

УДК 1(47)
ББК 87.3(2)522-685

Владимир Николаевич Смирнов

Санкт-Петербургский государственный университет, кандидат философских наук, научный сотрудник Института философии, Россия, Санкт-Петербург, e-mail: pustota94@yandex.ru

Игорь Иванович Евлампиев

Санкт-Петербургский государственный университет, доктор философских наук, профессор, профессор кафедры русской философии и культуры, Россия, Санкт-Петербург, e-mail: yevlampiev@mail.ru

Любовь и теократия: путь к божественному совершенству в философии Фр. Баадера и Вл. Соловьёва¹

Аннотация. Анализируется наиболее оригинальный фрагмент философской системы В.С. Соловьёва, связанный с его представлением о возможности достижения Царства Божьего на земле, божественного совершенства через идеальную половую любовь и через идеальную форму правления, теократию. Обосновывается гипотеза о заимствовании этой концепции Соловьёва из сочинений немецкого философа Франца Баадера. Проведен анализ концепции Баадера, который понимал половую любовь в ее идеальной форме, т.е. освобожденной от преобладания в ней физической страсти, в качестве единственно возможного пути преобразования отдельных личностей из несовершенного, греховного состояния в божественное состояние. В подобном же качестве на уровне человечества рассматривается теократия, понимаемая как способ непосредственного правления Бога через органический синтез государства и церкви. Доказывается прямая связь философской системы Баадера и его предшественника К. Эккартсгаузена с традицией гностического христианства и учением о мире и человеке, изложенным в известнейших гностических апокрифах (Апокриф Иоанна и Евангелие от Филиппа). Это позволяет сделать вывод о том, что система Соловьёва в ее самых оригинальных и содержательных элементах развивает традицию гностического христианства и не может быть редуцирована к представлениям, характерным для догматического учения церкви, на чем настаивают православные критики Соловьёва (Е.Н. Трубецкой, А.Ф. Лосев и др.).

Ключевые слова: половая любовь в философии Соловьёва и Баадера, традиция гностического христианства в философии Эккартсгаузена и Баадера, Апокриф Иоанна, Евангелие от Филиппа, концепция теократии, Восточная церковь, Западная церковь

¹ Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда, проект № 21-18-00153 «Идея империи и идея революции: два полюса русского общественно-политического мировоззрения в философии и культуре XIX–XXI веков». The reported study was funded by Russian Science Foundation according to the research project No. 21-18-00153 “The idea of empire and the idea of revolution: two poles of the Russian socio-political worldview in philosophy and culture of the XIX–XXI centuries” (<https://rscf.ru/project/21-18-00153>).

Vladimir Nikolaevich Smirnov

Saint-Petersburg State University, Candidate of Philosophy, Researcher of the Institute of Philosophy, Russia, Saint-Petersburg, e-mail: pustota94@yandex.ru

Igor Ivanovich Evlampiev,

Saint-Petersburg State University, Doctor of Philosophy, Professor, Professor of the Department of Russian Philosophy and Culture, Russia, Saint-Petersburg, e-mail: yevlampiev@mail.ru

Love and theocracy: the path to divine perfection in the philosophy of Fr. Baader and V.I. Solovyov

Abstract. The article analyzes the most original fragment of the philosophical system of V.S. Solovyov – his idea that humanity can move towards the Kingdom of God on earth, towards divine perfection, through ideal sexual love and through an ideal form of government, theocracy. The authors substantiate the hypothesis that Solovyov borrowed this concept from the writings of the German philosopher Franz Baader. The analysis of Baader's concept led to the conclusion that he understood sexual love in its ideal form, that is, made free from the predominance of physical passion in it, as the only possible form of transformation of individuals from an imperfect, sinful state into a divine state. Theocracy, understood as a way of direct rule of God through an organic synthesis of state and church, plays the same role at the level of humanity. The authors of the article show that Solovyov significantly modified and specified this concept, but retained its general content. The article proves the direct connection of the philosophical system of Baader and his predecessor K. Eckartshausen with the tradition of Gnostic Christianity and with the doctrine of the world and man, set forth in the most famous Gnostic apocrypha (Apocrypha of John and the Gospel of Philip). This allows authors to conclude that Solovyov's system in its most original and meaningful elements develops the tradition of Gnostic Christianity and cannot be reduced to ideas characteristic of the dogmatic teaching of the church, as Solovyov's Orthodox critics insist (E.N. Trubetsky, A.F. Losev and others).

Key words: sexual love in the philosophy of Solovyov and Baader, the tradition of Gnostic Christianity in the philosophy of Eckartshausen and Baader, the Apocrypha of John, the Gospel of Philip, the concept of theocracy, the Eastern Church, Western Church

DOI: 10.17588/2076-9210.2024.1.020-035

По мнению известных исследователей творчества В.С. Соловьева, в основании его зрелой системы лежат две важнейшие идеи, тесно связанные между собою: представление о том, что человечество идет к Царству Божьему на земле через организацию своей общественной жизни в форме идеальной, свободной теократии, и убеждение в том, что начало и исток указанного движения к Царству Божьему дает идеальная половая любовь, которая преодолевает эгоизм отдельной личности и восстанавливает божественную целостность человека. Вот как об этом пишет Е.Н. Трубецкой: «Оба учения тесно связаны между собою и взаимно друг друга дополняют. <...> по Соловьеву, с одной стороны, половая любовь есть истинная основа и первообраз всякой другой любви; с другой стороны, высшим земным воплощением любви в порядке социальном является теократия <...>. Задача любви на всех ее ступенях и во всех ее явлениях – одна и та же: любовь половая восстанавливает целостность (интегрирует) человека индивидуального, любовь же, воплощающаяся в теократии, интегрирует человечество в порядке социальном и восстанавливает

связь его с мировым целым» [1, с. 558]. Трубецкой критикует оба учения Соловьева, утверждая, что в них больше противоречий и неувязок, чем правильных мыслей. Эту критику трудно признать объективной, она обусловлена церковно-ортодоксальными взглядами Трубецкого, которые он хочет навязать и Соловьёву, последний же вполне последовательно развивает свою философию на основе традиции гностического христианства, наиболее ясно выраженной в русской философии Ф.М. Достоевским².

