

УДК 141.4  
ББК 87.3(2)522-685+86.73-2

## СПОР ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЁВА С АЛЕКСАНДРОМ ВВЕДЕНСКИМ ПО ПОВОДУ СПИНОЗЫ\*

Т. ОБОЛЕВИЧ

Папский университет Иоанна Павла II,  
ул. Канонича, 9, г. Краков, 31-004, Польша  
E-mail: atobolev@cyf-kr.edu.pl

*Излагается суть дискуссии В. Соловьёва с русским неокантианцем А. Введенским в широком историко-философском контексте. Выявлены основные дискуссионные моменты, как-то: обвинения Спинозы в атеизме, выдвинутые профессором Введенским. Обращено внимание, что, согласно Введенскому, Бог как бесконечная субстанция лишен необходимых атрибутов Бога, к которым относятся целесообразная деятельность и обладание свободной волей, в результате чего эта концепция не выражает истинного Бога и может быть расценена как атеистическая. Обозначены позиции спорящих сторон в отношении вопроса об определении понятия Бога в философской системе Спинозы.*

Ключевые слова: В.С. Соловьёв, Б. Спиноза, А. Введенский, учение о Боге, бесконечная субстанция, атеизм, пантеизм, всеединство.

## ARGUMENT BETWEEN VLADIMIR SOLOVYEV AND ALEXANDER VVEDENSKIY CONCERNING SPINOZA

T. OBOLEVICH

Pontifical University of John Paul II  
9, Kanonich str., Krakow, 31-004, Poland  
E-mail: atobolev@cyf-kr.edu.pl

*The article presents the debate between V. Solovyev and Russian Neo-Kantian A. Vvedensky (1897) in the broad historical context. The author reveals the main discussion questions, for example, prof. Vvedensky's charges Spinoza with atheism. The main attention is paid to the fact that according to A. Vvedensky, God as an infinite substance in Spinoza's system does not have the necessary attributes of God such as teleological activity and free will. As a consequence, this concept does not describe true God and it should be treated as atheism. The conclusion is that Solovyev argued with the imperfect concept of God does not allow to perceive Spinoza's philosophy as atheism.*

Key words: V.S. Solovyev, B. Spinoza, A. Vvedensky, doctrine about God, infinite substance, atheism, pantheism, vseedinstvo.

Не подлежит сомнению, что Владимир Сергеевич Соловьёв является величайшим русским мыслителем, благодаря которому русская религиозная философия стала достоянием всего человечества. Соловьёв не только развивал ориги-

---

\* Статья подготовлена в рамках реализации мероприятия 1.5 ФЦП «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России» на 2009–2013 гг., Госконтракт № 14.А18.21.0268.

нальные идеи, такие, как идея всеединства, идея богочеловечества, идея о Софии, но и комментировал учения своих современников и предшественников. Из его биографии нам известно, что в ранней юности Соловьёв увлекался атеистическими и материалистическими учениями. В шестнадцатилетнем возрасте он открыл для себя сочинения Спинозы, который, по словам Льва Лопатина, оказал на юношу настолько сильное влияние, что «Бог, хотя еще в очень абстрактном и натуралистическом образе, впервые возвращается в сознание Соловьёва» [1, с. 110].

Что нашел Соловьёв в творчестве амстердамского философа, который перевернул весь его внутренний мир? Ответ прост: Соловьёва восхитила Спинозианская концепция единства всего сущего – духовного и материального начала вселенной, Бога и природы. Константин Мочульский заметил, что «философия Спинозы была для Соловьёва откровением: она объясняла ему смысл его собственного мистического прозрения и вместе с тем как будто оправдывала материалистическую теорию естествознания. Автор «Этики» вводит понятие Бога, не нарушая механистического детерминизма. Оправдывая философски познание эмпирическое и рациональное, он утверждал возможность «третьего рода познания» – интуитивного» [2, с. 74].

