

Н. К. Сяндюков

О ТРЕХ ПРИНЦИПАХ РУССКОГО ФИЛОСОФСТВОВАНИЯ

В статье представлена попытка вывести три основополагающих принципа русской философии, а именно: ее универсализм, стремление к действительности и ожидание мессии. Автор стремится доказать, что вышеуказанные принципы впервые сформированы в работах П. Я. Чаадаева, были развиты в учении всеединства Вл. Соловьева и в дальнейшем распространились по всей отечественной мысли. На основе работ Чаадаева выведены три вышеуказанных принципа. Все они так или иначе опираются на необходимость проявления социальной роли Православной Церкви. Далее, сформулировано определение «сущего всеединого» Соловьева. Проведен анализ противопоставления двумя мыслителями сущностей Католической и Православной Церквей. Анализ опирается на работы А. А. Ермичева, представленные в сборнике «Имена и сюжеты русской философии». Предполагается, что дальнейшая практическая реализация этих принципов возможна только в лоне Церкви. Ввиду этого сформулированные принципы анализируются с позиций православного богословия, экклезиологии и догмата о благодати Святого Духа.

Ключевые слова: универсализм, христианство, прогресс, Церковь, всеединство, история, русская религиозная философия, П. Я. Чаадаев, Вл. С. Соловьев, А. А. Ермичев, Ф. М. Достоевский.

А. А. Ермичев называет П. Я. Чаадаева «всем русской религиозной философии» [Ермичев, 2014, 11]. Тезис этот трудно подвергнуть сомнению. Полагаем, что именно Чаадаев задал русской мысли те проблемы и пути, что будут волновать ее вплоть до осени 1922 г. Но не менее важный вклад в развитие характерно русской философии внес Владимир Соловьев. Его теория всеединства наглядно обнажает главный нерв всего русского философствования: проблему единения субъекта и объекта (с точки зрения феноменологии), частного и общего (с социальной точки зрения), всеобщего и конкретного (с метафизической точки зрения). Говоря коротко, проблему *действительного единства*.

Что есть общего у двух этих мыслителей? Проглядывают ли в их творчестве те интенции, что впоследствии станут движущей силой как для русского марксизма, так и для религиозного ренессанса? И может ли христианское богословие дать ответ на поставленные русскими мыслителями задачи? Ответ на эти вопросы мы постараемся дать ниже.

1. Пётр Чаадаев. Пример христианской историософии

Философия П. Я. Чаадаева во многом есть философия истории, страстный поиск судьбы России. В известной мере сочинения Чаадаева способствовали расколу современной ему интеллигенции на западников и славянофилов. Чаадаев наметил движущий конфликт всего русского философствования в основании своего социального, то есть интересующегося не сугубо абстрактными, но насущными проблемами, конкретными путями общественной реализации Божественной истины, учения — конфликт о пути России.

Никита Кириллович Сяндюков — аспирант Института Философии Санкт-Петербургского государственного университета (nick.syundyukov@gmail.com).

Какие же основы заложил Чаадаев для всей русской философии? Взглянем на черты, отмеченные в чаадаевской философии А. Ермичевым [Ермичев, 2014, 11–12], и постараемся их обобщить.

Во-первых, Чаадаев признавал за христианской верой «удивительное понимание жизни», «абсолютное единство во всей совокупности существ» [Ермичев, 2014, 11]. Христианский пафос всеобщего единения станет одной из главных тем всего русского философствования. Этой христианской задачей были вдохновлены такие концепции, как соборность А. С. Хомякова, всеединство Вл. С. Соловьева и проч. Здесь, пожалуй, наиболее ярко выражено стремление русской мысли к универсальному мировоззрению.

Однако стремление это в своей крайней форме обречено вырождаться в тоталитарную идеологию, цель которой — объяснить совершенно все явления человеческой жизни. Если же это ей не удастся, система подминает под себя человека, сводя его бытие к той или иной замкнутой схеме. Тем самым русский универсализм, в своем основании порожденный энергией «проклятых вопросов», эти вопросы пресекает на корню, истребляет всякую моральную возможность их разрешения. Отдельный человек оказывается «тварью дрожащей»; но община, общество — субъектом, «право имущим».

