

СВЯТО-ФИЛАРЕТОВСКИЙ ПРАВОСЛАВНО-ХРИСТИАНСКИЙ ИНСТИТУТ

Богословский факультет

Кафедра миссиологии, катехетики и гомилетики

Работа на соискание степени бакалавра теологии

Владимир Соловьёв как миссионер

студента IV курса з/о
Коробкина Д.Ю.

Научный руководитель:
проф. Копировский А.М.

Москва

2008 г.

Содержание

Введение	3
Глава 1	
Миссионерская направленность в трудах Вл. Соловьёва	9
1.1 Гносеологический период (1874-1881)	11
1.2 Практически-социальный период (1881-1889)	13
1.3 Эсхатологический период (1889-1900)	15
Глава 2	
Особенности миссии Вл. Соловьёва	
2.1 Адресаты миссии Вл. Соловьёва	19
2.2 Форма и язык миссии Вл. Соловьёва	22
2.3 Границы миссии Вл. Соловьёва	25
2.4 Миссионерство Вл. Соловьёва в контексте просвещенческой и постпросвещенческой миссионерской парадигмы	27
Заключение	33
Список источников и литературы	36

Введение

Говоря о миссии, мы имеем в виду, прежде всего такое свидетельство о Христе и Церкви, которое действительно и имеет силу. Словосочетание «христианская миссия» часто звучит в контексте каких-либо особых, подчеркнута целенаправленных внешних действий. Однако единственным критерием и определением состоятельности миссии может быть только тот плод, который она приносит зачастую независимо от внешних форм. Представляется, что сегодня это понятие перегружено неактуальными, архаичными смыслами. Те парадигмы, в которых эти смыслы рождались и существовали, отчасти уже пройдены, отчасти - оттеснены на периферию исторического процесса и, несмотря на свою внешнюю весомость, они неспособны вызвать живую, творческую реакцию.

Для реанимации этого понятия необходима ревизия смыслов; необходимо вновь и вновь вглядываться в историю миссионерства, чтобы увидеть специфику современной ситуации. Западные исследователи и богословы, начиная со 2-й половины XX века, сделали многое в этом направлении. Один из авторитетных исследователей этой области, протестантский учёный Дэвид Бош, рассматривая природу миссии как одно из важнейших проявлений веры [5, 10], исходит из того, что «за прошедшие два тысячелетия не было единого богословия миссионерства»¹. Более того, он утверждает, что «не следует пытаться сформулировать какое-то единообразное определение миссионерства, а только попробовать наметить контуры «многосложной миссиологии в мире миссионерства», и приходит к выводу, что «миссионерство вообще не поддаётся

¹ В своей книге «Преобразование миссионерства» он отмечает, что традиционно под понятием миссионерства подразумеваются следующие общие моменты: 1) пропаганда веры, 2) распространение царства Божьего, 3) обращение язычников, 4) установление новых церквей. При этом оговаривается, что вплоть до XVI века, это понятие относилось исключительно к учению о Святой Троице. Далее это понятие было связано с экспансией западного мира в регионы третьего мира и было связано со многими социальными, политическими и экономическими контекстами [5, 8], изменение которых меняло и взгляд на миссионерство.

определению...» [5, 17-18]. Другими словами, по мнению Д. Боша, ответ на вопрос о том, что такое миссия и как она реализуется, зависит, прежде всего, от социально-исторического контекста. То, что будет миссией в одном контексте, может проявлять себя её противоположностью в другом контексте, причём твердого рационального критерия, позволяющего быстро отличить одно от другого, у нас нет.

Такой подход, ставший классическим в западной миссионерской литературе, с одной стороны расширяет границы в понимании миссии, обосновывает возможность принципиального многообразия миссионерских форм и принципов, но с другой стороны, в нём появляется опасность смешения понятий и релятивизма в разговоре о миссии. Несмотря на опасность релятивизма, когда поиски, в том числе и сомнительного свойства, элементов христианской миссии можно распространять на все сферы культуры, представляется, что сам этот процесс расширения в понимании миссионерства неизбежен и необходим.

Миссионерский кризис современного христианства обнаруживает актуальную несостоятельность традиционных форм и традиционного языка миссии. Если говорить о России, то ситуация усугубляется некоторыми исключительными факторами, как то: долговременное замирание и изолированность религиозно-интеллектуальной жизни и, как следствие, дезориентация, которая подталкивает к безоглядному перениманию образцов архаичного, досоветского благочестия, в том числе и устаревших миссионерских принципов. Под «традиционным» мы здесь понимаем, прежде всего, многочисленные, дошедшие до нас в литературе образцы XIX века, между тем как именно в эту эпоху произошёл глубокий надлом пастырского и миссионерского служения в церкви, проявившийся в последующих исторических трагедиях. Церковью была проиграна борьба за умы и души пасомых отчасти, как

нам представляется, и потому, что в заботах о чинности бытового православия были проигнорированы острые и болезненные вызовы времени. Но в том же XIX веке в России появлялись мыслители, все устремления которых были направлены на то, чтобы всерьёз отвечать на эти вызовы, защищая святыню христианской веры.

У Владимира Соловьёва такая апологетика носила особый характер. Дело в том, что в его творчестве мы находим не только апологетический, «оборонительный» пафос, но и, как нам кажется, пафос миссионерский, экспансивный. В произведениях этого философа и публициста христианство предстает, прежде всего, как активный, преображающий, эсхатологический фактор истории. Это наблюдение послужило основанием для нашего исследования, в котором сделана попытка посмотреть на Владимира Соловьёва с новой точки зрения – как на миссионера.

Основанием для разговора о Соловьёве как миссионере является для нас тот бесспорный факт, что деятельность этого русского мыслителя, философа, публициста имела ряд следствий, в которых, на наш взгляд, нельзя не увидеть живые миссионерские плоды. Встреча с Соловьёвым, с его книгами, с его живой мыслью для многих явилась и продолжает являться потрясением, результатом которого становится поиск путей к Богу и к Церкви.

Есть ряд причин, почему современники Соловьёва не спешили в нём видеть миссионера. С одной стороны, в синодальный период русской истории понятие «миссия» было скомпрометировано². Поэтому тот факт, что не сложилось традиционного взгляда на Вл. Соловьёва как на миссионера, отнюдь не свидетельствует об отсутствии предмета для разговора, но скорее наоборот, - Соловьёв слишком «настоящий», чтобы надевать на него казенный ярлык

² Достаточно вспомнить сомнительные (с точки зрения миссии) цели и репрессивные методы работы миссионерского отдела при синоде по отношению к старообрядцам и евреям. См., например: Дзюбенко М. Борьба с церковью: трансляция опыта // Память и беспамятство в церкви и обществе: итоги XX века, М., 2004., С.198-235.

«миссионера». С другой стороны, сам Вл. Соловьёв никогда напрямую не заявлял о себе как миссионере. Те задачи, которые он открыто перед собой ставил (как то: «перевести веру отцов на язык современной культуры» [2, Т.3, 74] и т.д.) формально являлись скорее апологетическими, дающими возможность церкви более защищаться, а не «ловить в свои сети». Однако глубина и актуальность соловьёвской апологетики стала, на наш взгляд, явлением поистине миссионерским. Особенно это видно на примере советской интеллигенции, когда люди самых разных судеб и мировоззрений стали приходить к Богу и церкви благодаря Вл. Соловьёву³.

О миссионерской роли Владимира Соловьёва в жизни людей так или иначе говорили многие, однако специальных исследований, посвящённых миссии Вл. Соловьёва как феномену, практически не существует. Из доступного на сегодняшний день огромного спектра литературы о Вл. Соловьёве многое косвенно свидетельствует о его миссионерской деятельности. Наибольшую ценность представляют воспоминания и высказывания многих людей, чей духовный путь, так или иначе, оказался связанным с именем великого философа-миссионера. «Никого я не любил так, - писал А.П. Чехов, - как его: я неверующий, но из всех видов веры, как мне кажется, его вера мне всего ближе и убедительнее...»⁴. Отец Сергей Булгаков поднимал вопрос о канонизации Владимира Соловьёва, указывая, не в последнюю очередь, на его миссионерский

³ Приведём ряд свидетельств. Михаил Меерсон писал в 1970-х: «Одному Богу известно, сколько людей в прошлом и настоящем обязано своим обращением Соловьёву, скольких он привёл к Церкви своим пером и жизнью и скольких ещё приведёт» [24, 14]. Известен факт, что С. Аверинцев, который признавался, что «вырос на книгах Соловьёва», читал их по дороге из школы в букинистическом магазине. А в одной из недавно опубликованных в интернете дискуссий, прозвучавшей на «Радио Свобода», Я. Кротов утверждает, что «к последователям Владимира Соловьёва причисляли и причисляют себя десятки, сотни, тысячи людей. Многие люди были обращены в христианство книгами Соловьёва». Эту мысль здесь же продолжает Коротылёв: «Он в истории занял большое свое специфическое место, координирующее, так или иначе, историю еще очень многих людей и целых поколений. В этом смысле, в гуманистическом, что ли, предании о славе Соловьёв велик, и навсегда велик, и праведно велик. Вот и мы с вами сидим, твердо зная, что для нашего с вами жизненного становления, для нашего развития, для нашей борьбы с обществом и с самим собой опыт знакомства с Соловьёвым оказался в высшей степени значимым и положительным» [25].

