

*Твердислова Е.С.**

**ВЛАДИМИР СОЛОВЬЁВ. МЕССИАНСТВО:
ИДЕЯ – МОДЕЛЬ – ЗАВЕТ – СИМВОЛ[©]**

Аннотация. Проблема мессианства – одна из наиболее актуальных и запутанных. Неотъемлемый компонент проекта всеединства Соловьёва, мессианство, рассматривается как связующая нить его религиозных структур в рамках истории идей: Богочеловечество как факт и процесс всеединства, еврейство и христианство, Церковь как творящая сила в воссоединении Церквей, построение теократического государства, славянофильство как путь к взаимодействию восточного и западного христианства и т.п. Соловьёвское мессианство – поливариантная и полисемантическая система, она позволяет классифицировать ее составляющие согласно характеристикам, которые дает ученый, специально их не обозначая: «идея», «модель», «завет», «символ». Идея подразумевает все системы и подсистемы как одно целое. Внутри идеи различаются модель (еврейская, польская, русская – не по национальному признаку, а согласно опыту народа), завет (договор личности с Богом: народа с Богом, народов между собой), символ – креативный образ единения обществ, государств,

* *Твердислова Елена Сергеевна* – кандидат филологических наук, писатель, литературовед, Иерусалимская Русская городская библиотека: Иерусалим, Израиль, e-mail: izirena@jerusalem.muni.il

Tverdislowa Elena Sergeevna – PhD in Philology, writer, literary critic, The Jerusalem Russian city library, Jerusalem, Israel, e-mail: izirena@jerusalem.muni.il

© Твердислова Е.С., 2021

Церквей, народов с Богом, наконец – иудейской и христианской религий. На основе анализа можно сделать вывод о мессианстве как сквозном понятии доктрины всеединства, в котором нашла развитие мысль философа.

Ключевые слова: история идей; мессианство; идея; модель национального опыта; завет; символ; единение; всеединство; Богочеловечество; иудейство; христианство; экуменизм; православие; католичество.

Поступила: 27.02.20

Принята к печати: 07.03.20

Tverdislowa Elena
Vladimir Solovyov. Messianism:
idea – model – testament – symbol

Abstract. The problem of messianism is one of the most relevant and confusing. An integral component of Soloviev's project of unity, messianism is considered as a connecting thread of his religious structures within the framework of the history of ideas: God-manhood as a fact and process of unity, Judaism and Christianity, the Church as a creative force in the reunification of Churches, the construction of a theocratic state, Slavophilism as a way to the interaction of Eastern and Western Christianity, etc. Soloviev's messianism is a multivariant and polysemantic system, it allows you to classify its components according to the characteristics that the scientist gives, without specifically designating them: idea, model, testament, symbol. The idea implies all systems and subsystems as one. Inside the idea, a model is distinguished (Jewish, Polish, Russian – not according to nationality, but according to the experience of the people), covenant (personal agreement with God: people with God, peoples among themselves), symbol – a creative image of the unity of societies, states, Churches, peoples with God, finally – the Jewish and Christian religions. Based on the analysis, it can be concluded that Soloviev's messianism is a cross-cutting concept of the doctrine of all-unity, in which the philosopher's thought found evolution and development.

Keywords: history of ideas; messianism; idea; model of national experience; testament; symbol; unity; all-unity; God-manhood; Judaism; Christianity; ecumenism; Orthodoxy; Catholicism.

Received: 27.02.20

Accepted: 07.03.20

Мессианство у Владимира Соловьёва – проблема, присутствующая во всех его концепциях, связующая нить его идейных структур: Богочеловечество как факт и процесс всеединства; еврейство и христианство, Церковь как творящая сила и отсюда воссоединение Церквей, построение теократического государства, славянофильство как путь к взаимодействию восточного и западного христианства и т.п. Следуя обоснованиям Соловьёва, попытаемся выявить и классифицировать мессианство по тем понятиям, которые ученый исследует, но специально не обозначает: **идея, модель, завет, символ**. Семантическое многообразие мессианства и определенная запутанность термина объясняются его актуальностью: до сего дня мессианство продолжает быть и развиваться¹.

Отсюда поливариативность мессианства у Соловьёва с его сложным эволюционным путем, отчасти обусловленным открытостью ученого и его готовностью к пересмотру выработанной концепции, метода, взгляда. И хотя мессианство существовало до Соловьёва, в его учении оно возникло в русле истории идей, характерной для его философии в целом. На этом уровне он показал суть человеческого прогресса в его всеединстве, принцип которого человек «в себе самом имеет как свой разум» [Соловьёв, 2001, с. 250]². Разум – не просто выделяющая его особенность, а «становящийся разум самой истины» [Соловьёв, 1988, с. 830], или иначе: «разумная вера в абсолютное Добро» [Соловьёв, 1996, с. 403]. Мысль Соловьёва подразумевает ответственность человека за происходящее и собственные действия.

XIX век в истории прославился формированием и развитием системного мышления как цельности знания. Он был назван «золотым». И не случайно первая научная работа Владимира Соловьёва вышла с титулом «Философские начала цельного знания» (1877) [Соловьёв, 1990 б, с. 140–288]. Понимание всеединства Соловьёв выстраивал как взаимодействие отдельных пластов систем единства, из чего складывается всеединство, его выражает абсолют, он «является всеединст-

вом, которое *есть*, а мир – всеединство в состоянии становления» [Лосский, 1991, с. 119].

Множественность систем составляющих (система теократического государства; вселенскость Церкви как мистического единения религиозных вер и конфессий; высший уровень системы – Богочеловечество с центральной фигурой Христа) между собой пересекаются, наслаиваются друг на друга, объединяясь в систему всеединства как систему «становящуюся». Ей подчиняются все предыдущие системы, складываясь между собой наподобие матрешки. Но напрашивается и другой образ – иконостас, где каждая икона – идея, расположенная согласно определенному канону. Соловьёвская система антропоцентрична: статус человека и есть смысл жизни в религиозном плане. Вера способствовала объединению людей в некое целое: общество, народ, нацию; мессианство стало одной из важнейших **идей** Соловьёва как сквозное обобщающее понятие, мобильное и объемное. Стоит иметь в виду существовавшую параллельно с учением философа славянофильскую трактовку мессианства с его пропагандой православной религии, культом народа-богоносца и изоляционизмом.

Идея мессианства в философии Соловьёва реализует себя как система в живых и подвижных формах **модели, завета, символа**. Первый и ярчайший пример **модели** мессианства – еврейский опыт. У Соловьёва речь не идет о национальных моделях мессианства (еврейская, польская или русская). В учении Соловьёва мессианство доминирует как религиозно-философское, а не как национально-патриотическое понятие.

