

М. Брода

Русские вопросы о В.С. Соловьеве и России

В статье рассматриваются предпосылки тенденций обнаружения русскими мыслителями в концепции В.С. Соловьева «голоса Русской Правды» и свидетельства-артикуляции «всеединства русской философии». Объяснению того, почему русские вопросы о России и попытки «понять Россию» могут быть опосредованы аналогичными вопросами и попытками, относящимися именно к мысли В.С. Соловьева, способствует посткантианская теоретическая перспектива.

Ключевые слова: Соловьев; Россия; загадка-тайна; посткантианская теоретическая перспектива.

В отличие от других типов знания, сосредоточенных прежде всего на решении конкретных проблем, философия (ее создатели) на протяжении веков поднимает вопросы о самой себе. Снова и снова ею предпринимаются, как бы в то же время возвращающиеся к исходной точке, попытки понять саму себя, свой предмет, специфику, природу и призвание. Можно, таким образом, полагать, что именно концентрация внимания на анализе непрерывных усилий самопознания позволяет уловить своеобразие и сущность философии лучше, чем какая бы то ни было иная операция. В некотором смысле в подобном положении мы оказываемся, когда речь заходит о родине Соловьева и Достоевского, где на протяжении веков вновь и вновь задаются вопросы о России и прилагаются усилия, нацеленные на познание и определение собственной идентичности.

Лейтмотивом множества таких попыток остается вопрос о России, рассматриваемый как цель поиска, направленного на окончательное решение «русской загадки», или повод к созерцанию непостижимых глубин «русской тайны», финалистически понимаемый замысел «понять Россию». Этот замысел либо высказывается прямо, либо обнаруживается в концепциях многих русских философов, мыслителей или писателей, в обыденных перцепционно-концептуализационных схемах, а также в разнообразных мировоззренческих и идеологических формулах все новых поколений русских людей, а также в типе ведущегося ими дискурса. «Все великие умы России, — указывает, с некоторым, наверное, преувеличением, Аркадий Раскин, — сознавали существование “проблемы России”, ее тайны, загадки, ее неоднозначности, отдельности по отношению ко всем другим странам» [4: с. 11]. По более осторожно сформулированному мнению Людмилы Сараскиной, «русская национальная мысль издавна ощущала потребность

и долг разгадать загадку России» [5: р. 81]. Так или иначе, учитывая живучесть, постоянство, центральность, характер и специфику и даже своеобразный культ подобных вопросов и попыток «понять Россию» в русской философской мысли и культурной традиции, следует ожидать, что именно их анализ может открыть важную когнитивную перспективу, существенную при анализе русской философской мысли и гораздо более широкой интеллектуально-культурной традиции.

Русские вопросы о России, связанные с ними самопознавательные стремления и ответы, которые они дают, их коллективное значение, культурные и социальные функции и т. д. могут стать предметом эвристически плодотворного философского анализа особенно тогда, когда в проводимых исследованиях будут использоваться познавательные возможности посткантовской теоретической перспективы, в частности, начатый кантовским трансцендентализмом переход от пассивной к активной концепции познания. В таком случае мы не оказываемся перед дихотомическим выбором между тем, чтобы присоединиться к кругу людей, пытающихся окончательно решить «русскую загадку» или созерцающих «русскую тайну», и тем, чтобы просто подвергнуть сомнению смысл подобных процедур. Можно, однако, и нужно задуматься над феноменом постоянства русских поисков собственной идентичности, вызванных, в частности, императивом «понять Россию»: над тем, что он — сознательно или неосознанно — предполагает, что выражает, на что указывает, что скрывает и чего ищет, а также над предпосылками значения и места различных мысленных концепций, а также их авторов в русской философской и интеллектуально-культурной традиции.