В связи с этим возникает и вторая особенность русско-чаадаевской философии. Процесс истории трактуется как процесс Божественного откровения; христианская истина произрастает через социальное. Только посредством религии, чье лоно синтезирует все устремления человеческого духа, общественная жизнь способна обнаружить в себе дуновение Абсолюта. Прот. Г. В. Флоровский пишет: «История есть для него [Чаадаева] созидание в мире Царствия Божия. Только через строительство этого Царствия и можно войти или включиться в историю» [Флоровский, 2009, 316].

Но Царствия Божия нам лишь предстоит достигнуть, действительная же человеческая жизнь протекает здесь и сейчас. В этом пункте возникает одна из главных трагедий русской философии. Русская мысль обречена смещать моральный центр тяжести своей истории куда-то вдаль, за горизонт. Там находится то самое Царство Божие, где, наконец, человек освободится от социального зла.

Характерно, что и идеал коммунизма находился за горизонтом устроенного социалистического общества. Как Царство Божие для дореволюционного человека, так и коммунизм для человека советского служил маяком, чей свет выхватывает из общественной жизни все ее пороки, всю несправедливость. Что дореволюционный интеллигент, что советский человек не умели полноценно жить в настоящем, ибо «никто, возложивший руку свою на плуг и озирающийся назад, не благонадежен для Царствия Божия» (Лк 9:62).

Наконец, «чаадаевский идеал совершенного общества отчеканен у него словом „Церковь“» [Ермичев, 2014, 64]. Это — третий, предельно важный момент русской мысли. Царство Божие, утерянный рай представляются реальной возможностью Церкви, а не мнимо-трансцендентной целью всего хода истории. И пассивное ожидание Божия провидения недопустимо. Счастье и правда возможны и морально необходимы здесь, на земле. Нравственная задача каждого народа — воплотить эту истину в своей национальной истории.

Главный вопрос здесь: кто же выступит активным субъектом этой истории? Для П. Я. Чаадаева это — «среда избранных или призванных» [Чаадаев, 1991, 131], круг духовной и светской аристократии, ведомой христианскими истинами. Следующие поколения русской интеллигенции по-разному определяли этого активного субъекта. Чаще всего выбор падал на конкретный социальный слой, гораздо реже — на весь народ в целом. То сама интеллигенция, то просвещенное дворянство, то, наконец, русский крестьянин и рабочий должны были спасти Россию: «рабочий класс ставит себе величайшие, всемирно-исторические цели: освободить человечество от всяких форм угнетения и эксплуатации человека человеком» [Ленин, 1967, 131].

Подводя промежуточный итог, воспроизведем три историсофских принципа, положенных Чаадаевым в основание русской философии. Это *принцип универсализма*, *принцип действенной религии* (или, что то же, действенной трансцендентной идеи) и *принцип мессианства*.

II. Владимир Соловьев. Пример свободной теософии

В 1874 г., 21 года от роду, Вл. С. Соловьев защищает магистерскую диссертацию с подзаголовком «Против позитивистов». Им движет жажда универсального, синтетического знания:

Таким образом, эта новейшая философия с логическим совершенством западной формы стремится соединить полноту содержания духовных созерцаний Востока. Опираясь, с одной стороны, на данные положительной науки, эта философия, с другой стороны, подает руку религии. Осуществление этого универсального синтеза науки, философии и религии, первые и далеко еще не совершенные начала которого мы имеем в «философии сверхсознательного», должно быть высшею целью и последним результатом умственного развития [Соловьев, 1874, 124–125].

В своей уже докторской диссертации, написанной в 1880 г., Соловьев приступает к осуществлению указанной выше цели. Он формулирует понятие истины с точки зрения философии. Истина определяется тремя предикатами: «сущее, единое, всё» [Соловьев, 1988, 692]. «Сущее» означает, что искомая нами истина действительна. Истина не может быть совершенно отвлеченным от мира началом, как она представлена в плоском идеализме; истина разлита в мире, истина принципиально доступна человеку. Иначе утрачивается всякий смысл, всякая опора человеческого существования; бытие оказывается бесконечным лабиринтом из фантомных, мнимых правд. Но раз истина доступна, то она и едина, поскольку человеческий разум склонен все сводить к единой форме и к единому принципу. Отдельный факт, вырванный из всеобщего контекста, представляется разуму бессмыслицей. Наконец, истина имеет некоторое содержание. Единственный же критерий к определению этого содержания — быть действительным, то есть *всем*, что реально существует. Остается только гадать, насколько Соловьев вдохновлялся гегелевской формулой «что разумно, то действительно, и что действительно, то разумно». Итак, произведя нехитрые трансформации, мы приходим к выводу, что истина есть *сущее всеединое*.