Иудейская вера для него представляла, наряду с религией, еврейскую историю, философию, богословие, с учетом еврейской ментальности и отношения к ней со стороны евреев (как и неевреев), наконец язык. Иврит он освоил профессионально и читал еврейские книги в подлинниках. **Еврейская модель** мессианства отражала степень индивидуальной, личной вовлеченности отдельного иудея во взаимоотношения с Богом и, соответственно, служение Ему. «Весь Ветхий Завет, – пишет он, – представляет историю личных отношений являющегося Бога (Логоса или Иеговы) с представителями иудейского народа – его патриархами, вождами и пророками. В этих личных отношениях, характеризующих религию Ветхого Завета, замечается последовательность трех степеней. Первые посредники между еврей-

ским народом и его Богом, древние патриархи Авраам, Исаак и Иаков, верят в *личного* Бога и лично живут этой верой; следующие за ними представители иудейства: Боговидец Моисей, Давид, “муж по сердцу Иеговы”, и Соломон, создатель великого храма, получая ощутительные откровения личного Бога, стараются провести смысл этих откровений в общественную жизнь и религиозный культ своего народа; в их лице Иегова заключает внешний завет или договор с Израилем, как лицо с лицом. Последний ряд представителей иудейства, пророки, сознавая недостаточность этого внешнего союза, предчувствуют и возвещают другое внутреннее соединение Божества с душой человеческой в лице Мессии, сына Давида и сына Божия³, и этого Мессию они предчувствуют и возвещают не как высшего представителя иудейства, а и как “знамя языков”, как представителя и главу всего возрожденного человечества» [Владимир Соловьёв, 1953 (1982), с. 84].

Мессия для Соловьёва – это Христос и никто другой (в отличие от иудеев). В Нем, по его мнению, восторжествовала мессианская идея. Вопрос о Христе с точки зрения истории еврейского народа является принципиальным: Он – ось учения о Богочеловечестве и – шире – всеединстве. Здесь ключ к избранности еврейского народа, тайный смысл его существования, ибо с мессианской идеей связана идея христианская [Соловьёв, 1989 б, с. 222]. «Если же мы признаем Христа Богом, то и в иудеях должно признать народ *богорождающий*» [Соловьёв, 1989 а, с. 211], – исходный посыл Соловьёва и вывод: «Рождество Его принадлежит лишь Богу и Израилу» [Соловьёв, 1989 а, с. 211]⁴.

Знаменитым сделало его заступничество за Талмуд, вокруг которого в 80-е годы XIX в. в Австрии и Германии разгорелась антисемитская полемика. Его выступление в печати [Соловьёв, 1886] потрясло прежде всего самих евреев: знанием материала, истории, языка, бесспорным уважением, которое выражал нееврей. Не зря его называли юдофилом. Эта сторона его жизни на долгие годы была практически забыта, но только не в Израиле: «При антирелигиозном коммунистическом режиме Соловьёв, – пишет израильский исследователь его творчества Ури Фузайлов (Паз), – был объявлен вне закона, но его мессианские идеи соборности, отказа от себялюбия, самопожертвования ради общего дела и слияния с природой, возможно, послужили идеологической основой как для коллективистских идей

большевиков, так и для самосознания участников кибуцного движения в Земле Израиля» [Фузайлов, 2008].

Русский философ проповедовал идеи того, что потом сформировалось в мессианский **завет** коллективной жизни – договор всех со всеми: только способность одного народа понимать другой, служить не себе как самоцели, а высшим и всеобщим идеальным благам поможет каждому выявить свою собственную идентичность. А потому, считал он, русские должны посмотреть на свою историю и нынешнее состояние сквозь призму судьбы еврейского народа: условия, сделавшие евреев избранным народом, кроются в их национальном характере. Евреи – «народ закона и пророков, мучеников и апостолов» [Соловьёв, 1989 а, с. 213], отсюда их глубокая религиозность и преданность Богу. Это первая ступень мессианства, его **модели**.

Средоточие еврейской религии составляет **завет** (т.е. договор) Бога с Израилем, это явление – единственное во всемирной истории. Ни у какого другого народа религия не принимала этой формы союза между Богом и человеком «как двумя существами, хотя и не равносильными, но *нравственно однородными*» [Соловьёв, 1989 а, с. 215]. Специфику еврейской ментальности Соловьёв распространяет на современный иудейский народ. Он избегает термина *иудаизм*, используя только *иудейская вера*, поскольку иудаизм как религия оформился к I–II в. н.э. в связи с расколом в иудейской общине, вызванном образованием христианской общины, и получил свое последующее развитие во времена рассеяния с абсолютным и все растущим упованием на Мессию, отрицающим Христа. Сведения о различении иудаизма и иудейства я нашла у о. Меня [Мень, 2002, с. 595] – главного наследника Соловьёва в России, если говорить о практике. Соловьёва интересовала иудейская вера именно как вера, еще не отринувшая Христа. Он ее воспринимал более чистой и цельной. И народ, проживавший тогда на землях Палестины, он называет исключительно народом Израиля – согласно прежде всего Торе.

В понимании Соловьёва мессианство – как **идея, модель и завет** – путь к воссоединению вер, Церквей (соответственно, конфессий) и народов на основе единения человека и Бога через Христа. Ибо через Христа осуществимо единение иудейства с христианством и внутренне конфликтующих христианских ответвлений на пути достижения христианского универсализма. Возникшее и сложившееся до Со-

ловьёва славянофильство в последующем смешалось с славянофильским национализмом, против которого выступал Соловьёв. «Если Вл. Соловьёв никогда не был славянофилом, то он никогда не был и западником, потому что его западнические идеи всегда были направлены против западного рационализма, субъективизма и некритического прогрессизма» [Лосев, 2000, с. 509]. Для славянофилов мессианство было идеологией, политикой и мифотворческой заразой, для Соловьёва – связующим звеном его концепции всеединства; мессианство для него – фактор объединяющий, а не разделяющий (как было у славянофилов), и он пронизывает буквально все его системы.

Мессианство Соловьёва было выявлено и прочитано современным польским философом и историком идей Анджеем Валицким, отмечавшим разносторонность творчества Вл. Соловьёва – философа, поэта, публициста, мессианского визионера, теоретика права, теократа, либерала и сторонника экуменической идеи и считавшего его самым крупным философом XIX в. [Валицкий, 2012, с. 236]. И, добавим, по существу, первым, кто обосновал идею воссоединения всего со всем – человека и мира через Христа с Богом (надо учитывать и его отношение к авраамическому мусульманству). Соловьёв был ученым, который обратился к системному и структурному анализу как научному методу, сформулировал обоснование экуменических идей – одного из самых больших завоеваний XX в. [Трубецкой, 1995, с. 300]. Его религиозная идея предполагала народность и национальный патриотизм, у которого в России была своя специфика. «Нельзя считать простой случайностью, что национальное направление в нашей литературе и общественной жизни получило название не *русского* или *русофильского*, даже не *восточного*, а *славянофильского*» [Соловьёв, 1989 в, с. 311]. Он дает этому явлению свое толкование: «Всемирно-исторические задачи России теснейшим образом связаны с славянством, и русское направление *должно* быть славянофильским» [там же]. А жизненный вопрос для славянства – это духовное соединение греко-славянского и латино-славянского миров. Призыв его подхвачен был спустя столетие *польским* Папой. Именно Иоанн Павел II, взойдя на престол (1978), стал тем понтификом, кто, опираясь на учение Соловьёва, протянул руку православному Патриарху и мусульманскому Халифу и принес от лица католичества извинение еврейскому народу⁵. С позиций сегодняшнего дня видно, что самое боль-

шое влияние идеи Соловьёва оказали не только на Иоанна Павла II, но на католичество в целом – Второй Ватиканский собор (1962–1965) проникнут экуменическими, а по сути – мессианскими идеями русского философа.

