

**О ТЕОСОФСКОЙ ОНТОЛОГИИ В. Л. СОЛОВЬЕВА  
(ПО РАБОТЕ «ФИЛОСОФСКИЕ НАЧАЛА ЦЕЛЬНОГО ЗНАНИЯ»)**

**АНОТАЦІЯ**

У статті піддаються критичному аналізу вихідні положення онтологічної концепції Вол.Соловйова. Демонструються її сильні сторони (єдність, логічне виведення, широта охоплення проблематики) та недоліки (необґрунтовані запозичення, внутрішня непослідовність, домінування переконаності над аргументацією).

**Ключові слова:** буття, суще, апофатика, пізнаваність.

**АННОТАЦИЯ**

В статье подвергаются критическому анализу исходные начала онтологической концепции Вл.Соловьева. Демонстрируются ее сильные стороны (единство, логическая выводимость, широта охвата проблематики) и недостатки (необоснованные заимствования, внутренняя непоследовательность, превалирование убежденности над аргументацией).

**Ключевые слова:** бытие, сущее, апофатика, познаваемость.

**SUMMARY**

In the article the basic inception of the ontological concept of V.I.Solovyov are analyzed critically. Its strong aspects (unity, logical derivation, the wide view over the problems) and its weak aspects (unjustified borrowings, internal inconsequence, the prevalence of the belief over arguments) are demonstrated.

**Key words:** being, beings, apophatics, perceptibility.

*Быть может, он прав со своей точки зрения,  
но эта его точка зрения, во всяком случае, не права.*

В.С.Соловьев

Актуальность обращения к онтологической концепции Вл.Соловьева обусловлена недостаточной представленностью ее в исследовательской литературе. Кроме того, сегодняшнее возрождение интереса к онтологии и метафизике дополнительно стимулирует интерес к данной теме.

Принцип, положенный Вл.Соловьевым в основу построения своей концепции онтологии (или, скорее, метафизики) в разделе III работы «Философские начала цельного знания» тот же самый, что и при его выстраивании и обосновании концепции всемирной теократии в первом ее разделе, а именно: в основу всей системы рассуждений и обоснований полагается некоторое изначальное понятие (или совокупность понятий), из которого выводятся все последующие построения и утверждения. Так, в разворачивании концепции всемирной теократии он исходил из того, что в античной философии подавалось как строение души [5, с. 232 – 236], а в философии Л.Фейербаха фигурировало под названием сущностных сил человека [11, с. 31]. То есть, беря за основу такие исходные свойства и способности человека, как *воля*, *чувство* и *разум* («Природа человека как такового представляет три основные формы бытия: чувство, мышление, деятельную волю; каждая из них имеет две стороны – исключительно личную и общественную» [9, с. 146]), он провел их через принцип развития, полагая, что развитие на такой основе возможно лишь для человека, вписанного в социальную историю и культуру [4, с. 81 – 82]. В итоге Вл.Соловьев пришел к выводу, что высшая способность человека – *разумение* (которое он отождествил с религией и

духом) – должна доминировать в окончательном итоге истории: «Общечеловеческий организм есть организм сложный. Прежде всего, три высшие степени его общего или идеального бытия, а именно мистика в сфере творчества, теология в сфере знания и церковь в сфере общественной жизни, образуют вместе одно органическое целое, которое может быть названо старым именем *религии* [выделено автором – В.П.]...» [9, с. 174]. И этот итог виделся им как максимальное развитие всех названных выше способностей человека под решающим влиянием религии и мистики. Влияние же это должно было бы проявиться в своеобразном пронизывании всех других способностей человека и общества религиозной мистикой. Вл.Соловьеву представлялось, что подвести общественную жизнь под решающее и определяющее влияние мистики и церкви сможет только русский народ, а все другие народы благоговейно войдут в сотворенное им всемирное религиозно-мистическое общежитие [4, с. 84; 6, с. 128 – 132]. (Можно напомнить, что общий ход рассуждений Вл.Соловьева в этом выведении исторической необходимости и неизбежности всемирной теократии приблизительно тот же, что и в рассуждениях Платона об идеальном государстве, то есть началом суждений являются необходимые качества отдельного человека, развитие которых в условиях человеческого сообщества определяют черты идеального государства).