Трубецкой видит противоречие в том, что Соловьёв, с одной стороны, представляет цель истории как воплощение Царства Божьего в земной действительности, а с другой стороны, формой этого воплощения мыслит теократию, т. е. некую государственную организацию, которая по определению есть организация принуждения, а не свободы. Точно так же и возвышение половой любви до статуса главной формы реализации божественного содержания в человеке ведет Соловьёва, по мнению Трубецкого, к противоречию: возведение единства любящих до подлинного божественного состояния противоречит соловьёвскому отрицательному отношению к собственно физиологической стороне любовных отношений. В результате идеальной любовью оказывается странное единство любящих без того, что в нашей жизни составляет основание этого единства, – без полового акта³.

Мы не можем согласиться с отрицательными суждениями Трубецкого по поводу этих элементов системы Соловьёва и с его мнение о том, что без них эта система была бы более последовательной и стройной. Наоборот, без указанных элементов системы Соловьёва вообще не было бы, а было бы банальное повторение азов ортодоксальной веры; возражения Трубецкого по своей сути являются типичным протестом религиозного ортодокса против человека оригинального и свободного мышления, которого не удовлетворяют догматические формулы, давно разошедшиеся с жизнью и с теми целями, которые человек ставит себе в истории. Тот факт, что указанные два элемента системы Соловьёва являются оригинальными и неустранимыми ее слагаемыми, без которых философа невозможно себе представить в качестве главной фигуры истории русской философии, наглядно доказывается присутствием этих же слагаемых, хотя и в несколько ином выражении, в философском мировоззрении Достоевского, по отношению к которому Соловьёв является прямым наследником. При этом во взглядах Достоевского соответствующие идеи представлены более ясно и наглядно, хотя и не столь «теоретично», как у Соловьёва, благодаря чему признать их ложными, как это делает Трубецкой в отношении идей Соловьёва, оказывается невозможным.

Идея теократии появляется у Достоевского в романе «Братья Карамазовы», во фрагменте обсуждения статьи Ивана Карамазова «о церковном вопросе». Иван утверждает в своей статье, что церковь должна соединиться с государством и по мере развития общества и нравственного совершенствования людей должна «поглотить» государство, полностью заменить его, и, когда это произойдет, наступит идеальное состояние, полное воплощение божественного начала в земной жизни

² См.: Evlampiev I.I., Smirnov V.N. Dostoevsky's Christianity // Вестник РУДН. Сер.: Философия. 2021. Т. 25, № 1. С. 44–59 [2].

³ См.: Соловьёв В.С. Смысл любви // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 535–538 [3].

людей. В том общем виде, как это формулирует Достоевский, такая модель развития человечества не содержит никаких противоречий и не может вызвать тех возражений, которые Трубецкой выдвигает против отдельных моментов более конкретной разработки этой модели у Соловьева. Божественное начало только постепенно охватывает и подчиняет себе низшее земное начало в человеке, поэтому в процессе исторического развития в человеке объективно сочетаются и диалектически взаимодействуют противоположные начала божественной свободы и земной необходимости. Трубецкой как будто не видит этой постепенности раскрытия божественного начала в земной жизни, по сути, он приписывает Соловьеву нелепую точку зрения о том, что возникновение теократии якобы должно привести к мгновенному полному воплощению божественного совершенства в социальной жизни. Если устранить это нелепое предположение, никакого противоречия в концепции теократии не будет, хотя, конечно, можно возражать против тех утверждений о конкретной форме теократии, которые приводит Соловьев.

Оценка половой любви как принципиально важного пути к раскрытию божественного начала в человеке представляет собой гораздо большую проблему; в этом вопросе взгляды Достоевского были сложнее и противоречивее, чем взгляды Соловьева, поэтому увидеть точки схождения между ними сложнее. В рукописном фрагменте «Маша лежит на столе» Достоевский противопоставляет нравственный идеал Христа, который он понимает как любовь ко всем окружающим и жертвование собой ради других, и половую любовь, в которой, как он считает, господствует эгоизм, ведущий к разделению людей и, значит, к несовершенству. Достижение божественного состояния в этом фрагменте Достоевский признает возможным только после устранения из жизни людей половой любви. То же самое убеждение присутствует и в позднем рассказе «Сон смешного человека». Описывая общество совершенных людей, герой рассказа подчеркивает, что у них не было половой, индивидуальной любви в нашей «жестокой» форме. И деградация этого общества, распадение его совершенного всеединого состояния происходит именно потому, что смешной человек «научил» совершенных людей этой форме любви. Впрочем, некоторое сближение с позицией Соловьева можно увидеть в романе «Идиот», где любовь князя Мышкина и Настасьи Филипповны изображена именно как мистическая, идеальная любовь, не имеющая и не требующая физической близости. Однако окончательная оценка этой любви в романе остается не очень ясной. С одной стороны, она явно выше, чем чисто плотская, низменная любовь Рогожина к Настасье Филипповне, и даже выше, чем идеальная, но вполне земная любовь Мышкина к Аглае Епанчиной; но, с другой стороны, именно она, ее несовместимость с земной любовью и вообще с земной жизнью людей, оказывается причиной гибели князя и Настасьи Филипповны. Такую любовь трудно признать реализацией божественной полноты человека.

При всей неоднозначности подхода Достоевского к половой любви можно уверенно говорить, что его взгляды в этом вопросе с удивительной точностью совпадают с соответствующим фрагментом учения гностического христианства. В известнейшем гностическом апокрифе Евангелие от Филиппа мистический брак под названием «чертог брачный» является высшим христианским таинством, раскрывающим божествен-

ную полноту человека⁴. Разделение первичного божественного человека на мужчину и женщину здесь прямо объявляется единственной причиной нашей смертности, которая полностью преодолевается в таинстве мистического брака: «Когда Ева была в Адаме, не было смерти. После того, как она отделилась [от него], появилась смерть. Если она снова войдет в него и он ее примет, смерти больше не будет» [5, с. 285]. Этому таинству, безусловно, был причастен и Иисус Христос, «мистической супругой» которого, видимо, являлась Мария Магдалина. Евангелие от Филиппа было открыто только в XX веке, Достоевский не мог его знать, и тем не менее отношение Мышкина («Князя Христа», по выражению самого писателя) и Настасьи Филипповны строятся в романе точно по модели «чертога брачного»⁵. Вероятнее всего, Достоевский воспринял эту теорию не из ее первоисточников, а из более поздних форм европейской культуры, в которых она отразилась. Примером этого является куртуазная любовь и связанная с ней литературная традиция.

