

КОНЦЕПЦИЯ ДУХОВНОЙ МУДРОСТИ ИОАХИМА ФЛОРСКОГО И ЕЕ СВЯЗЬ С РУССКОЙ ХРИСТИАНСКОЙ ГНОСЕОЛОГИЕЙ

Парилев Олег Викторович – доктор философских наук, профессор, Нижегородская академия Министерства внутренних дел Российской Федерации. Российская Федерация, 603950, г. Нижний Новгород, Анкудиновское шоссе, 3; e-mail: olegparilov@yandex.ru.

Собко Руслан Васильевич (иеромонах Лаврентий) – кандидат философских наук, Религиозная организация – духовная образовательная организация высшего образования «Нижегородская духовная семинария Нижегородской Епархии Русской Православной Церкви (Московский Патриархат)». Российская Федерация, 603001, г. Нижний Новгород, Похвалинский съезд, д. 5; e-mail: fraterlaurentius@gmail.com.

Цель статьи – исследование оригинальной христианской гносеологии средневекового итальянского мыслителя-мистика Иоахима Флорского. Задачи – рассмотреть официальную позицию римско-католической церкви по отношению к флорскому аббату; взгляды Иоахима на схоластику, его концепцию духовной мудрости (духовного понимания); связь гносеологических построений калабрийского аббата с восточно-христианской традицией и русской религиозной философией XIX века. Методологическая база статьи – совокупность следующих методов: герменевтического (авторская интерпретация современных зарубежных и средневековых латинских текстов), сравнительно-исторического, единства исторического и логического, анализа и синтеза, аналогии.

Полученные результаты и основные выводы исследования. Творчество Иоахима демонстрирует яркое многообразие гносеологических доктрин позднего европейского Средневековья. Утверждаемая калабрийским аббатом, в противовес схоластике, концепция духовного знания (*doctrina spiritalis*) понимается им прежде всего как опыт переживания веры. Научный метод и цель познания определяются Иоахимом монастырской жизнью: мудрость монахов (*sapientia monachorum*), рассуждающую о предмете любви (*dissertatio caritatis*), он ставит выше мудрости докторов, схоластов (*sapientia doctorum*). Источником религиозной мысли калабрийского аббата выступает Литургия: не чтение и упражнение ума, а молитва, хвала Богу в пении псалмов есть подлинный источник истины. Очевидна связь гносеологических построений Иоахима с его ключевыми историософскими идеями, в частности конец истории – эпоха Святого Духа – явит преобразование человека и обнаружит полноту его духовного знания. Таким образом, кратчайший путь к истинному познанию – монашеская практика. Онтологизм познания, трактовка подлинного знания как опыта живой веры, ут-

верждение гносеологии на фундаменте литургической практики, любви и совершенствовании духа – в этих чертах очевидна связь иоахимизма с восточно-христианской и русской религиозной традициями.

Ключевые слова: европейское средневековье, схоластика, гносеология Иоахима Флорского, духовная мудрость, русская религиозная философия.

THE CONCEPT OF SPIRITUAL WISDOM OF JOACHIM FLORSKY AND ITS CONNECTION WITH RUSSIAN CHRISTIAN EPISTEMOLOGY

Oleg V. Parilov – Doctor of sciences (philosophy), professor, Nizhny Novgorod Academy of the Ministry of internal affairs of Russia. Ankudinovskoe shosse, 3, Nizhny Novgorod 603950, Russian Federation; e-mail: olegparilov@yandex.ru.

Ruslan V. Sobko (Hieromonk Laurent) – Candidate of Philosophy, Religious Organization - Spiritual Educational Organization of Higher Education «Nizhny Novgorod Theological Seminary of the Nizhny Novgorod Diocese of the Russian Orthodox Church (Moscow Patriarchate)». Pokhvalinsky s'yezd, 5, Nizhny Novgorod 603001, Russian Federation; e-mail: fraterlaurentius@gmail.com.

