel'nogo znaniya. In: V.S. Solov'ev. Sochineniya v 2 t. Vol. 2. Moscow: Mysl'; 1990. P. 139–288. (In Russ.)

### ▪ Информация об авторе

*Вадим Леонидович Афанасьевский* — кандидат философских наук, доцент кафедры теории и истории государства и права. ФКОУ ВО «Самарский юридический институт ФСИН России», Самара, Россия.  
E-mail: adler\_vadim@mail.ru

### ▪ Information about the author

*Vadim L. Afanasevsky* — Candidate of Philosophical Sciences, Assistant Professor at the Department of Theory and History of State and Law. Samara Law Institute of the Federal Penitentiary Service of Russia, Samara, Russia.  
E-mail: adler\_vadim@mail.ru