Именно Спиноза, считает Алексей Лосев, «предстал для Вл. Соловьёва как подлинный борец не за дурную, только потенциальную, но именно за актуальную бесконечность, за ту причину, которая уже не нуждается для своего объяснения ни в каких других причинах, но является причиной самой себя и всего прочего» [3, с. 164].

В дальнейшем Соловьёв будет ссылаться на Спинозу в своей магистерской диссертации «Кризис западной философии (против позитивистов)» (1874), интерпретируя его мысль через призму философии Шеллинга и Гегеля<sup>1</sup>, а затем использовать Спинозианские монистские идеи для построения своей собственной философской системы, основанной на концепции всеединства, которая предусматривает органическое, имманентное единство всего сущего и его связь с первоначалом – Богом. «Родство между философией Спинозы и Соловьёва, – отмечает Н.В. Мотрошилова, – состоит прежде всего в том, что оба мыслителя пытались разрабатывать учения всеобъемлющего, то есть метафизического плана, охватывая универсальную философскую проблематику и центрируя ее вокруг этики, а главное – вокруг понятия Бога. Подобно тому, как важнейшим произведением Спинозы была «Этика», так и основным результатом работы Соловьёва была книга «Оправдание добра». <...> ...русский мыслитель, в унисон со Спинозой, придает идее Бога центральное философское значение» [5, с. 183, 189].

Следует, однако, заметить, что учение Соловьёва, вопреки мнению Василия Зеньковского<sup>2</sup>, в существенной степени отличается от доктрины голландского философа. В то время как взгляды последнего можно с уверенностью охарактеризовать как пантеизм (*Deus sive natura*), Соловьёв разделяет позицию панентеизма: все содержится в Боге (точнее говоря, в так называемом втором полюсе или центре абсолюта, т.е. всеединстве), но Бог как таковой (так называемый

<sup>1</sup> См.: Соловьёв В.С. Кризис западной философии (против позитивистов) // Соловьёв В.С. Полн. собр. соч. и писем. В 20 т. Т. 1. М.: Наука, 2000. С. 46–49, 64 [4].

<sup>2</sup> См.: Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 2. Ростов-н/Д.: Феникс, 1999. С. 24, 77 [6].

первый полюс абсолюта) превосходит мир. Кроме того, Соловьёв, в отличие от Спинозы, придает всеединству личностный характер (этот мотив особенно развит в его концепции богочеловечества и софиологии).

К персоне и творчеству голландского философа Соловьёв вернется в конце своей жизни, а именно, в 1897 году, публикуя в «Вопросах философии и психологии» (Т. 38) полемическую статью по поводу напечатанной в том же году работы Александра Введенского «О атеизме в философии Спинозы». Следует вспомнить, что на рубеже XIX и XX веков Спиноза был весьма популярен в кругу русских мыслителей<sup>3</sup>. В Москве, Петербурге, Одессе и Казани издавались переводы сочинений амстердамского философа и посвященных ему монографий зарубежных авторов. Большинство русских авторов критически относилось к учению Спинозы. В этот период только Соловьёв не побоялся заступиться за Спинозу<sup>4</sup> [8, с. 414], признаваясь, что он был его «первою любовью в области философии» [9, с. 3], и желая таким образом «уплатить хотя часть старого долга» [9, с. 29]. Личный мотив очевиден. Лев Шестов в своем комментарии написал: «Соловьёв так горячо берет сторону Спинозы ... лишь потому, что чувствует в самом деле внутреннюю близость и глубокое сродство между идеями Спинозы и своим собственным религиозным мирозерцанием» [10]. Соловьёв не скрывает, что его статья имеет характер не только полемический (по отношению к Введенскому), но и апологетический (по отношению к Спинозе). Не случайно русский мыслитель озаглавил свою статью «Понятие о Боге (В защиту философии Спинозы)».