The purpose of the article is to study the original Christian epistemology of the medieval Italian thinker-mystic Joachim Florsky. The tasks are to consider the attitude of the official Catholic Church to the Florian abbot; Joachim's views on scholasticism, his conception of spiritual wisdom (spiritual understanding); the connection of the epistemological constructions of the Calabrian abbot with the Eastern Christian tradition and Russian religious philosophy of the 19th century. The methodological basis of the article is the totality of the following methods: hermeneutical method (author's interpretation of modern foreign and medieval Latin texts), comparative-historical method, historical and logical unity, analysis and synthesis, analogy.

The results obtained and the main findings of the study. Joachim's work demonstrates the vivid variety of epistemological doctrines of the late European Middle Ages. As opposed to scholasticism, he understands the concept of spiritual knowledge (*doctrina spiritualis*), first of all, as an experience of experiencing faith. Joachim's scientific method and goal of cognition result from his monastic life: discussing the subject of love (*dissertatio caritatis*), he puts the wisdom of the monks (*sapientia monachorum*), above the wisdom of doctors and scholastics (*sapientia doctorum*). The source of the religious thought of the Calabrian abbot is the Liturgy: not the reading and exercise of the mind, but prayer, praise to God in the singing of the psalms is the true origin of truth. The connection between Joachim's epistemological constructions and his key historiosophical ideas is evident, in particular, the

end of history – the era of the Holy Spirit – will reveal the transfiguration of man and discover the fullness of his spiritual knowledge. Thus, the shortest path to true knowledge is monastic practice. The ontologism of cognition, the interpretation of true knowledge as the experience of living faith, the assertion of epistemology on the foundation of liturgical practice, love and perfection of the spirit – in these features Joachimism's connection with the Eastern Christian and Russian religious traditions is evident.

Keywords: European Middle Ages, scholasticism, Joachim Florsky's epistemology, spiritual wisdom, Russian religious philosophy.

За поздним европейским средневековьем прочно утвердилось наименование «период схоластики». Действительно, схоластически-философское течение выступает доминантной методологической основой научных исследований европейских университетов того времени [Сабилова, 2010; с. 145]. Нельзя не согласиться и со священником Вяч. Саниным, что схоласты виновны в рационалистической тенденции, приведшей западную цивилизацию к отторжению от Церкви различных сфер культуры и в итоге к секуляризму [Санин, 2010; с. 73]. Но мы бы воздержались от абсолютизации подобной позиции. Теория познания западного средневековья не была однородной, напротив, гносеологическая палитра отличалась красочностью и многоцветностью, чему яркое свидетельство – творчество калабрийского аббата-мистика XII–XIII вв. Иоахима Флорского.

Иоахим не имел регулярного средневекового образования. Он не учился ни в одной из школ XII века и никогда не был замечен в связях с каким-либо известным философом или богословом того времени, т. е., по сути, не является ничьим непосредственным учеником и не принадлежит ни к какой школе. С одной стороны, это, несомненно, вызывает неподдельный интерес к его творчеству, с другой, необходимо помнить, что он зачастую действует вне общепринятых схем и изобретает свои понятия.

В своих путешествиях молодой Иоахим знакомится с еврейской, арабской и греческой книжностью и культурой, следы которых проявляются в его позднейших работах. Во время одной из поездок он переживает духовное потрясение, в результате которого обретает некую степень богообщения, отказывается от мирских благ. Позднее этот факт отразится, несомненно, и в его трудах. Получив познание Бога в виде некоего дара свыше, Иоахим видит в этом далее обязательный этап богословского знания.

Основное развитие идеи Иоахима получили не в его собственных работах, а в многочисленных подражаниях и псевдоэпиграфах его последователей. Иоахиму приписывают сочинение, направленное против Петра Ломбардского *De Unitate*

Trinitatis, которое некоторыми учеными считается подложным [Otto, 1962; p. 145–154]. Участники Латеранского собора, рассмотрев сочинения Иохаима и Петра, отдали свое предпочтение учению ломбардского мыслителя (*credimus et confitemur cum Petro Lombardo*), объявив, что Иоахим учит о «четверице» (*quaternitas*) вместо Троицы, и признав его учение еретическим (*haereticus et insanus*). Но затем собор неожиданно вступает за Иоахима Флорского и, указывая на его добродетельную и благочестивую жизнь, признает его самого *vir catholicus* (верным церкви мужем), тем более что флорский мыслитель полностью отдает свои предположения на суд римской кафедры [Mansi, 1961; p. 981–986]. После смерти Иоахима Жерар Де Борго Сан Донино издает труд «Введение в Вечное Евангелие» (такого сочинения у Иоахима нет, однако сам термин он широко использовал). Папа Александр IV приказывает сжечь «Введение в Вечное Евангелие». Комиссия из профессоров Парижского университета признает в своем экспертном заключении эту и другие книги (*libellus ipse et omnis cedulae*) еретическими, а самого Иоахима – еретиком, папа же называет его просто «аббат Иоахим» [Mansi, 1961; p. 1001–1004].