Но принцип сущего всеединства остается принципом метафизическим, то есть, согласно характеру русского философствования, требующим конкретизации. Здесь уже следует начать снизу, с единичной человеческой жизни. Наша жизнь полна страданий и бед. Мы далеки от блаженства. Но и пребывать в состоянии несчастья несвойственно человеческой идее; все мы стремимся к счастью (или к тому, что мы под ним понимаем), а значит, все мы желаем развития от худшего к лучшему, то есть мы ведомы жаждой *прогресса*. Так Соловьев определяет прогресс:

...Достаточно иметь идеальное представление о той, говоря математически, предельной величине, к которой несомненно и непрерывно приближаются переменные величины человеческого прогресса, хотя по природе вещей никогда не могут совпасть с нею [Соловьев, 1988, 22].

Что важно здесь заметить. Во-первых, человеческим прогрессом движет некая идея. Она выступает и как конечная цель прогресса, и как предвечная форма, согласно которой отдельный человек и человечество в целом реализует себя. Иными словами, прогресс субъекта есть постепенное воплощение мысли Бога об этом субъекте, и прогресс исторический есть прогресс богочеловеческий. Во-вторых, развитие истории

непрерывно, то есть исторический процесс не есть набор некоторых дискретных этапов, как движение зеноновской стрелы не есть переход от одного состояния покоя к другому. В-третьих, цель человеческого прогресса, согласно Соловьеву, все же трансцендентна, то есть недостижима в чисто земном, природном существовании человека. Царство Божие — за горизонтом.

Конкретный субъект, будь то предмет или личность, помимо своей явленности в данный исторический момент, есть еще и целокупная идея, мысль Бога. Тот же принцип можно применить и ко всей истории человечества в целом. Согласно Соловьеву, от примитивного организма человечество прогрессирует до итоговой ступени церковного общения. Именно в Церкви идея человечества как сущего всеединства обнаруживает свою наибольшую полноту; в Церкви, где соборно преодолевается противоречие между частным и общим, где со всей очевидностью являет себя Божественная воля. Только в Церкви возможен органичный синтез человеческой свободы и Божественной правды, имманентного и трансцендентного. Так, через потенцию Церкви как *дома Божьего*, Соловьев разрешает конфликт между реальностью и ее недостижимой идеей.

Вспомним теперь, что *«чаадаевский идеал совершенного общества отчеканен у него словом „Церковь“»*. То же можно сказать и о Соловьеве. Но для Чаадаева Церковь была силой преимущественно социальной, а ее метафизическая сущность оставалась в тени. Соловьев же во всю силу своего философского таланта обосновывает онтологию Церкви как сущего всеединства. На примере творчества Соловьева стремление русского философствования к конкретному универсализму проявляется в полной мере.

Из понятия теперь уже *церковного* всеединства как сущего вытекает требование и к действительности, к социальному пафосу. Вслед за Чаадаевым Соловьев отмечает социальную пассивность исторического православия. Сила православия остается направленной внутрь собственных догматов, что есть лишь одностороннее решение христианской задачи. Но истину Христову необходимо реализовать не только как истину веры и разума, но и как истину жизни:

Две первые задачи христианства в мире были исполнены с успехом... Осталась третья задача — пересоздание самой жизни общества сообразно истине Христовой, и в этой-то задаче, при разрешении которой наиболее должна действовать свободная воля человеческая, в которой Бог представляет человеку наиболее простора, — в этой жизненной задаче христианское человечество оказалось несостоятельным [Соловьев, 1994, 46].