Остановимся сначала на полемическом аспекте соловьёвского исследования. Для этого обратимся к оппоненту Соловьёва – А. Введенскому и его статье «Об атеизме в философии Спинозы». В 1897 г. (когда имела место вышеуказанная полемика) Эрнст Радлов в известном Энциклопедическом словаре Брокгауза и Ефрона назвал Александра Введенского (1856–1925) первым и единственным неокантианцем в России<sup>5</sup>. В этом же году благодаря усилиям Введенского, Соловьёва и Радлова при Санкт-Петербургском университете было основано Философское общество. В статье «Об атеизме в философии Спинозы» Введенский, выпускник и профессор петербургского университета (а в 1884–1886 гг. студент К. Фишера в Гейдельберге), настаивает на том, чтобы философию Спинозы расценивать не как пантеизм, а именно как атеизм. Свою позицию русский неокантианец обосновывает тем, что, хотя Спиноза и использует слово «Бог», он, тем не менее, не признает двух основных, по мнению Введенского, отличительных признаков Бога: деятельности по целям и произвола (свободы воли), которые присущи личности. Введенский, как этого и следовало ожидать от неокантианца, утверждает, что понятие о Боге не дано в опыте; оно имеет априорный характер и отражает все наиболее общие черты употребления этого понятия в различных религиях. В «Этике»

<sup>3</sup> См.: Бенедикт Спиноза: pro et contra / под ред. А.Д. Майданского. СПб.: Изд-во РХГА, 2012. С. 5–691 [7].

<sup>4</sup> См.: Майданский А.Д. Русские спинозисты // Знание и традиция в истории мировой философии / под ред. Н.Н. Трубниковой, Н.Н. Шульгина. М.: РОССПЭН, 2001. С. 414 [8].

<sup>5</sup> См.: Дмитриева Н. Русское неокантианство: «Марбург» в России. М.: РОССПЭН, 2007. С. 120 [11].

Спинозы Бог определяется исключительно как бесконечная субстанция, т.е. существо, превосходящее человека, без учета признаков личности (деятельности по целям и свободы воли). По этой причине данное определение меняет общепринятое значение слова «Бог» и не может быть признано философским, критическим разумом. Исходя из этого, слово «Бог» является пустым именем, термином, а не понятием<sup>6</sup>. Поскольку это имя не имеет реально существующего десигната, объекта, то философия Спинозы есть не что иное, как атеизм, точнее говоря, атеистический монизм субстанции, заключает Введенский<sup>7</sup>.

Хотя Введенский не утверждает, что сам Спиноза был атеистом, более того, отмечает его глубокую личную религиозность, он, тем не менее, полагает, что голландский философ, последовательно развивая идеи Декарта (используя метод *more geometrico*) и отождествляя *causa* и *ratio*<sup>8</sup>, «просмотрел» (в отличие от других последователей автора «Размышления о первой философии» – Мальбранша и Лейбница) наиболее важный признак Бога – Его личностный характер.

Отвечая Введенскому, Владимир Соловьёв пишет, что Спиноза не употреблял слово «Бог» только в качестве пустого имени, подчеркивая уже в самом заглавии своей статьи, что он пользовался понятием Бога, которое отражает не столько априорные, заданные по команде «сверху» признаки, а является результатом реальной встречи с Ним, личного мистического (в широком смысле этого слова) опыта, которым обладают не только христианские мыслители, но и представители других религий и даже авторы философских учений (что заметно, например, в религиозном опыте пантеизма самого Спинозы и Гете). Кроме того, понятие Бога, согласно Соловьёву, вовсе не так однозначно, как считал Введенский. Согласно позиции Соловьёва, многообразие религий (с множеством различных традиций, вероучений, религиозных практик и т.п.) ведет к тому, что принятые русским неокантианцем признаки понятия «Бог» слишком жестки. С одной стороны, существуют религии (например, буддизм), в которых Бог не имеет личностного характера и, следовательно, не имеет черт целесообразной деятельности и обладания свободной волей. Для европейской культуры (как западной, так и восточной) буддизм может даже казаться религией без Бога – настолько отличается его понятийный аппарат, описывающий священное, от того, который принят в нашей цивилизации. Тем не менее это религия, а не атеистическая система. С другой стороны, определение Бога как личности не совсем верно характеризует даже христианскую религию, где понятие Бога (как Пресвятая Троица) выходит за границы понятия личности, которое всегда имеет антропоморфический характер<sup>9</sup>.