Рукописный фрагмент «Маша лежит на столе» был написан в 1864 году, роман «Идиот» – в 1867–1868 годы, за несколько лет до знакомства Достоевского с Соловьёвым, однако явное расхождение взглядов писателя и философа свидетельствует против того, что Достоевский в этом аспекте как-то повлиял на Соловьёва. Как мы уже сказали, идея теократии в схематичной форме появляется только в романе Достоевского «Братья Карамазовы», в эпоху наиболее активного общения двух мыслителей, и здесь можно совершенно определенно говорить о влиянии более молодого Соловьёва на писателя, который удачно обобщил и представил в ясной форме понравившуюся ему идею своего молодого друга. При этом можно заметить, что идея теократии в той форме, как ее понимает Достоевский, имеет одно очень важное отличие от концепции теократии Соловьёва, хотя в романе это отличие не очень видно в силу лаконичности ее изложения. В рассказе «Сон смешного человека» о вере совершенных людей, т. е. людей будущего человечества, сказано, что «у них не было храмов» и «у них не было веры», а было «точное знание» об их бессмертии. Из этого можно заключить, что, связывая движение человечества к совершенству с воцарением теократии, Достоевский представлял себе ее генезис не только как отмирание формы государства, постепенно поглощаемого церковью, но и как отмирание самой церкви в качестве земного религиозного института, подобного государству.

Таким образом, сопоставление двух важнейших элементов воззрений Соловьёва с соответствующими элементами воззрений Достоевского позволяет признать не имеющими реального основания критические возражения против них Трубецкого и других православных критиков Соловьёва (например, А.Ф. Лосева⁶). Взгляды Соловьёва в отношении этих проблем являются гораздо более последовательными и цельными, чем это хотят представить его критики; если в них и можно увидеть определенные противоречия и неувязки, то их нужно выявлять и объяснять через более тщательный анализ логики развития мысли Со-

⁴ См.: Евлампиев И.И. Неисказенное христианство и его первоисточники // Соловьёвские исследования. 2017. Вып. 4(56). С. 155–190 [4].

⁵ См.: Евлампиев И.И. Образ Иисуса Христа в философском мировоззрении Ф.М. Достоевского. СПб.: Изд-во РХГА, 2021. С. 388–402 [6].

⁶ См.: Лосев А.Ф. Владимир Соловьёв и его время. М.: Мысль, 1990 [7].

ловьева, а не через их сопоставление с абсолютно внешними по отношению к системе Соловьева ортодоксальными представлениями.

Признав рассмотренное учение, включающее концепцию половой любви во взаимосвязи с концепцией теократии, вполне последовательным и цельным и, кроме того, занимающим центральное место в системе Соловьева, мы должны задаться вопросом о том, из каких источников он позаимствовал основы для этого своего учения. Принять его оригинальным изобретением Соловьева было бы слишком поспешным и необоснованным решением. В философии вообще невозможно изобрести новую идею или концепцию, которые не имели бы основания в прошлом; тем более трудно представить, что не имело основание экзотическое учение, связывающее воедино представление о божественном смысле половой любви и о теократии как форме реализации божественного совершенства в земном человеческом обществе.

Впрочем, те же критики Соловьева, которые пытались доказать противоречивость и непоследовательность его представлений о теократии и половой любви, указывали и на источник его представлений, хотя только во втором слагаемом этого учения – в понимании любви. Они не развивали эту мысль, и совершенно ясно, по какой причине: понимание всей степени зависимости Соловьева от указанного источника делало нелепыми все попытки изобразить его как вполне ортодоксального мыслителя, отклонявшегося от церковного учения только в некоторых «мелочах».

Трубецкой в своей книге указывает на полное совпадение концепции половой любви Соловьева с традицией немецкой философии, идущей от Я. Бёме к Фр. Баадеру⁷; на это же обращает внимание П.П. Гайденко, причем она прямо отмечает, что это влияние определяет хилиастические, т.е. «еретические» с точки зрения ортодоксальной религиозности взгляды Соловьева⁸. Действительно, линия развития немецкой философии, идущая от Мейстера Экхарта к Я. Бёме и далее к мистикам XVIII века и Фр. Баадеру, представляет собой самое яркое проявление в европейской философии традиции гностического христианства. Именно поэтому строго православные интерпретаторы, подобные Трубецкому и Лосеву, указывая на исток теории половой любви Соловьева, умалчивают об аналогичных истоках гораздо более принципиальной концепции теократии. Здесь все понятно: если увидеть, что оба важнейших слагаемых философской системы происходят из теософской, гностической философии Баадера и его предшественников, никакими доводами не удастся опровергнуть тот факт, что Соловьев сам является естественным представителем гностической линии развития европейской философии.

Если мы обратимся к философии Баадера и его непосредственных предшественников, мы увидим точный прообраз и концепции любви Соловьева, и его концепции теократии, причем в точно таком же единстве, как в его системе.

Франц Ксавер фон Баадер занимал важнейшее место в интеллектуальном ландшафте своего времени, он имел влияние как в родной Германии, так и за ее пределами как на своих современников, так и на последующие поколения. Нужно отметить, что, несмотря на то что он не создал единой системы в классическом фи-

⁷ См.: Трубецкой Е.Н. Мирозерцание Вл.С. Соловьева. Т. 1. С. 581–582.

⁸ См.: Гайденко П.П. Владимир Соловьёв и философия Серебряного века. М.: Прогресс-Традиция, 2001. С. 35–36 [8].

лософском понимании, все же небольшие по объему заметки объединены общей логикой и складываются во вполне цельное мировоззрение. Религиозно-философское учение Баадера охватывало широкий круг вопросов – от чисто богословских до естественно-научных, причем его естественно-научные изыскания проясняли богословские построения и в то же время могли служить метафорой социально-философских концепций. Важно, что все эти элементы составляют единую картину мира; как истинный сын своего века и человек эпохи романтизма, Баадер стремился охватить всю возможную целокупность человеческих знаний.

Оставаясь католиком, Баадер по своим религиозно-философским убеждениям был все же представителем (в сущности, едва ли не главным идеологом) романтического христианства, имеющего очевидные гностические истоки. Немецкая интеллектуальная культура того времени активно переоткрывала для себя гностическую мистику, связанную в первую очередь с наследием Я. Бёме (чуть позднее точно так же будут заново открыты Мейстер Экхарт и Николай Кузанский), Баадер сыграл не последнюю роль в популяризации тевтонского мистика среди своих современников. В частности, он в этом отношении оказал влияние на Ф. Шеллинга.