Но и польские деятели оказывали на Соловьёва заметное воздействие. Одним из них был Мицкевич, памяти которого в связи с его 100-летним юбилеем он посвятил речь. (Впервые была опубликована в 1899 г.) Характеризуя его *высокую* деятельность, он говорил: «Важно не то, что Мицкевич объявил Польшу народом-мессией, а то, что он преклонился перед нею, как перед мессией не торжествующим, а страждущим, понял, что торжество не дается даром и не добывается одною внешнею силою, а требует тяжелой внутренней борьбы, должно быть выстрадано. <...> Важен этот со времен еврейских пророков небывалый подъем национального сознания в области высшего нравственного порядка» [Соловьёв, 1990 в, с. 205, 212]. Интересно, что здесь данная им характеристика личности и деятельности Мицкевича очень точно передает его собственную трактовку мессианства: подчинение национального мессианства, все еще партикулярного (вопреки всемирным целям), мессианству религиозному, общехристианскому, требовавшему от народа «нравственной жертвы». По словам Валицкого, «для русского мыслителя самым важным было главное сходство его собственной мысли с ведущей идеей мессианства Мицкевича: идеей религиозного прогресса, который неминуемо приведет к христианству все еще языческие политические и социальные отношения. К этому можно добавить веру обоих мыслителей в великое предназначение славянских народов, а также свойственное обоим представление о провиденциальной роли евреев как классически мессианского народа» [Валицкий, 2012, с. 325]. И это отдаляло Соловьёва от славянофилов, в среде которых бурлили антипольские настроения.

Польша, лишенная своей государственности почти на 150 лет, была единственной нацией, которая действительно повторяла судьбу Израиля, и мессианский опыт евреев, проживавших на ее землях едва ли не 1000 лет, очень ей пригодился. Тут мы имеем дело с **польской моделью** мессианства.

«Польша – Иов в истории», – сказал о ней Иоанн Павел Воронич (1759–1814), польский поэт, проповедник, архиепископ Варшавский. Именно Воронич одним из первых обратил внимание на иудейское

происхождение польского мессианства с *провиденциальным характером его истории* [Jarecki, 1904, s. 414–420]. И действительно, Польша с ее тремя разделами (последний – 1795 г., когда расчлененная она вошла в состав царской России, Австрии и Пруссии, отсюда и ее образ «распятой») – пожалуй, единственный пример, повторивший почти буквально еврейский опыт ожидания грядущего спасителя. Есть даже такая мистическая теория, согласно которой Бог именно потому и селил евреев на территории Польши, чтобы в тяжелую минуту поляки могли воспользоваться знанием их опыта испытаний. Со временем польское мессианство обрело вид стройной трехчастной конструкции («необходимость жертвы», «польское христианство как призвание» и «распространение мессианства») – отчасти под влиянием философа и богослова Анджея Товяньского (1799–1878)⁶, учение которого современный польский философ Павел Ройек называет *парадигматическим*, что нашло отражение в *интегральном мессианстве* Мицкевича: «распятая» Польша предстала «Христом Европы». Идею мессии в Польше он сформулировал как «окончательную унию философии и богословия» [цит. по: Rojek, 2016, s. 42–43, 28]. Благодаря Юзефу Хёне-Вроньскому (1776–1853)⁷ – философу-мистику и математику, в польский философский дискурс вошло понятие *мессианства*, о котором Мицкевич в своих лекциях по славянским литературам, прочитанным им в Коллеж де Франц (1840–1844)⁸, говорил как о «заре нового дня» и «всеобщем обновлении» [цит. по: Rojek, 2016, s. 29]. Вроньский особо ценил Мицкевича именно потому, что понятие мессии он перевоплотил в понятие Польши. Следовательно, упования поляков не случайно покоились на приходе Спасителя (на иврите מָשִׁיחַ, Машиах, по-древнегречески означало Χριστός, Христос). Как и евреи, поляки ждали своего Помазанника: не забудем, Христу перед распятием повесили табличку с надписью «Царь иудейский» (в Израиле было принято елеем возводить царей на престол).

Соловьёв по-своему видел мессианскую роль Польши: не в решении ее внутренних задач – спасения народа как нации, страны как государства – по еврейской **модели**, а в ее посредничестве. По его мнению, ее **модель** радикально отличалась от еврейской: «Наступит день, и исцеленная от долгого безумия Польша станет живым мостом между святыней Востока и Запада» [Соловьёв, 1989 а, с. 253] – и даже не скрывал своих предостережений: «Поляки должны понять (и луч-

шие между ними уже начинают понимать), что это стремление частного органа (Соловьёв имеет тут в виду шляхту. – *Е. Т.*) стать *в своей отдельности* целым организмом есть стремление и безумное и безнравственное. <...> Что если истинная суть и значение этой нации не в ней самой и не в том, чем она представляется, т.е. не в шляхте, а в том, что она представляет, т.е. в римском католичестве?» [Соловьёв, 1989 а, с. 252]. Польша была для него идеальным исполнителем его теократического замысла: «Служить католичеству – вот высшее назначение польской нации. И первая и величайшая служба – воссоединение католичества с православием, примирительное посредничество между папой и царем, – первое начало новой христианской теократии» [Соловьёв, 1989 а, с. 253]. Надо отметить, что во многом, правда, совершенно по-своему, Польша оправдала возложенные на нее надежды.

Касаясь воссоединения еврейской и христианской вер, философ полагал, что они были связаны с тремя решающими историческими фактами: *христианство вышло из иудейства, большая часть иудейского народа отвергла Христа*, и факт, который ученый считал определяющим, – «главная масса еврейского народа и религиозный центр новейшего иудейства находятся <...> в двух славянских странах – России и Польше» [Лосский, 1991, с. 210]. Здесь свою роль играла географическая близость. А потому именно Израиль, Польша и Россия как выразители мессианской идеи представляли ее каждый в своих **моделях**, став исполнителями авторского проекта теократического торжества.