---

<sup>6</sup> См.: Введенский А. Об атеизме в философии Спинозы // Вопросы философии и психологии. 1897. № 2 (37). С. 157 [12].

<sup>7</sup> См.: Там же. С. 172.

<sup>8</sup> См.: Введенский А.И. О видах веры в ее отношении к знанию // Введенский А.И. Статьи по философии. СПб.: Изд-во Санкт-Петербург. ун-та, 1996. С. 141 [13].

<sup>9</sup> В этом отношении система Спинозы, отрицающая в Боге признак личности, зато подчеркивающая Его сверхличностный характер, родственна христианскому учению. См.: Майданский А.Д. Объективная телеология Спинозы // Историко-философский ежегодник. 2003 / под ред. Н.В. Мотрошиловой. М.: Наука, 2004. С. 143.

Следовательно, заключает В. Соловьёв, «А. И. Введенский, начавший со ссылки на все религии без различия, приходит незаметно для себя и неожиданно для читателя к такому заявлению, которым решительно упраздняются все религии без различия» [9, с. 11].

Итак, Соловьёв, отстаивая традиционный взгляд на учение Спинозы как пантеистическое, указывает, что обвинения автора «Этики» в атеизме несостоятельны и ошибочны и вытекают из непонимания ключевого вопроса. По мнению В. Соловьёва, тот факт, что Спинозианская дефиниция Бога не учитывает атрибутов личности (целесообразности и свободной воли) отнюдь не дает оснований для того, чтобы считать определенное таким образом Бога пустым именем, не имеющим своего десигната. Скорее, это, Введенский неправильно сформулировал понятие Бога, устраняя из него неустранимый признак, каким является данность в личном опыте.

Кроме того, Введенский, по мнению Соловьёва, не дает удовлетворительный ответ на вопрос о том, почему Спиноза, в отличие от других последователей Декарта, развил его мысль в духе атеизма, а не теизма. Самым простым решением этой загадки было бы признание факта, что система голландского философа есть не атеизм, а выражение его пантеистически настроенной личности.

Введенский в своей статье указывал на то, что Спиноза не соблюдал принцип, согласно которому каждое понятие должно иметь одно, строго определенное значение, и отождествлял Бога и субстанцию (в качестве *causa sui*). Поскольку в философии Спинозы Богом является бесконечная субстанция (ибо она существует по определению), то им может быть и материя как таковая, иронизировал Введенский. Логика этого рассуждения напоминает критику онтологического доказательства бытия Бога Ансельма Кентерберийского (*ratio Anselmi*) монахом Гаунило<sup>10</sup>, который утверждал, что признание наиболее совершенного бытия (по словам Ансельма, величайшего мыслимого существа) отнюдь не ведет к признанию существования Бога, так как можно помыслить величайший из островов, который, тем не менее, никто, будучи в здравом уме, не примет за существующий.

В то время как Ансельм, отвечая на критику Гаунило, указывал на существенное различие между понятием Бога (наиболее совершенного бытия) и понятием величайшего из островов, Соловьёв неожиданно для нас отмечает некоторое сходство между пониманием Бога и материи. Апологет Спинозы согласен с тем, что материю (в качестве принципа) нельзя признать Богом, но тотчас же добавляет, что это относится только к абстрактной материи, являющейся предметом изысканий ученых, а не материи реальной, воспринимаемой человеком (например, урагана или других стихий), которая была и продолжает быть объектом религиозного культа. Иначе говоря, религия – так, как ее определяет Соловьёв (и, добавим, защитники онтологической аргументации бытия Бога), – это не столько рассуждение, доказательство, сколько плод не-

---

<sup>10</sup> См.: Рей М., Мюррей М. Введение в философию религии / пер. Васильева А. М.: ББИ, 2011. С. 182–184 [14].

