

---

---

# ИСТОРИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

В. В. ВОЗИЛОВ

## ИДЕИ П. Я. ЧААДАЕВА И В. С. СОЛОВЬЕВА В ЭВОЛЮЦИИ РУССКОЙ ОМНИСТИЧЕСКОЙ МЫСЛИ

Свое отношение к миру в целом и к отдельным социокультурным ценностям человек выражает путем их принятия или непринятия. Наиболее общими мировоззренческими идеями всех времен и народов являются основополагающие идеи утверждения и отрицания, а также два мироотношения, которые обозначаются терминами «омнизм» и «нигилизм». Омнизм (от лат. *omnia, omnis* – все, всякий) – практическая и мировоззренческая позиция человека, принимающего мир таким, каков он есть; это всеобщая теория утверждения (Возиллов, Назаров 2002; Возиллов 2005). В основе омнизма лежат идеи утверждения бытия в целом и его отдельных сторон, познаваемости мира в целом, признание ценности и смысла человеческой жизни. Омнистическое миропонимание строится на признании принципов всеобщности мира, многообразия его форм, а также всеобщей взаимосвязи явлений. Оно строится не только на принятии положительных сторон мира, но и на признании всех негативных элементов мира, связанных с диалектическими противоречиями, лежащими в основе процессов развития и переходов из одного состояния в другое. Следовательно, человек, стоящий на принципах утверждения, не отрицает возможности преобразования и улучшения окружающего мира.

Общепризнанно, что нигилизм – практическая и мировоззренческая позиция человека, отвергающего бытие в целом или его отдельные стороны (государство, семью, религию, мораль и др.). Нигилистическое отрицание предполагает, что основной ценностью становится прежде всего само отрицание как освобождение мира от его наиболее неприемлемых сторон. Поэтому отрицание (нега-

ция) никогда не выступает само по себе, а является частью более общего процесса утверждения новых форм или ценностей. «Чистое отрицание» есть лишь кратковременный акт, один из моментов перехода вещества или идеи в новое состояние. В исторической действительности отдельные индивиды и социальные группы в силу объективно-социальных или субъективно-нравственных обстоятельств действуют, используя нигилистические средства и методы. Нигилизм выступает как мировоззренческий принцип, часть группового сознания, сущностным признаком которого является неприятие отдельных элементов мира или всех сторон жизни.

Противостояние омнистических и нигилистических идей проходит через всю историю философии. Во всех основных разделах философии сталкиваются противоположные идеологические предпосылки теории и практики человеческой деятельности. Нигилизм и омнизм как мировоззренческие принципы оппозиционных отрядов интеллигенции – феномены взаимосвязанные, поскольку представляют собой противоположные стороны диалектического противоречия, а следовательно, не могут существовать друг без друга. Однако единство противоположностей есть единство взаимоисключающих частей, что определяет такой тип связи между сторонами диалектического противоречия, как борьба противоположностей, которая лежит в основе процессов общественного развития. Таким образом, противостояние омнизма и нигилизма как главных идейных принципов в идеологической и практико-политической сфере определяет процессы духовного и социально-политического развития общества.

Одну из оригинальных концепций исторического развития России в 30–50-е гг. XIX в. предложил П. Я. Чаадаев. Оценка творческого наследия Чаадаева до настоящего времени вызывает споры. А. И. Герцен, слишком прямолинейно восприняв критическую часть первого «Философического письма», посчитал его вызовом обществу (Герцен 1956: 221–223). Возведение Чаадаева в ранг русских революционеров было подвергнуто сомнению известными исследователями жизни и творчества Чаадаева (Гершензон 1908: 96; Бердяев 1990: 72; Зеньковский 1991: 162). Между тем восприятие философского наследия Чаадаева оставалось противоречивым. Например, С. А. Левицкий писал, что в нем скрывался инстинкт революционера, при этом признавал, что «Чаадаев был прежде все-

го глубоким религиозным мыслителем» (Левицкий 1996: 76–77). Удивительно противоречивое представление о Чаадаеве как революционере и христианском философе сохранялось долгое время. Лишь в последние годы характеристики чаадаевского наследия начинают соответствовать тому месту, которое он занимал в русской общественной жизни (Кожин 2002: 108–135).