Самой принципиальной тенденцией философии Баадера было стремление *восстановить «истинное христианство» на основе синтеза исторических конфессий*. Он оказался одним из самых ярких представителей широкого религиозного течения, по-разному стремившегося после эпохи Просвещения и Великой французской революции возродить в Европе истинное христианство, в противоположность его неистинным историческим формам. Впрочем, главной интенцией представителей этого течения было как бы пересобрать христианскую религиозность – не в борьбе с историческими конфессиями, а в попытке найти согласие между ними. Среди соратников Баадера следует выделить И.Г. Юнг-Штиллинга и К. Эккартсгаузена. Интересно, что все три мыслителя обращали свой взор на Россию как на страну подлинной религиозности и имели там определенный успех.

Эккартсгаузен имел особенно обширные связи в России и обладал там весьма заметным влиянием. В частности, один из главных русских теоретиков масонства Иван Владимирович Лопухин состоял с ним в переписке. Под влиянием Эккартсгаузена он развивал учение о *внутренней церкви*, которая исторически существует параллельно внешней, институциональной церкви. Внешняя церковь служит для народной веры и внешнего благочестия, но истинное христианство открывается только избранным участникам тайного общества, основателем которого был сам Христос. Эта идея пришлась по вкусу М.М. Сперанскому, а через него ее подхватил император Александр I, который счел своей миссией объединение внутренней и внешней церкви. Известно, что Эккартсгаузен читал книгу Лопухина «Некоторые черты о внутренней церкви» (1798 г.) и одобрил ее⁹.

Юнг-Штиллинга иногда считают тайным архитектором Священного союза¹⁰, что можно считать кульминацией влияния всего нового религиозного движения.

⁹ См.: Кондаков Ю.Е. Либеральное и консервативное направления в религиозных движениях в России первой четверти XIX века. СПб.: Изд-во РГПУ им. А.И. Герцена, 2005. С. 26 [9].

¹⁰ См.: Богданов К.А. И.Г. Юнг-Штиллинга в России: религиозный интернационал, духовная география и миражи конспирологии // Русская литература. 2015. № 4. С. 24 [10].

Экуменические чаяния немецких мыслителей в определенном смысле сбылись, но лишь на политическом уровне – в союзе католической Австрии, протестантской Пруссии и православной России. Впрочем, Эккартсгаузен умер существенно раньше, а Баадер существенно позднее этого события.

Мы видим очевидное совпадение главной цели новой немецкой философии и той принципиальной цели, которую ставит Соловьев в своей философии: возродить истинное, вселенское христианство через преодоление «средневекового мирозерцания», которое господствует во всех исторических конфессиях христианства¹¹.

Эккартсгаузен был учителем Баадера и оказал существенное влияние на религиозные взгляды представителей романтического движения. Именно он определил проблематику этого движения, заимствованную из древней гностической традиции: первостепенная роль Софии в творении нашего мира; грехопадение Люцифера и Адама; андрогинная природа совершенного человека и процесс ее восстановления в половой любви. Главная линия развития мыслей Эккартсгаузена вела его к переосмыслению мистики Я. Бёме и сращению ее с пантеистической натурфилософией. «Бог, рассматриваемый вне природы, непостижим во всем своем существе. В природе он постижим, потому что природа есть постижимость», – пишет Эккартсгаузен [13, с. 40]. В начале не было ничего, кроме триединого Бога, который обладал желанием к общению (Mitteilungs-Lust), ставшим мотивом к творению материи, необходимой для укрепления будущего духовного мира, поскольку вне страдательной материи Бог непостижим. Природа – это и есть сама постижимость. Ради этого Бог вышел из своей закрытости и начал творить из самого себя. Божественное (göttliche) творение божественности (Gottheit) называется говорением (Sprechen), из этого получается духовно-божественное произведение – Слово в начале (das Wort im Anfange; аллюзия на первые строки Евангелия от Иоанна). Бог является силой всех сил, активным началом всех вещей, а Слово представляет собой пассивное, женственное начало в самом Боге, служащее зеркалом для формирования вещей, отождествляемое с Мудростью (Софией), или славой Божией¹².

Согласно Эккартсгаузену, реальная сущность природы – это Эфир, он есть также внутренний свет, который служит органом Бога в природе. София понимается как эфирная сущность, образующая эфирное световое тело Христа, являющаяся также разумной и деятельной сущностью природы и бессмертной пищей для смертного человека. В человеке эфирная сущность – это душа (Gemüt), которая вследствие грехопадения окружена твердой оболочкой чувственности – материи, довлеющей над эфирной божественной сущностью¹³.

Описанная концепция творения явно соотносится с классической концепцией творения, изложенной в древнейшем гностическом памятнике «Апокриф Иоанна». Сравнивая ее с описанием Бога как «организма» разумных существ-монад в «Чтениях о Богочеловечестве» В.С. Соловьева, можно увидеть отдаленные параллели между представлениями о Боге Эккартсгаузена и Соловьева.

¹¹ См.: Соловьев В.С. Об упадке средневекового мирозерцания // Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 339–350 [11]; Соловьев В.С. Три речи в память Достоевского // Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 302–307 [12].

¹² См.: Eckartshausen C. von. Über die wichtigsten Mysterien der Religion. München, 1823. S. 41 [13].

¹³ Там же. S. 42.

Одновременно нужно признать, что концепция Соловьева гораздо более рационально выстроена и дальше отстоит от типичной гностической мифологии, характерной для немецкого философа.

В концепции любви Эккартсгаузена и Баадера совпадений с позицией Соловьева еще больше.

Эккартсгаузен пишет: «Бог есть сила любви, природа есть средство его мудрости, человек есть высшая цель его добра и милосердия» [13, с. 21]. Он восклицает: «О люди! Как мало вы знаете достоинства своей природы и любви своего Бога! – детская мысль, что он отец, так редко приходит в вашу душу, в Боге видят только царя-повелителя, который вооружается громом и молнией, чтобы сокрушить созданное им существо» [13, с. 18]. Бог как любовь – одна из основных тем Эккартсгаузена, повторяемая во многих текстах. В частности, он написал экзальтированное произведение под названием «Бог – самая чистая любовь: моя молитва и мое созерцание»¹⁴.

Представление о любви как главном определении Бога будет развивать в своем учении Баадер. Именно из этого представления он будет исходить в своих либеральных (в смысле принципиально антиавторитарных) построениях относительно церковного и государственного устройства.