В разделах III – V работы «Философские начала цельного знания», где Вл.Соловьев выстраивает свою онтологию, в методологическом плане он движется примерно тем же самым способом, а именно, берет за исходное некое понятие и развивает его, полагая, что переводит при этом *имплицитное* содержание в *эксплицитное*. Таким исходным понятием в своей онтологии он полагает понятие *сущего*, правда, в ходе рассуждений постепенно модифицируя его в *первое, исходное сущее, Абсолют, безусловное первое начало* [9, с. 219, 223]. Те варианты, которые предложили в построении онтологии представители немецкой классической философии, им отвергаются преимущественно по двум причинам. Первая причина – то, что немецкая классика в лице, например, И.Г.Фихте, ограничила мир человеческой духовной сферы исключительно миром человеческой субъективности. Вторая причина – гипостазирование абстрактных понятий, не имеющих самостоятельного содержания и значения; отсюда – выстраивание фантомного мира абстрактных, а не реальных сущностей (Г.Гегель). В частности, Вл.Соловьев обращает внимание на то, что в философии Г.Гегеля самостоятельными субъектами активности выступают такие, например, понятия, как полагание, тождество, самость, рефлексия и пр., которые, по убеждению философа, требуют своего реального субъекта, то есть того, *кто* полагает, *что* отождествляется и пр. [9, с. 218]. Обращаясь неоднократно именно к Г.Гегелю, Вл.Соловьев критикует его по многим линиям, например, за принятие в качестве начала выведения категориального ряда *понятия бытия*, которое, в силу его абстрактности, равняется ничто, то есть является по этой причине, по мнению Вл.Соловьева, пустым и бессодержательным: «... Рационалистический идеализм приходит к абсолютной логике Гегеля, по которой все существующее является результатом саморазвития этого чистого бытия, равного ничто» [9, с. 189]. «Из ничего», по его мнению, «и выйдет только ничто», поэтому у Гегеля «... все происходит из ничего или все в сущности есть ничто» [9, с. 189]. Критикует он и принципы диалектической логики Г.Гегеля, полагая, что совмещение противоположностей в одном понятии превращает его в ложь: «... Это утверждение, что абсолютная идея в самой общей своей форме есть тождество тождества и различия или себя и своего противоположного, составляет основное положение всей гегелевской логики, и, следовательно, всей его философии; ... в действительности же это есть только одностороннее, и притом отрицательное, выражение истины, утверждаемое как ее абсолютное и положительное выражение и в этом смысле несомненно ложное» [9, с. 276] (хотя потом сам Вл.Соловьев активно использует принцип противоречия как источник самодвижения и разворачивания определенного содержания; более того, он даже доказывает, что не может быть одного определения понятия, поскольку при этом определение совпало бы с определяемым и автоматически превратилось бы в бессодержательную тавтологию; то есть, речь идет об очевидных моментах непоследовательности в рассуждениях философа).