посредственного, живого, личного опыта встречи с Высшим Существом (понимаемым самым различным образом и воспринимаемым даже в стихиях), что исключает возможность трактовки его не как сущего, а только как мыслимого. В русской философии первой половины XX века такую, интуитивную, т.е. ссылающуюся на религиозный опыт, версию онтологического аргумента развивал Семен Франк.

Подчеркивая значение религиозного опыта (в широком смысле слова) для формирования понятия Бога и полемизируя с априоризмом Введенского, Соловьёв указывает на то, что «мы чувственно испытываем только являемые воздействия существ, которые служат для нас знаками и выражениями их собственного бытия и внутренней природы» [9, с. 13]. Тем самым он выражает не только убеждение в универсализме эмпирического опыта (имеющего места как в научном, так и в религиозном познании), но также свою собственную гносеологическую позицию. Как известно, Соловьёв в каждом акте познания выделял три этапа: 1) «веру» (мистическую интуицию), благодаря которой мы познаем, что вещь есть; 2) «воображение» (интеллектуальную интуицию), позволяющее определить, что вещь есть, и 3) «творчество», улавливающее вещь именно как данную в эмпирическом опыте<sup>11</sup>. В этой связи стоит заметить, что «вера» в интерпретации Соловьёва имеет не только религиозный, но и гносеологический смысл, который вытекает из констатации всех без исключения вещей именно как сущих. Понимаемая таким образом вера является непременным условием всякого познания. Неслучайно Введенский в другом своем тексте, написанном в 1901 г., т.е. уже после смерти своего оппонента, охарактеризовал гносеологию Соловьёва как мистицизм<sup>12</sup> [16, с. 184–190], обуславливая это тем, что, согласно его философии всеединства, Бог содержит в себе все существа (в том числе, познающий субъект), а это, в свою очередь, позволяет непосредственно, интуитивно (и потому мистическим образом) познать предмет.

В статье Соловьёва «Понятие о Боге», кроме полемического и апологетического аспектов, можно отметить также и критический аспект, касающийся оценки системы самого Спинозы. Русский философ отмечает два существенных недостатка его философской системы. К ним относятся: 1) игнорирование того факта, что Бог не только имманентен миру, но и трансцендентен ему, и 2) понимание Бога исключительно как статической субстанции (в духе элеатов), которая не управляет ходом истории<sup>13</sup>. На эти изъяны указывал также и Введенский, но он вывел из этого неверное заключение о якобы атеистических воззрениях Спинозы. Наперекор русскому неокантианцу Соловьёв утверждал, что хотя спинозианское понятие о Боге и несовершенно, оно, тем не менее, не позволяет обвинять автора «Этики» в атеизме.

<sup>11</sup> См.: Соловьёв В.С. Критика отвлеченных начал // Соловьёв В.С. Полн. собр. соч. и писем. В 20 т. Т. 3. М.: Наука, 2001. С. 303–305 [15].

<sup>12</sup> См.: Введенский А.И. О мистицизме и критицизме в теории познания В.С. Соловьёва // Соловьёв: pro et contra / под ред. Д.К. Бурлака. СПб.: Изд-во РХГА, 2002. Т. 2. С. 184–190 [16].

<sup>13</sup> Этот аргумент Соловьёв заимствовал у Гегеля.