В статье «О необходимости, вызванной Французской революцией, в новой, более тесной связи между религией и политикой» Баадер пишет, что Бог есть любовь, отрицание любви, как и отрицание человечности, есть безбожие. В основе всякого человеческого сообщества также лежит любовь. При этом Баадер уточняет, что подлинная любовь есть внутренняя тяга, а не внешнее давление, при этом он проводит сравнение ложных, с его точки зрения, концепций в физике и в этике: «Например, атомизм отрицал притяжение и пытался объяснить его простым (скрытым) давлением точно так же, как в том же духе в этике всякая любовь отрицается и объясняется как простое влечение – несвободная страсть» [15, с. 7]. Истинная любовь между полами, утверждает Баадер, служит восстановлению целостности внутреннего андрогинного духа человека. Мужчина пробуждает в женщине мужественность, а женщина в мужчине, соответственно, женственность. Любящий всегда склонен видеть объект своей любви лучше, совершеннее, чем он есть на самом деле. Это Баадер объясняет тем, что любовь позволяет разглядеть более совершенную, андрогинную природу человека за его разделенной эмпирической видимостью.

В этом контексте собственно половое влечение признается Баадером как раз «внешним» дополнением к любви, поскольку вполне может сопровождаться ненавистью, т. е. быть несвободным, и оно зачастую исчезает с наступлением настоящей любви. В самом крайнем негативном варианте это влечение есть похоть: «...в ненормальной половой связи без любви женщина помогает мужчине стать змеей, а мужчина помогает женщине стать люциферианским духом гордости»¹⁵. Очевидно, что половая любовь в таком виде не способна привести к желаемому высшему единству. Когда же это единство достигается, любовь уже приобретает

¹⁴ См.: Eckartshausen C. von. Gott ist die reinste Liebe: mein Gebet und meine Betrachtung. Neisse, 1825 [14].

¹⁵ См.: Baader F. von. Vierzig Sätze aus einer religiösen Erotik // Franz Von Baader's Sämmtliche Werke. Bd. 4. Leipzig: Verlag von Herrmann Bethmann, 1853. S. 194–195 [17].

религиозный характер и низшее влечение в ней становится ненужным¹⁶. Соловьев радикально усиливает именно эту идею Баадера, утверждая, что низший, половой аспект любви становится не просто несущественным для реализации человеческой цельности, но прямо мешающим ему и требующим устранения. Но и следствием обретенной цельности русский мыслитель признает не просто относительное, земное совершенство, но такое радикальное обновление человеческой природы, которое ведет к устранению смерти, т. е. к *божественному* совершенству: «Истинная же духовная любовь не есть слабое подражание и предварение смерти, а торжество над смертью, не отделение бессмертного от смертного, вечного от временного, а превращение смертного в бессмертное, восприятие временного в вечное» [3, с. 529]. Это утверждение буквально совпадает с высказыванием из гностического Евангелия от Филиппа, процитированным выше.

Для Баадера половая любовь представляет собой не похоть и не несвободную страсть только в том случае, если в ее основе лежит любовь к Богу. Бог сам есть любовь и главный организующий принцип всего сущего. Любовь лежит в основе притяжения всех вещей в природе, в соединении полов, в объединении людей в государстве и вообще в любой социальной целокупности. Истинная свобода и истинное равенство содержится в главных христианских заповедях о любви к Богу и к ближнему как к самому себе. В основе же деспотизма лежит противоположное – любовь к себе превыше всего и любовь к Богу и ближнему ради самого себя. Таким образом, подлинное христианство является религией свободы. Истинная любовь чаще всего имеет религиозную природу, но истинная религиозность *всегда* выражается как любовь. Таким образом, любовь отождествляется с Богом и в нашем мире выступает как подлинная свобода и как организующий, объединяющий принцип человеческой жизни.

Самое важное совпадение точек зрения Баадера и Соловьева относится к концепции теократии, в которой Баадер стал подлинным новатором, предложив новую модель религиозного развития человечества, которая должна была, по его мнению, стать реальностью в грядущую эпоху и которая оказала влияние на многих мыслителей XIX века.

Как утверждает Баадер, Французская революция, отвергнув христианство, рассчитывала на то, что энергия порока, как бы вернувшееся язычество, придаст сил французской нации и позволит ей легко завоевать другие народы, но пришла к торжеству высшего деспотизма, к персонифицированному духу греха – Наполеону, которому наиболее суеверные люди начали поклоняться. И все же такая невиданная концентрация зла не могла не пробудить силы добра, «политически более высокое потенцирование духа» и истинную свободу, т. е. новую, истинную религию. Баадер выражает надежду, что революция, направленная на уничтожение христианства и монархии, все же служит инструментом высшей мудрости для очищения и оправдания Европы. По мнению Баадера, все эти события призваны избавить христианский мир от застоя.

¹⁶ См.: Baader F. von Sätze aus der erotischen Philosophie // Franz Von Baader's Sämmtliche Werke. Bd. 4. Leipzig, 1853. S. 175 [18].

Признавая значение идеи развития, Баадер выступает против сохранения и реставрации отживших институтов, против «изгнания нового дьявола старым»: дух неверия, по его словам, нельзя лечить старыми суевериями. Истинная форма противостояния революционной тенденции должна быть направлена на будущее преобразование мира, на достижение нового этапа в развитии человечества, которым будет искуплено зло революции¹⁷. Характерной чертой этого нового этапа и должна стать теократия, которая несовместима ни с разделением светской и духовной власти, ни с их смешением¹⁸.

Баадер очень резко ставит вопрос о том, насколько абсолютизм и самодержавие в церковной организации и в государственной жизни соответствуют христианству. В первую очередь он утверждает, что самодержавие как таковое не следует отождествлять с деспотизмом. Любая форма правления может осуществляться как деспотически, так и не деспотически. Самодержавие превращается в деспотизм, если не соответствует уровню нравственного развития общества. Баадер считает, что при естественной эволюции общество вполне способно избежать как революционного, так и монаршего деспотизма¹⁹.

Противоречие между республиканским началом и монархическим видится Баадеру весьма условным, потому что, в сущности, есть только один источник власти, один суверен – Бог. Народ существует по милости Бога, как и его представитель (регент), и если народ не обладает божьей благодатью, то и его представитель ею тоже не обладает. «На этом основана концепция суверенитета Бога, который применяет божественный закон и который поэтому не требует никаких других санкций и даже должен их избегать, потому что, как учит история, сила, которая что-либо иницирует, является также силой, которая это и устраняет», – пишет Баадер [19, с. 372–373]. Государство и церковь должны быть едины в защите свободы человека: государство защищает внешнюю свободу, церковь – внутреннюю.