Итак, бытие, по мнению В.С.Соловьева, не может быть началом системы онтологических понятий по той причине, что оно абстрактно и бессодержательно. Оно, по мнению философа, не владеет характером реальной сущности; правда, потом автор, нисколько не смущаясь, употребляет понятие бытия и как реальный предикат, и как некоторый акт полагания действительности. И это должно быть вполне понятно, поскольку рассуждать о действительности без употребления категорий онтологии вряд ли возможно. С точки зрения Вл.Соловьева, бытие как понятие абстрагировано от реальных сущих, потому оно является предельной и бессодержательной абстракцией: «Если частные явления и законы суть, как это несомненно, различные образы бытия, то общность их есть само бытие... Мысль вообще и ощущение вообще, то есть в которых никто не мыслит и не ощущает, есть пустые слова, а следовательно, пустое слово есть и бытие вообще» [9, с. 218]. Начинать поэтому нужно с сущего, поскольку именно оно владеет и характером эмпирического наличия, и является носителем, основой всех своих предикативных характеристик: «Итак, то абсолютное первоначало, которое только может сделать наше познание истинным и которое утверждается как принцип нашей органической логикой, прежде всего, определяется как сущее, а не как бытие» [9, с. 219]. Но первое сущее не может быть эмпирически данным, поскольку от него берут свое исходное онтологическое качество все иные сущие; ему следует приписать характеристики несотворимости, неизменности, неопределенности. Здесь, как несложно увидеть это по авторскому тексту, Вл.Соловьев воспроизводит известные суждения Платона о Едином в диалоге «Парменид», Аристотеля в «Метафизике» (относительно того, что первое начало не может быть изменчивым и качественно ограниченным), Иоанна Дамаскина (относительно наименований, приличествующих первому и безусловному началу мира).

Автор уделяет много внимания тому, чтобы обособить апофатические характеристики первого сущего (или Единого, или Абсолюта) [9, с. 220, 221]. В этом месте работы его суждения достаточно близки к суждениям Мария Викторина Афра, утверждавшего в свое время, что Богу, как мировому Абсолюту, невозможно приписать никакие атрибуты и определения, изобретаемые человеком, из-за Его принципиальной несоизмеримости со всем сотворенным миром, а то, что человек может сказать о Нем, является только осмысленными проекциями из этого мира на абсолютное начало, которое, в свою очередь, излучается в мир наблюдаемых сущностей. То есть, если бы мы захотели как-то судить о Боге в Его адекватности, мы бы этого никогда не смогли сделать, но смогли бы лишь апеллировать к некоторым проекциям на Него из этого, сотворенного мира (это – одна из наиболее распространенных позиций в схоластике). Примерно так же рассуждает о первом сущем и Вл.Соловьев (правда, без ссылок на Мария Викторина). Попутно можно заметить, что ему вообще присуща манера использовать чьи-то мысли и идеи без ссылок на авторов. Самым ярким примером такого плана служит тот факт, что он вставил в свою докторскую диссертацию «Критика отвлеченных начал» целый раздел работы Г.Гегеля «Феноменология духа» без указаний на авторства этого текста, данного в его собственном переводе и всего лишь с несколькими отсылками к отдельным страницам гегелевского текста [8, с. 600 – 609]. И это вопреки тому, что А.Ф.Лосев, указывая также на многочисленные совпадения идей Вл.Соловьева с известными идеями в истории философии, довольно категорически пишет: «... Нет никакой возможности говорить о каких-нибудь его прямых заимствованиях у других мыслителей» [2, с. 207].

Тщательно обсудив вопрос о невозможности приписать первому сущему какие-либо определенные атрибуты, далее Вл.Соловьев прибегает в диалектическим пассажам и построениям, полагая, что абсолютное начало, во-первых, не может быть чуждым множественности (множественность – это его иное, но не иное вообще; если бы, говорит Вл.Соловьев, множественность отрицала первое сущее, то последнее имело бы нечто вне себя «не свое», а потому уже не было бы абсолютным): «Абсолютное, не подлежащее само по себе никакому определению..., определяет себя, проявляясь как безусловно единое через положение своего противного; ибо истинно единое есть то, которое не исключает

множественности, а, напротив, производит ее в себе, и притом не нарушается ею, а остается тем, чем есть, остается единым и тем самым доказывает, что оно есть безусловно единое, единое по самому существу своему, не могущее быть снятым или уничтоженным никакою множественностью» [9, с. 235], а, во-вторых, оно не может быть мертвым, неподвижным, а особенно же – не проявленным. Абсолютное, не являющее себя, становится либо равным ничто, пустым, либо относительным (по отношению к проявленному), то есть – переменчивым: «Будучи само по себе пустым словом, это абсолютное наполняется содержанием и становится действительным только генетически, путем саморазвития в диалектическом процессе» [9, с. 232].