То есть мы можем убедиться, что отношение к творчеству флорского аббата и к нему самому со стороны официальной католической церкви было крайне неоднозначно и даже не лишено драматизма. И это не случайно. Иоахим Флорский был одним из первых критиков средневековой схоластики. Он не только не принимал схоластический метод, но и считал его ошибочным. Раскрывая гносеологические установки Иоахима, его трактовку роли познания, мы прежде всего сталкиваемся с разделением понятий *Theologia monastica* (монашеско-практическое богословие) и *Theologia scholastica* (схоластическое богословие), а также с терминами, произведенными от них. Нам кажется уместным заявить, что данные термины носят скорее технический характер и именно в этом значении используются в работах, посвященных иоахимизму. Другая форма выражения тех же понятий по отношению к течениям в христианской мысли – *doctrina spiritualis* (монашеские школы) и *doctrina scholastica* (клерикальные школы) [Leclercq, 1963; p. 43]. В своем сочинении против Петра Ломбардского Иоахим выдвигает на первый план полемику против так называемых *magistri scholastici* (университетских ученых-схоластов) и *astutia dialecticae artis* (мастеров диалектики).

Иоахим отдает предпочтение мудрости монахов (*sapientia monachorum*), связанной с рассуждением о предмете любви (*dissertatio caritatis*), перед мудростью докторов, схоластов (*sapientia doctorum*). Его девиз: *scire, ut diligatur!* (знать, чтобы любить!) – непосредственно связан с критикой схоластической мысли, исповедующей принцип: *scio, ut sciatur* (знать, чтобы знать). Здесь он рассуждает вполне традиционно в ключе других мыслителей XII века. Прежде всего это Бернад Клервоский, затем свт. Григорий Великий, который исповедовал похожий принцип *per amorem agnosticimus* (ради любви не знаем, воздерживаемся от

знания), рассуждая о том, что нужно искать скорее мудрости, а не знаний [Leclercq, 1963; p. 43]. Монастырь, живущий по уставу св. Бенедикта, а не архиерейские школы при кафедральных соборах – вот, по убеждению Иоахима, подлинное училище духовного и интеллектуального просвещения. Монастырская жизнь определяет и научный метод, и цель познания. Само знание понимается как опыт переживания веры, где ощущение присутствия Божия со Священным Писанием в руках неотделимо от познания Бога во время Литургии. Заимствуя образ из псалтири, Иоахим называет это состояние познанием «посреди церкви» [Leclercq, 1963; p. 240–242]. Это стояние посреди церкви носит у него возвышенный мистический и пророческий характер, опирающийся на понятие *doctrina spiritualis* (духовное учение), выраженное у апостола Павла в Первом послании к Коринфянам: «Мы приняли не духа мира сего, а Духа от Бога, что и возвещаем не от человеческой мудрости изученными словами, но изученными от Духа Святаго, соображая духовное с духовным» (1 Кор. 2: 12, 13). Это духовное учение содержит в себе, подобно «десятиструнной псалтири» («Десятиструнная Псалтирь» – одно из основных произведений Иоахима), десять оснований – семь даров Святого Духа и три христианские добродетели: страх Господень, благочестие, знание, совещание, крепость (бесстрашие), рассуждение, мудрость, веру, надежду, любовь [Joachim, 1964a; f. 227].

Пример духовного знания можно найти также и в Иоахимовском (да и вообще монашеском) образе понимания приснодевы Марии, которая есть *хomo spirituалис* и чья жизнь изображается в весьма ярких монашеских красках. Недаром Богородица до сих пор считается покровительницей монахов. Духовная мудрость, духовное понимание, по мнению Иоахима, не могут возникнуть через обычное чтение, через простую обработку материала. Они суть дары Святого Духа, подобно тому, как и Мария дала рождение Иисусу Христу свыше.

