

Панславизм как панмонголизм. Историсофия национализма*

DOI 10.22394/1726-1139-2017-10-136-149

Малинов Алексей Валерьевич

Санкт-Петербургский государственный университет
 Профессор кафедры русской философии и культуры
 Санкт-Петербургский политехнический университет Петра Великого
 Профессор кафедры международных отношений
 Ассоциированный научный сотрудник Социологического института РАН
 Доктор философских наук
 a.v.malinov@gmail.com

РЕФЕРАТ

В статье рассматривается историсофская публицистика В. С. Соловьева 1890-х годов. Доказывается, что обращение В. С. Соловьева к историческому опыту азиатских государств (Китай и Япония) было необходимо для того, чтобы показать пагубность политики изоляционизма и благотворность цивилизационного диалога и заимствования достижений европейской культуры. Исторические примеры служили В. С. Соловьеву основой для историсофских обобщений и критики славянофильской философии истории, в частности, концепции Н. Я. Данилевского. Проводится сравнение взглядов В. С. Соловьева с исторической концепцией его отца С. М. Соловьева. Показывается, что отчасти оценка исторической роли азиатских народов и характеристики славянофильского движения В. С. Соловьев заимствовал у своего отца.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА

В. С. Соловьев, историсофия, Китай, Япония, изоляционизм, цивилизация, заимствования, азиатизм, панмонголизм

Malinov A. V.

Panclavism as Panmongolism. Historiosophy of Nationalism

Malinov Alexey Valeryevich

St. Petersburg State University (Russian Federation)
 Professor of the Chair of the Russian Philosophy and Culture
 Peter the Great St. Petersburg Polytechnic University
 Professor of the Chair of the International Relations
 The Associated researcher of Sociological Institute of RAS
 Doctor of Science (Philosophy)
 a.v.malinov@gmail.com

ABSTRACT

The article discusses the historiosophical journalism of V. S. Solovyov 1890's. It is proved that V. S. Solovyov to the historical experience of the Asian states (China and Japan) was necessary in order to show the perniciousness of the policy of isolationism and the beneficence of the civilizational dialogue and the borrowing of the achievements of European culture. Historical examples served VS. Soloviev basis for historiosophical generalizations and criticism of the Slavophil philosophy of history, in particular, the concept of N.Ya. Danilevsky. A comparison of the views of V. S. Solovyov with the historical concept of his father S. M. Solovyov. It is shown that, in part, an assessment of the historical role of Asian peoples and the characteristics of the Slavophil movement V. S. Soloviev borrowed from his father.

KEYWORDS

V. S. Solovyov, historiosophy, China, Japan, isolationism, civilization, borrowing, asiaticism, panmongolism

* Статья подготовлена при поддержке Российского гуманитарного научного фонда (грант № 15-03-00224).

Как известно, авторство термина «панмонголизм» приписывают В. С. Соловьеву, использовавшему его в одноименном стихотворении 1894 г. и своем последнем сочинении «Три разговора» (1900). Этим произведениям предшествовала публицистика Соловьева начала 1890-х годов, в которой он обращался к историческим и цивилизационным судьбам Востока. В историко-философской литературе уже предпринимался анализ ориентальных взглядов Соловьева и давалась им оценка [8–15]. Пожалуй, большее влияние мифология панмонголизма оказала на русскую поэзию и литературу начала XX в., чем на философию [1; 7; 27].

Интерес Соловьева к цивилизации Дальнего Востока вполне объясним, исходя из его философии всемирной истории. Историсофское постижение азиатского мира, его исторических судеб и эсхатологического предназначения органично вписываются в философию истории русского мыслителя. В дальневосточной цивилизации Соловьев усматривает два полюса, представленные Китаем и Японией. Китай занимает доминирующее положение в этой цивилизации и выступает в роли культурного донора, в то время как Япония является реципиентом. Япония — лишь разновидность дальневосточной цивилизации, пусть уже и не ее периферия, но и не основной инициатор. Противопоставление Японии и Китая связано с тем, что они олицетворяют две стороны единой цивилизации: Китай — силу национальности, а Япония — универсальное, объединяющее начало. Историсофская конфигурация дальневосточной цивилизации задается взаимодействием и противоборством двух сил: национальности и универсализма, выраженного, прежде всего, в религии. Надо заметить, что аналогичный схематизм присутствует у Соловьева и при описании русской истории. Такое совпадение говорит о том, что здесь мы имеем дело либо с общим принципом цивилизационного развития и его движущих сил, либо с иносказанием. Во втором случае это означает, что исторический и культурный параллелизм нужен Соловьеву для того, чтобы в более яркой, а порой и гипертрофированной форме продемонстрировать верность своих выводов о России. Соловьев не был специалистом по истории и культуре Востока. Его общение с востоковедами, например, с И. О. Лапшиным и др., едва ли позволило приобрести достаточные профессиональные познания по истории Востока, его языкам, религиям и культурам. Соловьев оставался эрудитом, а многообразные фактические знания (взятые не из источников, а из исследовательской литературы, например, книги С. М. Георгиевского «Принципы жизни Китая» (1888)), благодаря безусловному дару системотворчества, встраивались в заранее принятую историсофскую схему. Рассуждения Соловьева о дальневосточной цивилизации не были самостоятельными, а подчинялись главной цели — критике славянофильства. «Восточная тема» в творчестве Соловьева — это часть его полемики против славянофилов. Помимо критического, она имела еще одно значение для Соловьева. Она была частью его эсхатологии.

Историсофское сознание Соловьева дихотомично. Следуя диалектической привычке, он мыслит противоположностями, благодаря которым параллелизм его анализа восточной и русской истории становится еще более заметен. Противопоставляя принципу национальности универсализм, олицетворяемый на Востоке Японией, Соловьев имеет в виду мировую религию, на роль которой подходит только христианство, а не собственно восточные верования, в том числе антиисторический буддизм. Историческое пробуждение Японии он связывает именно с влиянием христианства или христианской (западной) культуры. Здесь Соловьев во многом воспроизводит историсофское противопоставление «благодати» и «закона», предложенное митрополитом Иларионом: вселенский характер христианства против узости национальной религии евреев.