В данном пункте рассуждений заметим, что позиция Вл.Соловьева оказывается с логико-гносеологической точки зрения уязвимой и непоследовательной. Потребность столь подробно расписывать апофатические характеристики сущего обусловлена именно тем, что понятие сущего с самого начала предстает как позитивное по содержанию, что оно почти автоматически (априорно) отправляет нас к таким понятиям, как атрибут, свойство, качество и пр., в то время как понятие бытия (Гегель подчеркивает – «чистое бытие») само по себе уже наделено апофатическими характеристиками, не сливаясь ни с какими видами реально сущего и не боясь своего распространения на отрицательные сущие и даже на нелепости и парадоксы, которые могут быть высказаны о сущем. В силу сказанного понятие бытия тяготеет к диалектическим проявлениям через соотношение с ничто, в то время как для диалектики сущего требуются дополнительные оговорки и обоснования. Скорее всего (и об этом свидетельствуют рассуждения Ф.Аквинского, Ф.Суареса и современных последователей схоластики) необходимость заменить гегелевское исходное понятие бытия понятием сущего обусловлена тем, что Вл.Соловьев, так же, как и названные авторы, с самого начала постулировали в качестве начала Бога («Я есмь сущий»), а понятие бытия представлялось им слишком неопределенным для последовательно проводимой религиозной метафизики.

Достаточно настойчиво и убедительно обосновывает автор свою мысль о том, что апофатический характер (сам этот термин у Вл.Соловьева не фигурирует) предствленности первого сущего не исключает возможности его познания, поскольку (этот аргумент вообще характерен для Вл.Соловьева) в своей собственной духовной составляющей человек приобщен к мировому духу или Богу [9, с. 232 – 233]. В итоге постулируется, что первое сущее, прежде всего, соотносится со своей всеобщей возможностью (потенцией), которую автор, следуя Аристотелю, именует *первой материей*: «Второй центр или непосредственная потенция бытия есть то, что в старой философии называли первой материей» [9, с. 238]. Коль скоро в поле рассуждений появляется отношение, то дальше все осуществляется, опять-таки, по известным диалектическим пассажам. Постепенно первому сущему, как духовному Абсолюту и началу, приписываются те свойства, которые присущи духовности человека, то есть – разумение, воля и чувство [9, с. 247 – 248]. На их основе реанимируется неоплатоническая триада, правда, с некоторыми модификациями: у Вл.Соловьева фигурируют Дух, Ум и Душа, а не Единое, Ум и Душа [1, с. 251 – 252]. Это изменение, очевидно, не является существенным, но существенным является то, что изначальное первое сущее, то есть Абсолют, согласно Вл.Соловьеву, пребывает в трансцендентном отношении к названной триаде, то есть Он с ней никогда и никак не отождествляется. Это дает возможность Вл.Соловьеву согласовать свои онтологические построения с исходными догматами христианства (в том числе – с догматом о св. Троице: «Во избежание сбивчивости, мы должны обозначить собственным именем каждое из положительных начал верховной Троицы. Первому как собственному началу первого центра мы сохраним название эн-соф (положительное ничто); собственный характер второго начала не может быть лучше выражен, как названием Слова или Логоса; наконец, третье начало мы будем называть Духом Святым» [9, с. 242 – 243]), но, кроме того (и это для авторской позиции Вл.Соловьева было очень важно), постоянно настаивать на том, что в любом общем понятии его онтологии следовало бы усматривать единство разума (истины), воли (блага) и чувства (красоты). Именно это, по мнению автора, должно было бы коренным образом отличать его позицию от

всех вариантов той философии, которую он уничижительно именовал «школьной». Контекст работ автора в какой-то мере мог создавать такой эффект, однако при чтении текста вряд ли каждый раз можно было угадать в абстрактно-логических понятиях их именно такие содержательные наслоения, на которых настаивал автор.