⁴ Из письма к Меньшикову 28 янв., 1900г. // Бори П.Ч. Новое прочтение «Трёх разговоров» и повести об антихристе Вл. Соловьёва, конфликт двух универсализмов // Вопросы философии. – 1990. - № 9. – С. 27

подвиг (См. его переписку с Н. Бердяевым в книге: Взыскующие града. – М.: 1997.) Другой русский философ свидетельствовал: «Соловьёв именно по натуре и по непосредственному своему мироощущению был в гораздо большей мере религиозным реформатором и проповедником, чем чистым философом.» (Франк С. Русское мировоззрение. – СПб., 1996. С.385) Даже критически настроенный по отношению к Вл. Соловьёву прот. Георгий Флоровский вынужден был признать, что «всё его делание было действенным и подлинным откликом на религиозное томление и тревогу его века, на весь этот религиозный ропот и сомнение. То был, действительно, некий религиозный подвиг...» [27, 319]. К Соловьёву, на наш взгляд, можно отнести определение С.С. Аверинцева «миссионер для интеллигенции», которое он дал последователю и наследнику философа о. Александру Меню. Соловьёв уникален и тем, что умел вести диалог с представителями других конфессий и религий, о чём свидетельствует большой интерес к нему не только христианских мыслителей многих направлений, но и, например, представителей иудаизма⁵.

Между тем, насколько нам известно, ни в Русской православной церкви, ни, шире, в русской культуре нет традиции смотреть на Соловьёва как на миссионера, чей духовный труд сыграл и продолжает играть важную роль в приобщении новых людей к христианству.

Но сегодня над «миссионерским» феноменом Соловьёва стоит задуматься по ряду причин. Во-первых, его наследие актуально, поскольку трудно переоценить его значение для советской и постсоветской интеллектуальной элиты, а между тем специфика миссионерского импульса, который Соловьёв сообщил русской культуре, ещё не вполне осознан. Во-вторых, миссия Соловьёва происходила в той интеллектуально-церковной атмосфере охранительности и

⁵ В качестве примера можно привести статью, в которой автор, не всегда бесспорно, пытается смотреть на творчество Вл. Соловьёва через призму еврейской культуры: Фузайлов Ури. София и Талмуд: Владимир Соловьёв в еврейском контексте // Лехаим. – 2008. - №1. – С. 51-57.

подцензурности, частичную реставрацию которой можно наблюдать в современности.

Итак, в данной работе мы будем исходить из такого подхода к личности и творчеству Вл. Соловьёва, который будет позволять смотреть на него как на миссионера. Очевидность или сомнительность такого взгляда на корифея русской религиозной философии обнаружится в итоге.

И нашей главной целью будет показать состоятельность и правомочность такого подхода через описательную и аналитическую иллюстрацию миссионерства Вл. Соловьёва. Представляется, что для такой иллюстрации следует выполнить следующие задачи:

- 1) показать место миссии в творчестве Вл. Соловьёва;
- 2) хронологически описать контуры миссии Владимира Соловьёва;
- 3) выявить особенности миссии Вл. Соловьёва по таким параметрам как: миссионерская аудитория, язык миссии и границы миссии;
- 4) проанализировать миссионерство Вл. Соловьёва в контексте просвещенческой и современной «постпросвещенческой (экуменической)»⁶ парадигмы.

⁶ Термин заимствован у Д. Боша. Подробнее мы рассмотрим его в конце второй главы.

Глава 1

Миссионерская направленность в трудах Вл. Соловьёва

Владимир Сергеевич Соловьёв (1853-1900) родился в благочестивой и интеллектуально-одарённой семье историка Сергея Михайловича Соловьёва. После кризиса веры (в 14-18 лет), Владимир в напряженных исканиях открывает её для себя как центр жизни: «...И вот приходит страшное, отчаянное состояние, - пишет он своей первой любви – Кате (Екатерине Селевиной), – мне и теперь вспомнить тяжело, - совершенная пустота внутри, тьма, смерть при жизни. Всё что может дать отвлечённый разум, изведено и оказалось негодным, и сам разум разумно доказал свою несостоятельность. Но этот мрак есть начало света; потому что когда человек принужден сказать: я ничто, - он этим самым говорит: Бог есть всё. И тут он познаёт Бога – не детское представление прежнего времени и не отвлечённое понятие рассудка, а Бога действительного живого, который «недалеко от каждого из нас, ибо мы им живём и движемся и существуем» [2, Т.3, 75].

Обретя веру после юношеских исканий, Соловьёв с радикальностью цельной природы решает посвятить себя *делу*, которое воспринимает как призвание на служение⁷. Вера, как «уверенность в невидимом», ставшая центром

⁷ Из писем к той же Кате: «.../ Я думаю, ты не можешь сомневаться в моей любви: я даже не умел хорошо скрывать её до сих пор; теперь же ты даёшь возможность говорить открыто: я люблю тебя, как только могу любить *человеческое* существо, а может быть и сильнее, чем должен. Для большинства людей этим заканчивается дело; любовь и то, что за ней должно следовать: семейное счастье, - составляют главный интерес их жизни. Но я имею совершенно другую задачу, которая с каждым днём становится для меня всё яснее, определённое и строже. Её посильному исполнению посвящу я свою жизнь. /.../» [там же, 82]; «.../ С тех пор как стал что-нибудь смыслить, я сознал, что существующий порядок вещей (преимущественно же порядок общественный и гражданский, отношения людей между собой, определяющие всю человеческую жизнь), что этот существующий порядок далеко не таков, каким должен быть, что он основан не на разуме и праве, а, напротив, по большей части на бессмысленной случайности, слепой силе, эгоизме и насильственном подчинении. /.../ Сознательное убеждение в том, что настоящее состояние человечества не таково, каким должно быть, значит для меня, что оно должно быть изменено, преобразовано. /.../ Сознывая необходимость преобразования, я тем самым обязываюсь всю свою жизнь и все силы на то, чтобы это преобразование было действительно совершено. /.../» [там же, 88]; «.../ Живого плода своих будущих трудов я во всяком случае не увижу. Для себя лично ничего хорошего не предвижу. Это ещё самое лучшее, что меня сочтут за сумасшедшего. Я, впрочем, об этом очень мало думаю. Рано или поздно успех несомненен – этого достаточно. /.../» [там же, 94].

его жизни действует внутри истории: «/.../ Я не только надеюсь, но также уверен, как в своём существовании, что истина, мною сознанный, рано или поздно будет признана и другими, признана всеми, и тогда всю внутреннюю силу преобразит она весь *этот* мир лжи, навсегда с корнем уничтожит всю неправду и зло жизни личной и общественной, – грубое невежество народных масс, мерзость нравственного запустения образованных классов, кулачное право между государствами – ту бездну тьмы, грязи и крови, в которой до сих пор бьётся человечество; всё это исчезнет как ночной призрак перед восходящим в сознании светом Христовой истины, доселе непонятой и отверженной человечеством, – и во всей славе явится Царство Божие – царство внутренних духовных отношений, чистой любви и радости – новое небо и новая земля, в которых правда живёт /.../» [там же, 85]. Уже в этих ранних письмах чувствуется то, что С. Аверинцев характеризовал у Соловьёва, как «этический эрос»⁸. Это – особенная «влюблённость» Соловьёва в добро, красоту и истину, – вечные атрибуты божественного присутствия, которые неразрывно связаны у Соловьёва с артикуляцией мистического опыта⁹.

Вся деятельность Соловьёва, тематика произведений, не исключая даже его стихов, согласно изначально выбранному пути, была направлена на приближение

⁸ См. статью С.С. Аверинцева: *Онтология правды, как внутренняя пружина мысли Владимира Соловьёва* // Аверинцев С. *София-Логос. Словарь*. Киев, 2001. С. 413-412.

⁹ В своей статье для энциклопедического словаря сам Соловьёв определяет *мистику* как:

1. совокупность явлений и действий, особым образом связывающих человека с тайным существом и силами мира, независимо от условий пространства, времени и физической причинности (реальное или опытное),
2. особый род религиозно-философской познавательной деятельности, заключающейся в непосредственном общении между познающим субъектом и абсолютным предметом познания – сущностью всего или божеством [1, Т.10, 243-244].

Это определение можно считать одним из классических, и, если говорить о самом Соловьёве, – то для него актуальны оба эти рода мистики.

Разговор о Соловьёве-мистике очень важен и сложен, в частности потому, что этот момент нередко являлся поводом к тому, чтобы поставить под сомнение «православность» и даже «христианскость» Вл. Соловьёва, а значит и его ценность как миссионера. Такие оценки встречаются и в серьёзных исследованиях, (См. напр.: Флоровский Г. *Пути русского богословия*. – Париж, 1983, С. 306-322) так и в популярных изданиях типа: «Православная церковь. Современные ереси и секты в России / под ред. Митрополита Санкт-Петербургского и Ладожского Иоанна. – СПб.: Православная Русь, 1995».

воспринимаемой им историко-культурной реальности, к открывшейся ему эсхатологической полноте¹⁰. Однако на протяжении жизни Вл. Соловьёв неоднозначно воспринимал эту реальность и по-разному подходил к проблеме «христианизации» культуры. В зависимости от поворотов в его мировоззрении, менялся стиль миссии Соловьёва, но главное – проповедь Богочеловечества – оставалось неизменным¹¹. Не вдаваясь в проблему эволюции соловьёвских воззрений, отметим основные периоды, которыми традиционно эту эволюцию описывают, с целью увидеть центр и содержание миссии каждого периода.