Решение этой проблемы в плане русской модели Соловьёв связывал с участием России в создании великого синтеза духовной и светской властей, во всемирной теократии на основе союза русского царя и Римского Папы в единении с иными народами в лице разных обществ. Отводя ведущую роль России и ее православию в решении вопроса Богочеловечества, воссоединения Церквей внутри себя и иудейской веры с христианской, философ отнюдь не предполагал их поглощения или уничтожения Россией, вследствие чего отчасти сама его мысль о всеединстве представлялась сторонникам славянофильских идей утопической. В таких условиях мессианство у Соловьёва получало статус символа – образного обобщающего выражения единения. Со временем теократический тезис был не столько подвергнут

пересмотру, сколько, я бы сказала, заморожен и отодвинут. Его заменила новая концепция: ученый переосмыслил связующую роль мессианства в завещательном сочинении «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории» (1900) [Соловьёв, 1988], где мессианство стало олицетворять единение всех народов. За мессианством по-прежнему сохранялся статус символа, тогда как русскому народу отводилась уже иная роль: осуществлять на земле, что Трубецкой выделял особо, «мистическое христианство» [Трубецкой, 1995, с. 322]. В данном случае мы имеем дело с пересозданием русской модели мессианства, а следовательно, – наличием еще одного ее варианта. Показательно, что мистик Соловьёв проводником мистического христианства избирает именно русский народ. В силу какой причины, если учесть, что русский народ не был воспитан в мистическом духе, более того, православная церковь никогда не поддерживала мистических увлечений верующих и мистику уничтожала на корню? Достаточно вспомнить движение имяславия, возникшее не без мистического уклона, причем именно в среде русских монахов на Афоне, и то, как с ним расправился Синод. Доходили ли до Соловьёва оттуда веяния, успел ли он что-либо узнать об имяславцах конкретно или руководствовался издавна сложившейся и известной в православии аскетической практикой Иисусовой молитвы и «умного делания»? Не может быть, чтобы мимо него прошла деятельность схимонаха Илариона, одного из бывших афонских монахов, автора книги «На горах Кавказа» [Иларион, 2018], которая, как считается, и стала неким стимулом для расцвета имяславия. Но появилась она уже после смерти Соловьёва, в 1907 г. (Эта сторона биографии философа нуждается в прояснении и уточнении.)

Если, по мнению Е. Трубецкого, в разработанной прежде Соловьёвым идее построения теократического государства нашла исход и одновременно конец старая националистическая, а следовательно, – славянофильская традиция [Трубецкой, т. 2(Б), 1913, с. 324], то у Лосева была иная точка зрения – Соловьёв оставался для него профессиональным философом, мыслившим в систематически продуманных категориях, что не было свойственно славянофилам» [Лосев, 2000, с. 251]. Не было причин усматривать у Соловьёва с его привычно критическим отношением к славянофилам некий альянс на том основании, что он вновь обратился к мессианской идее. Он ее никогда не

оставлял, и его высказывания на эту тему лишь усиливали разногласия между ними.

Между тем Е.Н. Трубецкой настаивал, что сама задача великого синтеза была, несомненно, предвосхищена славянофилами. Но вместе с тем он полагал, что «Не будучи соловьёвцем, сам Соловьёв относился к своему учению гораздо свободнее» [Трубецкой, т. 2(Б), 1913, с. 388], и это снимает с него все предъявляемые претензии: он нисколько не подгонял мессианство под еврейское, хотя и за это его упрекали. Трубецкой, который как никто вдумчиво прослеживает мессианство у Соловьёва, считает, что «ветхозаветный элемент теснейшим образом связан с представлением Соловьёва о национальном мессианстве России. Сущность этого воззрения выражается в убеждении, что среди других народов Россия должна осуществить земное царство Мессии» [Трубецкой, т. 1(А) 1913, с. 505], – сводя тем самым понимание Соловьёвым русского мессианства к библейскому. Однако русское мессианство в понимании Соловьёва обладает более трудной и сложной судьбой, чем еврейское. И главное – в отличие от еврейского оно к тому времени не завершилось, еще не состоялось как учение и не сложилось как вера, ибо к этому не готова сама Россия. И если еврейский народ был избран, то русский народ – призван. Причем своего истинного призвания он пока не осознал. Соловьёв как бы подводит черту под старым славянофильским мессианством с его чувством особой святости и духовной чистоты, идеей коллективного мессии, политическим мессианством и призывом защищать славянские страны (Балканы), наконец Третий Римом –

И третий Рим лежит во прахе,
А уж четвертому не быть.

[Соловьёв, 1974, с. 105]

Мессианские идеи Соловьёва обращены даже не столько к православной церкви, сколько через Россию и Польшу ко всему славянству, причем исключительно в теократическом дискурсе – и здесь тоже есть своя **модель**, что его резко разводит не только со славянофилами, но и с антикатолическим Достоевским, Г. Данилевским, причислявшимся к русофилам, не говоря о Л. Толстом с его антицерковными выступлениями. И эта позиция сближает Соловьёва с Мицкевичем,

который в своих парижских лекциях в Коллеж де Франс смотрел на Россию и ее культуру как на фактор, способный повести за собой весь славянский мир, чем едва ли не возмутил своих земляков: «На фоне французской русофобии идеи Мицкевича вполне могли сойти за русофильские» [Валицкий, 2012, с. 495], – пишет Валицкий, и поясняет: «Его вера в искупительную роль страданий Польши сливалась с идеей будущего возрождения России и всего славянского мира» [Валицкий, 2012, с. 512]. Соловьёв рассматривал Русскую церковь как активного участника в деле Воссоединения Церквей – в соответствии со своим учением Богочеловечества в рамках единой философской системы как проекта религиозного всеединства. Он видел Церковь не такой, какой она была на самом деле. Несколькими десятилетиями ранее веру в *пророческий дар* России высказывал и Герцен: «Уже в сороковые годы, познакомившись с мессианскими идеями Мицкевича из его парижских лекций, он пришел к мысли, что Польша слишком привязана к феодально-католическому прошлому и что подлинная будущность – не в ее мессианстве: настоящий пророческий дар может быть лишь уделом России (дословно: «не поляк предвидит будущность»)» [Валицкий, 2012, с. 142].

К роли России Соловьёв подходил вполне практично, полагая, что в том виде, в каком находился на тот момент русский народ, при *отсутствии* необходимых условий истинного прогресса, ему нечего терять. Он не скрывал своего, можно сказать, мистического предощущения перерождения страны: «Великие преимущества нашего национально-исторического строя являются лишь как добрые *задатки* или возможности, которые ждут иных условий и новых элементов для своего благотворного действия» [Соловьёв, 1989 а, с. 249], – убедительная аргументация Соловьёва провидчески точная: вместо построения теократического государства Россия кинулась в объятия революции, по сути дела подтвердив и даже реализовав предсказание Соловьёва о грядущем правлении Антихриста. Соловьёв пророчески предвкусил катастрофический опыт, в то время как вся философия и религиозная проповедь ранних периодов его творчества есть «философия и проповедь докатастрофическая» [Трубецкой, т. 2(Б), 1913, с. 388].