Я не буду далее детально идти по линии всех логических пассажей автора, замечу только, что постепенно он вовлекает в своих построения основные онтологические категории западной философии (которую при этом он не устает третировать), такие, как: материя, природа, идея, сущность, существование, причина, следствие, отношение и пр. Такова в общих чертах метафизически-онтологическая картина мира, которую Вл.Соловьев выстроил в своей работе «Философские начала цельного знания». При этом не составит особого труда отследить присутствие в его тексте «реликтовых» следов или элементов многих философских учений Западной Европы: Эриугены (в его трактовке явленных природы как теофаний), Фомы Аквинского (в различении бытия, сущности и существования) [10, с. 34 – 38], Лейбница (учение о монадах), Фихте (диалектика самопротивоположения абсолютного начала), Гегеля (диалектика категорий и сущность идеи), Шопенгауэра (о значении воли и представления как онтологических начал), Конта, Спенсера, Гартмана и т. д. Конечно, само по себе это, отнюдь, не является грехом, но, к сожалению, при прочтении данного текста автора мы далеко не всегда находим конкретные ссылки на названных персон.

Несколько моментов стоит подчеркнуть дополнительно, поскольку именно они, на наш взгляд, более всего характеризуют особенности и оригинальность позиции Вл.Соловьева в этой работе. Прежде всего, не следует упускать из вида то, что сам автор характеризует свое интеллектуальное детище не как философию, а как теософию [9, с. 196, 207], имея в виду, судя по всему, не современные ему теософские веяния, связанные с именем Е.Блаватской (такую теософию он критиковал), а теософию в ее понимании Якобом Бёме (правда, и тут отсутствуют конкретные указания на авторство) [4, с. 86]. Поскольку в его понимании философия и наука, как сферы познания, и искусство, как сфера чувственности, должны сознательно быть подчинены мистическому контакту с высшей реальностью (то есть, мистическому опыту), то, следует понимать, что аппарат философии (и логики, в том числе) не носит в его построениях самостоятельного характера [4, с. 86]. Правда, Вл.Соловьев и тут, как в своей конструкции всемирной теократии, настаивает на том, что все эти сферы остаются совершенно свободными и свободно же принимают теософию и мистику как свою высшую цель [9, с. 192 – 195]. Какие-то разновидности философствования, вероятно, могли бы стать на такой путь, но для всей и всякой философии вообще это, конечно же, исключено. Поэтому если теократическую конструкцию автора можно назвать религиозной социальной утопией [6, с. 127], то данное построение – теософско-метафизической утопией. Основные исходные идеи (элементы) этой концепции, как мы видели, являются не вполне оригинальными, оригинальным же тут, безусловно, можно признать саму конструкцию, саму компановку и согласование этих идей, а также их обоснование, безусловно, талантливое, эрудированное и самостоятельное; в каких-то моментах можно признать оригинальными и трактовки смысла и содержания отдельных понятий (например, понятий идея, материя, истина, красота, Логос). Вызывает уважение эрудиция автора, острота и точность его аналитических проходов, непререкаемость некоторых аргументов. Однако, учитывая утверждения самого Вл.Соловьева, данную работу можно, скорее, признать богословской или же, опять-таки, теософской, но не философией.

В одном из коренных вопросов, выставленных им с первых же работ, а именно, в вопросе о неопровержимых основаниях признания нами существования мира или эмпирической реальности вне нас, В.С.Соловьев в этой работе так и не высказался с достаточной определенностью. Онтологический его аргумент сводится к необходимости постулировать такую безусловную реальность, которая все превосходит и все покрывает, от которой берет свое начало все, в том числе – и человек с его мыслями и познанием [9, с. 224 – 225]. Этот аргумент ему представляется более важным, чем тот, который он разворачивал в