В. В. Зеньковский одним из первых указал, что реконструировать концепцию Чаадаева можно только в том случае, если поставить в центре его идей религиозную установку. Историк русской философии выделил теургический момент в восприятии и понимании Чаадаевым истории и указал на то значение, которое автор «Философических писем» придавал возможности осуществления Царства Божьего на земле (Зеньковский 1991: 168). Не разделяя точку зрения М. О. Гершензона, что близость Чаадаева к русскому либерализму была «недоразумением», Зеньковский писал, что «напряженное ощущение ответственности» за историю роднит Чаадаева с «русской радикальной интеллигенцией, которая всегда так страстно и горячо переживала свою “ответственность” за судьбы не только России, но и всего мира» (Там же: 183). В размышлениях Зеньковского вызывает недоумение мысль, что взгляд на Россию совсем не стоит в центре учения Чаадаева, а, «наоборот, является логическим выводом из общих его идей в философии христианства» (Там же: 167). Думается, что система Чаадаева вообще не имела бы смысла без историософского осмысления прошлого России, его «Философические письма» первоначально именовались «Письмами о философии истории».

Ключом к пониманию политической позиции Чаадаева является его отношение к декабристам. В первом «Философическом письме» он резко отозвался о «дурных идеях и губительных заблуждениях» декабристов (Чаадаев 1991, т. 1: 330, 516). Общая эволюция его мировоззрения показывает, что Чаадаева следует отнести к лагерю русской омнистической мысли. При этом не следует рассматривать его наследие сквозь призму «западничества» и «славянофильства». В его работах присутствуют положения, разделяемые представителями обоих направлений. В известных салонных островах мыслителя доставалось и западникам, и славянофилам (Там же: 469, 495).

Проблема оценки содержания творческого наследия Чаадаева связана с тем, что известность получило только первое из «Фило-

софических писем». Как известно, после опубликования письма репрессии и ограничения обрушились на тех, кто допустил его выход в свет. Между тем уже в начале письма Чаадаев закладывает свою основную идею: его предметом является религия, он отмечает, что «учение, основанное на высшем начале единства и непосредственной передачи истины в непрерывном преемстве ее служителей, только и может быть самым согласным с подлинным духом религии, потому что дух этот заключается всецело в идее слияния всех, сколько их ни есть в мире, нравственных сил – в одну мысль, в одно чувство и в постепенном установлении социальной системы или церкви, которая должна водворить царство истины среди людей» (Чаадаев 1991, т. 1: 320–321). Именно эта этическая установка лежит в центре историософской концепции Чаадаева – в основе оценки исторического пути России и направления европейских революций: «Все политические революции были там по сути революциями нравственными. Искали истину и нашли свободу и благоденствие» (Там же: 328–329, 335). По мнению Чаадаева, Россия должна войти в семью зрелых, культурных и нравственных народов, проделав путь, который прошли европейские страны. Он признавал, что «в странах Европы не все исполнено ума, добродетели, религии, совсем нет. Но все там таинственно подчинено силе, безраздельно царившей на протяжении столетий; все является результатом того продолжительного сцепления актов и идей, которым создано теперешнее состояние общества» (Там же: 335–336). Под этой таинственной силой мыслитель понимал христианское учение.

П. Я. Чаадаев был одним из первых, кто заговорил о роли мыслящего меньшинства (Там же: 329). Русские мыслители, по его мнению, ничего миру не дали, ничего у мира не взяли, не внесли в массу человеческих идей ни одной мысли, ни в чем не содействовали движению вперед человеческого разума. П. Я. Чаадаев видит выход из сложившейся ситуации в следующем: «В настоящее время каждому важно знать свое место в общем строе призвания христиан, то есть знать, каковы те средства, которые он находит в себе и вокруг себя, для того, чтобы сотрудничать в достижении цели, стоящей перед всем человеческим обществом в целом» (Там же: 333).