Любая попытка познания, вызванная понимаемым определенным образом вопросом о России, в таком случае станет участвующим в создании познаваемой предметности субъектным актом: мысленным, философским, идеологическим, мировоззренческим и т. п.; зачастую также (хотя и необязательно эксплицитно) сакральным или квазисакральным. Поэтому обнаруживаемые в его результате «сущность» и вообще «предметность» русскости не являются предполагаемой «вещью в себе», чем-то находящимся совершенно за пределами запущенного смыслового процесса, а представляют собой корреляты определенной субъектной интенции [14: s. 17]. Вопрос о России не является «внешним» по отношению к своему объекту, но в принципиальных чертах его уже заранее предполагает. Осознание вышесказанного, требующее принятия эпистемологической (а не погруженной в своей непосредственности в «предметность» эпистемической) точки зрения, способной обнаружить взаимозависимость обоих членов субъектно-объектного когнитивного отношения, создает возможность распознавания и проблематизации общих рамок, которые оно априорно определяет для сферы самопознавательных усилий русских, а также предметного порядка, который они распознают, фактически заранее полагая его во многих существенных чертах важным, истинным и реальным [14: s. 42–44].

В посткантианской теоретической перспективе возможным, целесообразным и необходимым становится распознавание ряда обычно незаметных, ибо невидимых с позиции эпистемического субъекта, вовлеченного непосредственно в конкретное когнитивное отношение, принципиальных предпосылок, структур, свойств и условий, приводимых в действие этими вопросами смыслотворных процессов [14: с. 49–57, 69–75]. Возможным и необходимым становится в особенности распознавание того, какие (и почему) формы и структуры могут появиться в их рамках в качестве субъектно, объектно, онтологически и аксиологически важных, выявление факторов, условий, направлений и границ динамики, а также гетерогенизации основных структурно-содержательных решений и повторяющихся связей смысла, распознавание зачастую поляризованных типов их спецификации, попыток «высшего синтеза», а также способов и масштаба допустимой самопроблематизации. В этом случае можно попробовать увидеть, не кроется ли зачастую за взаимным противопоставлением отдельных интерпретаций сущности «русскости» или ее важных содержаний и элементов их более фундаментальное подобие, вытекающее из того, что они находятся в ими же предполагаемом пространстве смысла. Анализ этого пространства может помочь объяснить не только дифференциацию или даже взаимную полярность этих интерпретаций, но и их динамику и двустороннее взаимодействие, обусловленности характера и границы культурно приемлемых спецификаций этой дифференциации, механизмы перехода одних противоположностей и поляризаций в другие, попытки (а также предпосылки и маркеры) их «высшего синтеза», факторы и механизмы распада и т. п.

Для слабо «вспаханного» кантианством русского сознания факт произведенной предварительно смыслотворной проекции, конституирующей как исследуемую «предметность», так и познающую «субъектность», а также сам акт совершенного им, хотя бы неосознанно, выбора смысла, обычно остается как бы естественным образом вне поля зрения. Ибо относительной редкости, слабости или изменяющей их первоначальный смысл трансформации кантовских идей, а вследствие этого фактическому необнаружению субъектного момента в форме распознаваемой русской предметности вообще, способствуют в русской культуре и мысли сильные, скорее даже центральные элементы эсхатологического максимализма, мистического реализма, антифеноменализма, онтологизма, космизма, ориентации на тотальность, коллективного антииндивидуализма, максимализма и т. п. [2: с. 257–265].

Концепция Владимира Соловьева многими его соотечественниками, мыслителями и исследователями считается величайшим достижением в истории русской философии. Можно предположить, что это происходит не только из-за несомненного интеллектуального блеска, таланта и воображения, профессионализма и компетентности ее автора, но и потому, что они находят в ней весьма репрезентативную артикуляцию и интеллектуальную конкретизацию