своей магистерской диссертации «Кризис западной философии», используя положения А.Шопенгауэра. А именно: все, с чем сталкивается человек, предстает перед ним в форме явления (явление, по Вл.Соловьеву, – это бытие для другого, в данном случае – для сознания). Если бы все содержание познания исчерпывалось бы познанием внешней реальности (внешний опыт), то человек был бы обречен на самоизоляцию в рамках субъективного мира. Но у него имеется также и внутренний познавательный опыт, в котором ему прямо и непосредственно даны акты разума, являющиеся уже не иному, а себе [9, с. 80 – 81, 112]. То есть, по Вл.Соловьеву (и А.Шопенгауэру), когда я мыслю, то именно так и адекватно себе самому является мышление, когда чувствую – чувства и пр., и, таким образом, в разных видах познавательного опыта мне даются либо явления, либо сама сущность. Поэтому только через осмысление сущности внутреннего опыта можно выйти к признанию реальности и того, что дано в интеллектуальных актах, поскольку мы не можем мыслить вообще, чувствовать вообще; и там, и тут должна быть сущность, которая мыслится или чувствуется. Кстати, в такого рода рассуждениях Вл.Соловьев по своему фиксирует – по сути, описывает, не называя, – явление интенциональности сознания [9, с. 241, 244]. Но в «Философских началах» этот аргумент уже не фигурирует, его вытесняет приведенный выше онтологический аргумент, дополненный аргументом мистического опыта. Вл.Соловьев утверждает (и не безосновательно), что первейшие посылки и основания для мышления и познания человек получает не в логическом дискурсе, а в мистической интуиции, то есть в некотором прямом схватывании существа дел. Поэтому его теософия в значительной степени предстает обоснованием и оправданием познавательной первичности мистического познания с его последующим разворачиванием средствами логики и философии.

Третируя школьную философию, Вл.Соловьев настаивает на необходимости создать новую логику (видимо, следуя Г.Гегелю и противостоя ему). Такую новую логику он называет органической [9, с. 195], закладывая в ее содержание несколько моментов. Прежде всего, это должна быть логика разворачивания цельного знания, предполагающего в каждом понятии осуществленным синтез разумения, чувства и воли (как это сделать, правда, остается не ясным) [9, с. 207 – 208, 254 – 255]. Во-вторых, органическая логика должна включать в себя диалектику как основной метод всякой настоящей философии: «Так как органическая логика, имеющая своей исходной точкой понятие абсолютного первоначала или сущего, должна из самого этого понятия логически вывести все существенные определения сущего самого по себе, то метод этой науки может быть только чистое диалектическое мышление, то есть мышление, изнутри развивающееся, не зависимое ни от каких случайных внешних элементов. ... Диалектика есть один из трех основных философских методов; два других суть анализ и синтез» [9, с. 226]. Насколько можно судить, Вл.Соловьев не обращает внимания на различные трактовки диалектики, в частности, на особенности ее средневековых трактовок, а максимально сближает ее все с той же, критикуемой им гегелевской логикой. Наконец, в-третьих, Вл.Соловьев постулирует такой логике признание и постоянный учет того, что формы мысли ни в коем случае не являются носителями собственного содержания, но что они всегда должны предполагать первое сущее как истинный субъект всяких логических определений [9, с. 207 – 208]. Поскольку же этот субъект является трансцендентным по отношению к любой реальности, логика должна опираться на указанные выше прямые мистические прозрения. Эти моменты, действительно, характерны для теософии, поэтому Вл.Соловьев и называет свою органическую логику необходимым введением в теософию. Удалось ли ему, на самом деле, создать некую новую логику? – Думаю, что отсутствие у Вл.Соловьева прямых последователей на этом поприще свидетельствует о том, что не удалось. По сути дела, автор соединил в своей так называемой органической логике логико-гносеологические идеи патристики и томизма с диалектикой И.Г.Фихте и Г.Гегеля. Насколько такое соединение может быть продуктивным, сказать трудно. И вообще, думается, что В.С.Соловьев несколько неадекватно оценивает как логику, так и смысл, так сказать, разделения интеллектуального труда в истории человечества. Его желание снова собрать все под единое крыло мистики не только не реально, но, главное,

базируется на слишком схематичном понимании им реального состояния дел в философии, науке и духовной жизни Запада.