Схожий схематизм заметен и в поэтической историсофии Соловьева. Стихотворение «Панмонголизм» обращено к России. Его содержание строится на проти-

вопоставлениях и параллелях. С одной стороны, это Византия и «от Востока / народ безвестный и чужой», с другой, — Россия и «тмы полков» «вождей с восточных островов». Исторический параллелизм представлен вторым и третьим Римом, т. е., соответственно, Византией и Москвой. В стихотворении видна зависимость Соловьева от чаадаевских формул и характеристик. Так, выражение «растленная Византия» встречается в «Философических письмах», а не способность научиться «судьбою павшей Византии» воскрешает чаадаевскую тему исторического урока, который Россия должна преподать миру. Эсхатологический смысл стихотворения раскрывается в двух последних строках: «Уж третий Рим лежит во прахе / А уж четвертому не быть». Согласно учению старца Филофея, Москва является не только третьим, но и последним Римом, т. е. падение Москвы будет означать наступление «последних времен». Правда, для средневекового книжника синонимом и причиной падения Москвы будет оскудение православия на Руси, так же как и гибель Восточной Римской империи была следствием религиозного отступничества (Флорентийской унии). Соловьев воспроизводит эту интерпретацию исторического процесса в начале стихотворения: «Когда в растленной Византии / Остыл Божественный алтарь / И отреклись от Мессии / Иерей и князь, народ и царь». Обличительный смысл стихотворения адресован не псковскому старцу XVI в., а современным сторонникам третьего Рима, под которыми Соловьев подразумевает славянофилов. Надо заметить, что славянофилы неоднократно упрекали именно Соловьева в стремлении водворить Рим в России. С этой стороны его, в частности, десятилетием ранее в статье «Церковь и византийство» критиковал О. Ф. Миллер. Отношение славянофилов к Византии и византизму не было однозначным: от резко критического отношения О. Ф. Миллера до «русского византизма» К. Н. Леонтьева. Для большинства славянофилов Византия представляла уже чисто антикварный интерес, переходящий в научное византиноведение. Все содержание стихотворения показывает, что вводя термин «панмонголизм», Соловьев вовсе не был озабочен исторической судьбой народов Дальнего Востока; они выступали для него только «орудьем тяжким рока», «орудьем Божьей кары», т. е. не обладали самостоятельной культурно-исторической ценностью. Для русского философа они остаются лишь «бичами Божьими», а не «положительными деятелями в истории человечества», если следовать классификации Н. Я. Данилевского, против которого во многом и направлен «панмонголизм» Соловьева. Однако тот же Н. Я. Данилевский с гораздо большим уважением и пониманием относился к восточным культурам. Китай, так же как и Индия, для него — это самобытные, хотя и уединенные, культурно-исторические типы, а не царство плоского застоя.

В интерпретации Востока Соловьев следует основным принципам своей историософии, т. е. религиозному пониманию исторического процесса. Историческое развитие есть результат религиозной жизни, но не всякая религия обладает таким историческим потенциалом. Соловьев постоянно возвращается к той историософской мысли, восходящей к П. Я. Чаадаеву, что только христианские народы являются историческими. Примером подобного влияния христианства может служить Япония. В очерке «Япония (Историческая характеристика)», опубликованном в 1890 г. в седьмом номере «Русского обозрения», Соловьев пытался показать, как религиозное развитие японского народа, потребности его национального характера привели к усвоению истин христианской веры. Япония в этом отношении не представляет исключения. Становление ее культуры во многом определялось воздействием буддизма (с VI в.). «Подвижный, поступательный характер японской истории был уже заранее заложен в древнем религиозном мирозерцании японцев» [23, с. 154]. Религиозная подкладка зримо проявляется в исторической жизни. Теология в форме теогонии переходит в историю японского народа. «Япония, — обобщает Соловьев, — нуждалась в такой религии, которая, поднимая народный дух над темным

потоком материальной жизни, не оставляла бы его висящим в абстрактной пустоте, а ставила бы на твердый путь исторического процесса, указывала бы ему определяющую мировую цель и снабжала действительным руководством для ее достижения. Япония нуждалась в христианстве» [23, с. 166]. Только христианство было способно вывести японский народ на уровень исторического существования, поскольку принятый верховной властью буддизм со временем проявил свою антиисторическую и антиполитическую сущность [23, с. 168–169]. Соловьев оценивал буддизм как «отрицательное откровение», не предлагающее положительных взглядов на мир и нигилистически сводящее Абсолют к нирване. Отсутствие позитивного мировосприятия и положительного содержания Абсолюта приводит к рецепции мира исключительно как материального бытия. Христианство предлагает альтернативу такому взгляду, обращает человека к духовным потребностям и указывает на духовную основу жизни.

Христианство хотя буквально и не обозначает конец истории, но способно указывать (предсказывать) признаки ее завершения. Христианский взгляд на историю — это всегда стремление к максимально полному охвату минувших событий, к панорамному взгляду на прошлое. Поэтому наиболее адекватным христианству построением истории будет история всемирная. Всемирно-историческая точка зрения заложена уже в идее вселенской церкви, охватывающей в полноте времен и возможную полноту человеческих существ. «Церковь, — развивает свою мысль Соловьев, — как вселенская или всемирная, т. е. как соединение всего с Богом, может быть и осуществлена действительно только через всемирную историю — в целой жизни всего человечества, во всей совокупности времен и народов» [16, с. 315].

Подразумевая под человечеством особый социальный организм, общественное тело, т. е. определенное единство, а не разрозненное множество, Соловьев предполагает, что на такое единство воздействует божественная сила, такой организм впитывает религиозные истины. «К счастью, — пишет он, — человечество не есть куча психической пыли, а живое одушевленное тело, образующееся и преобразуемое, последовательно и закономерно развивающееся, многообразно расчленяемое и объединяемое, разнообразно связанное с прочим миром и всесторонне воспринимающее дух Божий — не только периферически, но и центрально, не только в единицах, но и в группах, не только частями своими, но и целым» [18, с. 350]. Социальное тело состоит из моральных или личных существ, обладающих внутренней безусловной ценностью. Из этого вырисовывается задача всемирной истории, которая, согласно русскому философу, состоит в осознании, т. е. свободном принятии и утверждении личностью всемирной солидарности в качестве собственной цели, в желании и восприятии ее как истинного блага. В нравственном альтруизме и всемирной солидарности как раз и находит выражение понимание человечества как социального организма. Через альтруизм и солидарность осуществляется единство человечества. В действительности или в историческом человечестве можно видеть различные этапы и формы реализации такого единства. К ним относятся семейный союз, гражданские общины, великие монархии, Римская империя, космополитические идеи и проекты, разрабатываемые античными философами и, конечно, социальные представления христианства. М. М. Ковалевский, рассуждая схожим образом, писал о расширении «замыренной среды» как индикаторе социального прогресса. Однако до христианства развитие всемирной солидарности шло либо внешним и частным путем (в государстве), либо отвлеченно (в философских концепциях). Поэтому Соловьев говорит, что в древнем мире человечество двигалось вперед «ощупью, его развитие было слепым естественным процессом» [18, с. 351]. Иное дело христианство. «Христианство прямо поставило перед человечеством его абсолютный идеал, дало ему окончательную задачу для