Все сказанное может быть непосредственно отнесено и к Соловьёву и составляет такую же основу его концепции теократии, как и философия Баадера. Однако у этих двух мыслителей совпадает только общая модель теократии. Когда они пытаются понять, каким образом эта модель может быть реализована в конкретной ситуации их исторической эпохи, они приходят к очень разным выводам.

Баадера привлекает неавторитарный характер Восточной церкви. По его мысли, здесь нет принципа *Episcopus summus*, поскольку Греческая Церковь не наделяет такой властью ни главу Церкви, ни светского императора. По словам Баадера, изначальное устройство церкви носило не монархический, а корпоративный характер. При Карле Великом церковь оказалась подчинена государству, но вскоре после его смерти, наоборот, превратилась в церковное государство. Одной из целей реформа-

¹⁷ О концепции времени у Баадера, которая помогает понять его взгляды на социальный прогресс, см.: Резвых Т.Н. Время у Франца Баадера // Христианское чтение. 2017. № 4. С. 294–306.

¹⁸ См.: Baader F. von. Ueber das durch die französische Revolution herbeigeführte Bedürfniss einer neuen und innigern Verbindung der Religion mit der Politik. Nürnberg, 1815. S. 26–27.

¹⁹ См.: Baader F. von. Ueber die Trennbarkeit oder Untrennbarkeit des Papstthums oder des Primats vom Katholicismus // Franz Von Baader's Sämmtliche Werke. Bd. 5. Leipzig: Verlag von Herrmann Bethmann, 1854. S. 371 [19].

ции был возврат к корпоративному устройству церкви, но в итоге протестантская церковь оказалась снова под властью государства.

Ложное, по мнению Баадера, представление о том, что монархическая форма неотделима от католицизма как такового, привело к тому, что борьба против цезаропапизма обернулась в реформации борьбой против самих принципов католицизма. Часть реформаторов при этом считала монархическую форму правления необходимым условием единства церкви не просто как национальной, но как вселенской. Далее Баадер пишет: «Между тем задолго до того, как этот раскол произошел в Западной Церкви, Восточная Церковь, оставаясь верной своей примитивной, синодальной форме управления, удержалась свободной как от превращения в служащую государственную церковь, так и от превращения в господствующее церковное государство: так, надо признать, что эта восточная церковь называет себя апостольской и старообрядческой с большим основанием, чем римская...» [19, с. 397].

Баадер доходит до того, что, вспоминая диспут Лютера с Экком относительно папского приматства, констатирует, что Лютер победил в споре своего оппонента, сославшись на то, что Восточная церковь существует без персонифицированного лидера. Отвечая как бы вместо Экка, Баадер говорит, что в таком случае Лютеру стоило бы быть последовательным и примкнуть к Восточной Церкви²⁰.

В этом отношении Соловьев одновременно сходится и расходится с Баадером. Оба желали объединения христианского мира и одну из решающих ролей отдавали в этом деле России. Баадер при этом, несмотря на очевидные влияния протестантских, прежде всего пиетистских интенций, оставался католиком; католические симпатии Соловьева тоже хорошо известны. Но при этом Соловьев важное значение придавал папству, что давало повод его оппонентам приписывать ему желание «идти под папу». Баадер же, напротив, был радикальным противником монархического устройства Римской церкви, и его привлекало в этом отношении устройство Восточной церкви. Таким образом, Соловьев и Баадер расходились в своем понимании устройства церкви как земного института, но имели схожие взгляды, обусловленные влиянием протестантских мистических течений.

Необходимо отметить, что религиозно-политическая концепция Баадера отличается от консервативных концепций других католических романтиков, в том числе находившихся под его влиянием. Как было сказано, Баадер не отвергает социальный прогресс и не смотрит в прошлое, идеализируя средневековье. В противоположность этому Новалис, и Й. Геррес уравнивают Реформацию и Революцию как две катастрофы, оторвавшие европейское человечество от прекрасной эпохи Средневековья, когда Европа была едина. Геррес восхищается Карлом Великим, ведь, по его словам, он был первым христианским монархом, который покорил множество народов, но не забыл принципы германской военной демократии: «Демократия германских народов сначала привела к новой мировой монархии при Карле Великом, а затем распространила великое священническое государство по всей Европе» [21, с. 195]. Для Баадера, напротив, Карл Великий не является положительной исторической фигурой, поскольку он подчинил церковь государству.

²⁰ См.: Baader F. von. Die römisch katholische und die griechisch russische Kirche // Franz Von Baader's Sämmtliche Werke. Bd. 5. Leipzig, 1854. S. 398 [20].

По словам Б.Н. Чичерина, политическое учение Баадера располагается между абсолютизмом и либерализмом²¹. Социальная утопия Баадера предполагала авторитарную форму, если говорить строго политологически, но в основе его концепции лежал христианский принцип ценности каждой человеческой личности и суверенитета Бога, который понимается как любовь и, соответственно, как основа всякой социальной жизни: «Только любовь делает человека по-настоящему свободомыслящим (liberal), потому что только любящий не отделяет права править от обязанности служить» [17, с. 186]. Надо сказать, что в некотором отношении философия Баадера напоминает позднее учение И.Г. Фихте. Например, в «Основных чертах современной эпохи» Фихте связывает свободу с любовью к добру, с жизнью, подчиненной всему человеческому роду. Забвение рода, которым характеризуется третья (современная) эпоха, Фихте называет «завершенным грехопадением». Историософия Фихте в «Основных чертах современной эпохи» описывает историю человечества так, что после эпохи внешнего авторитета и затем эпохи забвения рода и крайнего индивидуализма человечество должно прийти к разумной, свободной жизни, в которой род будет абсолютно преобладать над индивидами. Первым шагом к этой разумной жизни является любовь к окружающим людям, через которых мы связаны со всем человеческим родом. Это очень похоже на то, как понимал значение любви Эккартсгаузен²². Любовь у Фихте является единственным основанием истинного блаженства и всякой возможной свободы. Фихте выступает за полную свободу религии от государства и даже за возвышение религии над государством: «Религия не должна никогда прибегать к принудительным мерам государства; ибо религия, как любовь к добру, невидимо живет в глубине сердца и никогда не проявляется во внешних действиях, которые, даже когда согласны с законом, могут вытекать из совершенно иных побуждений; государство же в состоянии руководить лишь тем, что осязательно. Религия есть любовь, государство есть принуждение, и нет ничего бессмысленнее, нежели желать силой добиваться любви» [23, с. 548–549].