целого ряда основных интуиций, лежащих в основе центрального течения русской мыслительной традиции и свойственного ему способа восприятия, концептуализации и проблематизации мира. Ведь не случайно с самого начала эта концепция воспринималась в России как принявший форму философской системы голос, раздающийся одновременно «из глубины» и «свыше», — интеллектуальная артикуляция взаимодействия истории с Трансцендентностью, мысленный элемент стремления Вселенной, Бога и творения к осуществлению Царства Божьего. В ней находили, в соответствии, впрочем, с замыслом самого Создателя, выходящий за пределы несоизмеримости порядков истории и эсхатологии синтез философии и науки с теологией — «цельное знание», представляющее собой вместе с «цельным творчеством» фундамент «цельной жизни», понимаемой как финальная фаза вселенского развития [3: с. 26]. «Тогда, — как предсказывал и провозглашал Соловьев, — истина богочеловечества, данная нам в существе своем, явится и нашим собственным делом, воплотится в нашей действительной человеческой жизни», а соединенные и примиренные принципы христианского Востока и христианского Запада «найдут свое единство и свою правду в самодетельном и свободном служении всех человеческих сил божественной истине» [15: с. 205]. По убеждению создателя рассматриваемой концепции, указывает польский исследователь Славомир Мазурек, «истинная философия должна была способствовать духовному преобразению человека и ускорить его единение с Абсолютом» [13: с. 63–64].

В соловьевской концепции «цельной жизни» можно узнать своеобразную транскрипцию (или хотя бы следы или проявления присутствия) идеи «Царства Божьего», понимаемого в то же время не столько как осуществленное свыше преобразование жизни, сколько скорее как заключительная фаза исторического развития: «Постепенное одухотворение человека чрез внутреннее усвоение и развитие божественного начала образует собственно исторический процесс человечества» [6: с. 254]. Его «центральным» участником остается Россия, по убеждению Соловьева, единственная нация, способная быть «посредником между человечеством и сверхчеловеческим миром, свободным, сознательным орудием этой последней» [7: с. 172], стать «живой душой», центром и основой единства «разорванного и омертвелого человечества через соединение его с всецелым божественным началом» [7: с. 172]. Возможность России сыграть подобную роль, завершающую земную историю («повторяю, это есть конец истории» [7: с. 173]), требует от нее понимаемого в качестве «инициационного испытания» избавления от всех видов эгоизма и партикулярности, безразличия к мелким, приземленным интересам, связанным с низшей сферой жизни, требует полной самоотдачи в вере в высшую действительность, полной открытости к истине и полного ей послушания: «Русская идея, исторический долг России требует от нас признания нашей неразрывной связи с вселенским семейством Христа и обращения всех наших национальных дарований, всей мощи нашей Империи на окончательное осуществление социальной троицы, где каждое из трех органических единств, церковь, государство

и общество, безусловно свободно и державно, не в отъединении от двух других, поглощая или истребляя их, но в утверждении безусловной связи с ними. Восстановить на земле этот верный образ божественной Троицы — вот в чем русская идея» [8: с. 245–246]. По существу, аналогичные убеждения и ожидания вписываются, заметим, практически во все, даже программно антирелигиозные (важные для понимания коллективного самосознания, идентичности, чаяний и стремлений его соотечественников) формулы «русской идеи», в которых *sacrum* или *quasi-sacrum* переплетается с *profanum*, трансцендентные ценности с земными интересами, а религиозные или квазирелигиозные смыслы с идеологическими.