его собственной работы» [18, с. 351]. Христианство, явившись в мир, привнесло новое начало единства, вступило в борьбу с языческим государством и языческой мудростью. Не то чтобы христианство отрицало достижения древнего мира или, как пишет Соловьев, «добытки истории», но оно указало на их ограниченный характер и предложило новые основания универсальности, новый фундамент для объединения человечества. Однако эта борьба продолжается и донныне. На фактическом уровне «открытая борьба», по выражению Соловьева, окончилась в IV в. победой христианства, но, по мысли философа, она представляет «мало интереса с точки зрения философии истории» [18, с. 353]. На смысловом уровне эта борьба не завершена, смысловые последствия утверждения христианства не исчерпаны, а значит, история продолжается. Идея христианского государства, выводимая из евангелической идеи царствия Божия, впервые провозглашенная Константином Великим, до сих пор не осуществлена.

Реальное воплощение царства Божия происходит в трех видах или, как полагает Соловьев, в «трех нераздельных модификациях»: Церкви, государстве, христианском обществе. Вот, что пишет сам Соловьев: «Итак, соответственно трем служениям и властям Христа и мир христианский (или вселенская церковь в широком смысле слова) развивается как тройкое богочеловеческое соединение: есть соединение священное, где преобладает божественный элемент в традиционной неизменной форме, образуя церковь в тесном смысле — храм Божий; есть соединение царское, где господствует (относительно) человеческий элемент, образуя христианское государство (посредством которого церковь должна реализоваться в живом теле человечества), и есть, наконец, единство пророческое, еще не достигнутое, где божественный и человеческий элемент должны вполне проникнуть друг в друга, в свободном и обоюдном *сочетании* образуя совершенное христианское общество (церковь, как невеста Божия)» [18, с. 357–358]. Аналогия религиозного учения, перенесенная на историческую схему, превращает последнюю в утопический проект. Основным принципом такого утопического мироустройства и, соответственно, целью истории выступает понятие «истинной солидарности». «Она предполагает, — уточняет Соловьев, — что всякий элемент великого целого — собирательный или индивидуальный — не только имеет право на существование, но обладает собственной внутренней ценностью, не позволяющую делать из него простое средство или орудие общего благополучия» [18, с. 359].

Иллюстрацией неизбежности и благотворности включения во всемирно-исторический процесс может служить история Японии. В очерке «Япония (Историческая характеристика)» Соловьев полемизирует с мнением Г. Рюккерта о «независимом туземном развитии частных культур» [23, с. 154]. Судьба японского народа, как считает русский философ, дает материал для лучшего понимания всемирной истории. Историческое развитие Японии проходило под воздействием других цивилизаций: китайской и, начиная с XVI в., европейской. Попытка замкнуться и опираться в своем развитии на собственные силы привела к исторической изоляции Японии. Так, борьба с «европейничаньем» или, что для Соловьева одно и то же, с «общечеловеческой культурой», имела следующий результат: «Двухвековое возвращение к исключительной самобытности привело Японию к застою и безнадежному безсилию» [23, с. 154]. И лишь повторное влияние европейской (христианской) культуры оживило Японию и вовлекло ее в водоворот всемирно-исторических процессов, вернуло японцам истинные начала их жизни, потому что «японцы, — по наблюдению Соловьева, — народ исторический, народ процесса и прогресса» [23, с. 160].

Пример Японии вводит еще одну тему, вписывающуюся в концепцию всемирной истории Соловьева, — тему исторического значения западноевропейских народов для Востока. Постановка вопроса об исторической роли Запада на Востоке на деле лишь метонимически повторяет вопрос о всемирном призвании христианства. С этой

точки зрения не может быть иной исторической жизни, кроме всемирно-исторической. Как пишет Соловьев, «...исторический народ, если хочет жить полною национальною жизнью, не может оставаться только народом, только одной из наций, — ему неизбежно перерасти самого себя, почувствовать себя больше, чем народом, уйти в интересы сверхнациональные, в жизнь всемирно-историческую» [20, с. 384].

Иной подход, т. е. национализм, изоляционизм, консерватизм, противостоящие универсалистским стремлениям христианства, вызывает у Соловьева приступы исторического критического критицизма. Его главная мишень здесь — «теория культурно исторических типов» Н. Я. Данилевского. Даже в работах, непосредственно не посвященных Данилевскому, чувствуется направленность его критики. Таковы очерки, посвященные Китаю и Японии. В экспозиции статьи «Китай и Европа» Соловьев описывает заседание Парижского географического общества, на котором выступал «китайский военный агент в Париже» генерал Чен-ко-тонг. Соловьев так передает впечатление от «остроумного пустословия» китайского генерала: «Передо мною был представитель чужого, враждебного и все более и более надвигающегося на нас мира» [19, с. 94]. Соловьев концентрирует смысл его речи в нескольких предложениях: «Мы готовы и способны взять от вас все, что нам нужно, всю технику вашей умственной и материальной культуры, но ни одного вашего верования, ни одной вашей идеи и даже ни одного вашего вкуса мы не усвоим. Мы любим *только себя* и уважаем *только силу*. В своей силе мы не сомневаемся: она прочнее вашей. Вы истощаетесь в непрерывных опытах, а мы воспользуемся плодами этих опытов для своего усиления. Мы радуемся вашему прогрессу, но принимать в нем активное участие у нас нет ни надобности, ни охоты: вы сами готовите средства, которые мы употребим для того, чтобы покорить вас» [19, с. 94]. Речь китайского генерала, несомненно, выражает консервативную, изоляционистскую позицию. В «Краткой повести об антихристе» эти взгляды приписываются уже японцам, обращающим свою речь к китайскому народу: «Поймите, упрямые братья, — твердили японцы, — что мы берем у западных собак их оружие не из пристрастия к ним, а для того, чтобы бить их этим же оружием. Если вы соединитесь с нами и примите наше практическое руководство, то мы скоро не только изгоним белых дьяволов из нашей Азии, но завоюем и их собственные страны и оснуем настоящее Срединное царство надо всюю вселенною. Вы правы в своей народной гордости и в своем презрении к европейцам, но вы напрасно питаете эти чувства одними мечтаниями, а не разумною деятельностью. В ней мы вас опередили и должны вам показать пути общей пользы. А не то смотрите сами, что вам дала ваша политика самоуверенности и недоверия к нам — вашим естественным друзьям и защитникам: Россия и Англия, Германия и Франция чуть не поделили вас между собою без остатка, и все ваши тигровые затеи показали только бессильный кончик змеиного хвоста» [22, с. 737].