Трубецкой, юрист по образованию, все исторические явления (сколь бы современными они ни были) и общественные процессы из-

мерял правовым сознанием. Революции он не пережил, осознавая масштаб катастрофы, ощущение которой уловил у Соловьёва. И не обманывался в своих предчувствиях, коль скоро философ начал «Три разговора» [Соловьёв, 1988] с исследования природы зла и его места в истории человечества. В последние годы своей жизни Соловьёв словно сконцентрировал в своей системе все источники того, что мешает состояться добру. Статьи и письма, объединенные одной темой, где действительно подводится итог целому историческому периоду, есть предостережение, которое он высказывал в литературно-философской форме. Здесь его мистика упиралась в системный анализ. Предвидение не измеряется доказательствами.

Из всех идей Соловьёва именно мессианство – самая, пожалуй, разрушительная, и, по меткому определению Трубецкого, она низвела с пьедестала Россию, что стало для нее огромным выигрышем [Трубецкой, т. 2(Б), 1913, с. 311–312]. Когда Соловьёв обратился к мессианству как пути, предначертанному славянскому народу во главе с русским, т.е. к мессианской русской модели, то утверждение русского национального мессианства у него вполне последовательно перешло в отрицание всяких особенных черт русской народности. И это сблизает Соловьёва с антиподом славянофильства – Чаадаевым. Сопоставляя воззрения Соловьёва – славянофильские и чаадаевские, Е. Трубецкой отмечает: «Мы имеем здесь не внешнее, механическое, а внутреннее, органическое объединение противоположностей. Ибо славянофильская точка зрения естественно в силу внутреннего своего логического развития должна перейти в тот *христианский универсализм*, в котором для узконационалистической точки зрения нет места» [Трубецкой, т. 1(А), 1913, с. 71]. Иными словами, для самого Трубецкого мессианство как русская идея далеко еще не сложилось. Как полагает Валицкий, еще Герцен писал, что так называемый «неокатолицизм» Чаадаева ассоциировался у него с мессианством польских поэтов Зыгмунта Красиньского и Адама Мицкевича [Валицкий, 2012, с. 52], следовательно, был близок соловьёвскому.

Лосский был радикальнее: «Славянофильское мессианство Соловьёва никогда не вырождалось в узкий национализм» [Лосский, 1991, с. 133], противником которого тот был всегда, дав национальному мессианству свою характеристику в статье с примечательным названием «Идолы и идеалы» (1891) [Соловьёв, 1989 а]. Прежде всего

он отметил, что существует два взгляда на русский народ: крепостнический и народопоклоннический. Оба – противоположные друг другу и во многом сходящиеся между собой, – их он квалифицирует как антиисторические. Все представители такого рода взглядов – последователи национального лжемессианства, они просто забывают о «нравственно-религиозном содержании мессианской идеи» [Соловьёв, 1989 д, с. 628].

Любопытно, каким последующим трансформациям подверглось мессианство, изначально подчинившее себя ожиданию Спасителя, Мессии (Машиаха). Оно стало заметно и кардинально менять не только свой смысл объединения нации через сохранение традиций, веры и языка, но и назначение – возвращение утраченного государства. Мессианство стало пониматься как некий особый, *избранный* путь для народа (в этом смысле «избранность» еврейского народа становилась едва ли не кодом), по-своему трактуя, а в результате искажая его главный императив: *избранность* переродилась в *призвание*, благодаря чему и другие народы стали претендовать на этот путь, путая мессианство с миссией.

Последующая полемика вокруг мессианства (или мессианизма – показательна даже его тогда еще не устоявшаяся терминология) свидетельствует о смысловой динамике слова и отсутствии выработанного научного понятия мессианства. Соловьёв, при всей утопичности своих теократических построений, пытался воссоздать систему будущего, которая проложит дорогу всеединству. И мессианство в этом контексте было одним из факторов, на который можно опираться. Говоря иначе, в дискурсе Соловьёва мессианство занимало вполне определенное место, и трактовка мессианства как **модели**, вариативность которой углубляет **символ**, мало с кем из идеологов мессианства соприкасалась, в том числе и с Е. Трубецким, давшим соловьёвскому мессианству свою характеристику буквально по свежим следам: в России, считал он, «национальный мессианизм всегда выражался в утверждении *русского Христа*, в более или менее тонкой русификации Евангелия» [Трубецкой, 1995, с. 300]. Сделанный вывод не мешает ему, однако, разглядеть истоки национального мессианизма, скрывающиеся в отдаленном прошлом русской жизни. Но сам же он и заявляет: «Этой иллюзией дышала допетровская Русь» [Трубецкой, 1995, с. 301]. Именно здесь, пожалуй, пролегает водораздел в

понимании мессианства у Трубецкого и Соловьёва: у одного взгляд направлен исключительно на прошлое, у другого – только на будущее. Но этот взгляд в прошлое не менее беспощаден у Трубецкого, чем у Соловьёва, и надо отдать должное Трубецкому, он умел в четко ригористической манере делать свои выводы: «Отрешение от национального мессианства для нас необходимое условие прозрения в наше действительное религиозное призвание», – и со всей юридической убедительностью добавляет: «Наглядное доказательство тому – последний период творчества Соловьёва» [Трубецкой, 1995, с. 322] и его комментарий к «Трем разговорам»: «Я написал это, чтобы окончательно высказать мой взгляд на церковный вопрос» [Соловьёв, 1921]. Ничто, пожалуй, в русской истории не было так запутано в России, как представление о Церкви и отношении к ней народа. Но Церковь – еще не вера, однако именно ею наделяет Соловьёв *свою* Церковь. Без этого выразителя веры в Бога нет мессианства, которое соединяет в один дискурс *историософию, философию, богословие, футурологию*.

В концептуальных поисках футурологических схем Соловьёв не был одинок – примером служили работы Федорова, в нем он видел своего Учителя и связывал спасение России с ее будущим. Примечательно, что Лосский уделяет футурологической концепции немало внимания, подкрепляя ее выводами Соловьёва, говорившего, что судьба России зависит от исхода внутренней нравственной борьбы светлого и темного начал в ней самой, считая, что Россия должна стать «христианским царством в полном смысле этого слова» [Лосский, 1991, с. 135]. Соловьёв не идеализировал русский народ и не мифологизировал его прошлое, не смотрел на него как на единую, целую и монолитную общность, которой до бесконечности можно помыкать, а видел в нем открытую ментальность с присущей ей силой духа, которой она пока еще не овладела.