Идея духовной мудрости, духовного знания Иоахима Флорского мыслится в контексте его основной историософской хилиастической концепции. Он – провозвестник эпохи Святого Духа, эпохи третьего завета, знаменующей конец истории в форме абсолютного воплощения Божественных планов [подр. см.: Париллов, 2010; Париллов, Собко, 2011]. Согласно калабрийскому аббату, интелктус спиритуалис (духовное понимание) и должно стать результатом преобразования человека в эпоху Св. Духа. Наилучшим воплощением этих особенных духовных людей аббат видит монахов (ордо монахорум) в самых суровых проявлениях монашеской жизни (пустынники). «Не всякий монах, кто называется монахом, – рассуждает он, – ...но только тот, кто всегда в своем сердце со смиренным духом беседует со Христом... тот кто имеет благочестивые нравы и чьи дела добродетельны...» [Joachim, 1964a; f. 227].

Понятия *scientia litterarum* (книжное знание) и *studium doctrinae* (постижение учения) у Иоахима непосредственно связаны с

понятием «работы», но не в качестве своеобразной альтернативы труду физическому, а как «проработка» или постижение духовных основ [Huck, 1938; p. 85], движение от полноты истины (познания) к полноте свободы (*plenitudo veritatis vs plenitudo libertatis*) [Joachim, 1964б; f. 35].

Иоахим хочет быть непосредственным практиком. Литургия – *officium divinum* – таинство благодарения Отца, Сына и Св. Духа – это не объект, а источник, суть и цель религиозной мысли калабрийского аббата: *psalmodia, oratio, meditatio, lectio, contemplatio* (толкование псалтири, молитва, размышление, чтение, созерцание) – вот средства, придающие христианской мысли Иоахима доксологический характер.

Иоахим не случайно делает попытку описания тайны Пресвятой Троицы именно через духовное толкование псалмов, следуя здесь предложенному св. Бенедиктом *institutio psallentium* (порядку чтения и толкования Псалтири) [Joachim, 1964а; f. 1 rb], задающему размеренный ритм монашеской жизни, в результате чего становится «прозрачной» Св. Троица. Все эти взгляды выражены в виде своеобразного манифеста в предисловии к «Десятиструнной псалтири»: «Не желание учения или упражнения ума через чтение и постижение догматов приводят к познанию истины, но молитва и восхваление Бога в пении псалмов суть врата для истины. Ключи (дары Св. Духа) к этой двери имеет Христос. Он открывает тем, кто охотно ему доверяется» [Joachim, 1964а; f. 1 rb].

В этих оригинальных гносеологических построениях, на наш взгляд, можно усмотреть близость Иоахима Флорского к восточно-христианской традиции и, соответственно, к ее наследнице – русской христианской философии. Нет достоверных свидетельств, что ранние славянофилы А.С. Хомяков, И.В. Киреевский были знакомы с работами калабрийского аббата. Но абсолютно достоверно, что их оригинальная философия (и гносеология в частности) формируется в результате творческой переработки идей Шеллинга, испытавшего, в свою очередь, значительное влияние Иоахима. То есть очевидно косвенное влияние калабрийского аббата на московских любомудров. Критикуя отвлеченный рационализм католическо-протестантского Запада, славянофилы, подобно Флорскому, утверждали: сущностное христианское знание – следствие живой и благодатной веры. Учение Церкви – идеал, «конечный край высшей мысли». В этой связи принцип познания (согласования веры и разума), по убеждению И.В. Киреевского (статья «О необходимости и возможности новых начал для философии»), – «самый способ мышления возвысится до согласования с верой» [Киреевский, 1998; с. 318]. Условия такого согласования, предлагаемые славянофилами, во-первых, – собирание в неделимую цельность всех отдельных сил души: вера, нравственное понятие, понятие эстетического смысла, любовь, интуиция, логическая способность; во-вторых, – чистая цельная жизнь. В отличие от Шеллинга, полагавшего, что интеллектуальная интуиция присуща лишь избранным,