1.1 Гносеологический период (1874-1881)

Первый, или славянофильский, период его деятельности – наиболее гармоничен: юный Соловьёв борется с позитивизмом, закрывшим человеку путь богообщения, произвольно заключив духовную свободу в границы рационального и чувственного познания. Соловьёв решительно повергает идол позитивизма как кризисный итог развития всей западной философии. Он аргументировано показал, что искренние философские поиски Запада позволяют рационально принять ту истину, которая в христианстве (особенно восточном) была принята сердцем. Эта встреча («детской сердечной веры» и «искренного поиска разума»), фундаментальная для молодого философа, стала основной темой его миссии раннего периода. Соловьёв начал свою миссионерскую проповедь с освобождения человека от «мнимого противоречия христианства с разумом», которое лежало у основания неверия и отступления от христианства в Новое

¹⁰ Слова о. А. Шмемана из его дневника, в большой степени, на наш взгляд, характеризуют миссию Соловьёва как попытку «взорвать культуру *изнутри*»: «Само понятие Царства Божия может «взорвать» культуру, но в том то и дело, что вне культуры – ни понять, ни услышать, ни принять его невозможно. /.../ Христианство призвано всё время взрывать культуру, ставя её лицом к лицу с последним, с тем, кто выше неё, но кто, вместе с тем, и «исполняет» её» [Шмеман А. Дневники. – Москва: Русский путь, 2005, – С. 110-111].

¹¹ Основатель одного из мирянских движений Католической церкви, о. Л. Джуссани девизом движения сделал знаменитые слова Вл. Соловьёва: «Всего дороже для нас в христианстве Сам Христос, - Он Сам, а от Него все, ибо мы знаем, что в Нем обитает вся полнота Божества телесно». Цит. по: След. Международный журнал движения *Comunione e Liberazione*. Ноябрь 2007, - С. 24.

время. О. Александр Мень говорил о том, что Соловьёв смог «указать разуму на его границы, которые он перешёл». Тем самым он как бы снимал с христианства пелену «взрослого, рационального скепсиса», который преодолеть людям его поколения было очень сложно. Проповедуя не только «возможность» искренней веры для образованного современного человека, но и ряд предпосылок делающих именно христианскую веру жизнеутверждающей силой не только современности, но и истории человеческой и космической, Соловьёв расчистил теоретико-философскую площадку для дальнейшей миссии. Надо сказать, что практически сразу эта проповедь имела необычайное воздействие: Соловьёв потряс какие-то основы русского сознания¹².

А. Блок описывает это начало служения Соловьёва в трагичном образе «одинокого рыцаря, бросившего вызов духу времени» [3, 385]. Однако, это время было наиболее радостным, полным благих надежд для Соловьёва-миссионера. Славянофильствующая публика, имевшая большой вес в русском обществе того времени, приняла его как своего пророка, призванного разоблачить Запад в его религиозном и интеллектуальном банкротстве. «Оправдание веры отцов», - девиз молодого Соловьёва, – перед духом позитивизма как синонимом западного «духа неверия» во многих находил сочувствие.

Соловьёв искренне ждал скорейших культурно-исторических преобразований под влиянием того, что ему открылось. Тот теоретический кризис, который прожил он сам, должен был, по его убеждению, поставить европейское сознание перед экзистенциальным выбором, положительные плоды

¹² Несколько иронично этот масштаб притязаний философа засвидетельствовал хорошо знавший его Ф.Л. Соллогуб в пьесе «Соловьёв в Фиваиде»:

«Я долго почивал на лаврах безмятежных,
На ложе сладострастном без терний, без репьев,
Как вдруг среди степей Сарматских и безбрежных
Явился новый враг – отважный Соловьёв.
Родился сей злодей хоть без году неделя,
А корень зла успел уж потрясти,
В меня стрелой наук и дротом веры целя,
Он тщится мой престол с лица земли смести».

которого Соловьёв заранее предвкушал. Между тем история «благополучно» шла дальше, просто не замечая этого очередного «вызова времени».

1.2 Практически-социальный период (1881-1889)

Второй период жизни и творчества Соловьёва связан у него с преодолением того факта, что между установками разума, а также веры, – и их воплощением, реализацией в жизни, в истории, – существует трагическая пропасть. Поэтому в центре миссии Соловьёва этого периода стоит проповедь о Богочеловеке и Богочеловечестве, как проповедь о воплощении, вживлении в жизнь каждого человека и всей истории евангельского учения. Соловьёв удивительно *бескомпромиссен* в этой своей проповеди, которая начинается у него с обращения к императору Александру III с призывом явить свидетельство реального христианского милосердия и помиловать (избавить от смертной казни) убийц Александра II¹³.

Разделения церквей, политика «христианских государств» и национализм «христианских» народов, отстранённость церкви (особенно православной) от истории и другие проявления «развоплощённости» исторического (а другого в этом мире не может и быть) христианства, – всё это обнажалось Соловьёвым на страницах его многочисленных статей и трактатов как явные грехи, требующие скорейшего осознания и исправления. Пытаясь посылно участвовать в этом исправлении и обновлении, Соловьёв предлагает ряд проектов, среди которых

¹³ Из письма на имя государя, в статье «Духовная власть в России» (1880): «Верую, что только духовная сила Христовой истины может победить силу зла и разрушения /.../, - я решился с публичной кафедры исповедовать эту свою веру. Я сказал в конце речи, что настоящее тягостное время даёт русскому царю небывалую прежде возможность заявить силу христианского начала всепрощения и тем совершить величайший нравственный подвиг, который поднимет его власть на недостижимую высоту...» Подвиг совершён не был. Флоровский писал, что для Соловьёва это был «...прежде всего, духовный или мистический шок. Он теряет веру или доверие к христианской искренности или серьёзности действующих лиц» [27, 320].

выделяется проект объединения церквей (необходимый, прежде всего, для *реанимации христианской миссии* в мире) и построение теократии¹⁴.

Жёсткая критика «развоплощённого христианства» и католические симпатии Соловьёва поставили его в ситуацию маргинала-одиночки. Вчерашние друзья – делаются его непримиримыми врагами. «Фарисеи всех мастей ополчились на меня», - таков лейтмотив переписки Соловьёва в это время. Много сил уделяет Соловьёв борьбе со всякого рода контрмиссией (в основном националистически-охранительного характера), сравнивая себя с «ассенизатором», служение которого состоит в том, чтобы разгрести отправления русской прессы. Соловьёв вступает в конфликт и с официальным синодальным православием, которое, охраняя свою истину, по большей части, силами империи, а не свидетельством слова и дела, увидело в философе серьёзную угрозу.

Не найдя сочувствия своим устремлениям, радикальность которых не вмещала эпоха, Соловьёв как бы «смирится перед историей»¹⁵, которая томится в

¹⁴ По поводу устоявшейся точки зрения о полной утопичности и неактуальности теократических проектов Соловьёва можно привести цитату из недавней статьи о. Вениамина Новика: «Я здесь вижу риторику, в основном, в отрицании Соловьёва, в обвинении его в романтизме, в утопизме, эта риторика рассчитана на обывателя. Мы-то, мол, реалисты, мы, мол, что-то такое знаем, чего Соловьёв не знал. Вот в этом-то я и сомневаюсь. Соловьёв был мистическим реалистом, он был реалистом, но - мистическим. То есть, если перевести это на понятный язык, он был более глубоким реалистом, основная интуиция его была верной. Интуиция - верная, просто сейчас мы можем другие данные подставить под эти переменные. Вместо царя - уважение к закону, правовой закон. Значит, царем, со светской точки зрения, должен быть не просто закон, как говорит Путин, правовой закон, то есть закон, который ограничен уважением к личности. Роль в теократической утопии Папы может выполнять церковь во всем ее многообразии. А роль пророка, вот здесь он, я бы сказал, почти что не нуждается в корректировке, пророческую роль выполняет критически мыслящая общественность» [19].

¹⁵ Среди тех, кто исследовал эволюции мировоззрения философа, можно отметить К.В. Мочульского. Однако его оценочные суждения, как нам кажется, иногда пытаются «заморозить», «объективировать» живую, динамичную мысль Соловьёва. Так, он пишет: «Его мирозерцание выросло из первоначальной интуиции всеединства, из подлинного мистического опыта, но в самом этом опыте заключалась скрытая опасность: Соловьёв так непосредственно видел божественную основу мира, что земная его кора делалась для него прозрачной, и он был склонен отрицать не только относительную самостоятельность временного, но и саму его реальность. /.../ Дальновидность ясновидаца делала Соловьёва близоруким к окружающей действительности. Перед взором его исчезала грань, отделяющая небесное от земного. Он действительно созерцал «всеединое» и реальность относительного казалась ему загадочной: он называл ее «сном», «призраком», «кошмаром». В таком крайнем идеализме была опасность смешения двух планов бытия, временного и вечного. Соловьёв называет историческую организацию Церкви видимой формой Царствия Божия, вводит в нее такие относительные явления человеческой жизни как государство и экономическое общество, считает врата истории вратами Царства Божия.

плени у «мира сего» и не в силах пока открыться эсхатологической полноте. Ему на новой глубине открывается трагизм Христовой любви и человеческой свободы: «смерть и время царят на земле»... Голос Соловьёва-миссионера приобретает новое, менее радикальное, но более глубокое звучание.

1.3 Эсхатологический период (1889-1900)

Третий период жизни и творчества также начинается у Вл. Соловьёва со скандального публичного выступления «об упадке средневекового мирозерцания», в котором он выносит окончательный приговор тем формам религиозности, которые именуя себя христианскими, на деле отказались от богочеловеческого пути Христа. Соловьёв срывает маски с «номинальных христиан», противопоставляя им «неверующих», но анонимно служащих Христову делу в истории¹⁶: «общество, признающее истину Христову как внешний факт и желающее, чтобы жизнь оставалась по-прежнему языческой, а Царство Божие – вне мира, «как бесплодное украшение или простой придаток к мирскому царству» – такое общество предаёт Христа. Христианство есть новое рождение, подвиг, дело жизни, норма действительности. Мнимое христианство выродилось в религию личного спасения, признало материальную природу злом – и тогда в нее вселились злые духи»¹⁷.