## Список литературы

1. Лопатин Л.М. Философское мирозерцание В.С. Соловьёва // Лопатин Л.М. Философские характеристики и речи. М.: Academia, 1995. С. 107–135.
2. Мочульский К.В. Владимир Соловьёв. Жизнь и учение // Мочульский К.В. Гоголь. Соловьёв. Достоевский. М.: Республика, 1995. С. 63–216.
3. Лосев А.Ф. Владимир Соловьёв и его время. М.: Молодая гвардия, 2000. 614 с.
4. Соловьёв В.С. Кризис западной философии (против позитивистов) // Соловьёв В.С. Полн. собр. соч. и писем. В 20 т. Т. 1. М.: Наука, 2000. С. 38–138.
5. Мотрошилова Н.В. Мыслители России и философия Запада. М.: Республика; Культурная революция, 2007. 477 с.
6. Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 2. Ростов-н/Д.: Феникс, 1999. 540 с.
7. Бенедикт Спиноза: pro et contra / под ред. А.Д. Майданского. СПб.: Изд-во РХГА, 2012. 814 с.
8. Майданский А.Д. Русские Спинозисты // Знание и традиция в истории мировой философии / под ред. Н.Н. Трубниковой, Н.Н. Шульгина. М.: РОССПЭН, 2001. С. 413–429.
9. Соловьёв В.С. Понятие о Боге (В защиту философии Спинозы) // Соловьёв В.С. Собр. соч. Т. 9. Брюссель: Жизнь с Богом, 1966. С. 3–29.
10. Шестов Л.И. Умозрение и откровение (Религиозная философия Вл. Соловьёва) [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.vehi.net/shestov/soloviev.html> (доступ 19.10.2012).
11. Дмитриева Н. Русское неокантианство: «Марбург» в России. М.: РОССПЭН, 2007. 512 с.
12. Введенский А. Об атеизме в философии Спинозы // Вопросы философии и психологии. 1897. № 2 (37). С. 157–184.
13. Введенский А.И. О видах веры в ее отношении к знанию // Введенский А.И. Статьи по философии. СПб.: Изд-во Санкт-Петерб. ун-та, 1996. С. 136–190.
14. Рей М., Мюррей М. Введение в философию религии / пер. А.М. Васильева: ББИ, 2011. 410 с.
15. Соловьёв В.С. Критика отвлеченных начал // Соловьёв В.С. Полн. собр. соч. и писем. В 20 т. Т. 3. М.: Наука, 2001. С. 7–360.
16. Введенский А.И. О мистицизме и критицизме в теории познания В.С. Соловьёва // Соловьёв: pro et contra / под ред. Д.К. Бурлака. СПб.: Изд-во РХГА, 2002. Т. 2. С. 182–208.

## References

1. Lopatin, L.M. Filosofskoe mirosozertsanie V.S. Solov'eva [V.S. Solovyev's philosophical worldview], in Lopatin, L.M. *Filosofskie kharakteristiki i rechi* [The philosophical characteristics and speeches], Moscow: Academia, 1995, pp. 107–135.
2. Mochul'skiy, K.V. Vladimir Solov'ev. Zhizn' i uchenie [Vladimir Solovyev. Life and Teaching], in Mochul'skiy, K.V. *Gogol'. Solov'ev. Dostoevskiy* [Gogol. Solovyev. Dostoevsky], Moscow: Respublika, 1995, pp. 63–216.
3. Losev, A.F. *Vladimir Solov'ev i ego vremya* [Vladimir Solovyev and His Time], Moscow: Molodaya gvardiya, 2000, 614 p.
4. Solov'ev, V.S. Krizis zapadnoy filosofii (protiv pozitivistov) [The Crisis of the Western Philosophy (against positivists)], in Solov'ev, V.S. *Polnoe sobranie sochineniy i pisem v 20 t., t. 1* [The Complete Works in 20 vol., vol. 1], Moscow: Nauka, 2000, pp. 38–138.
5. Motroshilova, N.V. *Mysliteli Rossii i filosofiya Zapada* [The Russian Thinkers and the West Philosophy], Moscow: Respublika, Kul'turnaya revolyutsiya, 2007, 477 p.
6. Zen'kovskiy, V.V. *Istoriya russkoy filosofii* [History of the Russian Philosophy], Rostov-na-Donu: Feniks, 1999, vol. 2, 540 p.
7. *Benedikt Spinoza: pro et contra* [Benedict Spinoza: pro et contra], Saint-Petersburg: Izdatel'stvo RKhGA, 2012, 814 p.