славянофилы считали: «Высшая истина не принадлежит только ученым-богословам, ибо не обнимается только соображениями разума, но требует высшего духовного зрения, приобретаемого цельностью бытия» [Киреевский, 1998; с. 318]. Онтологизм познания славянофилов, как и калабрийского аббата, проявился и в их учении о «первичном знании веры» или «живознании» – особой интуиции, основанной на вере и не требующей доказательств. Живознание, писал Хомяков, «не отрешено от сознаваемой действительности, проникнуто ею, снабжает рассудок всеми данными для его самостоятельного действия» [Хомяков, 1900; с. 278–279]. Славянофилы призывали к самостоятельному любознанию, соответствующему началам древнерусской образованности [см.: Париллов, 2000], но приведенные выше интуиции сущностно связаны и с прозрениями Иоахима Флорского.

Под значительным влиянием Иоахима оформляется гносеология Владимира Соловьева. Это влияние носило как опосредованный характер (через друга русского Гегеля церковного историка А.В. Горского, который был знатоком и популяризатором идей калабрийского аббата), так и непосредственный, на что указывают Марджори Ривз [см.: Reeves, Warwick, 1987], П. Гайденко [см.: Гайденко, 2001], М.В. Максимов [см.: Максимов, 1998].

Гносеология Вл. Соловьева также базируется на мистике, духовном опыте, откровении. Он стремился своей жизнью реально утвердить идеалы царства Божия, являя собой образец истинного “*vir spiritnalis*”. Рыцарь-монах – такой титул дает Вл. Соловьеву А.А. Блок [Блок, 1911; с. 103]. Идеями Флорского аббата питались нищенствующие францисканцы. Соловьев также являл собой пример нестяжательной жизни.

Роднит Соловьева с Иоахимом Флорским и стремление к монашеской жизни. Он, в частности, писал архимандриту Антонию, что «имеет теперь большую склонность пойти в монахи» [Письма В.С. Соловьева, 1911; с. 191]. Сверхъестественное откровение для обоих мыслителей является необходимым атрибутом и условием религиозного мышления. Оба они в значительной степени мистики. Мистика красной нитью проходит через все творчество Владимира Соловьева; она, если можно так выразиться, является и изначальной причиной всего его творчества: «Мировоззренческим базисом... философии Соловьева является универсальная мистика, по отношению к которой философия есть сила индивидуального разума, возводящая интуиции мистического опыта в форму всеобщей разумности... Обойти или замолчать этот вопрос – значит не найти или потерять ключ ко всей деятельности Соловьева», – пишет Э.Л. Радлов [Радлов, 1913; с. 46]. «Если идейные предшественники Вл. Соловьева – И. Киреевский и А. Хомяков – относились к мистике настороженно или иронично, то Соловьев в своих теоретических трудах уделял ей серьезное внимание, – пишет С. Трубецкой. –

Более того, слова “мистика” и “мистик” стали чуть ли не постоянными эпитетами личности и творчества Соловьева» [Трубецкой, 1886; с. 552]. Интерес к духовной реальности уже в юношеские годы стал одним из главных в жизни русского философа [Лукьянов, 1990; с. 135].