Таким образом, социальную утопию Баадера можно назвать свободной теократией, основанной на принципе божественной любви. С одной стороны, религиозно-политические идеи Баадера соответствовали духу эпохи и его можно представить как типичного романтика, но с другой стороны, при внимательном рассмотрении они были весьма оригинальны. Его религиозно-политические проекты имели в России исторический шанс в середине Александровского правления, но им не суждено было сбыться. В следующие десятилетия, с одной стороны, они оказались уже неактуальны в условиях изменившегося мира и веяний в российском правительстве, а с другой стороны, опередили свою эпоху. Так или иначе оказались несвоевременны²³. Баадер до конца жизни надеялся на внимание к своей идее объединения христианского мира через русского царя и

²¹ См.: Чичерин Б.Н. История политических учений. Т. 2. СПб.: Изд-во РХГА, 2008. С. 538 [22].

²² См.: Eckartshausen C. von. Gott ist die reinste Liebe: mein Gebet und meine Betrachtung. Neisse, 1825.

²³ Подробно о контактах Баадера с Россией см.: Лагутина И.Н. Социально-философская утопия Франца фон Баадера и политика надконфессионального христианства Александра I // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2021. Т. 4, № 2. С. 149–171 [24].

Православную церковь, но не получил его со стороны российского правительства, хотя нашел множество единомышленников в философской среде.

Удивительным образом, не получив поддержку в России во время своей жизни, он обрел в ней верного последователя после смерти. Философскую концепцию Соловьева без большого преувеличения можно считать разработкой той же ключевой концепции, которую несколько хаотично и схематично разработал Баадер. Соловьев творчески воспринял эту концепцию, придающую мистический смысл соединению мужчины и женщины на одном полюсе человеческого бытия и соединению государства и церкви – на другом, и превратил в последовательную и логичную теорию, открывающую будущее устройство человечества. Впрочем, в последние годы жизни Соловьев разочаровался в своей «теократической утопии» и не завершил ее исторического обоснования, начатого работой «История и будущность теократии». Тем не менее его построение остается выдающимся примером современной разработки того подлинного христианского учения, происходящего из восстановленного в его истине учения самого Иисуса Христа, о котором он говорил в речи «Об упадке средневекового мирозерцания», имея в виду под последним историческое христианство, далеко ушедшее от заветов своего основателя.

Наиболее плодотворно в России идеи Баадера стали развиваться в начале XX века, в «период систем», причем в значительной степени в продолжение того интереса, который проявил к его системе Вл. Соловьев. Роль наследия немецкого мыслителя для русской философии до настоящего времени еще в должной мере не оценена, хотя определенные сдвиги в этом направлении уже имеются²⁴.

Список литературы

1. Трубецкой Е.Н. Мирозерцание В.С. Соловьева. В 2 т. Т. 1. М.: Московский философский фонд, 1995. 606 с.
2. Evlampiev I.I., Smirnov V.N. Dostoevsky's Christianity // Вестник РУДН. Сер.: Философия. 2021. Т. 25, № 1. С. 44–59
3. Соловьёв В.С. Смысл любви // Соловьёв В.С. Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 493–547.
4. Евлампиев И.И. Неискаженное христианство и его первоисточники // Соловьёвские исследования. 2017. Вып. 4(56). С. 155–190.
5. Евангелие от Филиппа // Апокрифы древних христиан. Исследование, тексты, комментарии. М.: Мысль, 1989. С. 274–296.
6. Евлампиев И.И. Образ Иисуса Христа в философском мировоззрении Ф.М. Достоевского. СПб.: Изд-во РХГА, 2021. 600 с.
7. Лосев А.Ф. Владимир Соловьёв и его время. М.: Мысль, 1990. 720 с.
8. Гайденок П.П. Владимир Соловьёв и философия Серебряного века. М.: Прогресс-Традиция, 2001. 472 с.
9. Кондаков Ю.Е. Либеральное и консервативное направления в религиозных движениях в России первой четверти XIX века. СПб.: Изд-во РГПУ им. А.И. Герцена, 2005. 343 с.
10. Богданов К.А. И.Г. Юнг-Штиллинг в России: религиозный интернационал, духовная география и миражи конспирологии // Русская литература. 2015. № 4. С. 14–27.
11. Соловьёв В.С. Об упадке средневекового мирозерцания // Соловьёв В.С. Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 339–350.

²⁴ См., например: Резвых Т.Н. О роли Ф.К. Баадера в русской философии: случай Л.П. Карсавина // Вестник РХГА. 2016. Т. 17, вып. 3. С. 196–211 [25].

12. Соловьев В.С. Три речи в память Достоевского // Соловьев В.С. Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 289–323.
13. Eckartshausen C. von. Über die wichtigsten Mysterien der Religion. München: Verlag von C. Th. F. Sauer, 1823. 142 s.
14. Eckartshausen C. von. Gott ist die reinste Liebe: mein Gebet und meine Betrachtung. Neisse, Rosenkranz u. Bär, 1825. 240 s.
15. Резвых Т.Н. Время у Франца Баадера // Христианское чтение. 2017. № 4. С. 294–306.
16. Baader F. von. Ueber das durch die französische Revolution herbeigeführte Bedürfniss einer neuen und innigern Verbindung der Religion mit der Politik. Nürnberg: Friedrich Campe, 1815. 28 s.
17. Baader F. von. Vierzig Sätze aus einer religiösen Erotik // Franz Von Baader's Sämmtliche Werke. Bd. 4. Leipzig: Verlag von Herrmann Bethmann, 1853. S. 179–200.
18. Baader F. von Sätze aus der erotischen Philosophie // Franz Von Baader's Sämmtliche Werke. Bd. 4. Leipzig: Verlag von Herrmann Bethmann, 1853. S. 163–178.
19. Baader F. von. Ueber die Trennbarkeit oder Untrennbarkeit des Papstthums oder des Primats vom Katholicismus // Franz Von Baader's Sämmtliche Werke. Bd. 5. Leipzig: Verlag von Herrmann Bethmann, 1854. S. 368–372.
20. Baader F. von. Die römisch katholische und die griechisch russische Kirche // Franz Von Baader's Sämmtliche Werke. Bd. 5. Leipzig: Verlag von Herrmann Bethmann, 1854. S. 390–398.
21. Görres J. Teutschland und die Revolution. Koblenz: Hölscher, 1819. 212 s.
22. Чичерин Б.Н. История политических учений. В 3 т. Т. 2. СПб.: Изд-во РХГА, 2008. 752 с.
23. Фихте И.Г. Основные черты современной эпохи // Фихте И.Г. Соч.: в 2 т. Т. 2. СПб.: Мифрил, 1993. С. 359–619.
24. Лагутина И.Н. Социально-философская утопия Франца фон Баадера и политика надконфессионального христианства Александра I // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2021. Т. 4, № 2. С. 149–171.
25. Резвых Т.Н. О роли Ф.К. Баадера в русской философии: случай Л.П. Карсавина // Вестник РХГА. 2016. Т. 17, вып. 3. С. 196–211.