«...Задача сейчас не в расширении области наших идей, а в том, чтобы исправить те, которыми мы обладаем, и придать им новое направление», – писал он (Чаадаев 1991, т. 1: 339). Этим объясняются его критическая оценка русской истории и нападки на православие из-за связи с крепостничеством. Это не значит, что мыслитель отвергал православие, скорее, он не отдавал предпочтения ни одному из направлений христианства. Отталкиваясь от христианского миропонимания в целом, Чаадаев создал одну из русских национальных этических утопий, консервативную по своей сути. Он исходил из необходимости построения новых видов социальных связей между людьми, в основе которых должен лежать инстинкт нравственного блага, сформулированный в виде известного нравственного императива. Именно это и позволит осуществить Царство Божье на земле (Там же: 363). Утопия Чаадаева носила миллениаристский характер, он похвально отзывался о мечтателях, которые толковали *Апокалипсис*, поскольку действовали по призванию. «Все безумства, повод к которым дала священная книга, – писал он, – никогда не были напрасными, все они объяснимы» (Там же: 452). Его программу нельзя назвать нигилистической: мыслитель не призывал строить общество на новых социальных началах, он не был этическим нигилистом, он не предлагал новое духовное строительство. Он лишь указывал на необходимость духовного самосовершенствования человека, соотнесения своих поступков с нравственным законом, установленным высшим разумом.

Историософская концепция Чаадаева, заложенная в «Философических письмах», получила развитие в «Записке графу Бенкендорфу» (1832 г.) и «Апологии сумасшедшего» (1837 г.), в которых он сближается с русскими консерваторами (Там же: 523, 533, 535–537). Печально известная монархическая «Записка графу Бенкендорфу» воспринималась исследователями сквозь призму внешней формы. В действительности это двойственное произведение, и отдельные фразы в нем звучат как издевательство над адресатом («посудите сами, генерал, возможно ли, чтобы, говоря о цивилизации и разуме, я подразумевал свободу и конституцию») (Там же: 519). Несмотря на резкие выпады в адрес декабристов, критику европейских революций и реверансы в сторону самодержавия, Чаадаев остается верен собственным взглядам. Программа, предлагаемая им русскому правительству, напоминает программу русских

либералов. Основные ее пункты составляют: просвещение народа, отмена крепостного права, внесение изменений в законодательство и его правильное исполнение. Вершиной программы является пробуждение религиозного чувства, без которого невозможно полномасштабное исполнение всех выдвинутых идей (Чаадаев 1991, т. 1: 517–518). Мыслитель предлагает правительству встать во главе возможных преобразований, конечная цель которых заключается в том, чтобы ввести Россию в число ведущих держав мира, придерживаясь при этом собственного пути развития.

Разочарование в правительстве наступило достаточно скоро. Идеи Чаадаева, которые, как он указывал в «Апологии сумасшедшего», были обращены к грядущим поколениям, не были должным образом оценены и поняты современниками. Поэтому «Апология...» – гимн Западу и петровским преобразованиям – содержит резкие выпады в адрес славянофилов, создавших «все эти странные фантазии, все эти ретроспективные утопии, все эти мечты о невозможном будущем, которые волнуют теперь наши патриотические умы» (Там же: 532). П. Я. Чаадаев отвергает обвинения в непатриотизме, стремлении опорочить историческое прошлое России. Он вновь проводит мысль, что его главное желание – это показать, что «мы призваны решить большую часть проблем социального порядка, завершить большую часть идей, возникших в старых обществах, ответить на важнейшие вопросы, которые занимают человечество... мы, так сказать, самой природой вещей предназначены быть настоящим совестным судом по многим тяжбам, которые ведутся перед великими трибуналами человеческого духа и человеческого общества» (Там же: 534).