Из своего опытного созерцания потустороннего мира В. Соловьев делает такой же вывод, как и Флорский: «Прежде всего нам нужно жить, потом познавать жизнь и, наконец, исправлять жизнь» [Соловьев, 1911–1914; т. 3, с. 275]. Еще на самых ранних этапах своего творчества он создает базирующееся на триадическом принципе учение о разных степенях веры, высшая из которых – духовный разум: «Человек относительно религии при правильном развитии проходит три возраста: сначала пора детской, или слепой, веры, затем вторая пора – развитие рассудка и отрицание слепой веры, наконец, последняя пора веры сознательной, основанной на развитии разума» [Письма В.С. Соловьева, 1911; с. 73–75]. Владимир Соловьев следующим образом определяет свою задачу: «Оправдать веру наших отцов, возведя ее на новую ступень разумного сознания, показать, как эта древняя вера, освобожденная от оков местного обособления и народного самолюбия, совпадает с вечной и вселенскою истиною» [Соловьев, 1911–1914; т. 4, с. 243]. Уже в этих словах можно найти корреляты учения третьего завета о недостаточности современного состояния веры и о различных степенях духовного знания. Подобно Иоакиму Флорскому, выступавшему против средневекового рационализма, Владимир Соловьев начинает свою научную карьеру с сочинения «Против позитивистов»: «Эти последние необходимые результаты западного философского развития утверждают в форме рационального познания те самые истины, которые в форме веры и духовного созерцания утверждались великими теологическими учениями Востока» [Соловьев, 1911–1914; т. 1, с. 143]. Отметая старые способы человеческого познания, оба философа указывают на созерцание как на способ постижения религиозной действительности: «Необходим особенный способ мыслительной деятельности, который мы назовем уже известным в философии термином умственного созерцания, или интуиции (*intellektuelle Anschauung*, *Intuition*), и который составляет первичную форму истинного знания, ясно отличающуюся как от чувственного восприятия и опыта, так и от рассудочного, или отвлеченного, мышления», – пишет Соловьев [Соловьев, 1911– 914; т. 3, с. 65]. Однако, критикуя рационализм и позитивизм, мыслитель и сам становится пленником отвлеченного рационализма: он придает идеальному бытию (Троице), а вместе с ней и истории позитивистский критерий рациональной познаваемости [см.: Треушников, 2009]. Тем же самым занимался и его предшественник Иоаким Флорский. Несмотря на свои антисхоластические взгляды, он предстает перед нами как истинный ученый, использующий для философских построений математику, логику, герменевтику и последние

(современные ему) достижения католического богословия.

Итак, онтологичность познания (знание ради преобразования жизни) и критика отвлеченного рационализма (знание ради знания); утверждение истинного пути познания не в накоплении информации и рациональном дискурсе, а в литургической практике, совершенствовании духа и преобразении до способности к восприятию Откровения; цель познания – не интеллектуальное развитие, но обретение внутренней духовной свободы и любви; вхождение человека в церковное соборное единство как условие полноты познания, обретения пророческого дара; понимание познания как опыта живой веры и соединения человека с Богом – эти черты и идеи гносеологии иоакимизма родственны восточно-христианской традиции и русской христианской гносеологии.

Список литературы

Блок, 1911 – *Блок А.А.* Рыцарь-монах // О Вл. Соловьеве. Сборник первый. М.: Путь, 1911. С. 101–123.

Гайдено, 2001 – *Гайдено П.П.* Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М.: Издательство Прогресс – Традиция, 2001. 472 с.

Киреевский, 1998 – *Киреевский И.В.* Критика и эстетика. М.: Искусство, 1998. 463 с.

Лукьянов, 1990 – *Лукьянов С.М.* О Владимире Соловьеве в его молодые годы. Материалы к биографии. В 3 т. (Кн.). М.: Книга, 1990. Кн. III. Вып. 1. 381 с.

Максимов, 1998 – *Максимов М.В.* Вл. Соловьев и Иоахим Флорский: историософские параллели // Философский альманах. Иваново, 1998. № 1–2. С. 254–262.

Париков, 2000 – *Париков О.В.* Типологические особенности старообрядчества и славянофильства и их значение в развитии русского национального самосознания: дисс. канд. филос. н. Нижний Новгород, 2000. 180 с.

Париков, 2010 – *Париков О.В.* «Три разговора...» Вл. Соловьева и современное толерантное общество // Соловьевские исследования. 2010. Т. 27. № 3. С. 31–38.

Париков, Собко, 2011 – *Париков О.В., Собко Р.В.* Идейная преемственность В.С. Соловьева и Иоахима Флорского // Соловьевские исследования. 2011. Т. 30. № 2. С. 26–33.

Письма В.С. Соловьева, 1911 – Письма Владимира Сергеевича Соловьева: в 3 т. СПб., 1908–1911. Т. III. 349 с.

Радлов, 1913 – *Радлов Э.Л.* Владимир Соловьев. Жизнь и творения. СПб.: Образование, 1913. 266 с.

Сабирова, 2010 – *Сабирова Ф.М.* Вклад средневековых университетов в развитие науки // Вопросы истории. 2010. № 4. С. 143–147.