Мысль Владимира Соловьева, в ее многомерности, сложности и динамике развития, остается нелегкой (может быть, даже невозможной) для вполне однозначного и связного толкования. Споры исследователей, связанные с попытками интерпретации его концепции, в частности, касаются вопроса о самой основе единства общей философской позиции Соловьева. Центральной или главной идеей, вокруг которой, как полагают исследователи, концентрируются все его взгляды, считают в числе прочих религиозную идею, концепцию «всеединства», понятие «Софии» и идею «Богочеловечества» [10: с. 69–75]. Предметом особого изучения и обсуждения остается то, какую из названных интерпретационных позиций и в какой степени можно признать сравнительно лучше других объясняющей общий смысл мыслительной концепции В.С. Соловьева. Однако нетрудно увидеть, что, взаимодополняясь, они обнаруживают и подчеркивают множество и, возможно, даже существенную гетерогенность содержащихся в ней смыслов, а вследствие этого также поднимают и актуализируют все еще открытую для исследователей проблему существования (и основания) внутреннего единства и цельности соловьевской мысли, ее структуры и непрерывности развития. Как резюмирует Анджей Валицкий, «в ней было все характерное и существенное в интеллектуальной истории русского XIX века: глубокая укорененность в неоплатонической традиции и увлечение немецкой мистикой и философией; романтическое славянофильство и ярый окцидентализм, как либеральный, так и религиозный; вера в “религию прогресса” и глубокая критика обожествления прогресса; национальный мессианизм вкупе с мыслью о России как Третьем Риме; мессианский универсализм “русской идеи” и религиозный мессианизм вровень с высочайшими взлетами мессианизма Мицкевича; неоправославие и искушение католицизма, слившиеся в экуменистическом видении; миллениаристская утопичность и поразительно новаторский, либеральный проект правового государства» [16: с. 565].

По далеко идущей оценке-диагнозу Федора Степуна, творчество Владимира Соловьева — это «всеединство русской философии» [16: с. 565], своего рода «микрокосмос» и «зеркало» этой философии. В стремлении не только поднять центральные вопросы русской (и нерусской, прежде всего античной и западной) идейной проблематики, но также разработать, представить и обосновать формулу, делающую возможной их полную, целостную постановку и решение, Соловьев привел к тому, что анализ его мысли опосредованно становится

анализом более общего феномена русской философии или по крайней мере ее важного, наверное даже центрального, течения. Возможны (и уже появляются), однако, и такие интерпретации мысли Соловьева (и попытки ее понимания), авторы которых интенционально заинтересованы в чем-то большем. Искомая ими «разгадка» основ внутреннего единства концепции Соловьева, поиск эксклюзивного способа полного преодоления взаимной гетерогенности, амбивалентности и напряженности ее основных элементов, идей и категорий в этом случае перестает быть единственной целью самой по себе. Ибо этот поиск соединяется с обнаружением и распознаванием предпосылок не только смысла, но и реальности перспективы преобразования облика России и мира, с желанным открытием (и вступлением на него) пути, ведущего к окончательному изменению действительности. Это предполагает, как представляется, по крайней мере *имплицитно* (поскольку трудно было бы найти и обосновать другой) способ восприятия, концептуализации и проблематизации действительности именно в категориях «загадки-тайны».

Взаимоотношения между такими ключевыми понятиями и идеями концепции Соловьева, как «София», «Мировая душа», «Россия», а опосредованно также «Бог», «Творение», «Человечество», «Богочеловечество», их высказанный эксплицитно, недосказанный или только подразумеваемый смысл прочитываются таким образом, чтобы лелеемые читателями-приверженцами надежды, связанные с ожидаемым будущим, получали (в их сознании) предпосылки своего уже близкого осуществления. В рамках подобной перспективы успешное — и окончательное — выполнение этой когнитивной задачи в отношении мысли Соловьева становится в то же время шагом к тому, чтобы справиться с вызовом русской «загадки-тайны» вообще, в обоих случаях предполагая, по сути, обладание высшей, непрофанной уже Истиной и связанной с ней действенной силой.

Как справедливо отмечает Анджей Валицкий, Соловьев не идентифицировал свою интеллектуальную деятельность лишь с ролью академического философа, но, «подобно Достоевскому, определял для себя миссию пророка, ищущего пути возрождения своей отчизны и всего человечества», много внимания посвящая «в своей философии “русской идее”, т. е. призванию России во всемирной истории» [16: s. 523]. Однако в то время как для автора «Преступления и наказания» русская тоска по универсальности явно приняла форму имперского мессианства, у Владимира Соловьева она трансформировалась прежде всего в экуменический мессианизм. Тем не менее, опираясь на миф Москвы — Третьего Рима, они согласно акцентировали универсальность русской миссии. «Оба убеждали русских, что истина, представленная Российской империей, должна стать всеобщей правдой, истиной общечеловеческого значения» [16: s. 774]. Как можно полагать, в последний период своей жизни Достоевский пришел «к убеждению, что добро заметным образом никогда не воцарится в человеческом мире» [12: s. 17]. Однако он не перестал верить, что подлинно