В «Апологии...» Чаадаев все более сближается с консерваторами. Подчеркивая, что отсутствие традиций и исторического опыта является прекрасной базой для движения вперед, он указывает те элементы социальной жизни, которые для этого можно использовать. Он выделяет роль монархии в русской истории, отмечая, что «обработанные, отлитые, созданные нашими властителями», нашим могуществом «мы обязаны только энергичной воле наших государей» (Там же: 537). Автор «Апологии...» стремится воздать должное русской православной церкви, несмотря на ее критику в «Философических письмах». Он призывает придерживаться нового патриотизма – патриотизма умственной работы, патриотизма идеи

(Чаадаев 1991, т. 1: 523, 533, 535–537). Таким образом, для осуществления своих идей Чаадаев призывает использовать традиционные институты русского общества – монархию, православную церковь и патриотизм, что напоминает известную формулу, предложенную графом Уваровым.

В. В. Зеньковский полагал, что поворот во взглядах Чаадаева относится к 1835 г., когда в письмах к А. И. Тургеневу он начинает говорить о провиденциалистской роли России в мировой истории (Зеньковский 1991: 181). В действительности никакого поворота не было. Шло закономерное развитие идей, которые были заложены Чаадаевым в «Философических письмах». Это с необходимостью вело к резкому отрицанию западного пути развития и переходу на традиционалистские позиции. В известном письме графу А. де Сиккуру 15 января 1845 г. Чаадаев выступает за воскрешение русского исторического прошлого. «...Вторжение западных идей, – писал он, – идей, отвергаемых всем нашим историческим прошлым, всеми нашими национальными инстинктами, – вот что парализовало наши силы, извратило все наши прекрасные наклонности, исказило все наши добродетели, наконец, низвело нас почти совсем на ваш уровень» (Чаадаев 1991, т. 2: 177).

Сближаясь с консерваторами, Чаадаев пристально всматривался в опасность, грозящую со стороны революционеров. В его заметках встречаются резкие замечания в адрес набирающих популярность в Европе и России идей утопического социализма. «Казарменному размещению человечества по фаланстерам» он противопоставляет развитие религиозного чувства (Там же, т. 1: 502). Решение социальных проблем, по мнению Чаадаева, должно лежать в сфере работы мысли и духа, а не в сфере преобразования общества. Однако революционные идеи получали в России самое широкое распространение, и поэтому омнистическая концепция В. С. Соловьева развивалась уже в иных общественных условиях.

Реформы Александра II изменили общественную жизнь страны, и в новых исторических условиях возникло широкое общественное движение, получившее название нигилизма. Сущностные черты нигилизма радикальной интеллигенции 60-х гг. XIX в. наиболее ярко проявились в творческом наследии Д. И. Писарева, чьи взгляды оказали огромное влияние на радикальную интеллигенцию этого времени.

В. С. Соловьев, переживший в молодости кратковременный период увлечения нигилизмом и творчеством Д. И. Писарева, впоследствии подверг взгляды Писарева (особенно его эстетику) серьезной критике (Соловьев 1990а: 192–193; Лукьянов 1990: 98, 119, 130–131, 221, 227). В «Третьей речи», посвященной памяти Достоевского, Соловьев писал, что «в царствование Александра II закончилось внешнее, природное образование России, образование ее тела, и начался в муках и болезнях процесс ее духовного развития» (Соловьев 1990б: 307). Между тем он отмечал, что незаметным образом общественный идеал стал подменяться противообщественной деятельностью: «На вопрос: что делать? – получается ясный и определенный ответ: убивать всех противников будущего идеального строя, то есть всех защитников настоящего» (Там же: 310). Именно этому стремлению действовать и переделывать мир в соответствии со своими субъективными установками, то есть становиться убийцей и насильником, более всего противился Соловьев.