Санин, 2010 – *Свящ. Вячеслав Санин.* Проблема богопознания в средневековой философии: Моисей Маймонид и Фома Аквинский // Христианское чтение. 2010. Т. 34. № 3. С. 73–88.

Соловьев, 1911–1914 – *Соловьев В.С.* Собр. соч.: в 10 т. / Под ред. и с примеч. С.М. Соловьева и Э.Л. Радлова. 2-е изд. СПб.: Просвещение, 1911–1914. Т. 1, 1911, 421 с.; Т. 3, 1912, 440 с.; Т. 4, 1914, 665 с.

Треушников, 2009 – *Треушников И.А.* Правовые аспекты проблемы

«Запад – Восток» в философии всеединства // Философия права. 2009. № 2. С. 30–40.

Трубецкой, 1886 – *Трубецкой С.Н.* Основания идеализма // Вопросы философии и психологии. 1886. № 34 (4). С. 492–566.

Хомяков, 1900 – *Хомяков А.С.* Полн. собр. соч.: в 8 т. М., 1900–1904. Т. 2, 1900. 654 с.

Huck, 1938 – Enchiridion in Apocalypsim / Ed. by J. Huck. In: Joachim von Floris und die joachitische Literatur. Freiburg im Breisgau: Herder, 1938, pp. 287–296

Joachim of Fiore, 1964a – *Joachim of Fiore.* Psalterium decem chordarum. Venice, 1527; reprinted Frankfurt a. M.: Minerva, 1964. Tract. 1. P. 195–239.

Joachim of Fiore, 1964b – *Joachim of Fiore.* Expositio in Apocalypsim. Venice, 1527; reprinted., Frankfurt a. M.: Minerva, 1964. P. 24–59.

Leclercq, 1963 – *Leclercq J.* Wissenschaft und Gottverlagen. Zur Mönchtheologie des Mittelalters. Düsseldorf: Patmos, 1963. 187 s.

Mansi, 1961 – *Mansi J.D.* Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio. Paris: Welter, 1903; reprint ed., Graz: Akademische Druck . Verlagsanstalt, 1961. Vol. XXIII. 1112 p.

Otto, 1962 – *Otto S.* Die Denkform des Joachim von Fiore und das Caput «Damnamus» des 4. Laterankonzils. Münchener theologische Zeitschrift 3, 1962. P.145–154.

Reeves, Warwick, 1987 – *Reeves M., Warwick G.* Joachim of Fiore and the Myth of the Eternal Evangel in the Nineteenth Century. N. Y.: Clarendon Press of Oxford University Press, 1987. 365 p.

References

Blok, A.A. “Rytsar-monakh” [Monk Knight], in: *O VI. Solovyove.* Sbornik pervyj [On VI. Solovyov. Collection One]. Moscow: Put, 1911, pp. 101–123. (In Russian)

Huck, J. (ed.). Enchiridion in Apocalypsim, in: *Joachim von Floris und die joachitische Literatur.* Freiburg im Breisgau: Herder, 1938. 283 p.

Gajdenko, P.P. *Vladimir Solovyov i filosofija Serebrjanogo veka* [Vladimir Solovyov and the philosophy of the Silver Age]. Moscow: Izdatelstvo Progress – Traditsija, 2001. 472 p. (In Russian)

A) Joachim of Fiore. *Psalterium decem chordarum.* Venice, 1527; reprinted Frankfurt a/M.: Minerva, 1964, Tract. 1, pp. 195–239.

Б) Joachim of Fiore. *Expositio in Apocalypsim.* Venice, 1527; reprinted., Frankfurt a/M.: Minerva, 1964, pp. 24–59.

Khomyakov, A.S. Polnoe sobranie sochineniy [Full composition of writings]: in 8 vol. Moscow, 1900–1904. Vol. 2, 1990. 654 p. (In Russian)

Kireevskij, I.V. *Kritika i jestetika* [Criticism and aesthetics]. Moscow: Iskusstvo, 1979, 463 p. (In Russian)

Leclercq, J. *Wissenschaft und Gottverlagen.* Zur Mönchtheologie des Mittelalters. Düsseldorf: Patmos, 1963. 187 p.