В этом контексте мессианство находит свое проявление как креативный **символ** единения обществ, народов, Церквей и царя, наконец – иудейской и христианской религий. В «Трех разговорах» Соловьёв наполняет **символ** иной семантикой, во многом обусловленной новым смыслом русской мессианской **модели** – с упором на русский народ как носителя *мистического христианства*: «Оставлена дерзостная мысль о том, что великий синтез вселенского христианства бу-

дет делом одной России. Этот синтез в «Трех разговорах» осуществляется <...> всеми народами во Христе» [Трубецкой, 1995, с. 322]. По мнению Трубецкого, Соловьёв в конце жизни отводит России самую скромную роль, отказавшись от идеи народа-Мессии и народа-богоносца. Но быть народом, причастным к *мистическому христианству*, – не такая уж скромная доля, эта трактовка свидетельствует о восприятии Соловьёвым русского народа как большой тайны и о его несокрушимой вере, вместе с тем о бесконечных способностях философа видоизменять свои воззрения, исходя из истины и в поисках истины. Все эти повороты и трансформации никак не упраздняют самой мессианской символики, необходимой ученому, чтобы найти ключ к объединению того, что существовало в разрозненном виде или только находилось на пути к осуществлению, отсюда намеренная схематичность символа у Соловьёва, ибо он оставлял за собой право его переосмысливать.

Отношение к Соловьёву в России всегда было, по меткому замечанию диакона Дмитрия Цыплакова, как к «заблудшей овце». Для «славянофилов» он – *оголтелый западник*, для *западников* – *чересчур славянофил*, да и вообще не верит в идею прогресса. Для борцов за чистоту православия – *экуменист*, даже больше – *криптокатолик*. А для интеллигенции – «чересчур религиозен в традиционном смысле» [Диакон Дмитрий Цыплаков. «Блудный сын» ..., 2011]. В таком контексте привлекает особое внимание отклик на смерть Соловьёва со стороны евреев: «На смертном одре Соловьёв молился за еврейский народ и читал псалом на иврите. Смерть Соловьёва вызвала глубокое горе всего русского еврейства. В синагогах читались молитвы за упокой души Соловьёва – одного из “праведников народов мира” (см.: «Хасидей уммот ха-‘олам)»⁴. В Москве его отпевали «утром 3 августа в университетской церкви Св. Татианы <...> Москва была совсем пуста, в церкви небольшая кучка народа» [Соловьёв С.М., 1997, с. 379]. В этот день ни один православный колокол не дрогнул. Важнее был вопрос: а остался ли Соловьёв православным? Или перешел в католичество? Даже своей смертью Соловьёв продемонстрировал высоту человеческого духа, верного Богу.

И до полуночи неробкими шагами
Всё буду я идти к желанным берегам,
Туда, где на горе, под новыми звездами,
Весь пламенеющий победными огнями,
Меня дождется мой заветный храм.

[Соловьёв, 1974, с. 72]

Так писал Владимир Соловьёв в 1884 г., доверяя свои потаенные мысли поэзии. Сохранилось множество портретов философа – от молодого человека до седовласого старца (а ведь он умер в сорок семь лет, жизнь не «пройдя до половины»!), с длинной и густой бородой, курчавыми, непослушными волосами, торчащими шапкой вокруг головы, будто согревая или оберегая ее. Взгляд всегда направлен поверх того, что перед ним, не на художника, его рисующего, и не на объектив фотоаппарата, устремлен вдаль (был близорук, следовательно, даль была его собственная, видимая лишь им одним): то ли пытается разгадать будущее, которое вот-вот, по его мнению, настанет, а он уже знает, каким оно должно быть, то ли уводит глаза в никуда, в те неведомые просторы, где ждет его «заветный храм». Храм – не метафора, а подлинная реальность, но знакомая пока только одному философу. И не символ обозначения Соловьёвым некоего всеохватного пространства, пусть и аллегорического, если иметь в виду обязательную привязанность метафоры к действительности. *Храм всеединства*, в котором встречаются, воплощаясь, самые разные начала: интуиция и рациональность, чувство и аналитичность ума, пронизательность и мистика, строгость мышления и объемность, широта знаний, но главное – умение все воспринимать в едином пространстве Мироздания: иудейство с христианством, православие с католичеством, поэзию с философией, человеческую жизнь и Небо. Соловьёв не нуждался в труде, чтобы такой храм построить, вознести, философ в любую минуту мог в него войти и тут остаться, храм всегда был с ним, рядом, однако чтобы и другим туда войти, необходимо было проникнуться подобной исполненностью *идеи всечеловеческого*, к которой человек, увы, был абсолютно не готов. Соловьёв разрабатывал для него мессианские ступени – своего рода *идея – завет – модель – символ* – позволявшие каждому народу и человеку принять

участие в создании храма всеединства, чтобы подниматься в мир абсолютно новой цивилизации и творить там себя.

Примечания

¹ Несколько лет назад в Польше вышла книга философа Павла Ройека «Богослужение истории. Иоанн Павел II и польское мессианство». См.: *Paweł Rojek, Liturgia dziejów. Jan Paweł II i polski mesjanizm*. – Kraków : Wydawnictwo M, 2016. – 332 р.

² «Я называю истинным, или положительным всеединством такое, в котором единое существует не за счет всех или в ущерб им, а в пользу всех. Ложное, отрицательное единство подавляет или поглощает входящие в него элементы и само оказывается, таким образом, *пустотой*; истинное единство сохраняет и усиливает свои элементы, осуществляясь в них как *полнота* бытия». См.: *Соловьёв В.С. Первый шаг к положительной эстетике // Соловьёв В.С. Литературная критика*. – М. : Современник, 1990. – С. 59–66.

³ Здесь у Соловьёва исключительно христианская трактовка, ибо согласно иудейской вере, мессия должен был быть посланником, но не сыном Божиим.

⁴ «Будучи глубоко верующим христианином, он не мог не стремиться к тому, чтобы евреи обратились в христианство, которое было для него неоспоримой истиной и единственным путем к спасению мира; воссоединение еврейства с христианством было его заветной мечтой. Отвержение евреями Иисуса представлялось Соловьёву величайшей трагедией, предопределившей всю будущую историю еврейского народа, однако философ возлагал вину за упорное неприятие евреями христианства не на евреев, а на самих христиан». См.: Владимир Сергеевич Соловьёв. Электронная еврейская энциклопедия. КЕЭ. 1996. – Т. 8. – С. 418–421. [Электрон. ресурс]. – Режим доступа: <https://eleven.co.il/judaism/and-other-religions/13891/>

⁵ «Во время воскресной молитвы 30 июля 2000 г. Папа заговорил о сотой годовщине со дня смерти Соловьёва – мыслителя, “который с огромной силой напомнил нам о драме разделения между собой христиан и указал на необходимость их единения”» [Валицкий, 2012, с. 373].