И хотя Соловьев, казалось бы, прямо говорит о «желтой угрозе», устами китайского генерала он передает точку зрения поздних славянофилов, в частности, Н. Я. Данилевского. В ту пору пассивный Восток еще не воспринимался им в качестве реальной исторической силы, несущей угрозу европейскому человечеству. Так, в написанной в те же годы статье «Враг с Востока» (1891), несмотря на столь грозное заглавие, Соловьев всего лишь указывал на климатические изменения, вызывающие наступление пустыни на плодородные почвы русских равнин. Еще в начале статьи Соловьев многообещающе провозглашал, что Азия «собирается одолеть нас своими культурными и духовными силами, сосредоточенными в китайском государстве и буддийской религии» [17, с. 480]. Однако все дело в том, что видя на Востоке мощную культурную силу, хотя и чисто материальную, он отказывал ему в действенной силе духовной, способной противостоять христианству. Восток способен одолеть Европу только если Европа сама обессилит себя секуляризмом. До тех пор провиденным врагом остается «Восток пустыни».

Надо заметить, что идею исторического противостояния Европы с Азией Соловьев, вероятно, воспринял, прежде всего, из исторической концепции своего отца. «Азиатцы», полагал С. М. Соловьев, тормозили историческое развитие Восточной Европы. Согласно его оценке, нашествие и господство арабов в Испании несравнимо по результатам с господством на Руси «татарина со товарищи — башкира, чувашина, черемисина и т. п.» [25, с. 8]. В русской истории мы видим постепенное «очищение европейской почвы от господства азиатцев» [25, с. 8] до тех пор, пока русские не «подчинили Азию Европе». Эта борьба была завершена покорением Крыма при императрице Екатерине II. В противоборстве с Азией С. М. Соловьев усматривал созвучие русской истории с европейской. Перед русским и западноевропейскими народами стоит задача цивилизовать народы Востока. «Всем племенам Европы, — констатировал историк, — завещано историею высылать поселения в другие части света, распространять в них христианство и гражданственность; западным европейским племенам суждено завершать это дело морским, восточному племени, славянскому, — сухим путем» [26, с. 17]. Победа Европы над Азией означает дальнейшее распространение начал западноевропейской цивилизации на весь мир. В этом же смысле высказывался один из персонажей «Трех разговоров» Владимира Соловьева: «...нам можно уже теперь играть первостепенную культурную роль в Средней Азии и особенно на Дальнем Востоке, куда, по-видимому, всемирная история переносит свой центр тяжести» [22, с. 692]. Залог успеха этого дела можно видеть, как указывает тот же персонаж, например, в том что задача внешней борьбы с Турцией (т. е. борьба с «азиатизмом» на Ближнем Востоке) сменилась постепенным оевропеиванием Турции.

У своего отца Владимир Соловьев, скорее всего, позаимствовал и аналогию между славянофильством и буддизмом. В статье «Шлецер и антиисторическое направление» (1857) (не оставшейся без ответа со стороны славянофилов), С. М. Соловьев окрестил славянофилов «политическими буддистами», считая их взгляды «антиисторическими», поскольку славянофилы, полагал он, не понимая процесс исторического развития, идеализировали ушедшие эпохи. «Наконец, — обвинял он славянофилов, — во всех этих антиисторических толках повторяется старинное явление: протест против прогресса вследствие нравственной слабости, неумения сладить с ним; отсюда — пристрастие к первоначально простым, неразвитым формам быта, политический буддизм» [24, с. 189]. «Грустные воззрения» славянофилов принадлежат к давней традиции, у истоков которой стояли учения индуизма, буддизма и Платона. По словам историка, «одно из основных положений наших новых буддистов таково: человечество было только тогда юно, свежо, когда жило в лесу, при вольных формах быта, при господстве общего владения. Вышедши из этого состояния, оно одряхлело, не в состоянии более восстанавливать своих сил; шаг из лесу в поле и шаг из поля в город — не суть шаги вперед, но шаги назад, шаги к дряхлости, порче. Это положение основано на вере в одни материальные условия, на отрицании духовных сил человека и общества» [24, с. 189]. Главный порок славянофилов С. М. Соловьев, безусловно, сильно утрируя их учение, усматривал в элиминации духовного начала и приоритете материальных интересов. Таким же образом трактовал восточную культуру и Владимир Соловьев. Обвиняя Восток в бездуховности и материализме, Соловьев метил в славянофилов. Лишь в эсхатологической перспективе «Трех разговоров» (1890) он, казалось бы, серьезно отнесся к «желтой угрозе». Пишу «казалось бы», потому что и здесь рассуждения Соловьева не лишены иронического оттенка. Он сам признавал несколько шуточный тон диалогов своего последнего произведения, в котором идея панмонголизма выглядит как пародия на панэллинизм, пангерманизм, панисламизм и, конечно же, панславизм. В панмонголизме доведено до предела разрушительное начало национальной исключительности. «Пан» для Соловьева является антитезой «все».

В «Краткой повести об антихристе» панмонголизм побежден всеевропейским заговором. Негативизм любого «пан» делает его предтечей царства антихриста.