8. Maydanskij, A.D. Russkie spinozisty [The Russian Spinozists], in *Znanie i traditsiya v istorii mirovoy filosofii* [Knowledge and tradition in the history of the world philosophy], Moscow: ROSSPEN, 2001, pp. 413–429.
9. Solov'ev, V.S. Ponyatie o Boge (V zashchitu filosofii Spinozy) [The concept of God (in the apology of Spinoza's philosophy)], in Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy, t. 9* [Works, vol. 9], Bryussel': Zhizn' s Bogom, 1966, pp. 3–29.
10. Shestov, L.I. *Umozrenie i otkrovenie (Religioznaya filosofiya Vl. Solov'eva)* [Speculation and Revelation (V. Solovyev's Religious Philosophy)]. Available at: <http://www.vehi.net/shestov/soloviev.html> (Accessed 19 October 2012).
11. Dmitrieva, N. *Russkoe neokantianstvo: «Marburg» v Rossii* [The Russian Neo-Kantism: «Marburg» in Russia], Moscow: ROSSPEN, 2007, 512 p.
12. Vvedenskiy, A. *Voprosy filosofii i psikhologii*, 1897, no. 2 (37), pp. 157–184.
13. Vvedenskiy, A.I. O vidakh very v ee otnoshenii k znaniyu [About the kinds of faith in its perspective relations to knowledge], in Vvedenskiy, A.I. *Stat'i po filosofii* [The articles about philosophy], Saint-Petersburg: Izdatel'stvo SPbU, 1996, pp. 136–190.
14. Rey, M., Myurrey, M. *Vvedenie v filosofiyu religii* [Introduction to the Philosophy of Religion], Moscow: BBI, 2011, 410 p.
15. Solov'ev, V.S. Kritika otlchennykh nachal [Critics of the abstract principles], in Solov'ev, V.S. *Polnoe sobranie sochineniy i pisem v 20 t., t. 3* [The Complete Works in 20 vol., vol. 3], Moscow: Nauka, 2001, pp. 7–360.
16. Vvedenskiy, A.I. O mistitsizme i krititsizme v teorii poznaniya V.S. Solov'eva [On the mysticism and criticism in Solovyev's theory of knowledge], in *Solov'ev: pro et contra*, Saint-Petersburg: Izdatel'stvo RKhGA, 2002, vol. 2, pp. 182–208.

УДК 130.3

ББК 87.3(2)61-07+873-02

## **ИДЕЯ ВСЕЕДИНСТВА КАК ФИЛОСОФСКАЯ ОСНОВА КОНСЕРВАТИВНОГО ЛИБЕРАЛИЗМА С.Л. ФРАНКА**

С.Н. КУРИЛОВ

Российская Академия народного хозяйства и государственной службы  
при президенте Российской Федерации,  
пр. Вернадского, 84, г. Москва, 119606, Российская Федерация  
E-mail: kurilov85@mail.ru

*Рассматриваются место и роль идеи всеединства в построении метафизических основ социально-философского учения С.Л. Франка и его концепции консервативного либерализма. В результате сравнительного анализа учений С.Л. Франка и В.С. Соловьева показано, что социально-философские воззрения Франка являются логическим продолжением идей В.С. Соловьева. Анализируется одно из основных положений социальной философии Франка о монодуалистическом единстве личности и общества, а также его идея о слитности «я» и «ты» в субстанции «мы» как онтологическом первопринципе общественного устройства. Рассматривается положение Франка о двойственной природе социального устройства: «общественность» как внешнее преодоление разобщенности индивидов и «соборность» как их внутреннее духовное единение. Раскрываются специфические аспекты соборности, отличающие ее от других социальных феноменов. Анализируются полити-*