Одним из наиболее существенных вкладов русской омнистической мысли в мировое философское наследие стала *теория всеединства*, в разработке которой приняли участие известные философы В. С. Соловьев, П. А. Флоренский, Е. Н. Трубецкой, Л. П. Карсавин и другие. Целью метафизики всеединства было: связать с основным началом философии – идеей единого бесконечного – внутренней логической связью все другие начала и создать таким образом цельное, всеобъемлющее и всестороннее мирозерцание. Одним из важнейших вопросов метафизики всеединства была проблема возможности постижения абсолютного и всеединого человеком, установления между человеком и абсолютном жизненного отношения, определения, в каком случае человеку может открыться осознание абсолютного и всеединого. Как отметил отечественный исследователь, философы всеединства выступали за антигносеологическое философствование, что, по их мнению, отвечало высшим запросам человечества (Акулинин 1990: 55).

Категория всеединства являлась важнейшим принципом миропонимания русских философов прежде всего с точки зрения онтологии, в которой утверждалась *«непрерывность всеобщего, объемлющая все текущее, непрерывность, в которой ничто текущее не может быть отделено от другого, иначе говоря, непрерывность всеединства»* (Трубецкой 1994: 71–72). В основание представления



о мире в философской концепции всеединства была положена идея о сущем, представляющая собой необходимое условие бытия и познания. По определению В. С. Соловьева, *«сущее как таковое или абсолютное первоначало есть то, что имеет в себе положительную силу бытия, а так как обладающее первее или выше обладаемого, то абсолютное первоначало точнее должно быть названо сверхсущим или даже сверхмогущим»* (Соловьев 1990б: 220). Абсолютное, по мнению Соловьева, имеет две стороны: во-первых, оно является началом безусловного единства или единичности как таковой, началом свободы от всяких форм, от всякого проявления бытия, а во-вторых – началом или производящей силой бытия, то есть множественности форм. Следовательно, абсолютное выше всякого бытия и является безусловно единым, положительным ничто, а с другой стороны – оно есть непосредственная потенция бытия или первая материя (Там же: 235).

Сущее находит свою внутреннюю действительность в человеке. «Человек (или человечество) – существо, содержащее в себе (в абсолютном порядке) божественную идею, то есть всеединство или безусловную полноту бытия, и осуществившее эту идею (в естественном порядке) посредством разумной свободы в материальной природе», – отмечал В. С. Соловьев (Он же 1911–1914, т. 2: 160). В общественной жизни принцип единства проявляется в единстве соборного и индивидуального<sup>1</sup>. В. С. Соловьев отрицал мнение, что человечество как единое существо есть абстракция; он рассматривал человечество как систему, состоящую из отдельных элементов. Природу человека-человечества определяют, по мнению Соловьева, три основные формы бытия: чувство, мышление и воля. Деятельная воля как образующее начало общества проявляется в трех основных видах общественных отношений: экономических, политических и религиозных. С ними соотносится сфера человеческого знания, одна часть которой, имеющая эмпирическое содержание, образует положительную науку, другая, имеющая в виду преимущественно логическое совершенство или формальную ис-

---

<sup>1</sup> Наиболее полно эта мысль была выражена Л. П. Карсавиным, который писал, что высшее свободное единство есть единство всего индивидуального, входящего в данное единство и выражающего его, и вместе – само это множество индивидуального. По его мнению, для бытия соборного целого необходимо как выражение его множества, то есть сферы индивидуального бытия, так и выражение его единства, то есть взаимная согласованность индивидуумов (Карсавин 1993: 177).

тинность, образует отвлеченную философию, и, наконец, третья, имеющая своим первым предметом и исходной точкой абсолютную реальность, образует теологию. Последняя сфера человеческого бытия – сфера чувств – находит объективное выражение в различных формах творчества: техническом, изящном искусствах и мистике (Соловьев 1988: 145–153).