Итак, если христианское человечество желает подойти к своего рода точке бифуркации, к качественному скачку в блаженную жизнь, то ему необходимо преодолеть раскол между Церквями. Католичество и православие являют собой две стороны единой Христовой истины. Мы верим во всеединство, мы познаем всеединство (не только философски, но и научно-теоретически), осталось лишь сделать его действительным, сущим. Так Соловьев проповедует экуменизм — единение Западной и Восточной Церквей. В этом состоит его проект социальной, действенной религии — Вселенская Церковь, разумная теократия, осуществляющая на земле истину Христову.

Вселенская Церковь не осуществится сама собой, только лишь по соизволению трансцендентного, сколь всемогущего, столь и безразличного к человеку Божества, и Соловьев прекрасно это понимает. Во всех своих теоретических трудах он желает вырваться из субъект-объектной парадигмы, совершенно в духе Шеллинга. Субъект для Соловьева — прежде всего субъект творческий, в чье моральное право входит преодоление исторической несправедливости, исправление кривды. Как Церковь невозможна без прихожан, так и объективность истории, пускай и осененная отвлеченно-трансцендентной идеей, невозможна без своего конкретного, активного субъекта, без богочеловечества.

Вл. С. Соловьев представляет исторический процесс как взаимоотношение трех сил — восточной, западной и русской. Сущность Востока состоит в подчинении единому началу, сущность Запада — в свободе и индивидуализме. Россия же призвана воспринять и синтезировать оба этих начала, переосмыслить их на основе принципов добра, красоты и истины. Для этого нам не требуется ни специальных навыков, ни социально-экономических преимуществ, «ибо он [народ-мессия] действует не от себя, осуществляет не свое. От народа — носителя третьей божественной силы, требуется только свобода от всякой ограниченности и односторонности, возвышение над узкими специальными интересами» [Соловьев, 1990, 57].

III. Попытка христианского анализа выдвинутых принципов

Если попытаться найти некую смычку, воедино связывающую и в то же время разделяющую взгляды П. Я. Чаадаева и Вл. С. Соловьева, то мы непременно упрямся в фигуру Ф. М. Достоевского. Не случайно Н. А. Бердяев писал, что «наша духовная и умственная история XIX в. разделяется явлением Достоевского» [Бердяев, 2016, 497]. Действительно, сама жизнь Достоевского, мотивы его творчества «до-каторжного» и «после-каторжного» периода наглядней прочего иллюстрируют упомянутый Бердяевым переход от «идеалистов 40-х годов» к «духовным течениям начала XX века». Достоевский времен «Бедных людей» — наивный идеалист, безоглядно верующий, что и «последний человек зовется — брат мой!»; уже совсем иной писатель предстает перед нами в знаменитом пятикнижии — «дитя века, дитя неверия и сомнения». Впрочем, есть еще один Достоевский — Достоевский-художник. Здесь он уже совершенно особая личность переходного периода философской мысли; его авторский взгляд предельно «полифоничен», ввиду чего мы не можем с полной определенностью отнести его ни к «идеалистам», ни к так называемым «нео-христианам» (несмотря на упорные попытки К. Н. Леонтьева выставить Федора Михайловича именно как «нового христианина», апологета «розового христианства»). Достоевский преодолевает наивный идеализм первой половины XIX в., но эстетически он все же не решается повернуть к тому социальному пафосу, что в будущем явят собой система всеединства Соловьева и социальная философия религиозного ренессанса. Творчество и философия Достоевского — именно что смычка, объединяющая две грани исковой «русской идеи».

В свете сформулированных выше принципов (*универсализм, действительность религии, мессианство*) очень характерны следующие слова Достоевского из его «Дневника писателя»:

Вся глубокая ошибка их в том, что они не признают в русском народе церкви. Я не про здания церковные теперь говорю и не про причты, я про наш русский «социализм» теперь говорю (и это обратно противоположное церкви слово беру именно для разъяснения моей мысли, как ни показалось бы это странным), цель и исход которого всенародная и вселенская церковь, осуществленная на земле, по коликую земля может вместить ее. Я говорю про неустанную жажду в народе русском, всегда в нем присущую, великого, всеобщего, всенародного, всебратского единения во имя Христово. Вот наш русский социализм! Вот над присутствием в народе русском этой высшей единительно-«церковной» идеи вы и смеетесь, господа европейцы наши [Достоевский, 2017, 798].