Итак, наш экскурс в метафизическо-онтологические построения Вл.Соловьева свидетельствует о попытке этого мыслителя собрать в одном учении многочисленные философские, богословские, религиозно-догматические начала и идеи и придать им характер системной целостности, основанной на тех исходных началах, которые представлялись ему неопровержимыми и убедительными. При этом одним из сильнейших мотивов такой направленности его мысли было стремление представить высокую теорию и жизнь чем-то единым, неразделимым. Можно признать и поддержать такую исходную идею автора – проложить путь к философии, которая была бы максимально свободной от односторонности, то есть, которая стремилась бы быть цельным знанием, базирующемся на цельности жизни и первейших метафизических прозрениях человека. Сегодня мы можем достаточно уверенно утверждать, что такое учение невозможно не в силу немощи человека, а в силу, как раз, богатств и противоречивости проявлений как человека, так и жизни. Эрудиция и интеллектуальный напор автора не могут не увлекать читателя «Философских начал цельного знания», однако при изучении этой работы вряд ли можно ограничиться только дифирамбами: достаточно много в ней внутренних заимствований, противоречий, непоследовательности и желания поставить горячую убежденность на первое место по отношению к обоснованию.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Евлампиев И.И. История русской метафизики в XIX – XX веках: Русская философия в поисках абсолюта. Часть I / И.И.Евлампиев. – СПб.: Алетей, 2000. – 415 с.
2. Лосев А. Владимир Соловьев и его время / А.Лосев. Послесл. А.Тахо-Годи. – М.: Прогресс, 1990. – 720 с.; ил.
3. Мотрошилова Н.В. Мыслители России и философия Запада (В.Соловьев, Н.Бердяев, С.Франк, Л.Шестов) / Н.В.Мотрошилова. – М.: Республика; Культурная революция, 2006. – 477 с.
4. Никольский А.А. Русский оиген XIX века Вл.С.Соловьев / А.А.Никольский. – СПб.: Наука, 2000. – 420 с.
5. Платон. Государство / Платон // Он же. Сочинения. В 3-х т. Пер. с древнегреч. Под общ. ред. А.Ф.Лосева и В.Ф.Асмуса. Т. 3. Ч. 1. Ред. В.Ф.Асмус. – М.: Мысль, 1971. – 687 с. (АН СССР. Ин-т философии. Философ. Наследие). – С. 89 – 454. – С. 232 – 236.
6. Россия и Вселенская Церковь: В.Соловьев и проблема религиозного и культурного единения человечества / Ред. В.Порус. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004. – 312 с. (Серия «Религиозные мыслители»). – С. 128 – 132.
7. Сербиненко В.В. Русская философия: Курс лекций: Учеб. пособие по дисц. «Философия» для ст.-в вузов, обучающихся по нефилос. Специальностям и направлениям / В.В.Сербиненко. – М.: РГГУ; Омега-Л, 2005. – 464 с. – (Humanitas. Учебник для высшей школы).
8. Соловьев Вл. Критика отвлеченных начал / Вл.Соловьев // Сочинения в 2 т. Т.1. Обще. ред. и сост. А.В.Гулыги, А.Ф.Лосева; Примеч. С.Л.Кравца и др. – М.: Мысль, 1988. – 892 [2] с., 1 л. потр. – (Филос. Наследие. Т. 104). – С. 581 – 755. – С. 600 – 609.
9. Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т. 2 / В.С.Соловьев. Обще. ред. и сост. А.В.Гулыги, А.Ф.Лосева; Примеч. С.Л.Кравца и др. – М.: Мысль, 1988. – 822 с. – (Филос. наследие. Т. 105). – С.139 – 288. – С.146.
10. Стамп Э. Аквинат / Э.Стамп. Пер. с англ. Г.В.Вдовиной; науч. ред. К.В.Карпов. Ин-т философии РАН. – М.: Языки славянской культуры, 2013. – 352 с.
11. Фейербах Л. Сущность христианства / Л.Фейербах // Избранные философские произведения. Издание в двух томах. Обще. ред. и вст. статья М.М.Григорьяна. Т. II. – М.: Госполитиздат, 1955. – 943 с. – С. 7 – 405. – С. 31.