Идеализм, отрицающий реальность конечного мира логически приводит к насилию над этим миром. Соловьёв в своих мистических прозрениях видит Царство Божие уже пришедшим в силу и славе, и косная медлительность и запутанность исторического процесса просто его раздражает. Если «сонное человечество» не желает проснуться, нужно его растолкать; если оно о своей «нравственной и умственной несостоятельности» не хочет войти в Царствие Небесное, можно ввести его насильно. Средневековая теократия завершилась системой принуждения, также завершается теократия Соловьёва. Он хотел «реальной христианской политики», а создал самую фантастическую утопию» [3, 746].

¹⁶ В 1892 году Соловьёв сказал Евгению Трубецкому по поводу одной его речи: «Ты призывал христиан всех вероисповеданий объединиться в борьбе против неверия; я желал бы наоборот, соединиться с современными неверующими в борьбе против современных христиан» [3, 171].

¹⁷ Это выступление Соловьёва вызвало бурную реакцию в обществе. На Соловьёва началась травля в прессе. Весьма примечательно, что среди многочисленных «православных» брошюр, направленных против Соловьёва, некоторые переиздаются в наше время: например, анонимная статья (авторство обозначено весьма характерно: «Составил православный Священнослужитель (sic!)») «Отношение христианства к науке, государству и культуре по взгляду православного христианина» [Екатеринослав, 1898 – Калуга: Синтагма, 1997], в которой утверждается «потусторонний» характер православия.

Это, как кажется, было последним публичным словом Соловьёва на церковно-политическом поприще. Он возвращается к вопросам теоретической философии, этики и эстетики. На всех его поздних работах чувствуется печать того, что можно было бы на языке библейского богословия обозначить как «*хранение жизни*»¹⁸. Соловьёв «собирает со Христом», предчувствуя надвигающееся «духовное голодание». Такова направленность его капитального труда «Оправдание добра» (1890), таковы его работы по эстетике и философии, которые он не успел окончить, но в которых потаённым образом горит тот же эсхатологический огонь, давший явно о себе знать в его предсмертных «Трёх разговорах».

По-особенному в этот период звучат слова Соловьёва о Кресте и Воскресении. К концу жизни он переживает свою «Голгофу», связанную с отказом от идеи теократии, которой посвятил более десяти лет. Соловьёв отрекается от теократии не потому, что в ней «есть что-либо противное объективной истине» [2, Т.4, 5], но потому, что в ней он разглядел соблазн миновать крест. Поэтому соловьёвский антихрист (из «повести об антихристе») так напоминает теократического владыку, проповедованного им до этого¹⁹. С

¹⁸ Соловьёв изначально обращался к св. Писанию, как к основному источнику своего вдохновения. Для того чтобы читать Библию в оригинале, он изучил древнееврейский и знал многие псалмы наизусть. Его «теократический корпус» во многом построен как развёрнутый комментарий к книгам Ветхого Завета. Так в одном из писем Соловьёва читаем: «Глава из ветхозаветной теократии, где даже не было ни одного слова о соединении церковью или о каком-нибудь ином подозрительном предмете, безусловно запрещена под тем предлогом, что цитаты из Библии в ней переведены прямо с еврейского, но ведь я для того и учился еврейскому языку, и хотя я плохой гебраист, но всё-таки получше тех академических студентов, которые фабриковали синодальный перевод...» [2, Т.2, 128-129]. На самом деле, практически вся его публицистика и переписка, - насквозь пропитаны духом Библии. Однако, к концу жизни Соловьёв намеревался посвятить себя *целиком только* Библии. Из письма к Е. Тавернье (1898): «...Я очень занят Платоном, которого я задумал перевести целиком. Покончив с метафизикой, Платоном, эстетикой... и историей философии, я сосредоточусь всецело на Библии, которая от Бытия до Апокалипсиса является чудной рамкой для *всего*, что может впредь меня интересовать. Я ещё не знаю, примет ли мой окончательный труд форму перевода с длинными комментариями или это будет система исторической философии, основанной на фактах и духе Библии» [2, Т.4, 227, пер. с франц.].

¹⁹ Образ «добротного антихриста» не перечёркивает, на наш взгляд, проповеди Соловьёва об «историчности и культурности христианства», как предположил в статье «Об антихристовом добре» Георгий Федотов, увидевшего в предсмертном произведении Соловьёва *серьёзную контрмиссию*, призыв к уходу христианства из культуры. См.: Федотов Г. Об антихристовом добре. // Федотов Г. Лицо России. – Париж: YMSA-PRESS, 1988. – С.31-49. Между тем, в этом шаге Соловьёва можно увидеть и акт принятия эсхатологической перспективы, не отрицающей культуры, но утверждающей, что «богатство культуры» само по себе ничего не гарантирует.

другой стороны, в это время для Соловьёва была особенно важна тема Воскресения, как центр христианства: яркое свидетельство тому его открытая полемика с толстовством.

То, что миссия являлась центром не только его литературной, но и всей его жизни, свидетельствуют многочисленные воспоминания современников. Соловьёва часто принимали за «духовное лицо», он оказывал на многих (особенно, если верить А. Белому, на детей) впечатление, как бы призывающее к особому, духовному взгляду на мир. Важно что он при этом в высшей степени благоговел перед свободой человека. Вот как описывает манеру его общения В. Кузьмин-Караваев: «Редко, даже в дружеской беседе с маловерующими или вовсе не религиозными людьми, он напоминал о Боге. Бывало, только скажет иногда, желая утешить или объяснить неожиданно благополучное разрешение вопроса: «А Бог-то на что!» или: «Бог все видит!» и скажет всегда, не то смеясь, не то серьезно, но с такой глубокой верой, что мысль о Боге невольно западет в душу и самого решительного атеиста» [3, 199]. Другой приятель Соловьёва В.Л. Величко вспоминает: «Религиозность Владимира Сергеевича была трогательна, заразительна и вместе с тем своеобразна. В ней пламенность сочеталась с какой-то особенной застенчивостью. Садясь за обед или за работу, он крестился истово, с нервной торопливостью; из молитв он особенно действенную считал молитву мысленную. В большие праздники он избегал пышных городских храмов и уезжал куда-нибудь подальше, чтобы помолиться либо в маленькой приходской церкви, либо где-нибудь в приходской глуши» [3, 268].

Антиномичность христианской жизни: «в мире сем, но не от мира сего», особенно остро выражается в миссии. «Трудно себе представить, - писал миссионер о. А. Шмеман, - что может предложить христианство современному миру. В том-то, однако, и всё дело, мне кажется, что, говоря, христиане думают именно о «современном мире», тогда как христианство (вернее – Христос) направлено никогда не к «современности», а только к вечному и неизменному в человеке. Трагический грех в том, что мы согласились с «современностью» в отрицании самого наличия этого «вечного», всё стали воспринимать в категориях истории, то есть изменяемого, текущего. И потому мы не знаем, кому мы говорим, мы не знаем также и что говорим...» [Шмеман А. Дневники. – Москва: Русский путь, 2005, С. 145].

К концу жизни Соловьёва не покидали катастрофические предчувствия. «Приблизительно за месяц до смерти, сидя у меня, - пишет Величко, - он вдруг отвёл меня в сторону и высказал, что последнее время охвачен особо напряжённым религиозным настроением; что ему хотелось бы при этом помолиться не в одиночестве, а присутствовать с другими людьми на богослужении. Я ему ответил, конечно, надо радоваться этому приливу высокого чувства – и пойти в церковь. Ответ его показался мне странным в ту минуту: - боюсь, что я вынес бы из здешней церкви некоторую несознательную неудовлетворённость. Мне тяжело даже видеть беспрепятственный, торжественный чин богослужения. Я чую близость времён, когда христиане будут опять собираться на молитву в катакомбах, потому что вера будет гонима, - быть может, менее резким способом, чем в нероновские дни, но более тонким и жестоким: ложью, насмешкой, подделками – да мало ли ещё чем...»²⁰ [3,269].

Несмотря на то, что, как и предрекал себе молодой Соловьёв, его миссия «не удалась»²¹ и большинство современников отнеслись к нему, в лучшем случае, как к некоторого рода *экзотике*, уже к концу жизни были очевидны плоды его деятельности. Для многих миссия Соловьёва стала явлением новой силы в христианстве, по-новому возвестившем о покаянии, преображении ума и сердца, о Царстве и о Кресте, как пути к Воскресению.

Как сам о себе Соловьёв, не без иронии, по этому поводу к концу жизни написал:

«Не оставивши потомка,
Я хожу в потомстве славы,
Заявляю это громко,

²⁰ Сам Величко, писавший свои воспоминания в 1904-м году, едва ли осознавал пророческую силу этих слов Соловьёва. По меньшей мере, странно, что А. Лосев увидел в этом лишь «давнишнее сниженное отношение к обрядам, таинствам и догматам православной церкви» [12, 64].

²¹ Показательно, что и сегодня Соловьёв видится «проигравшим». Так, первые слова в дискуссии о Соловьёве, прозвучавшей на «Радио Свобода»: «Будем говорить о Владимире Соловьёве, о поражении философа...» [25]. Н, представляется, что это поражение – «евангельское» поражение, о котором сказано: «если семя не умрёт, то не даст плода».

Чуждый гордости лукавой». (1890-гг.)

Умер Соловьёв в 47 лет от полного истощения организма, не выдержавшего невероятного напряжения, с которым отдался своему призванию философ-миссионер, умер со словами: «тяжела работа Господня».