христианская, опирающаяся на православие, традиционная русская культура откроет «путь человечеству к Царству Божьему, (ибо. — М.Б.) Россия имеет свой потусторонний идеал, который, хотя, возможно, и не будет вполне осуществлен в земном мире, тем не менее определяет христианскую миссию русского народа» [9: s. 130]. Подобным образом думал Соловьев.

Идею понимаемого в качестве исторически реального, коллективно ожидаемого и скорого тотального воссоединения *sacrum* и *profanum*, Бога, человека, общества и мира можно найти (заметим, при всех различиях между ними) как в мысли Достоевского и Соловьева, а позднее также Бердяева и широкого круга представителей русского религиозно-философского модернизма начала XX века, так и (в то время мистифицированной и в общем неосознанной форме) в программно антирелигиозных идеологических концепциях, включая выросших на почве гегельянствующего диалектического материализма и социального дарвинизма [11: s. 7–9]. Приверженность подобным, в своем самом общем аспекте, интуициям-ожиданиям, глубоко укоренившимся в русской культуре и ментальности, как представляется, в значительной степени веками определяет характерный алгоритм русской судьбы, в которой периодически усиливающиеся — тотализированные и радикализированные — попытки русско-универсального коллективного осуществления и окончательного выхода за пределы существующего состояния ведут к репродукции прежнего порядка и новым попыткам, направленным на выход из него.

В том, что Соловьев был не только их вдохновителем, но и формировал их мышление, признавались (несмотря на значительные различия в позициях) многочисленные последующие русские мыслители: Николай Бердяев, Сергей Булгаков, Евгений Трубецкой, Павел Флоренский, Лев Карсавин, Лев Шестов, Федор Степун, Дмитрий Мережковский, Иван Ильин, Николай Лосский, Семен Франк, Георгий Флоровский, Георгий Федотов, Василий Розанов и Вячеслав Иванов [10: s. 432]. Среди них нетрудно найти ведущих представителей русского религиозно-философского возрождения, мысленно-идейные конструкции которых стали новой важной фазой и спецификацией русских интуиций, предчувствий и поисков, касающихся русскости и России, рассматриваемых (более или менее явно и непосредственно) в универсальной перспективе будущего человечества и мира. Формой ответа многих из них на опасность нигилизма и чувство уже неизбежной апокалиптической катастрофы стали в особенности (вдохновляемые, в частности, именно концепциями В.С. Соловьева) стремления и усилия, направленные на разработку «нового религиозного сознания», понимаемого как лекарство от этих угроз и проблем.

Созданные ими концепции, как правило, характеризовались сформированным на почве восточного христианства и отвечающим духу русского православия явным эсхатологическим настроем. «Они прямо провозглашали, что человек может и должен активно добиваться всеобщего *theosis*» [13: s. 257]. В соловьевской концептуализации действительности они находили элементы

или даже в общих чертах представленную формулу Истины. Это происходило, подчеркиваем, не случайно, если учесть разделяемый ею в своей принципиальной форме ментально-культурный контекст, его основные предпосылки, структуры, условия, суждения и решения, генерируемые им позиции, чаяния и устремления, перекликающиеся с ними иерархизации ценностей, детерминанты смысла, критерии реальности и т. д.