References

(Sources)

Collected Works

1. Baader, F. von. Die römisch katholische und die griechisch russische Kirche. *Franz Von Baader's Sämmtliche Werke. Bd. 5.* Leipzig: Verlag von Herrmann Bethmann, 1854, pp. 390–398.
2. Baader, F. von. Sätze aus der erotischen Philosophie. *Franz Von Baader's Sämmtliche Werke. Bd. 4.* Leipzig: Verlag von Herrmann Bethmann, 1853, pp. 163–178.
3. Baader, F. von. Ueber die Trennbarkeit oder Untrennbarkeit des Papstthums oder des Primats vom Katholicismus. *Franz Von Baader's Sämmtliche Werke. Bd. 5.* Leipzig: Verlag von Herrmann Bethmann, 1854, pp. 368–372.
4. Baader, F. von. Vierzig Sätze aus einer religiösen Erotik. *Franz Von Baader's Sämmtliche Werke. Bd. 4.* Leipzig: Verlag von Herrmann Bethmann, 1853, pp. 179–200.
5. Evangelie ot Filippa [The Gospel of Philip], in *Apokrify drevnikh khristian. Issledovanie, teksty, kommentarii* [Apocrypha of Ancient Christians. Research, texts, comments]. Moscow: Mysl', 1989, pp. 274–296.
6. Fikhte, I.G. Osnovnye cherty sovremennoy epokhi [Main features of the modern era], in Fikhte, I.G. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Works in 2 vols., vol. 2]. Saint-Petersburg: Mifril, 1993, pp. 359–619.
7. Solov'ev, V.S. Ob upadke srednevekovogo mirosozertsaniya [On the decline of the medieval worldview], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Works in 2 vols., vol. 2]. Moscow: Mysl', 1988, pp. 339–350.
8. Solov'ev, V.S. Smysl lyubvi [The meaning of love], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Works in 2 vols., vol. 2]. Moscow: Mysl', 1988, pp. 493–547.

9. Solov'ev, V.S. Tri rechi v pamyat' Dostoevskogo [Three speeches in memory of Dostoevsky], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Works in 2 vols., vol. 2]. Moscow: Mysl', 1988, pp. 289–323.

Individual Works

10. Baader, F. von. *Ueber das durch die französische Revolution herbeigeführte Bedürfniss einer neuen und innigern Verbindung der Religion mit der Politik*. Nürnberg: Friedrich Campe, 1815. 28 p.

11. Chicherin, B.N. *Istoriya politicheskikh ucheniy. V 3 t. T. 2* [History of political doctrines. In 3 vols. Vol. 2]. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo RKhGA, 2008. 752 p.

12. Eckartshausen, C. von. *Gott ist die reinste Liebe: mein Gebet und meine Betrachtung*. Neisse: Rosenkranz u. Bär, 1825. 240 p.

13. Eckartshausen, C. von. *Über die wichtigsten Mysterien der Religion*. München: Verlag von C. Th. F. Sauer, 1823. 142 p.

14. Görres, J. *Teutschland und die Revolution*. Koblenz: Hölscher, 1819. 212 p.

15. Trubetskoy, E.N. *Mirosozertsanie V.S. Solov'eva. V 2 t. T. 1* [Worldview of V.S. Solovyov. In 2 vols. Vol. 1]. Moscow: Moskovskiy filosofskiy fond, 1995. 606 p.

(Articles from Proceedings and Collections of Research Papers)

16. Bogdanov, K.A. I.G. Yung-Shilling v Rossii: religioznyy internatsional, dukhovnaya geografiya i mirazhi konspirologii [Johann Heinrich Jung-Stilling in Russia: A Religious International, Spiritual Geography and Mirages of Conspirology], in *Russkaya literature*, 2015, no. 4, pp. 14–27.

17. Evlampiev, I.I., Smirnov, V.N. Dostoevsky's Christianity. *RUDN Journal of Philosophy*, 2021, vol. 25, no. 1, pp. 44–59.

18. Evlampiev, I.I. Neiskazhennoe khristianstvo i ego pervoistochniki [Undistorted Christianity and its sources], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2017, issue 4, pp. 155–190.

19. Lagutina, I.N. Sotsial'no-filosofskaya utopiya Frantsa fon Baadera i politika nadkonnatsional'nogo khristianstva Aleksandra I [Socio-Philosophical Utopia of Franz von Baader and the Policy of Over-Confessional Christianity of Alexander I], in *Filosoficheskie pis'ma. Russko-evropeyskiy dialog*, 2021, vol. 4, no. 2, pp. 149–171.

20. Rezvykh, T.N. Vremya u Frantsa Baadera [Franz Baader's understanding of Time], in *Khristianskoe chtenie*, 2017, no. 4, pp. 294–306.

21. Rezvykh, T.N. O roli F.K. Baadera v russkoy filosofii: sluchay L.P. Karsavina [About F.K. Baaders role in the Russian philosophy: L.P. Karsavins case], in *Vestnik RKhGA*, 2016, vol. 17, issue 4, pp. 196–211.

(Monographs)

22. Evlampiev, I.I. *Obraz Iisusa Khrista v filosofskom mirovozzrenii F.M. Dostoevskogo* [The image of Jesus Christ in the philosophical worldview of F.M. Dostoevsky]. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo RKhGA, 2021. 600 p.

23. Gaydenko, P.P. *Vladimir Solov'ev i filosofiya Serebryanogo veka* [Vladimir Solovyov and the philosophy of the Silver Age]. Moscow: Progress-Traditsiya, 2001. 472 p.

24. Kondakov, Yu.E. *Liberal'noe i konservativnoe napravleniya v religioznykh dvizheniyakh v Rossii pervoy chetverti XIX veka* [Liberal and conservative parties in the religious movements in Russia of the first quarter of the 19th century]. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo RGPU im. A.I. Gertsena, 2005. 343 p.

25. Losev, A.F. *Vladimir Solov'ev i ego vremya* [Vladimir Solovyov and His Time]. Moscow: Mysl', 1990. 720 p.