Чтобы хоть как-то оценить тяжесть этого труда, попробуем взглянуть на основные аспекты миссионерской деятельности Владимира Соловьёва.

Глава 2.

Особенности миссии Вл. Соловьёва

2.1 Адресат миссии Вл. Соловьёва

К кому обращался Соловьёв? Какова была аудитория, к которой он обращался? Насколько менялась эта аудитория в исторической перспективе? Прежде чем отвечать на этот, казалось бы, простой вопрос, приведём свидетельство одного из участников московского «религиозного квартирника», посвящённого Соловьёву, в 1970 году, описавшего собрание следующим образом:

«В духовной судьбе каждого из собравшихся Соловьёв сыграл роль наставника, творения которого открыли ему путь к христианству. Один был убеждённым марксистом-гегельянцем, труды Соловьёва покорили его диалектической строгостью изложения; его рационалистический ум именно с помощью соловьёвской логики принял благовестие веры. Другой пришёл к христианскому видению мира через религиозную эстетику Соловьёва, встретившись с ним в период юношеского увлечения теургическими проектами эстетического спасения и преобразования мира. Третьего привлекли универсализм соловьёвского понимания христианства и критика национал-провинциализма. Четвёртый, мучительно переживавший историю христианско-иудейского антагонизма, вошел в Церковь, благодаря соловьёвскому толкованию исторической миссии еврейства до и после прихода Спасителя» [24, X].

Этот список без труда можно было бы продолжить, поскольку спектр мысли, а значит и «миссионерский арсенал» Соловьёва очень богат, однако из приведённого свидетельства явствует, что к адекватному восприятию его миссии способны были люди весьма высокого интеллектуального и духовного уровня развития, имеющие *свой* зрелый вопрос. Судя по всему, это было проблемой уже при жизни Соловьёва. Поколение «шестидесятников», из которых был сам

Соловьёв и к которому он, по большей части, обращался, было весьма косным. Не зависимо от убеждений, отсутствие реальных духовно-интеллектуальных поисков делало подавляющее большинство русской интеллигенции²² глухим к соловьёвской проповеди.²³

Соловьёв - уникальное явление русской культуры еще и в том, что у него практически не было предтечи. Славянофилы, П. Чаадаев (с которым он познакомился ближе к концу своей деятельности), архим. Феодор Бухарев, Ф. Достоевский и т.д. по многим параметрам не могут быть соотнесены с ним. Соловьёв, как представляется, редкий пример для русской культуры того времени профессионального философа-систематика, ставшего ярким публицистом и проповедником. В каком-то смысле, на самом Соловьёве лежала необходимость, принимая на себя роль предтечи, как-то подготавливать и воспитывать свою же собственную аудиторию. Возможно, это одна из причин того, что сочинения философа написаны слишком «обстоятельно», что позже раздражало таких мыслителей, как, например, Н. Бердяев.

Отсутствие адекватной «отдачи», «ответа» на свою миссию Соловьёв переживал тяжело. Более тесное (в переписке, в выступлениях) общение Соловьёва со своей миссионерской аудиторией нередко его крайне удручало: «Кто избавит меня, - писал он в одном из своих неопубликованных при жизни пассажей, - от несчётноголовой, несчётноимённой гидры всероссийского праздномыслия, празднописания и неделания? Каким камнем размозжу я эти бесчисленные головы и какую простоквашу буду тянуть из их артерий» [24, 413].

²² Это же в некоторой степени относится и ко многим коллегам Соловьёва по перу. Нередко он как бы «выпрашивает» у своих оппонентов компетентно выразить свою позицию. В одном из писем к Н. Страхову он пишет: «Значит, кроме славянофильства вообще и Данилевского в частности, никакой пищи для моей критики не найдётся. Если бы Вы в «Борьбе с западом» противопоставили сему западу что-нибудь определённо-восточное, то я вместо Данилевского посвятил бы статью Вам...» [2, Т.1,42].

²³ Сегодня эта тенденция, по мнению Я. Кротова, сохраняется: «Наверное, главное поражение Соловьёва просто в том, что его мало читают. Для многих православных он слишком интеллигентен, для многих интеллигентов он слишком православный» [19].

Между тем, Соловьёв, как евангельский сеятель, «сеял на разной почве». Кажется, когда он писал какие-либо статьи на злобу дня (по еврейскому вопросу или по проблеме старообрядцев и т.п.), его не столько интересовала реакция той или иной социальной группы, сколько представление проблемной темы в свете евангельского идеала. Поэтому у Соловьёва, в каком-то смысле, не было *своей* «социально-идеологической ниши» в литературе, что делало его аудиторию более универсальной. Не чувствуя себя «связанным» чьими-либо интересами²⁴, он по особому (как русский мыслитель-писатель конца XIX века), исполнил слова апостола: «быть всем для всех». Для Соловьёва в его миссии было принципиально важно ничего не отвергнуть (тем самым – никого не отпугнуть) без максимально полной попытки принять то положительное, что можно было бы увидеть в том или ином явлении²⁵. Яркая реализация этого важнейшего миссионерского принципа (принципа дополненности), на наш взгляд, во многом определила несомненную положительную роль миссии Соловьёва в русском обществе и церкви.

2.2 Форма и язык миссии Вл. Соловьёва

Универсальность накладывала яркий отпечаток на форму и язык миссии Вл. Соловьёва. Середина и конец XIX века в России, - «время печатного слова», поэтому те формы миссии, которые практиковал Соловьёв, были необычайно

²⁴ В том смысле, как о нём написал В.Л. Величко: «Жил он, как и мыслил, весьма своеобразно: презирая пространство, время, деньги и всякую земную условность, не изменяя своей любимой пословице: «Бог не выдаст, свинья не съест». И он вполне мог повторить слова своего знаменитого предка Григория Сковороды: “*Мир меня ловил, но не поймал*”» [3, 255].

²⁵ Именно эта черта позволяет видеть духовно-миссионерское родство Владимира Соловьёва и отца Александра Меня, который признавал первого своим учителем. Об этом говорил отец Александр Мень в своей лекции о Владимире Соловьёве, произнесенной в середине 80-х годов. Вот отрывок архивной записи: «Прежде всего, он отбрасывает материализм, но я сказал "отбрасывает" - и выразился неточно. Владимир Соловьёв с юных лет до последних лет своей жизни следовал принципу, который когда-то был высказан философом и математиком Лейбницем: «Человек всегда неправ, когда он отрицает, особенно философ. И каждая доктрина, каждое учение наиболее слабо именно в том, что оно отрицает». Это принцип был главным в жизни и мышлении Соловьёва. На что бы он ни обращал свое умственное внимание, социализм или учение об эволюции, на развитие старообрядчества или судьбу России, - он всегда брал оттуда нечто ценное, он понимал, что ничего нет на свете бесплодного и бесполезного» [14, 28].

действены сами по себе. Публикация больших программных сочинений и полемических статей в ведущих журналах обеспечивали его миссии широкое звучание. Иногда (всего несколько раз в жизни) он позволял себе открытые выступления перед большой аудиторией, но гораздо чаще делился своими прозрениями и переживаниями в узком кругу друзей.

О том, насколько глубоко миссионерское призвание было воспринято Соловьёвым, свидетельствует тонкая грань между личными отношениями и этим призванием, которая запечатлена в его переписке. Трудно об этом говорить, но, возможно, неудачи в личной жизни, которые тяжело переживались философом, могли быть связаны с этой глубиной.

Давая характеристику тому языку, которым пользовался Соловьёв в своей миссии, отметим две основные, на наш взгляд, его отличительные черты: его научная честность и *современность*. Что касается «литературности» соловьёвского стиля, то по этому поводу ведутся споры, и многим его язык представляется «тяжёлым». Это уже дело вкуса, но вот открытость и честность, с которыми Соловьёв старался излагать свои мысли, трудно оспаривать. Соловьёв говорил на том языке, на каком рассчитывал быть как можно лучше понятым, при этом осознавая глубину «герменевтической» проблемы, тогда ещё не сформулированной.

Пройдя школу современной европейской науки, Соловьёв прекрасно усвоил добродетель научной честности. Если он комментировал или критиковал чью-либо мысль, то приводил её целиком, не вырывая из контекста, но порой даже расширяя его, - внося в неё ту глубину, которая автору данной мысли не была открыта, что отмечал, говоря о Вл. Соловьёве, Александр Мень. Его сочинения плотно снабжены цитатами и комментариями, которые приглашают читателя к диалогу. Осознавая большую ответственность и испытывая особое благоговение к печатному слову, Соловьёв весьма тщательно проверял журнальные корректуры;

всякий раз выражал перед читателями извинения, если, чаще не по его вине, та или иная мысль могла быть превратно понята.

В его языке, можно сказать, присутствует «евангельская парадоксальность», «таинственность»: он и открывает, обнажает некую реальность, но и в тоже время, целомудренно прикрывает её. Соловьёва критиковали с разных сторон: и за дерзость выражать невыразимое, и за излишнюю рациональность и «материальность» языка. Наиболее серьёзные обвинения в адрес Соловьёва формулировались достаточно резко, утверждали, что он проявлял «духовное насилие», вторгаясь своими «силлогизмами» в область внутренней свободы²⁶.

Другая волна критики Соловьёва направлена на феномен так называемого «соловьёвства». Анализ «соловьёвства» во всей противоречивой множественности этого явления – предмет отдельного обстоятельного исследования. Но те «эпигоны поверхностного соловьёвства» (термин Е.Рашковского), которых, не без оснований, подозревают в связи с появлением обновленческой идеологии 1920-х²⁷, как представляется, не имели отношения к антиномичной сущности творчества Вл. Соловьёва.