Односторонним искажением было бы, конечно, сведение русской мысли в целом и всего русофильского видения мира, в частности, «к утверждению, что Россия скрывает в себе какую-то необычайную, только ей доступную мистико-философскую тайну, которая, в противоположность европейской философии, решает все загадки личного, общественного, космического и метафизического бытия» [10: s. 435–436]. Однако ошибкой было бы и игнорирование и отрицание, явных порой, признаков фактического наличия подобных смыслов и сопровождающих их интуиций-ожиданий в том и другом. Именно это наличие приводит к тому, что, интересуясь русскими попытками «понять Соловьева» и «понять Россию», концептуализирующими зачастую рассматриваемую предметность именно в схеме «загадки-тайны», следует обращать внимание на тот способ понимания действительности, который эти попытки обнаруживают (и предполагают) в качестве своего ментального, религиозного, культурного и т. п. контекста, а также на тот аспект концепции Соловьева, который позволяет видеть в ней (так же как в мысли Достоевского [1: s. 11–13]) следы присутствия подобных интенций, надежд и попыток или даже в какой-то мере одну из их экземплификаций.

Размышления над философской концепцией Владимира Соловьева и центральностью ее места в отечественной интеллектуально-культурной традиции представляют собой существенный, даже необходимый шаг при попытках распознавания русского философского и — шире — интеллектуально-культурного *a priori*, предполагаемого и присутствующего в русских вопросах о России, но также в ментальных структурах и схемах русских, в принципиальной степени определяющего характер искомых и признаваемых ими приемлемыми и правомерными способов концептуализации, решений и ответов.

Предлагаемое в статье рассмотрение их в посткантианской теоретической перспективе помогает, в частности, осознать, что мы *de facto* имеем дело с (чаще всего не осознанным для авторов) субъектно постулируемым образом России, мира и самих себя. Поэтому основные вопросы, которые в связи с вышеизложенным приходится задавать, касаются проблемы того, почему именно такой способ восприятия, концептуализации и проблематизации действительности они, включая Владимира Соловьева, постулируют, априорно предполагая-создавая, а затем констатируя-распознавая его реальность, правомерность и легитимность, русскую эксклюзивность и общечеловеческую универсальность, коллективный долг и способность предпринимать усилия, ведущие к финальному русско-универсальному Осуществлению; каковы маркеры и границы его русской специфики, а также соответствия в ментальных структурах и схемах другим социально-культурным

общностям. Где искать основания коллективной живучести данной концепции; каким историческим метаморфозам-конкретизациям она подвергалась и может подвергаться; как она влияет на позиции и взаимоотношения русских и отношения России с другими государствами и обществами.

Осознание субъектного момента, участвующего в создании предполагаемой-распознаваемой предметности, может способствовать возможности образования интеллектуальной дистанции по отношению к миру, принимаемому способу концептуализации его и самих себя, углублению самосознания и расширению пространства свободы в личностном и социальном аспекте. Тогда субъектная ответственность просто перестает относиться к долгу вписываемых в принятый и рассматриваемый зачастую как единственный правомерный или даже безальтернативный проект действительности и видения коллективного осуществления, а становится (это даже прежде всего) ответственностью за его выбор, попытки реализации и последствия, которые проект влечет за собой в отношении себя и других — в России и в мире.