Все три мотива, описанные нами выше, звучат в этом фрагменте. Универсализм предстает как «*всебратское, всенародное единение*»; действительность религии проявляется в качестве «*церкви, осуществленной на земле*», «*во имя Христово*»; наконец, мессианизм — как «*присутствие в народе русском этой... идеи*». Но, кроме того, в данном тексте Достоевского явственно намечен философский переход от чисто светского понимания Церкви Христовой, которое формулирует Чаадаев — Церкви как великой

социальной силы, лишенной мистического содержания, — к соловьевской Церкви действительного всеединства, Церкви как Божия дома, *«по колику земля может вместить ее»*.

Вновь повторим: *«по колику земля может вместить»*. Не просвечивает ли в этой оговорке Достоевского та трагедия русской философии, о которой также писалось выше? А именно трагедия Царствия Божия, наступление которого растягивается вплоть до горизонта. Может ли земля вместить всю полноту Божественной благодати? И следует ли вообще искать Царствия Божия, если держать в уме проблему эсхатологии, сюжет Апокалипсиса? Разумеется, эти вопросы не могли не волновать Достоевского, и идею западного социализма атеистического толка он решительно отвергает еще в «Бесах». Эту же онтологическую пустоту западной социалистической мысли обрисовывает Бердяев: *«европейский гуманизм был срединным царством, в нем не раскрывалось предельное, конечное, он не знал проблемы эсхатологической и не мучался ею»* [Бердяев, 2016, 111]. И все же, несмотря на видимую пустоту всех социальных преобразований, что-то заставляет и Достоевского, и Бердяева, и Чаадаева с Соловьевым надеяться на триумф христианской идеи. В центре их надежд находится явление Церкви Христовой.

При рассмотрении трех указанных принципов через призму экклезиологии мы обнаруживаем, что весь пафос русского философствования сосредотачивается на поиске смысла истории, причем смысла преимущественно христианского. Учение Христа универсально и действенно (Еф 1:22–23; Мф 28:19–20); оно опирается на апостольский мессианизм, исторически явивший нам Тело Христово — Церковь. Но как реализуется действительность и благодать самой Церкви на протяжении исторического времени?

Божественная сущность являет себя в мире в форме благодати, или действий Святого Духа (в Евр 10:29 Святой Дух назван «Духом благодати»). Согласно словам прп. Серафима Саровского, «истинная... цель жизни нашей христианской состоит в стяжании Духа Святаго Божьего» [Трубачев, Стрижев, 1992, 127]. Иными словами, цель христианской жизни, христианской истории заключается в приобщении к дарам благодати, которое происходит благодаря стяжанию — индивидуальному или соборному — даров Святого Духа. Но совершенное стяжание Святого Духа возможно только через Христа, через послушание Слову Божию (Ин 15:5–6). В свою очередь, приобщение ко Христу происходит через церковные таинства, преимущественно таинства Крещения и Евхаристии. Но Крещение есть лишь действие так называемой «предваряющей благодати», через которую человек только вводится в Церковь. Дальнейшее сообщение Святого Духа происходит посредством истинно церковной, или соборной, говоря языком русской философии, жизни.

Прот. Олег Давыденков различает два способа сообщения Святого Духа в жизни Церкви: христологический и пневматологический. Христологический аспект осуществляется в первый день по Воскресении: здесь Святой Дух посредством дуновения Христа являет собой силу, связывающую воедино все устройство Церкви в форме апостольской власти священноначалия (Ин 20:21–23). «Спасаемое оказывается тогда единицей во взаимном между собой соединении всех в средстве с единым благом», пишет свт. Григорий Нисский [Григорий Нисский, 410]. Этот момент есть начало истории Вселенской Церкви: осуществляется единение множественных лиц в единое устройство Церкви — тот самый синтез частного и общего, всеобщего и конкретного, о котором грезил Соловьев. И тут же нам указывают на корень ошибки, которую допускают в своем пафосе универсализма западный социализм и социальный проект Чаадаева: единение *«во взаимном между собой соединении всех»* не происходит одним лишь человеческим или общественным усилием, но с помощью укрепляющей благодати Святого Духа. «Бог производит в вас и хотение и действие по Своему благоволению» (Флп 2:13), а значит, только с благоволения Бога возможна организация истинно благостной жизни, в которой и воля, и действия наши нацелены на дело спасения.