Как мы видели, миссия Соловьёва глубоко причастна эпохе, культуре, в которой он жил. К стремлению как-то обособиться от мира как культуры и истории Соловьёв относился крайне негативно и признавался в том, что от пути монашества сам отказался как от искушения. Это непосредственно выражалось в характере его миссионерского языка. Соловьёв, сохраняя установку «оправдания веры отцов», практически полностью отказался от языка святоотеческой традиции²⁸, имевшего, уже в культурной ситуации второй половины XIX века,

²⁶ Таковой, во всяком случае, представляется нам неоднократно высказанная точка зрения Василия Розанова.

²⁷ Имеется в виду тот факт, что некоторые лидеры обновленческого движения (например Введенский) считали себя последователями Вл. Соловьёва.

²⁸ Суть критики, которую прот. Георгий Флоровский предъявил «новому русскому богословию», в частности Соловьёву, на наш взгляд, имеет более культурно-языковой, формальный, а не сущностный характер. Так, он обвиняет Вл. Соловьёва, что «он пытается строить церковный синтез из нецерковного опыта» [27, 316], при этом

сугубо «внутрицерковное употребление». Для Соловьёва «современность» выражения христианского учения, – непосредственно связана с его богочеловеческим характером «религии воплощения», поэтому его можно считать одним из первых русских миссионеров, принципиально перешагнувших «законнические» границы традиционного миссионерского языка церкви, перегруженного анахронизмами, затрудняющими реальную миссию.

2.3 Границы миссии Вл. Соловьёва

Вопрос о границах церкви, представляет, пожалуй, самую существенную проблему, когда мы говорим о миссии Владимира Соловьёва. Если миссия связана с приведением людей к Богу и к Церкви, то вопрос: от имени какой церкви и куда приводил Соловьёв тех, кому в его словах как-то приоткрывался дух и смысл?

Есть основания полагать, что сам Соловьёв не решил до конца для себя этой проблемы²⁹. Всё его творчество глубоко церковно в том смысле, что являет собой искренний, самоотверженный поиск и взыскание Церкви, как имеющую в себе Воплощенного Христа. В разные периоды деятельности эта суть его экклесиологии не менялась, но внешние формы, которые он соотносил с

церковность понимается как традиционность, соответствие рамкам святоотеческих форм церковности.

²⁹ О. Вениамин Новик предложил пространную трактовку экклесиологии Соловьёва: «Учение о Церкви В.С. Соловьёв преломляет в антропологическую парадигму. Идея Богочеловечества есть идея духовного человечества, перерождающегося в Царство Божие, реализация которого в условиях земной жизни возможна только во взаимодействии Церкви и государства (теократия). При этом Богочеловечество не индивидуально, а социально. В. Соловьёв описывает идею «Царства Божия как полноту человеческой жизни не только индивидуальной, но и социальной, и политической, воссоединяемой через Христа с полнотой Божества». В отличие от, скажем, А.С. Хомякова, полагавшего, что люди, входящие в Церковь, являют множественность образа Божия во множестве человеческих личностей, В. Соловьёв считал, что Церковь, хотя и состоит из людей, но не в людях находится. Церковь не есть совершенное, но становящееся богочеловечество, находящееся в процессе становления. Церковь исполнится в людях, когда наша жизнь придет в соответствие с жизнью божественной. Тогда наступит Царство Божие на земле. Такая идея цельной жизни есть ни что иное, как идея прогресса. Царство Божие мыслится философом не как благодатное преображение мира в синергическом взаимодействии Божественной благодати и человеческих усилий, а как достижение окончательной фазы исторического развития. Разумеется, такая концепция, оторванная от святоотеческой традиции, была изначально неприемлема для православного сознания. Соловьёв акцентировал в церковности социальный и политический моменты: идея богочеловечества не столько личного, сколько общественного. Словом, традиционное церковное понимание Царства Божия было дополнено светскими социологическими идеями» [19].

Церковью, Соловьёв мог менять без особого страха, чем нечаянно пугал своих современников³⁰ (не только православных, но и католиков). В письме к Розанову в 1892 г. он писал: «Я также далёк от ограниченности латинской, как и от ограниченности византийской, или аугсбургской, или женевской: исповедуемая мною религия Св. Духа шире и вместе с тем содержательнее всех отдельных религий: она не есть ни сумма, ни экстракт из них, как целый человек не есть ни сумма, ни экстракт отдельных своих органов» [3, 55]³¹.

Такая «надконфессиональная» позиция могла быть связана и с тем, что приходская жизнь (Соловьёв регулярно ходил на церковные службы) не занимала в его жизни сколько-нибудь важного места. Кажется, сам образ церкви как людей, собранных вокруг Христа, чаще мыслился им не в конкретных «церковно-социальных» формах некоторого «общежития», призванного явить Церковь, но в глобальных категориях: нация, народ, человечество. В этом можно увидеть трагедию не только Соловьёва, но и целой эпохи церковной истории, когда дух церковности не находил возможности для адекватного воплощения. Выражая протест против «имперского христианства», сам Соловьёв во многих своих сочинениях утверждает парадигму константиновского периода с его сугубо внешним подходом к границам церкви³².

Это придаёт соловьёвскому миссионерству характер предваряющий, подготавливающий. Не случайно именно вокруг имени Владимира Соловьёва в начале XX века начинают создаваться религиозные собрания и кружки, которые

³⁰ В «православных кругах» и в среде русских католиков до сих пор бытует ошибочный взгляд на Соловьёва как на «католического миссионера».

³¹ Н.О. Лосский так комментировал эти слова: «Это связано с важным для Соловьёва представлением о том, что «Божественное откровение не есть нечто раз и навсегда данное и законченное в прошлом евреями и христианскими церквями. Откровение продолжает существовать и развиваться, ибо Бог учит человечество постепенным восприятиям открывающейся истине» [13, 142.].

³² В связи с этим вопросом интересно сравнить Вл. Соловьёва с А. Хомяковым, который, по словам Н. Бердяева «вернее смотрел на сущность церкви», но был неспособен, в отличие от первого, к открытости, а значит и к миссии. Опыт XX века, на наш взгляд, соединил положительные стороны этих двух деятелей: Соловьёва – как миссионера и Хомякова – как церковного учителя.

для многих стали важнейшей ступенью на пути к церкви и церковному общению³³. Это позволяет нам говорить о том, что миссия Соловьёва состоялась как *миссия церковная*. Представляется, что в будущем этот факт может найти общецерковное признание.

2.4 Миссия Вл. Соловьёва в контексте просвещенческой и постпросвещенческой миссионерской парадигмы

Соловьёв с точки зрения миссионерства близок и понятен нам во многом потому, что принадлежал к одной с нами миссионерской парадигме³⁴ эпохи Просвещения. Но если он жил в эпоху расцвета этой парадигмы и стоял лишь на самом начальных этапах по её преодолению, то мы находимся уже в переходном, постпросвещенческом (или даже постмодернистском) мире, когда доминанты Просвещения теряют свою силу, а новые ещё не полностью актуализировались.

«По верному замечанию Гвардини, - пишет Д. Бош, - в эпоху просвещения христианская вера утратила свою естественную, не требующую доказательств самоочевидность; она стала напряжённой, и в ней появилась тенденция к преувеличенному самоутверждению... Откровение, которое раньше было основой и источником человеческой жизни, теперь должно подтверждать свои притязания на истинность и обоснованность. Начала формироваться

³³ Так, будущий о. Сергей (Савельев), отмечает, что его приход в церковь был связан с именем философа. В книге «Далёкий путь», о. Сергей не случайно вспоминает о написанном в Институте слова реферате «Национальный вопрос в сочинениях Владимира Соловьёва» [Савельев С. Далёкий путь. – Москва, 1998. – С.18], поскольку в самой этой теме специфически раскрываются многие «принципы общинности».

³⁴ Теория научных парадигм Д. Куна, которую Д. Бош вслед за Г. Кюнгом трансформирует в теорию миссионерских парадигм, позволяет взглянуть на историческое многообразие миссии под особым углом. В данном контексте, парадигмы выявляют в себе не столько конкретную, чётко очерченную форму сознания, сколько некий целостный и самодостаточный комплекс представлений (часто неосознаваемых, а принимаемых как самоочевидность), формирующий более или менее комфортное мировосприятие. По теории Куна, несмотря на то, что смене парадигм предшествует постепенное зарождение новой в лоне старой, переход от одной к другой парадигме в массовом сознании происходит в одночасье: одна целостная система представлений сменяется другой. Но если для сугубо научных парадигм одна, вытесняя другую, практически не оставляет ей места, то в сфере гуманитарной дело обстоит сложнее. Так, если мы говорим о миссиологии, то налицо сосуществование парадигм, рождённых различным историческим контекстом.

христианская апологетика» [5, 287]. В этом смысле Соловьёв как никто другой в русской культуре XIX века взял на себя роль апологета.

Тем, что Соловьёв не вписывался в социальные нормы своего времени и вынужден был вести жизнь интеллектуального маргинала, говорит о Соловьёве как свидетеле Христовом. Как отмечает Д. Бош: «С точки зрения Просвещения, каждый человек должен предоставить всем другим людям возможность думать и действовать так, как им угодно. Согласно этой философии «подлинно верующий человек – это настоящая опасность»; не существует «иного врага, кроме человека, который не открыт для всего»» [5, 286]. В этом смысле Соловьёв был весьма опасен и неудобен.