Литература

1. *Брода М.* Русские вопросы о Достоевском и России // *Rosja w dialogu kultur / red. B. Żejmo.* Т. 2. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, 2015. S. 11–24.
2. *Брода М.* Русские вопросы о России. М.: МАКС Пресс, 2005. 304 с.
3. *Зеньковский В.* История русской философии. Т. 2. Ч. 1. Ленинград: ЭГО, 1991. 256 с.
4. *Раскин А.* Россия, или Четвертый вопрос философии. Минск: Экономпресс, 2010. 495 с.
5. *Сараскина Л.* Русский ум в поисках общей идеи // “The Dostoevsky Journal: An Independent Review”, 2007 [2010]–2008 [2010]. Vol. 8–9. P. 63–88.
6. *Соловьев В.* Собрание сочинений. Т. 3. СПб.: Товарищество «Общественная польза», 1901. 387 с.
7. *Соловьев В.* Сочинения: в 2-х т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. 822 с.
8. *Соловьев В.* Сочинения: в 2-х т. Т. 2. М.: Правда, 1989. 736 с.
9. *Bohun M.* Fiodor Dostojewski i idea upadku cywilizacji europejskiej. Katowice: Śląsk, 1996. 131 s.
10. *Dobieszewski J.* Włodzimierz Sołowjow. Studium osobowości filozoficznej. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, 2002. 482 s.
11. *Hauke-Ligowski A.* Przedmowa // Sołowjow S.M. Życie i ewolucja twórcza Włodzimierza Sołowjowa. Poznań: W drodze, 1996. S. 5–18.
12. *Hryniewicz W.* Prawosławie poszukujących // *Znak.* 1993. Nr 2 (453). S. 12–24.
13. *Mazurek S.* Utopia i Łaska. Idea rewolucji moralnej w rosyjskiej filozofii religijnej. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 2006. 288 s.
14. *Siemek M.* Filozofia, dialektyka, rzeczywistość. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1988. 239 s.
15. *Sołowjow W.* Wielki spór i chrześcijańska polityka 1883. Warszawa: Fronda, 2007. 206 s.
16. *Walicki A.* Zarys myśli rosyjskiej od oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2005. 862 s.

Literatura

1. Broda M. Russkie voprosy' o Dostoevskom i Rossii // Rosja w dialogu kultur / red. B. Żejmo. T. 2. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, 2015. S. 11–24.
2. Broda M. Russkie voprosy' o Rossii. M.: MAKS Press, 2005. 304 s.
3. Zen'kovskij V. Istoriya russoj filosofii. T. 2. Ch. 1. Leningrad: E'GO, 1991. 256 s.
4. Raskin A. Rossiya, ili Chetverty'j vopros filosofii. Minsk: E'konompres, 2010. 495 s.
5. Saraskina L. Russkij um v poiskax obshhej idei // "The Dostoevsky Journal: An Independent Review", 2007 [2010]–2008 [2010]. Vol. 8–9. P. 63–88.
6. Solov'ev V. Sobranie sochinenij. T. 3. SPb.: Tovarishhestvo «Obshhestvennaya pol'za», 1901. 387 s.
7. Solov'ev V. Sochineniya: v 2-x t. T. 2. M.: My'sl', 1990. 822 s.
8. Solov'ev V. Sochineniya: v 2-x t. T. 2. M.: Pravda, 1989. 736 s.
9. Bohun M. Fiodor Dostojewski i idea upadku cywilizacji europejskiej. Katowice: Śląsk, 1996. 131 s.
10. Dobieszewski J. Włodzimierz Sołowjow. Studium osobowości filozoficznej. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, 2002. 482 s.
11. Hauke-Ligowski A. Przedmowa // Sołowjow S.M. Życie i ewolucja twórcza Włodzimierza Sołowjowa. Poznań: W drodze, 1996. S. 5–18.
12. Hryniewicz W. Prawosławie poszukujących // Znak. 1993. Nr 2 (453). S. 12–24.
13. Mazurek S. Utopia i Łaska. Idea rewolucji moralnej w rosyjskiej filozofii religijnej. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 2006. 288 s.
14. Siemek M. Filozofia, dialektyka, rzeczywistość. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1988. 239 s.
15. Sołowjow W. Wielki spór i chrześcijańska polityka 1883. Warszawa: Fronda, 2007. 206 s.
16. Walicki A. Zarys myśli rosyjskiej od oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2005. 862 s.

M. Broda**Russian Questions about V.S. Solovyov and Russia**

The article considers the premises of the tendencies of revealing by the Russian thinkers in the V.S.Solovyov's concept the "voice of the Russian Truth" and the testimony-articulation of the "all-unity of the Russian philosophy." The explanation of why the Russian questions about Russia and the attempts the "understand Russia" can be interceded by the analogical questions and attempts regarding V.S.Solovyov's thought, is encouraged by the post-Kantian theoretical prospect.

Keywords: Solovyov; Russia; questions; enigma-mystery; post-Kantian theoretical prospect.