⁶ Анджей Товяньский (Andrzej Towiański) – польский религиозный философ-мистик, визионер, пророк, мессианист.

Товянизм (товяниство) представляет собой противоречивую и эклектическую смесь разнородных религиозных, мистических и историософских воззрений. Существенную роль в нем играют представления о миссиях отдельных народов и о посланцах Бога, через которых осуществляется Провидение.

⁷ Вроньский Юзеф Мария, настоящая фамилия Хене (1776–1853) Wroński Jozef Maria (Hoene) известен также как Гене-Вроньский. Польский математик и философ-мистик (каббалист).

Исследования Вроньского посвящены основаниям математики, теории алгебраических и дифференциальных уравнений.

⁸ Мицкевич читал лекции в Collège de France в Париже в течение четырех семестров 1840–1842 гг. На русский язык лекции переведены частично: *Мицкевич А.* Собр. соч.: в 5 т. – М., 1954. – Т. 4. – С. 441–501. По мнению О.Е. Ларионовой, этот курс лекций осуществлял мессианистские амбиции польского классика: он «позволил бы понять и *особый путь* славян во всемирной истории и роль, возложенную на них Провидением. <...> Исходной точкой всех этих идейных течений был тезис о кризисном состоянии западноевропейской цивилизации. Достигнув предела в своем развитии, в торжестве своего рационализма и индивидуалистических представлений о свободе личности, она охвачена хаосом и идейным брожением и необходимо должна обогатиться новыми духовными началами. Эти-Бто начала и может дать Европе славянский мир». (*Ларионова Е.О.* Курс лекций Адама Мицкевича в Collège de France: «Русская идея» в зеркале польского мессианизма // К истории идей на Западе: «Русская идея». – СПб., 2010. – С. 184–205).

Список литературы

Валицкий А. Россия, католичество и польский вопрос / пер. и послеслов. Е. Твердисловой. – М. : Издательство Московского университета, 2012. – 624 с. – (Книга мысли).

Диакон Дмитрий Цыплаков. «Блудный сын» русской философии // Портал Православие. РЦ. Статья опубликована 13 августа 2011 года, в сто одиннадцатую годовщину со дня смерти философа [электрон. ресурс]. – Режим доступа : <https://pravoslavie.ru/48086.html>

Иларион С. На горах Кавказа : роман / Схимонах Иларион. – М. : Карамзин, 2018. – 382 с.

Лосев А.Ф. Владимир Соловьёв и его время / предисл. А.А. Тахо-Годи. – М. : Молодая гвардия, 2000. – 613 с. – (Жизнь замечат. людей; Сер. биогр. ; Вып. 782).

Лосский Н.О. История русской философии. – М. : Советский писатель, 1991. – 474 с.

Мень А. Библиологический словарь: в 3 т. – М. : Фонд имени Александра Меня, 2002. – Т. 1–605 с.; т. 2–558 с.; т. 3–526 с.

Соловьёв В.С. Критика отвлеченных начал // *Соловьёв В.С. Сочинения.* – М. : Наука, 2001. – Т. 3. – С. 7–366.

Соловьёв В.С. Теоретическая философия // *Соловьёв В.С. Соч.:* в 2 т. – М. : Мысль, 1988. – Т. 1. – С. 757–831.

Соловьёв В.С. Оправдание Добра: Нравственная философия / вступ. ст. А.Н. Голубева и Л.В. Коноваловой. – М. : Республика, 1996. – 479 с. – (Б-ка этической мысли).

Владимир Соловьёв. Духовные основы жизни (Fundaments of Life) 1882–1884. – Брюссель : Жизнь с Богом, 1953, (1982). – 143 с.

Соловьёв В.С. Еврейство и христианский вопрос // *Соловьёв В.С. Сочинения* в двух томах. – М. : Правда, 1989 а. – Т. 1. – С. 206–258.

Соловьёв В.С. Русская идея // *Соловьёв В.С. Сочинения* в двух томах / пер. с франц. Г.А. Рачинского. – М. : Правда, 1989 б. – Т. 2. – С. 219–246.

Соловьёв В.С. Талмуд и новейшая полемическая литература о нем в Австрии и Германии // Русское Обозрение. 1886. [электрон. ресурс]. – Режим доступа : http://khazarzar.skeptik.net/books/jud/thal_sol.htm

Соловьёв В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // *Соловьёв В.С. Сочинения:* в 2 т. / общ. ред. и сост. А.В. Гулыги, А.Ф. Лосева; примеч. С.Л. Кравца и др. – М. : Мысль, 1990 а. – Т. 2. – С. 635–762.

Соловьёв В.С. Философские начала цельного знания // *Соловьёв В.С. Сочинения:* в 2 т. / общ. ред. и сост. А.В. Гулыги, А.Ф. Лосева; примеч. С.Л. Кравца и др. – М. : Мысль, 1990 б. – Т. 2 – С. 140–288.

Соловьёв В.С. Славянский вопрос // *Соловьёв В.С. Сочинения* в двух томах. – М. : Правда, 1989 в. – Т. 1 : Философская публицистика. – С. 311–327.

Соловьёв В.С. Речь на обеде в память Мицкевича 27 декабря 1898 г. // *Соловьёв В.С. Литературная критика.* – М. : Современник, 1990 в. – С. 205–212.

Соловьёв В. Стихотворения и шуточные пьесы // Библиотека поэта. (Большая серия). Второе издание. – Л. : Советский писатель. Ленинградское отделение, 1974. – 352 с.

Соловьёв В.С. Национальный вопрос в России // *Соловьёв В.С. Сочинения* в двух томах. – М. : Правда, 1989. – Т. 1, вып. 1. – С. 259–410; вып. 2. – С. 411–639.

Соловьёв В.С. Идолы и идеалы // *Соловьёв В.С. Сочинения* в двух томах. – М. : Правда, 1989 д. – Т. 1. – С. 604–637.

Соловьёв В. Стихотворения. – М.: Типография Иванова при О.Н.О (Сергиев Посад), 1921. – 368 с.

Соловьёв С.М. Жизнь и творческая эволюция / послесл. П.П. Гайденоко; подгот. текста И.Г. Вишневецкого. – М. : Республика, 1997. – 431 с.

Трубецкой Е. Старый и новый национальный мессианизм // *Трубецкой Е.* Избранное. – М. : Канон, 1995. – С. 299–323.

Трубецкой Е., князь. Мирозозерцание Вл. С. Соловьёва. – М. : Товарищество тип. А.И. Мамонтова, 1913. – Т. 1 (А). – 653 с.; т. 2 (Б). – 420 с.