Если говорить о ситуации в России, то из истории церкви мы видим, что светское общество в то время даже подталкивало «нерасторопную» церковь к миссионерской деятельности, поскольку это могло давать политические и социальные выгоды для государства и общества. И действительно, как уже говорилось, ранний период для Соловьёва отмечен благоприятным отношением к нему со стороны властей и общества, поощрявшего проявления религиозно-интеллектуального благочестия в период засилья западных веяний позитивистского толка. Однако, как только вскоре стало очевидно, что деятельность Соловьёва выходит за общепринятые, отведённые для религиозной области, рамки, отношение к нему резко изменилось.

У нас, к сожалению, нет возможности воспроизвести здесь весь сложный комплекс проблем, который в литературе принято называть «вызовом нового времени» или «вызовом просвещения». В литературе о миссионерстве этой проблеме уделяется особое внимание, поскольку характер миссионерства, начиная с XVIII века, когда эта литература начинает появляться, зависит, прежде всего, от того ответа, который тот или иной миссионер, та или иная церковь даёт на вопросы, поставленные эпохой просвещения.

Из пяти основных общепринятых ответов на «вызов просвещения», которые фиксирует в своей работе Д. Бош [5, 288-290], Соловьёву в той или иной степени близки три. Представляется, что эти три ответа некоторым образом вписываются в описанную нами трёхчастную эволюцию миссионерских принципов Вл. Соловьёва.

1) Первый ответ, который можно отнести к первому, «гносеологическому» периоду у Соловьёва, заключается в том, чтобы «провозгласить само богословие наукой в просветительском смысле слова, даже «величайшей из наук», превосходящей все прочие науки». Именно в этом контексте следует, на наш взгляд, рассматривать странный для века позитивизма переход Соловьёва со 2-го курса университета от наук естественных – к богословско-гуманитарным. Весь философско-религиозный синтез раннего Соловьёва выдержан в ключе «цельного знания», которое и должно было явить синтез всех наук на новом уровне. Более того, ранний Соловьёв, вслед за Лейбницем, уверен в сугубой эффективности распространения веры через знание. При этом такое «знание-вера» приведёт к неминуемому торжеству христианства. Этот оптимизм философии прогресса³⁵ является, на наш взгляд, самым отчётливым проявлением просвещенческой парадигмы в миссионерстве Вл. Соловьёва.

2) Другой ответ на «вызов нового времени» проявился в «попытке религии установить свою гегемонию, создав «христианское общество», в котором христианство бы было официальной религией, а должностные лица, равно как и правительство, должны были бы придерживаться религиозных принципов и

³⁵ Д. Бош: «Идея неминуемого глобального торжества христианства здесь на земле – феномен, тесно связанный с духом нового времени. Иногда эта идея проявлялась в форме веры в скорое обращение в христианство всего мира; в других случаях христианство рассматривалось как непреодолимая сила в процессе преобразования мира, искоренения нищеты и восстановление всеобщей справедливости. Эта последняя программа имела особенно много сторонников среди тех, кто видел в Боге великодушного творца, людей считали по своей сущности способными к нравственному совершенствованию, а Царство Божие полагали венцом непрерывного и неуклонного продвижения христианства. Для достижения указанных целей должно было оказаться достаточным распространения «христианского знания». [...] При этом, Царство Божие во всё большей степени ставилось в один ряд с культурой и цивилизацией Запада [5, 291].»

заповедей» [5, 289]. Как мы уже видели, во второй период миссия Вл. Соловьёва была сконцентрирована именно на такого рода социально-религиозных проектах. И его теократия, и его общественная публицистическая полемика, и его частная переписка этого периода есть не что иное, как подобная попытка «христианизации общественной жизни сверху». Особенное усилие здесь было сделано Соловьёвым по преодолению такого явления в церковной жизни как этатизм³⁶.

3) Третий период, который, в некоторой степени, вызван неудачей предыдущего, и который мы обозначили как «эсхатологический», может быть связан с таким ответом на вызов Просвещения как: «принятие нерелигиозного, нехристианского общества». Эта попытка связывается у Д. Боша с личностью Д. Бонхёффера, она предполагает пересмотр традиционного понимания форм христианства, когда христианским по духу, но не по имени, становится то, что раньше прочно было закреплено за «веком сим». И та отповедь, которую Вл. Соловьёв дал номинальному христианству перед лицом людей формально неверующих в одной из своих скандально известных статей, на наш взгляд, находится в русле этой тенденции³⁷.

При этом Соловьёв весьма отрицательно относился к таким реакциям на просвещение как отделение религии от разума, когда для религии остаётся лишь область иррационального, так называемого «религиозного чувства», личного и

³⁶ Поскольку, как пишет Д. Бош, - «Религиозный мотив в 18-19 веках служил националистическим интересам, чем распространению христианства» [5, 304].

³⁷ «Неужели человечество в целом и его история покинуты Духом Христовым? Откуда же тогда весь социально-нравственный и умственный прогресс последних веков? Большинство людей, производящих и производивших этот прогресс, не признает себя христианами. Но если христиане по имени изменяли делу Христову и чуть не погубили его, если бы только оно могло погибнуть, то отчего же *не христиане* по имени, словами отрекающиеся от Христа, не могут послужить делу Христову? В Евангелии мы читаем о двух сынах; один сказал: пойду - и не пошел, другой сказал: не пойду - и пошел. Который из двух, спрашивает Христос, сотворил волю Отца?». [...] «Дух дышит, где хочет. Пусть даже враги служат ему. Христос, нам заповедавший любить врагов, конечно, Сам не только может любить их, но и умеет пользоваться ими для Своего дела. А номинальным христианам, со своею бесовскою верою, следовало бы вспомнить еще кое-что из Евангелия - историю двух апостолов: Иуды Искариота и Фомы. Иуда словом и лобзанием приветствовал Христа. Фома в лицо заявил ему свое неверие. Но Иуда предал Христа и "шед удавился", а Фома остался апостолом и умер за Христа» [1, Т.6, 191-192].

неподотчётного разуму, и попытка «приватизации религии», когда ей отводится небольшая, но защищённая область в общественной жизни³⁸. А концепцию «аварийного Бога», когда религию полагали использовать лишь для того, чтобы заполнить временные пробелы научного знания, Соловьёв не склонен был отличать от банального атеизма

Заканчивая разговор о парадигме эпохи Просвещения, можно ещё раз сказать о том, что Соловьёв как миссионер остро почувствовал актуальность выявлявшейся тогда герменевтической и языковой проблемы. Так, он не раз подчеркивал огромную надобность в появлении новых переводов Библии (даже своими силами пытался это делать) и необходимость ее исследования. Также он, как, возможно, никто другой в его время, осознавал, что в эпоху, когда «христианство, стало рассматриваться как одна из религий, традиционная церковная лексика лишилась своего богословского смысла [5, 288] и должна быть заменена.

Последнее, сказанное нами о миссии Соловьёва в контексте эпохи Просвещения, имеет своё продолжение и в эпоху постмодерна, когда язык рационализма обнаруживает своё явное бессилие. Характеризуя новую эпоху отказа от примата рациональности, Д. Бош пишет: «Основные доктрины традиционного христианства могут выражаться только в форме метафоры, любые попытки выйти за её рамки и логически «объяснить» эти доктрины «отдают душком интеллектуального разложения» [5, 387]. Конечно, о Соловьёв-метафизике никак нельзя сказать, что он понимал эту современную истину. Соловьёва очень легко обвинить в том, что «он насквозь пропах этим душком» рационализма, трудно переносимым для современного человека. А если к тому же обращать особое внимание на его литературный стиль (очень

³⁸ Надо сказать, что именно эти две тенденции, по факту преобладали в религиозной жизни сознании России того времени.

последовательный и «неумолимый»), может показаться, что сегодня книги Соловьёва не могут не отпугивать. Однако, при более внимательном проникновении в мысль философа, можно заметить, что за внешней оболочкой рационализма³⁹ таится живое, трепетное, мистическое содержание⁴⁰, которое притягивало и продолжает притягивать людей к Соловьёву, а через него – ко Христу.

На примере Соловьёва подтвердились слова св. Григория Назианзина о том, что лучший богослов – не тот, который может дать полное логическое описание своей темы, а тот, который может лучше «соединить образ истины и её отражение». Ведь, как описывает Д. Бош современный кризис просвещенчества: «важно понимать, что подлинный рационализм включает в себя опыт» [5, 388]. У Соловьёва был этот опыт, и он даёт о себе знать даже сквозь рационалистические схемы, делая его, как миссионера, востребованным в контексте нарождающейся «экуменической» парадигмы. Сверхрациональные свойства этого опыта имеют для человечества универсальный, надконфессиональный, экуменический характер. Исходя из этого опыта, и только из него, возможен тот диалог, который прежде был затруднён плоско-рационалистическими установками. В этом смысле не случайно, что Вл. Соловьёв признан «пророком экуменизма», поскольку он один из первых открыл возможность той формы диалогичности сознания, которая

³⁹ Но тут нельзя не напомнить, что рационализм Соловьёва не был монистическим, но был настроен на диалог. Вот как об этом говорит Е. Рашковский: «мы живем в культуре, во многих отношениях - полусредневековой. Соловьёв сам был человеком полусредневековым, я об этом говорил, и может быть, даже либеральные ценности, ценности человеческих прав, экологические ценности он исповедовал со средневековым пылом. Но в Соловьёве была одна вещь, которая делает его уже человеком не только средневековым, не только человеком нового времени, но и человеком в чем-то пост-нового времени, постмодерна. Я не хочу кадить постмодернизму, но одно из достижений постмодернистской культуры, которая спустя несколько десятков лет откристиаллизуется, - это то, что любое суждение, любой текст, любая цитата не может быть вырвана из контекста» [25].