В. С. Соловьев, в отличие от многих русских консерваторов, вышел за рамки узконациональных идей и начал отстаивать идеи всемирного единения на базе концепции всеединства. Эта концепция позволила русскому мыслителю критически оценивать достоинства и недостатки отдельных мировоззренческих доктрин, либо превозносивших проекты социальных преобразований, либо указывавших на возможность реализации человеком своих сверхвозможностей. В работе «Три силы» Соловьев отмечал, что в мире действуют три силы. «Первая стремится подчинить человечество во всех сферах и на всех степенях его жизни одному верховному началу, в его исключительном единстве стремится смешать и слить все многообразие частных форм, подавить самостоятельность лица, свободу личной жизни... Но вместе с этой силой действует другая, прямо противоположная; она стремится разбить твердыню мертвого единства, дать везде свободу частным формам жизни, свободу лицу и его деятельности...» (Он же 1989, т. 1: 19). По мнению Соловьева, обе эти силы имеют отрицательный характер. Он считал, что в истории присутствует третья сила, «которая дает положительное содержание двум первым, освобождает их от их исключительности, примиряет единство высшего начала с свободной множественностью частных форм и элементов, созидает, таким образом, целостность общечеловеческого организма и дает ему внутреннюю тихую жизнь» (Там же).

Эти идеи лягут в основание соловьевского понимания концепции всеединства. Он указывал, что теория всеединства имеет два основных смысла: отрицательный (отвлеченный) и положительный (конкретный). В первом смысле единство всего полагается в том, что «обще всему» (материя – у материалистов, самораскрывающаяся логическая идея – у идеалистов). Для Соловьева ближе иное понимание, в котором «отношение единого начала ко всему понимается как в отношении всеобъемлющего духовно-органического целого к живым членам и элементам, в нем находящимся» (Философ-

ский словарь... 2000: 42–43). Он выводил следующий основной закон высшей сферы бытия: «Если в нашем мире раздельное и изолированное существование есть факт и актуальность, а единство – только понятие и идея, то там, наоборот, действительность принадлежит единству или, точнее, всеединству, а раздельность и обособленность существуют только потенциально и субъективно». В трансцендентальной, истинной, сфере «индивидуальное лицо есть только луч одного идеального светила – всеединой сущности. Это идеальное лицо, или олицетворенная идея, есть только индивидуализация всеединства, которое неделимо присутствует в каждой из этих своих индивидуализаций» (Соловьев 1988, т. 2: 533).

В работе «Смысл любви» Соловьев попытался соединить понимание системного характера природы и целей человеческого существования. По его мнению, «совершенное всеединство, по самому понятию своему, требует полного равновесия, равноценности и равноправности между единым и всем, между целым и частями, между общим и единичным» (Там же: 542–543). Он указывал, что «сама индивидуальная жизнь животного организма уже содержит в себе некоторое, хотя ограниченное, подобие всеединства, поскольку здесь осуществляется полная солидарность и взаимность всех частных органов и элементов в единстве живого тела» (Там же: 543). Действительно, всеобщая связь явлений имманентно объективна, бесконечна, универсумна. Эта связь явлений находит выражение во взаимодействии предметов и процессов, обуславливающим их изменения, переход в другие предметы и состояния. По мнению Соловьева, в пределах своей данной действительности человек есть только часть природы, но он постоянно и последовательно нарушает эти пределы; в своих духовных порождениях он обнаруживается как центр всеобщего сознания природы, как душа мира, как осуществляющаяся потенция абсолютного всеединства (Там же: 503–504). Это приводит нас к пониманию того, что человек – часть мира, в которой в единстве материального и духовного начал наиболее полно воплотился философский принцип всеединства.

В материальном и духовном постижении человеком окружающего мира проявляется важная сторона «всеобщности» человеческой деятельности. Человек разумный не только стремится захватить весь доступный ему ареал проживания, изменить его в соот-

ветствии со своими представлениями о целесообразности, но и стремится познать окружающий мир, понять, из чего состоит и каким образом функционирует материальная система. Однако Соловьев находит другие цели и способы человеческого существования, в том числе в рамках определенного социального организма. «Эта связь активного человеческого начала (личного) с воплощенной в социальном духовно-телесном организме всеединою идеей должна быть живым *сигизическим* отношением. Не подчиняться своей общественной сфере и не господствовать над нею, а быть с нею в любовном взаимодействии, служить для нее деятельным, оплодотворяющим началом движения, находить в ней полноту жизненных условий и возможностей – таково отношение истинной человеческой индивидуальности не только к своей ближайшей социальной сфере, к своему народу, но и ко всему человечеству» (Соловьев 1988, т. 2: 545).