Lukyanov, S.M. *O Vladimire Solovyove v ego molodye gody. Materialy k biografii* [About Vladimir Solovyov in his young years. Materials for biography]: in 3 vol. Moscow: Kniga, 1990. Vol. III, iss. 1. 381 p. (In Russian)

Maksimov, M.V. “VI. Solovyov i Ioahim Florskiy: istoriosofskie paralleli” [VI. Solovyov and Joachim of Florsky: historiosophical parallels], *Filosofskij almanah* [Philosophical almanac]. Ivanovo, 1998, no. 1–2, pp. 254–262. (In Russian)

Mansi, J.D. *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio.* Paris: Welter, 1903; reprint ed., Graz: Akademische Druck . Verlagsanstalt, 1961. Vol.

XXIII. 1112 p.

Otto, S. *Die Denkform des Joachim von Fiore und das Caput «Damnamus» des 4. Laterankonzils*. Mlinchener theologische Zeitschrift 3, 1962, pp. 145–154.

Parilov, O.V. *Tipologicheskie osobennosti staroobryadchestva i slavjanofilstva i kih znachenie v razvitiu russkogo natsionalnogo samosoznaniya* [Typological features of Old Belief and Slavophilism and their significance in the development of Russian national identity]: CSc in Philosophy dissertation. Nizhny Novgorod, 2000, 180 p. (In Russian)

Parilov, O.V. “Tri razgovora...’ VI. Solovyova i sovremennoe tolerantnoe obshchestvo” [“Three conversations ...” of VI. Solovyov and the modern tolerant society], *Solovyovskie issledovaniya* [Studies on Solovyov], 2010, vol. 27, no. 3, pp. 31–38. (In Russian)

Parilov, O.V., Sobko, R.V. “Idejnaja preemstvennost V.S. Solovyova i Ioahima Florskogo” [The ideological continuity of V.S. Solovyov and Joachim of Fiore], *Solovyovskie issledovaniya* [Studies on Solovyov], 2011, vol. 30, no. 2 (30), pp. 26–33. (In Russian)

Pisma Vladimira Sergeevicha Solovyova [Letters of Vladimir Sergeevich Solovyov]: in 3 vol. St. Petersburg, 1908–1911. Vol. III. 349 p. (In Russian)

Radlov, Je.L. *Vladimir Solovyov. Zhizn i tvorenija* [Vladimir Solovyov. Life and works]. St. Petersburg, 1913. 266 p. (In Russian)

Reeves, M., Warwick, G. *Joachim of Fiore and the Myth of the Eternal Evangel in the Nineteenth Century*. New York: Clarendon Press of Oxford University Press, 1987. 365 p.

Sabirova, F.M. Vklad srednevekovykh universitetov v razvitie nauki [Contribution of medieval universities to the development of science], *Voprosy istorii* [Questions of History], 2010, no. 4, pp. 143–147. (In Russian)

Svjashh. Vjacheslav Sanin. “Problema bogopoznaniya v srednevekovoј filosofii: Moisej Majmonid i Foma Akvinskiј” [The Problem of God-Knowledge in Medieval Philosophy: Moses Maimonides and Thomas Aquinas], *Khristianskoe chtenie* [Christian reading], 2010, vol. 34, no. 3, pp. 73–88. (In Russian)

Solovyov, V.S. *Sobr. soch.* [Collected Works]: in 10 vol. / S.M. Solovyov, Je.L. Radlov (eds.). 2nd ed. St. Petersburg: Prosvetschenie, 1911–1914. Vol. 1, 1911, 421 p.; vol. 3, 1912, 440 p.; vol. 4, 1914, 665 p. (In Russian)

Treushnikov, I.A. “Pravovye aspekty problemy “Zapad – Vostok” v filosofii vseedinstva” [Legal Aspects of the West-East Problem in the Philosophy of Vseedinstvo], *Filosofija prava* [Philosophy of Law], 2009, no. 2, pp. 30–40. (In Russian)

Trubetskoi, S.N. Osnovaniya idealizma [The foundations of idealism], *Voprosy filosofii i psihologii* [Questions of Philosophy and Psychology]. 1886, no. 34 (4), pp. 492–566. (In Russian)

Поступила в редакцию 05.03.2018