То, что «Три разговора» направлены не только против учения Л. Н. Толстого [5, с. 81]¹, но и против «последних могилок славянофильства» свидетельствуют речи одного из персонажей произведения — *Политика*, за взглядами которого сам Соловьев признавал «относительную правду» [22, с. 640]. Выражая «культурно-прогрессивную» точку зрения, *Политик* провозглашал, что «никакого самобытного греко-славянского культурно-исторического типа вовсе не существует, а была, есть и будет Россия как великая окраина Европы в сторону Азии» [22, с. 695]. Он, правда, соглашался, что «у нас изначально, а особенно со времен Батыя, азиатский элемент в природу вошел, вторую душу сделался» [22, с. 696]. Однако тут же оговаривал: «На самом же деле мы *бесповоротные европейцы*, только с азиатским осадком на дне души» [22, с. 696]. Упоминание «греко-славянского культурно-исторического типа» может означать, что предметом критики Соловьева была не только концепция Н. Я. Данилевского, к тому времени уже ушедшего из жизни, но и учение о трех цивилизационных мирах (европейском, азиатском и греко-славянском) В. И. Ламанского [6]. Книга В. И. Ламанского «Три мира Азийско-Европейского материка» печаталась в «Славянском обозрении» в 1892 г. (№ 1–4) и в том же году вышла отдельным изданием. Не называя прямо В. И. Ламанского, Соловьев не мог пройти мимо его учения о Средней или Греко-Славянском мире, которое В. И. Ламанский разрабатывал с 60-х годов XIX в. Можно напомнить, что В. И. Ламанский первоначально был назначен историко-филологическим факультетом Санкт-Петербургского университета оппонентом магистерской диссертации Соловьева. Полемические выступления Соловьева против Н. Я. Данилевского и отклики на них славянофилов печатались на страницах «Известий Санкт-Петербургского славянского благотворительного общества», одним из организаторов, руководителей и активных деятелей которого был В. И. Ламанский. Реванш «Срединного царства» накануне «последних времен», о котором писал Соловьев в «Краткой повести об антихристе», отсылает не только к самоназванию китайского государства, но и к концепции «Среднего мира» В. И. Ламанского. Семантика идеи панмонголизма, по крайней мере, до эсхатологических предвидений «Трех разговоров», заключала в себе не только негативный, но и уничтожительно-утрирующий по отношению к славянофилам смысл. Собственно говоря, и название «славянофильство» было первоначально дано «московскому направлению» их противниками западниками в качестве обидной клички, отсылающей к полемике между шишковистами и карамзинистами в начале XIX в. Номинация славянофилов как «политических буддистов», данная С. М. Соловьевым, из этого же ряда. Владимир Соловьев продолжает ту же линию, стремясь девальвировать культурно-историческую ценность панславизма, ставит его, в свою очередь, в один ряд с панмонголизмом. Не случайно, в «Трех разговорах» «греко-славянская самобытность» означает для него то же самое, что и «китаизм, буддизм, тибетизм и всякая индо-монгольская азиатчина».

Национальные чувства разобщают, изолируют народы. «Ибо, — как разъясняет Соловьев в статье „О народности и народных делах России“ (1884), — для каждого народа общий принцип национальности воплощается лишь в его собственной народности, требующей исключительного служения. В этом служении *своей* народности различные народы если и не сталкиваются прямо враждебно, то все-таки не могут быть солидарны между собою. Ставя, в силу национального принципа, служение *своей* народности как *высшую цель*, каждый народ тем самым обрекает

¹ А. И. Бродский считает, что рассуждения Соловьева приводят его к такому же пониманию исторического процесса, как и у Л. Н. Толстого [23, с. 70; 24, с. 41].

себя на нравственное одиночество, ибо эта цель не может быть у него *общей* с другими народами» [21, с. 24].

Национальный эгоизм, по мысли Соловьева, следует подчинить задаче всеобщего единства, отождествляемого им с вселенским христианством. «По истине же народность не есть высшая идея, которой мы должны служить, а есть живая *сила* природная и историческая, которая сама должна служить высшей идее и этим служением осмысливать и оправдывать свое существование. С этой точки зрения вполне возможно соединять вселенское христианство с патриотизмом. Ибо если единая вселенская истина заключается для нас в религии, то ничто не мешает нам признавать в своей народности особую историческую силу, которая должна сослужить религиозной истине свою особую службу для общего блага всех народов» [21, с. 25–26]. Однако верить в народ не означает верить в «толпу людей», но в то высшее, что является предметом веры и служения самого народа. «Достоинством предметом нашей веры и служения, — уточняет Соловьев, — может быть только то, что причастно бесконечному совершенству» [21, с. 26]. Этим предметом является Божество, служа которому, таким образом, мы будем служить своему народу, «или, говоря точнее, — поясняет Соловьев, — будем деятельно участвовать в его всемирно-историческом служении» [21, с. 26]. Историческое значение народности определяется тем, насколько народ, следуя религиозной идее, преодолевает свой национальный эгоизм. Через народность религиозная идея становится исторической силой, осуществляющейся в мире. Благодаря этому народ поднимается на уровень исторической жизни, т. е. не замыкается в себе, а воспринимает внешние воздействия и тем самым становится творческой силой. Поэтому Соловьев пишет: «... развитие народности может быть плодотворно только по мере усвоения его вселенской сверхнациональной идеи. А для этого усвоения необходим некоторый акт национального самоотречения, необходима готовность принимать просвещающие и оживляющие воздействия...» [21, с. 27].

Противопоставление народа целому человечеству, обособление вызывает национализм, который есть сила отрицательная. Отказываясь от национализма, народ не теряет своего своеобразия, а реализует свою жизненную задачу, исполняет историческую обязанность, соединяющую его с другими народами «в общем вселенском деле» [21, с. 13].

Национализм опасен своей агрессивностью. Правда, Соловьев не разъясняет почему стремление к национальной изоляции, самобытизм приводят к конфликту. Размышляя о неизбежности столкновения европейской и китайской цивилизаций, он переходит в область, так сказать, практической историософии. Реальная победа западной культуры может быть достигнута только на основе не просто исторического и современного знания, а на основе, как пишет Соловьев, «внутреннего преодоления», т. е. историософского осмысления китайской цивилизации. Вот ход его мысли: «С христианской точки зрения нам непозволительно видеть в каком бы то ни было народе, следовательно, и в китайцах, врагов, против которых нужно употреблять лишь средства насилия. Наши антипатии и опасения может возбуждать не сам китайский народ с его своеобразным характером, а только то, что разобщает этот народ с прочим человечеством, что делает его жизненный строй исключительным и в этой исключительности ложным. Внешняя победа европейской культуры над Китаем может быть прочной и желательной лишь под условием внутреннего преодоления *китайщины*, т. е. того исторического начала, на котором основан ограниченный и исключительный строй китайской жизни. А для такого внутреннего преодоления прежде всего необходимо знать Китай не в одних только подробностях его исторического прошлого и его современного быта, а в той вековой нравственно-социальной основе, которая составляет и его силу и его ограниченность» [19, с. 97]. Историософия Соловьева, опираясь на христианский универсализм, однако, считает необходимой