Но спасение есть ли дело одного формального, общественно-церковного усилия? Прот. Олег Давыденков пишет, что «соединение в одно тело не устраняет личностного многообразия Церкви. Этого не происходит потому, что, помимо христологического, Церковь имеет еще и пневматологический аспект — аспект домостроительства Духа Святого по отношению к человеческим личностям» [Давыденков, 2017, 501]. Действия Святого Духа не противоречат свободе воли: стяжание благодати есть результат синтеза воли Божественной, церковной и личностной. Более того, сам Святой Дух «разделяет каждому особо, как Ему угодно» (1 Кор 12:11), т. е. наделяет каждого христианина теми *особыми* дарами и талантами, что способствуют наиболее полной реализации христианина как уникальной личности, стремящейся внести свой вклад в общее дело спасения.

Таким образом, историческая реализация и актуализация тех принципов, к коим стремится русская философская мысль — принципа универсализма, действительности и мессианства, — возможна через сопричастие христологическому и пневматологическому аспекту Церкви в их единстве. Действительно, христологический аспект отвечает требованию универсализма и выступает как основание исторического существования Вселенской Церкви. Христос не только посылает апостолов в мир «учить все народы», но и наделяет апостолов действительной властью священноначалия: «кому простите грехи, тому простятся; на ком оставите, на том останутся». И уже не богоизбранный народ или класс-мессия, но Церковь как единство паствы и священства оказывается двигателем исторического процесса в христианском его понимании. И именно единство христологического и пневматологического аспекта позволяет осмыслить движение истории как результат единства общественной и личностной воли: «вы уже очищены через слово, которое Я проповедовал вам. Пребудьте во Мне, и Я в вас» (Ин 15:3–4).

Источники и литература

1. Бердяев (2016) — *Бердяев Н. А.* Русская идея. Миросозерцание Достоевского. М.: «Э», 2016. 512 с.
2. Григорий Нисский (2009) — *Григорий Нисский, свт.* Экзегетические сочинения. М.: Солон-пресс, 2009. 464 с.
3. Давыденков (2017) — *Давыденков О., прот.* Догматическое богословие: Учебное пособие. М.: Изд-во ПСТГУ, 2017. 624 с.
4. Достоевский (2017) — *Достоевский Ф. М.* Сила и правда. М.: РИПОЛ классик, 2017. 834 с.
5. Ермичев (2014) — *Ермичев А. А.* Имена и сюжеты русской философии. СПб.: Наука, 2014. 710 с.
6. Ленин (1967) — *Ленин В. И.* Полное собрание сочинений. М.: Издательство политической литературы, 1967. Т. 9. 580 с.
7. Соловьев (1874) — *Соловьев В. С.* Кризис западной философии. М.: Университетская типография, 1874. 146 с.
8. Соловьев (1988) — *Соловьев В. С.* Сочинения: в 2 т. М.: Мысль, 1988. Т. 1. 892 с.
9. Соловьев (1990) — *Соловьев В. С.* Избранное. М.: Советская Россия, 1990. 496 с.
10. Соловьев (1994) — *Соловьев В. С.* О христианском единстве. М.: Рудомино, 1994. 334 с.
11. Трубачев, Стрижев (1992) — Угодник Божий Серафим: в 2 т. / Сост. игум. Андроник (Трубачев), А. Н. Стрижев. М.: Изд. Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1992. Т. 1. 366 с.
12. Флоровский (2009) — *Флоровский Г. В., прот.* Пути русского богословия. М.: Институт русской цивилизации, 2009. 848 с.
13. Чаадаев (1991) — *Чаадаев П. Я.* Полное собрание сочинений и избранные письма. М.: Наука, 1991. Т. II. 671 с.

Nikita Siundiukov. On Three Principles of Russian Philosophy.