⁴⁰ Н. Бердяев различал Соловьёва-рационалиста и Соловьёва-мистика. (См.: Сборник статей о Вл. Соловьёве - Брюссель: Жизнь с Богом, 1994.) Даже такой последовательный критик Соловьёва как В. Розанов, отмечал, что кроме Соловьёва-рационалиста есть Соловьёв-поэт, который войдёт в следующую эпоху: «Проза его, я думаю, вся пройдёт. Просто он не будет читаться иначе как для темы «самому написать диссертацию о Соловьёве». Но ведь так и Пико де Мирандола «ещё существует». Но останутся вечно его стихи...» [3, 154].

не только не угрожает христианской вере, но наоборот – углубляет и укрепляет её.

Заключение

Подводя итог нашей работы, можем сказать, что Владимир Соловьёв предстаёт перед нами не только как глубокий и страстный христианский философ, публицист и апологет, но и как христианский миссионер, у которого распространение Евангелия приобретает новые, нетрадиционные для жизни русской церкви XIX века черты.

Пережив в ранней юности опыт христианского обращения и став видным философом, публицистом, поэтом и общественным лектором, Соловьёв своим творчеством служил делу христианского благовестия, как понимал его в тот или иной период своей жизни. Мы увидели, что миссионерское творчество Вл. Соловьёва делится на три периода с разными миссионерскими векторами: гносеологический, социально-практический эсхатологический. Гносеологический период связан с попыткой систематизировать христианское Откровение на языке западноевропейской философской традиции Нового времени, а тем самым, сделать его близким для философски мыслящих людей. В социально-практический период Соловьёв настаивает на деле реального воплощения христианских ценностей в жизни отдельного человека, общества, народа и государства, показывая, что христианская вера имеет преобразующую социальную и политическую силу. Наконец, в эсхатологический период Соловьёв утверждает, что христианство потому может быть действенной силой в истории, что в своём ядре оно метасторично.

Центром его миссии, как мы видели, является возвращение христианству его историко-культурного призвания⁴¹. Христианство, Евангелие входят у него,

⁴¹ Позволим себе напоследок процитировать отрывок из письма Владимира Соловьёва (Страхову от 1883 года): «... Представьте себе, воскресной утрени в Кремле в этом году как-бы совсем не было... Очевидно московским властям теперь уже не до Христа» [2, Т.1, 15]. Если рассматривать центр миссионерской заботы Соловьёва, то вот оно самое: «властям не до Христа», шире – христианам, целым народам, и даже церквям – «не до Христа».

пусть не всегда, как кажется, удачно и верно, в плоть и кровь культуры: философии, науки, экономики и политики, в социальные и межличностные отношения, в художественное творчество, придавая всему смысл, глубину и динамику.

Формально миссия Соловьёва имела косвенный и «внутренний» характер, поскольку была «не любовой», а опосредованной, была направлена на обращение русской, чаще только внешне-христианской, образованной светской аудитории. Многие из таких людей, искавшие «христианства в христианстве», которых не могло удовлетворить то, что предлагало «официальное синодальное православие», нашли себя как-то по отношению к христианству благодаря Владимиру Соловьёву. Многие из них в начале XX века составили основу так называемого «русского религиозного ренессанса». А миссия Вл. Соловьёва среди интеллигенции советской эпохи настолько значительна, что её масштабы трудно оценить на сегодняшний момент.

Будучи выразительным представителем парадигмы Просвещения, Вл. Соловьёв в своём миссионерстве унаследовал соответствующие её черты: (как то: рационализм, критицизм и др.) и находился в русле тех вопросов и ответов, которые диктовала эпоха. Однако многое свидетельствует о том, что Соловьёв опережал своё время. Его темы не только не устарели в XX веке, но были, а отчасти и только начинают быть, актуальными. Так, вопросы экуменизма и диалога между церквями были поставлены Соловьёвым таким образом, что сама его фигура стала знаковой в дискуссии между церквями Востока и Запада в XX веке.

Тем не менее, есть в миссионерстве Соловьёва одна особенность, которая отчётливо обозначила границу парадигм, за которую он перейти не смог. Ранняя смерть в знаковом 1900-м году, почти сразу после публикации «Трёх разговоров» и «Повести об антихристе», роковым образом эту границу запечатлела.

Вл. Соловьёв, подобно очень почитаемому им Моисею, не смог войти в «землю обетованную», в «новый эон», который он, как будто, так предчувствовал. Виной этому, возможно, является особый «историософский грех» философа, о котором метко выразился Е. Рашковский: «Если есть у Соловьёва какая-то вина перед историей, то я бы определил ее таким образом – перескочить через историю, оказаться по ту сторону истории, за порогом истории. Стремление оказаться по ту сторону истории навязчиво звучит в произведениях Андрея Белого, Флоренского, Ильина – всей это соловьевской плеяды. Увы, мы не оказались по ту сторону истории, мы оказались по ту сторону сгоревшего исторического периода. И в XX веке зарождался какой-то новый философский и художественный дискурс, который ставил вопрос не о том, как выскочить из истории, а о том, как жить в истории во всем ужасе, во всем пламени истории, но, – сохранив верность богочеловеческому вектору» [25]. В этом стремлении безболезненно «выйти из истории», можно усмотреть желание миновать крест. Воскликание Петра: «Да не будет этого с Тобою!» [Мф 16:22] так понятно, и так сложно понять и принять ответ Христа.

Несмотря на это, воздействие миссии Вл. Соловьёва на прошлые и будущие поколения позволяет надеяться, что и его «историософский грех», как и все прочие грехи, прощен и покрыт Тем, Кто отдал Себя за грехи всех нас. В XX веке исполнилось пророчество Соловьёва о скором кризисе «ушедшего из мира (т.е. снявшего с себя ответственность за мир) христианства». В этом же веке дали о себе знать плоды его миссии, в основе которой, как мы видели, лежит открытость миру и призыв к ответственности христианства за мир, бесконечно нуждающегося не в «благочестивой позе», отказе и созерцательном равнодушии, а в слове и деле Евангельской любви. Убеждённый, что:

«Правоверие с безверием
Вспоило то же молоко,

И что с холодным лицемерием
Вещать анафемы легко...»,

Соловьёв бежит всякого осуждения и приговоров над миром и обращается к нему с миссией на его родном, близком языке, пытаясь выразить или, вернее, раскрыть в нём самом источник Вечности, который был когда-то открыт ему самому.

Источники

Библия: Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета: В рус. пер. с прил. Брюссель: Жизнь с Богом, 1989

1. Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьёва (Фототипическое издание). – Брюссель: Жизнь с Богом, 1966. – 12 т.
2. Собрание сочинений В.С. Соловьёва. Письма и приложение (Фототипическое издание). – Брюссель: Жизнь с Богом, 1970. – 4 т.
3. Свидетельства и воспоминания // Соловьёв В.С. Pro et contra. – СПб., 2000.

Литература

4. Бердяев Н. Философия свободного духа. – М.: Республика, 1994.
5. Бош Д. Преобразования миссионерства. С.Пб, 1997.
6. Вехи. Интеллигенция в России: Сб. ст. 1909-1910. – М.: Мол. Гвардия, 1991. – С.22-210
7. Гайденок П. Владимир Соловьёв и философия серебряного века. – М., 2001.
8. Зеньковский В.В. История русской философии. В 2-х томах. - Ростов-на-Дону: Феникс, 1999. - 544с.
9. Карташов А.В. История церковных соборов. – М., 2001.
10. Козырев А. Соловьёв и гностики. – М., 2007.
11. Кузьмина-Караваева Е. Мирозерцание Вл. Соловьёва // Кузьмина-Караваева Е. Жатва духа. – СПб.:Искусство-СПб, - С. 325-349.
12. Лосев А.Ф. Владимир Соловьёв и его время. – М.: Прогресс, 1990. - 719с
13. Лосский Н.О. История русской философии. Пер. с англ. - М.: Советский писатель, 1991. - 480с.
14. Мень А. Русская религиозная философия. Лекции. – М., 2003.
15. Мень А. Библиологический словарь 3 т. – М.: ФИАМ, 2002.
16. Миссия Церкви и современное православное миссионерство. – М., 1997.
17. Миссионерство Церкви. – М., 2005.
18. Никольский А. Русский Ориген 19-го века. Вл. Соловьёв. – СПб.: Наука, 2000.
19. Новик В. Владимир Соловьёв: Социальное измерение духовности // <http://palomnic.org/filosofiya/fenomen/soloviev/5/>
20. Новик В. Причины неприятия Владимира Соловьёва в России // <http://palomnic.org/filosofiya/fenomen/soloviev/3/>
21. Рашковский Е.Б. Владимир Соловьёв: метафизика человеческого достоинства. // Страницы. – 1996. - №1. – С.53-62.

22. Рашковский Е.Б. Современное мирознание и философская традиция России: о сегодняшнем прочтении трудов В.С. Соловьёва // Вопр. фил. -1997.-№6.-С.92-106.
23. Сборник статей о Вл. Соловьёве - Брюссель: Жизнь с Богом, 1994.
24. Соловьёв С.М. Жизнь и творческая Эволюция Владимира Соловьёва. – Брюссель: Жизнь с Богом, 1977.
25. С христианской точки зрения. Дискуссия о Владимире Соловьёве // <http://www.svoboda.org/programs/Christ/2000/Christ.061100.asp>
26. Федотов Г. Об антихристовом добре. // Федотов Г. Лицо России. – Париж: YMCA-PRESS, 1988. – С.31-49.
27. Флоровский Г. Пути русского богословия. – Париж, 1983. – 600 с.
28. Фузайлов Ури. София и Талмуд: Владимир Соловьёв в еврейском контексте. // Лехаим. – 2008. - №1. – С. 51-57.