и неизбежной победу европейской культуры над «китайщиной», видит причину возможной конфронтации в ограниченности и исключительности Китая только, не замечая, что эта ограниченность взаимна. На самом деле виновником возможного конфликта Китай является не больше, чем Европа. Скорее даже наоборот, именно Европа вывела Китай из состояния национального самодовольства и последующие действия Китая — вынужденный ответ на исторический вызов Запада. И все же, убежден Соловьев, весь ход истории должен приводить к уменьшению борьбы, к изживанию конфронтации. Однако мир может быть достигнут только на почве христианства, т. е. европейской культуры. Прекращение борьбы возможно не в результате взаимного признания, уважения и согласия, а в результате победы христианского Запада. «Возводить свой интерес, — рассуждает Соловьев, — свое сомнение в высший принцип для народа, как и для лица, значит, узаконять и увековечивать ту рознь и ту борьбу, которые раздирают человечество. Общий факт борьбы за существование, проходящий через всю природу, имеет место и в натуральном человечестве. Но весь исторический рост, все успехи человечества состоят в последовательном ограничении этого факта, в постепенном возведении человечества к высшему образцу правды и любви. Откровение этого образца, этого нового человека, явилось в живой действительности Христа» [21, с. 12].

Анализируя принципы изоляционизма и консерватизма на примере Китая, Соловьев следующим образом формулирует свою исследовательскую позицию: «Задача моя состоит не в описании того, как жили и живут китайцы, а в объяснении того, чем и во что они живут, т. е. одним словом в объяснении *китайского идеала*» [19, с. 98]. Источник быта, государственной власти, религии и нравственности китайцев Соловьев видит в «*абсолютизме отеческой власти*» [19, с. 99]. Поэтому основой жизненного строя китайцев является «безусловная патриархия». Порядок держится благочестивым отношением не только к живым отцам, но и к умершим. Китаец «зависит от своего родового *прошлого*» [19, с. 100]. Разбирая взгляды Лао-цзы, Соловьев выводит следующий принцип китайского мирозерцания: «Абсолютная пустота или безразличие, как умозрительный принцип, и отрицание жизни, знания и прогресса, как необходимый практический вывод — вот сущность *китаизма*, возведенного в исключительную и последовательную систему. Отдавая все права одному прошедшему, он заключает в себе принципиальное отрицание настоящего и будущего в человечестве» [19, с. 122–123].

Однако в китайском мирозерцании Соловьев видит и положительные черты: «Оценивая по существу этот китайский идеал, мы находим его *истинным* в его исходной точке, именно в признании прав прошедшего (или говоря конкретно — предков) над настоящим (над нами), — в признании нашей обязанности служить предкам, утверждать и укреплять в себе привязанность к ним» [19, с. 145]. Развитие положительных моментов в китайском мирозерцании приводит Соловьева к рассуждениям о роли европейской культуры на Востоке. «Если привязанность к прошедшему, служение предкам, — пишет он, — составляет истину китайского мирозерцания, то своего исполнения эта истина достигает только в христианской, европейской идее всемирного прогресса, как пути для достижения истинной жизни... Мы, европейцы, должны предложить Китаю не отрицание, а *исполнение* его жизненного начала. Неустанный прогресс, как средство действительного служения предкам, непрерывное стремление к идеальному будущему, как настоящий путь для воскресения минувшего — вот истинное, внутреннее примирение двух крайних культур» [19, с. 146–147]. Рассуждения Соловьева звучат как реминисценция панморализма и «общего дела» Н. Ф. Федорова.

Противостояние европейской и китайской культур оценивается как противостояние прогресса и косного порядка, как ориентация на прошлое и на будущее.

«Истинный прогресс, — уточняет Соловьев, — не может иметь исключительно критического разрушительного характера, не может быть только противоположность порядка; истинный прогресс есть прогресс порядка» [19, с. 147]. Истинный прогресс, согласно Соловьеву, должен опираться на «солидарность с предками» [19, с. 148] во имя будущего (потомков). Развивая свою мысль, он говорит об «истинном христианском прогрессе», включающем в себя «положительные принципы порядка, идею такого жизненного строя, который обладает и глубокими реальными корнями в исторической почве, и идеальной вершиной, достигающей неба» [19, с. 148]. Ориентацию только на прошлое, характерное для европейской реакционной мысли или «ложный консерватизм», Соловьев называет *китаизацией*. «Сознательная или бессознательная китаизация Европы не может быть успешна, но она может быть пагубна», — заключает он [19, с. 149]. Китаизация отвергает идеал вселенского христианства, а также идею справедливости и универсальной любви. Все это, полагает русский философ, отнимает силы у Европы в ее предстоящем столкновении с Китаем. Отрицание христианства для Европы — это отречение от «причины нашего исторического существования» [19, с. 149]. «Ведь в христианстве, — продолжает мыслитель, — не только идеал нашего будущего, но и духовные корни нашего прошедшего, — в нем вера наших предков» [19, с. 149]. Сила Европы — в универсальности христианской истины, завоевывающей души людей «к какому бы племени они не принадлежали» [19, с. 150]. Поэтому верность христианской идее — залог покорения европейцами Китая и Дальнего Востока, в исторической необходимости которого Соловьев не сомневается.

Аналогичный итог Соловьев усматривает и в японской истории. Изолированная, замкнувшаяся в себе и рассчитывающая лишь на свои собственные силы, Япония просуществовала более двух веков. Но результат такого исторического отшельничества, по мнению Соловьева, оказался плачевным. Страна обессилила и пришла в упадок. Не без иронии он следующим образом описывает сложившееся положение: «Теперь это царство имело все, что нужно с точки зрения самобытных культурно-исторических типов: имело оригинальную и довольно богатую образцованность, хотя не туземного происхождения, но развившуюся на туземной почве и принявшую яркий национальный характер; имела Япония свой исторический, своеобразно сложившийся социальный строй; обладала она своим собственным “духовным началом” (ибо буддизм, слившийся с культом ками, образовал особую национальную религию), обладала, наконец, единством политическим, крепким национальным государством. Это государство стало твердо на почву исключительно национальной политики, и болезнь европейничанья была вырвана с корнем» [23, с. 171]. Открытие в середине XIX в. японского государства достижениям европейской цивилизации направило, как считает Соловьев, японский народ на путь исторической жизни. Примерно в это же время в западных странах усилился интерес к восточной культуре и религиозности. Встречная тяга Востока к христианству и Запада к «нео-буддизму» указывает, по мысли философа, на важный исторический момент. Всплеск увлечения Востоком на Западе должен привести к изживанию язычества «перед окончательным торжеством вселенского христианства» [23, с. 173]. И Япония, примкнув к христианскому миру, «может стать в нем желанным союзником тех исторических сил, которым суждено потрудиться для торжества царства Божия на земле» [23, с. 173]. Однако уже вскоре иллюзии Соловьева относительно возможности исторического прогресса и водворения Царства Божия на земле развеяются, а на смену им придет эсхатологический пессимизм. «Таким образом, — пишет А. И. Бродский, — окончательное осуществление высших целей земной истории окажется и окончательной дискредитацией истории как сферы осуществления не только материальных, но и культурных интересов людей. Смысл истории — в ее самоотрицании» [2, с. 194].