Предлагаемое Соловьевым сигизическое отношение человека к миру переносилось им и на исторический процесс, который, по его мнению, совершается, «все более и более приближаясь не только к объединению всего человечества, как солидарного целого, но и к установлению истинного сигизического образа этого всечеловеческого единства» (Там же: 546). Именно в установлении истинного любовного отношения человека не только к социальной, но и к природной среде видел Соловьев всемирно-историческую цель. В этом же контексте следует рассматривать частные задачи, решаемые философом, например: истинное христианство должно стать вселенским и распространиться на все человечество, а общественные отношения – строиться на нравственных началах любви, свободного согласия и братского единения (Там же: 303).

Рассматривая идеи П. Я. Чаадаева и В. С. Соловьева в контексте эволюции русской омнистической мысли, можно отметить, что двух исследователей сближало желание видеть историческое предназначение России в общеисторическом процессе. Как писал В. С. Соловьев, «мы нужны миру столько же, сколько и он нам; вселенная от века заинтересована в сохранении, развитии и увековечивании всего того, что действительно для нас нужно и желательно, всего положительного и достойного в нашей индивидуальности, и нам остается только принимать возможно более сознательное и деятельное участие в общем историческом процессе – для самих себя и для всех других *нераздельно*» (Там же: 540).

### *Литература*

**Акулинин, В. Н.** 1990. *Философия всеединства: От В. С. Соловьева к П. А. Флоренскому*. Новосибирск: Наука.

**Бердяев, Н. А.** 1990. *Русская идея. О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья* / сост. М. А. Маслин. М.: Наука.

**Возилов, В. В.** 2005. *Омнизм и нигилизм: Метафизика и историософия интеллигенции России*. Иваново: Референт.

**Возилов В. В., Назаров Ю. Н.** 2002. *Философия интеллигенции: Разум как революционная сила истории*. Иваново: Референт.

**Герцен, А. И.** 1956. *Собр. соч.*: в 30 т. Т. VII (с. 221–223). М.

**Гершензон, М. О.** 1908. *П. Я. Чаадаев. Жизнь и мышление*. СПб.: Тип. М. М. Стасюлевича.

**Зеньковский, В. В.** 1991. *История русской философии*. Т. 1. Ч. 1. М.: Высшая школа.

**Карсавин, Л. П.** 1993. *Основы политики. Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн* / ред.-сост.: Л. И. Новикова, И. Н. Сиземская. М.: Наука.

**Кожин, В. В.** 2002. *Победы и беды России*. М.: Эксмо-Пресс.

**Левицкий, С. А.** 1996. *Очерки по истории русской философии*. М.: Канон.

**Лукьянов, С. М.** 1990. *О Вл. С. Соловьеве в его молодые годы: Материалы к биографии*: в 3 кн. Кн. 1. М.: Книга.

**Соловьев, В. С.**

1911–1914. *Собр. соч.*: в 10 т. Т. 2. СПб.

1988. *Собр. соч.*: в 2 т. Т. 2. М.

1989. *Собр. соч.*: в 2 т. Т. 1. Философская публицистика. М.

1990а. *Литературная критика*. М.: Искусство.

1990б. *Соч.*: в 2 т. 2-е изд. Т. 2. М.: Мысль.

**Трубецкой, Е. Н.** 1994. *Смысл жизни*. М.: Республика.

**Философский словарь Владимира Соловьева** / сост. Г. В. Беляев. 2000. Ростов н/Д.: Феникс.

**Чаадаев, П. Я.** 1991. *Полн. собр. соч. и избр. письма*: в 2 т. М.: Наука.