Abstract: The article presents an attempt to deduce three basic principles of Russian philosophy, namely: its universalism, its desire for efficiency and its expectation of the Messiah. The author seeks to prove that those principles were first formed in the works of Chaadayev, lately were developed in the Solovyov's «vseedinstvo» [All-Unity] theory and finally spreaded over the entire surface of the national mind. Based on the works of Chaadaev three of the above principle are articulated. All of them in one way or another rely on the need to manifest the social role of the Orthodox Church. Further, the definition of Solovyov's "All-Unity" Solovyov is stated. The analysis relies on the works of A. A. Ermichev, presented in the publication "Names and stories in Russian philosophy".

It is assumed that the further practical implementation of these principles is possible only in the body of the Church. The formulated principles are analyzed from the standpoint of Orthodox theology, ecclesiology and the dogma of the grace of the Holy spirit.

Keywords: universalism, christianity, progress, Church, unity, history, Russian religious philosophy, Chaadaev, Solovyov, Ermichev, Dostoevsky.

Nikita Kirillovich Siundiukov – Postgraduate Student of the Institute of Philosophy at St. Petersburg State University (nick.syundyukov@gmail.com).

Sources and References

1. Berdyayev (2016) – Berdyayev N. A. *Russkaya ideya. Mirosozertsaniye Dostoyevskogo* [Russian Idea. Dostoevsky's Outlook]. Moscow: «E», 2016, 512 p. (In Russian).
2. Chaadayev (1991) – Chaadayev P. Ya. *Polnoye sobraniye sochineniy i izbrannyye pis'ma* [Complete Works and Selected Letters]. Moscow: Nauka, 1991, vol. II. 671 p. (In Russian).
3. Davydenkov (2017) – Davydenkov O., archpriest. *Dogmaticheskoye bogosloviye: Uchebnoye posobiye* [Dogmatic theology: Textbook]. Moscow: PSTGU Publ., 2017, 624 p. (In Russian).
4. Dostoyevskiy (2017) – Dostoyevskiy F. M. *Sila i Pravda* [The Power and Truth of Russia]. Moscow: RIPOL klassik, 2017, 834 p. (In Russian).
5. Ermichev (2014) – Ermichev A. A. *Imena i syuzhety russkoy filosofii* [Names and Plots of Russian Philosophy]. Saint Petersburg: Nauka, 2014, 710 p. (In Russian).
6. Florovskiy (2009) – Florovskiy G. V., archpriest. *Puti russkogo bogosloviya* [Ways of Russian Theology]. Moscow: Institut russkoy tsivilizatsii, 2009, 848 p. (In Russian).
7. Grigoriy Nisskiy (2009) – Grigoriy Nisskiy, svt. *Ekzegeticheskiye sochineniya* [St. Gregorius Nyssenus Exegetical Works]. Moscow: Solon-press, 2009, 464 p. (Russian translation).
8. Lenin (1967) – Lenin V. I. *Polnoye sobraniye sochineniy* [Complete Works]. Moscow: Izdatel'stvo politicheskoy literatury, 1967, vol. 9, 580 p. (In Russian).
9. Solov'yev (1874) – Solov'yev V. S. *Krizis zapadnoy filosofii* [The Crisis of Western Philosophy]. Moscow: Universitetskaya tipografiya, 1874, 146 p. (In Russian).
10. Solov'yev (1988) – Solov'yev V. S. *Sochineniya: v 2 t.* [Works: in 2 vols.]. Moscow: Mysl', 1988, vol. 1, 892 p. (In Russian).
11. Solov'yev (1990) – Solov'yev V. S. *Izbrannoye* [Selected Works]. Moscow: Sovetskaya Rossiya, 1990, 496 p. (In Russian).
12. Solov'yev (1994) – Solov'yev V. S. *O khristianskom edinstve* [About Christian Unity]. Moscow: Rudomino, 1994, 334 p. (In Russian).
13. Trubachev, Strizhev (1992) – *Ugodnik Bozhiiy Serafim: v 2 t.* [The God-Pleaser Seraphim: in 2 vols.]. Comp. by hegumen Andronik (Trubachev), A. N. Strizhev. Moscow: Spaso-Preobrazhenskiy Valaamskiy monastyr' Publ., 1992, vol. 1, 366 p. (In Russian).