Литература

1. Анненкова Н. В. Восточные интенции русского символизма // Дискурс-Пи. 2004. № 1. С. 39–41.
2. Бродский А. И. Владимир Соловьев. СПб. : Наука, 2017.
3. Бродский А. И. Логика идеологий: из истории русской политической мысли XIX–XX веков. СПб., 2006.
4. Бродский А. И. Образы судьбы в русской философии и литературе XIX–XX веков. СПб. : Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2011.
5. Бродский А. И., Никоненко В. С. Философская интерпретация художественных текстов (на примере русской литературы XIX в.): учеб. пособие. СПб. : Изд. дом С.-Петербур. ун-та, 2009.
6. Куприянов В. А. Структура Европы в философско-историческом учении В. И. Ламанского // Вече. Журнал русской философии и культуры. 2016. Вып. 28. С. 215–222.
7. Мароши В. В. «Монгольский миф» в русской литературе XX века // Вестник Томского государственного педагогического университета. 2003. № 1. С. 48–54.
8. Молодяков В. Э. Восток Ксеркса: Япония в философии истории В. Соловьева и А. Белого // Проблемы Дальнего Востока. 1991. № 1. С. 61–68.
9. Молодяков В. Э. Образ Японии в Европе и России второй половины XIX — начала XX века. М. : Институт востоковедения РАН, 1996.
10. Сербиненко В. В. Дальневосточная тема в русской философии XIX в. (А. Хомяков, Н. Данилевский, В. С. Соловьев) // Вестник Российского университета дружбы народов. Сер. Философия. 1999. № 1. С. 101–111.
11. Сербиненко В. В. Китай в русской мысли XIX в. (от утопии Одоевского до эсхатологии Соловьева) // В пути за Китайскую стену собрание трудов: к 60-летию А. И. Кобзева. М., 2014. С. 420–434.
12. Сербиненко В. В. Проблема соотношения китайской и японской культур в творчестве В. С. Соловьева // XV научная конференция «Общество и государство в Китае»: тез. и докл. Т. 1. М. : Наука, 1984. С. 26–34.
13. Сербиненко В. В. Спор о Китае: Вл. Соловьев и Н. Данилевский // Тетради по консерватизму. 2015. № 5. С. 39–48.
14. Сетницкий Н. А. Русские мыслители о Китае (Н. Ф. Федоров и В. С. Соловьев) // Известия юридического факультета. Харбин : Заря, 1926. С. 191–222.
15. Скороходова С. И. Азия в русской философии XIX в. // Соловьевские исследования. 2016. № 1. С. 26–43.
16. Соловьев В. С. Византизм и Россия // В. С. Соловьев. Собр. соч. В 10 т. Т. 7. СПб., 1912. С. 285–328.
17. Соловьев В. С. Враг с Востока // В. С. Соловьев. Сочинения в 2 т. Т. 2. М. : Мысль, 1990. С. 480–492.
18. Соловьев В. С. Из философии истории // В. С. Соловьев. Собр. соч. В 10 т. Т. 6. СПб., 1912. С. 340–362.
19. Соловьев В. С. Китай и Европа // В. С. Соловьев. Собр. соч. В 10 т. Т. 6. СПб., 1912. С. 93–152.
20. Соловьев В. С. Мир Востока и Запада // В. С. Соловьев. Собр. соч. В 10 т. Т. 7. СПб., 1912. С. 381–384.
21. Соловьев В. С. Национальный вопрос в России. Вып. 1. 1883–1888 // В. С. Соловьев. Собр. соч. В 10 т. Т. 5. СПб., 1912. С. 3–153.
22. Соловьев В. С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // В. С. Соловьев. Сочинения в 2 т. Т. 2. М. : Мысль, 1990. С. 635–762.
23. Соловьев В. С. Япония (Историческая характеристика) // В. С. Соловьев. Собр. соч. В 10 т. Т. 6. СПб., 1912. С. 153–173.
24. Соловьев С. М. Исторические письма // С. М. Соловьев. Избранные труды. Записки. М., 1983. С. 180–228.
25. Соловьев С. М. История России с древнейших времен. Т. 13 // С. М. Соловьев. Сочинения. Книга VII. М., 1991.
26. Соловьев С. М. Сочинения в 18 книгах. Кн. I. Т. 1–2. История России с древнейших времен. М. : Мысль, 1993.
27. Чач Е. А. Ориентальный контекст Серебряного века // Омский научный вестник. 2010. № 1. С. 59–62.