Фузайлов У. (Паз). София и Талмуд : Владимир Соловьёв в еврейском контексте // «Лехаим». – М., 2008. – Январь. Тебет 5768–1(189). [Электрон. ресурс]. – Режим доступа : <https://lechaim.ru/ARHIV/189/paz.htm>

Jarecki K. Idee historiozoficzne Woronicza a mesjanizm polski / Pamiętnik Literacki. Czasopismo kwartalne we Lwowie. Nakładem Tow. Lit. im A. Mickiewicza z Drukarni E. Winiarza. – 1904. – R. 3, Z. 1–4. – S. 414–420.

Rojek P. Liturgia dziejów. Jan Paweł II i polski mesjanizm. – Kraków: Wydawnictwo, 2016. – 322 p.

References

Valickij, A. (2012). *Rossiya, katolichestvo i pol'skij vopros*. E. Tverdislovoj (transl. & afterword). Moscow : Izdatel'stvo Moskovskogo universiteta. (Seriya «Kniga mysli»).

Diakon Dmitrij, Cyplakov. (2011). «Bludnyj syn» russkoj filosofii. In *Portal Pravoslavie. RC. Stat'ya opublikovana 13 avgusta 2011 goda, v sto odinnadcatuju godovshchinu so dnja smerti filosafo* [elektron. resurs]. Retrieved from : <https://pravoslavie.ru/48086.html>

Ilarion, S. (2018). *Na gorah Kavkaza: Roman. Skhimonah Ilarion*. Moscow : Karamzin.

Losev, A.F. (2000). *Vladimir Solov'yov i ego vremena*. A.A. Taho-Godi (preamb). Moscow : Molodaya gvardiya. (Zhizn' zamechat. lyudej; Ser. biogr. Vyp. 782).

Losskij, N.O. (1991). *Istoriya russkoj filosofii*. Moscow : Sovetskij pisatel'.

Men', A. (2002). *Bibliologicheskij slovar'*: v 3 t. Moscow : Fond imeni Aleksandra Menya.

Solov'yov, V.S. (2001). Kritika otvlechennyh nachal. In Solov'yov V.S. *Sochineniya*. (T. 3), (pp. 7–366). Moscow : Nauka.

Solov'yov, V.S. (1988). Teoreticheskaya filosofiya. In Solov'ev V.S. *Soch.*: v 2 t. (T. 1), (pp. 757–831). Moscow : Mysl'.

Solov'yov, V.S. (1996). *Opravdanie Dobra: Nравstvennaya filosofiya*. A.N. Golubeva i L.V. Kononovoj (introd. articl.). Moscow : Respublika. (B-ka eticheskoy mysli).

Vladimir, Solov'ev. (1953). *Duhovnye osnovy zhizni (Fundaments of Life) 1882–1884*. Bryussel' : Zhizn' s Bogom.

Solov'yov, V.S. (1989 a). Evrejstvo i hristianskij vopros. In Solov'yov V.S. *Sochineniya v dvuh tomah*. (T. 1), (pp. 206–258). Moscow : Pravda.

Solov'yov, V.S. (1989 b). Russkaya ideya. G.A. Rachinskogo (transl. fr. franc.). In Solov'yov V.S. *Sochineniya v dvuh tomah. (T. 2)*, (pp. 219–246). Moscow : Pravda.

Solov'yov, V.S. (1886). Talmud i novejschaya polemicheskaya literatura o nem v Avstrii i Germanii. In *Russkoe Obozrenie. 1886*. Retrieved from : http://khazarzar.skeptik.net/books/jud/thal_sol.htm

Solov'yov, V.S. (1990 a). Tri razgovora o vojne, progresse i konce vseмирnoj istorii. A.V. Gulygi, A.F. Loseva; S.L. Kravca & dr. (Eds., notes). In Solov'ev V.S. *Sochineniya: v 2 t. (T. 2)*, (pp. 635–762). Moscow : Mysl'.

Solov'yov, V.S. (1990 b). Filosofskie nachala cel'nogo znaniya. A.V. Gulygi, A.F. Loseva; S.L. Kravca i dr. (Eds., notes). In Solov'ev V.S. *Sochineniya: v 2 t. (T. 2)*, (pp. 140–288). Moscow : Mysl'.

Solov'yov, V.S. (1989 v). Slavjanskij vopros. In Solov'yov V.S. *Sochineniya v dvuh tomah. (T. 1), Filosofskaya publicistika*, (pp. 311–327). Moscow : Pravda.

Solov'yov, V.S. (1990 v). Rech' na obede v pamyat' Mickevicha 27 dekabrya 1898 g. In Solov'yov V.S. *Literaturnaya kritika* (pp. 205–212). Moscow : Sovremennik.

Vladimir, Solov'yov. (1974). *Stihotvoreniya i shutochnye p'esy / Biblioteka poeta. (Bol'shaya seriya). Vtoroe izdanie*. Leningrad : Sovetskij pisatel'. Leningradskoe otdelenie.

Solov'yov, V.S. (1989 g). Nacional'nyj vopros v Rossii. In Solov'yov V.S. *Sochineniya v dvuh tomah. (T. 1)*, (vyp. 1), (pp. 259–410); (vyp. 2), (pp. 411–639). Moscow : Pravda.

Solov'yov, V.S. (1989 d). Idoly i ideally. In Solov'yov V.S. *Sochineniya v dvuh tomah. (T. 1)*, (pp. 604–637). Moscow : Pravda.

Vladimir, Colov'yov. (1921). *Stihotvopeniya*. Moscow: Tipografiya Ivanova pri O.N.O (Sergiev Posad).

Solov'ev, S.M. (1997). *Zhizn' i tvorcheskaya evolyuciya*. P.P. Gajdenko (afterwords); I.G. Vishneveckogo (preportn of the text). Moscow : Respublika.

Trubeckoj, E. (1995). Staryj i novyj nacional'nyj messionizm. In Trubeckoj E. *Izbrannoje* (pp. 299–323). Moscow : Kanon.

Kn. Evgenij, Trubeckoj. (1913). *Mirosozercanie Vl. S. Solov'yova. T. 1 (A); t. 2 (B)*. Moscow : Tovarishchestvo tip. A.I. Mamontova.

Uri, Fuzajlov (Paz). (2008). Sofiya i Talmud: Vladimir Solov'yov v evrejskom kontekste. In «*Lekhaim*», Moskva. Yanvar'. 2008. Tebet 5768–1(189). Retrieved from : <https://lechain.ru/ARHIV/189/paz.htm>

Jarecki, K. (1904). *Idee historiozoficzne Woronicza a mesjanizm polski / Pamiętnik Literacki. Czasopismo kwartalne we Lwowie. Nakładem Tow. Lit. im A. Mickiewicza z Drukarni E. (R. 3. Z. 1–4)* (pp. 414–420). Winiarza.

Rojek, P. (2016). *Liturgia dziejów. Jan Paweł II i polski mesjanizm*. Kraków : Wydawnictwo.