References

1. Annenkova N.V. *Oriental Intentions of Russian Symbolism* [Vostochnye intencii russkogo simbolizma] // Discourse-Pi [Diskurs-Pi]. 2004. N 1. P. 39–41. (rus)
2. Brodsky A.I. *Vladimir Solovyov* [Vladimir Solov'ev]. SPb. : Science, 2017. (rus)
3. Brodsky A.I. *Logic of ideologies: From the history of Russian political thought of the XIX–XX centuries* [Logika ideologij: Iz istorii russkoj politicheskoj mysli XIX–XX vekov]. SPb., 2006. (rus)
4. Brodsky A.I. *Images of fate in n philosophy and literature of the XIX-XX centuries* [Obrazy sud'by v russkoj filosofii i literature XIX–XX vekov]. SPb. : Publishing house S.-Petersburg. University, 2011. (rus)
5. Brodsky A.I., Nikonenko V.S. *Philosophical interpretation of artistic texts (on the example of Russian literature of the XIX century): Textbook* [Filosofskaja interpretacija hudozhestvennyh tekstov (na primere russkoj literatury XIX v.): Uchebnoe posobie]. SPb. : Publishing house S.-Petersburg. University, 2009. (rus)
6. Kupriyanov V.A. *The structure of Europe in the philosophical and historical teachings of V.I. Lamansky* [Struktura Evropy v filosofsko-istoricheskom uchenii V.I. Lamanskogo] // Veche. Journal of Russian Philosophy and Culture [Veche. Zhurnal russkoj filosofii i kul'tury]. 2016. Vol. 28. P. 215–222. (rus)
7. Marosi V.V. «The Mongolian myth» in Russian literature of the twentieth century [«Mongol'skij mif» v russkoj literature XX veka] // Bulletin of the Tomsk State Pedagogical University [Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo pedagogičeskogo universiteta]. 2003. N 1. P. 48–54. (rus)
8. Molodyakov V.E. *East of Xerxes: Japan in the philosophy of the history of V. Solovyov and A. Bely* [Vostok Kserksa: Japonija v filosofii istorii V. Solov'jova i A. Belogo] // Problems of the Far East [Problemy Dal'nego Vostoka]. 1991. N 1. P. 61–68. (rus)
9. Molodyakov V.E. *The image of Japan in Europe and Russia in the second half of the XIX – early XX century* [Obraz Japonii v Evrope i Rossii второй poloviny XIX — nachala XX veka]. M. : Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, 1996. (rus)
10. Serbinenko V.V. *Far Eastern theme in n philosophy of the XIX century. (A. Khomyakov, N. Danilevsky, V. S. Solovyov)* [Dal'nevostochnaja tema v russkoj filosofii XIX v. (A. Homjakov, N. Danilevskij, V.S. Solov'jov)] // Bulletin of the Russian University of Peoples' Friendship [Vestnik Rossijskogo universiteta družby narodov]. Ser. Philosophy. 1999. N 1. P. 101–111. (rus)
11. Serbinenko V.V. *China in n thought of the XIX century (from the utopia of Odoevsky to the eschatology of Solovyov)* [Kitaj v russkoj mysli XIX v. (ot utopii Odoevskogo do jeshatologii Solov'jova)] // In the way for the Chinese wall the collection of works: to the 60th anniversary of A.I. Kobzeva [V puti za Kitajskuju stenu sobranie trudov: k 60-letiju A.I. Kobzeva]. M., 2014. P. 420–434. (rus)
12. Serbinenko V.V. *The problem of the ratio of Chinese and Japanese cultures in the works of V. S. Solovyov* [Problema sootnoshenija kitajskoj i japonskoj kul'tur v tvorčestve V.S. Solov'jova] // XV Scientific Conference «Society and the State in China»: theses and reports [XV nauchnaja konferencija «Obshhestvo i gosudarstvo v Kitae»: tez. i dokl.]. Vol. 1. M. : Science, 1984. P. 26–34. (rus)
13. Serbinenko V.V. *The dispute about China: VI. Soloviev and N. Danilevsky* [Spor o Kitae: VI. Solov'ev i N. Danilevskij] // Notes on conservatism [Tetradi po konservatizmu]. 2015. N 5. P. 39–48. (rus)
14. Setnitsky N.A. *Russian thinkers about China (N. F. Fedorov and V. S. Solovyov)* [Russkie mysliteli o Kitae (N. F. Fjodorov i V. S. Solov'jov)] // Proceedings of the Faculty of Law [Izvestija juridicheskogo fakul'teta]. Harbin : Dawn, 1926. P. 191–222. (rus)
15. Skorokhodova S.I. *Asia in n philosophy of the XIX century* [Azija v russkoj filosofii XIX v.] // Solov'ev's research [Solov'evskie issledovanija]. 2016. N 1. P. 26–43. (rus)
16. Soloviev V.S. *Byzantinism and Russia* [Vizantizm i Rossija] // V.S. Soloviev. Collected works [Sobranie sochinenij]. In 10 v. Vol. 7. SPb., 1912. P. 285–328. (rus)
17. Soloviev V.S. *Enemy from the East* [Vrag s Vostoka] // V.S. Soloviev Works in 2 v. [Sochinenija v 2 t.]. Vol. 2. M. : Thought, 1990. P. 480–492. (rus)
18. Soloviev V.S. *From the philosophy of history* [Iz filosofii istorii] // V.S. Soloviev. Collected works [Sobranie sochinenij]. In 10 v. Vol. 6. SPb., 1912. P. 340–362. (rus)
19. Soloviev V.S. *China and Europe* [Kitaj i Evropa] // V.S. Soloviev. Collected works [Sobranie sochinenij]. In 10 v. Vol. 6. SPb., 1912. P. 93–152. (rus)
20. Soloviev V.S. *The World of East and West* [Mir Vostoka i Zapada] // V.S. Soloviev Collected works [Sobranie sochinenij]. In the 10 v. Vol. 7. SPb., 1912. P. 381–384. (rus)
21. Soloviev V.S. *The national question in Russia. Issue one. 1883–1888* [Nacional'nyj vopros v Rossii. Vypusk pervyj. 1883–1888] // V.S. Soloviev. Collected works [Sobranie sochinenij]. In 10 v. Vol. 5. SPb., 1912. P. 3–153. (rus)

22. Soloviev V. S. *Three Conversations on War, Progress and the End of World History* [Tri razgovora o vojne, progresse i konce vseмирnoj istorii] // V. S. Soloviev. Works in 2 v. [Sochinenija v 2 t.]. Vol. 2. M. : Thought, 1990. P. 635–762. (rus)
23. Soloviev V. S. *Japan (Historical characteristics)* [Japonija (Istoricheskaja karakteristika)] // V. S. Soloviev. Collected works [Sobranie sochinenij]. In 10 v. Vol. 6. SPb., 1912. P. 153–173. (rus)
24. Soloviev S. M. *Historical letters* [Istoricheskie pis'ma] // S. M. Soloviev. Selected works. Notes [Izbrannye trudy. Zapiski]. M., 1983. P. 180–228. (rus)
25. Soloviev S. M. *History of Russia since ancient times*. Vol. 13 [Istorija Rossii s drevnejshih vremen. T. 13] // S. M. Soloviev Compositions. Book VII. [Sochinenija. Kniga VII]. M., 1991. (rus)
26. Soloviev S. M. *Works in 18 books*. Book I. Vol. 1–2. *The history of Russia from ancient times* [Sochinenija v 18 kn. Kn. I. T. 1–2. Istorija Rossii s drevnejshih vremen]. M. : Thought, 1993. (rus)
27. Chach E. A. *The Oriental Context of the Silver Age* [Oriental'nyj kontekst Serebrjanogo veka] // Omsk Scientific Bulletin [Omskij nauchnyj vestnik]. 2010. N 1. P. 59–62. (rus)