

# ФИЛОСОФИЯ

## Концепт религиозного обращения в философии Вл. Соловьева

*К.М. Антонов*

Владимир Соловьев — один из тех русских мыслителей, которые пережили в своем личном опыте как отпадение от «веры отцов», так и более или менее полное возвращение к ней. Как мы увидим в дальнейшем, этот опыт стал одним из наиболее значимых осознанных мотивов творчества философа, а возникшая на его основе рефлексия — одним из наиболее значительных механизмов этого творчества. В силу этого представляется неслучайным тот факт, что феномен обращения представлен в его мысли как существенный, конститутивный, необходимый ее момент. Здесь соединяются неоплатоническое эпистрофе, т.е. идея возвращения отпавшего, частного, раздробленного бытия к абсолютному, единому первоначалу, и личное обращение христианина к своему Богу.

Основной чертой этого последнего является качественное различие образа, ценностных характеристик и интенсивности жизни до и после обращения. Вместе с тем, сам акт обращения представляет собой довольно сложную структуру взаимосвязанных элементов. Эти элементы, говоря коротко, суть следующие\*: переоценка ценностей, в результате которой

---

*Антонов Константин Михайлович* — кандидат философских наук, старший преподаватель ПСТБИ.

\* Более подробно структура религиозного обращения представлена мной на материале «Крушения кумиров» С.Л. Франка в статье «Феномен религиозного обращения в творчестве С.Л. Франка» // (Религиоведение. 2002. № 4. С. 39–51), и в более общем виде — в ст. «Феномен религиозного обращения и его значение в истории русской мысли» // (История мысли. Русская мыслительная традиция. М., 2003. С. 4–21).

прежний образ жизни представляется человеку результатом обмирщения, падения с некоторой первоначальной духовной высоты; обнаружение внутренней жизни, открытие реальности и вместе с тем конечности и обусловленности своего внутреннего мира; восприятие откровения Абсолютного Бытия, раскрытие внутреннего мира Ему навстречу; восстановление на новой основе стабильной системы социально-значимых ценностей и приоритетов, включение в жизнь мира и общества; вхождение в конкретную религиозную традицию и общину; ретроспективная рефлексия.

У Соловьева благодаря подобной взаимосвязи структурные элементы обращения, более или менее осознанные в качестве таковых, становятся логическими моментами процесса возвращения. Тем самым личное обращение, со своей структурой, оказывается необходимой ячейкой, атомарной единицей процесса возвращения, происходящего на надындивидуальном уровне, точнее, нескольких таких уровнях. Вследствие этого само возвращение (и предшествующее ему отпадение) мыслится философом не столько как естественный, природный процесс (как в неоплатонизме), сколько как личный акт (т.е. именно как обращение) некоего глобального субъекта, точнее, опять-таки субъектов разных уровней и степеней общности.

Именно таким образом в философию Соловьева (и в этом своеобразии его христианского платонизма) приходит измерение историчности. Отпадение и обращение не есть просто бесконечное, единообразное повторение во времени, в форме процесса, того, что в вечности дано в едином акте, но реальное однократное событие, реально меняющее отношения абсолютного и относительного бытия, и тем самым задающее реальность времени, ход истории.

Эта историчность распространяется Соловьевым на все структурные элементы его философской системы. И в философии природы, и при рассмотрении различных сторон исторического процесса в философии религии, этике, эстетике, теории познания мы наблюдаем осуществление идеи всеединства в относительном, тварном бытии, как процесс

постепенного восхождения относительного к Абсолютному, причем динамика этого процесса даже в природе задается диалектикой отпадений и обращений. «На каждой новой ступени мирового развития, с каждым новым существенным углублением и осложнением природного существования открывается возможность новых, более совершенных воплощений всеединой идеи в прекрасных формах, но еще только возможность». Эта возможность каждый раз осуществляется через ниспадение: «каждая новая победа открывает возможность нового поражения: на каждой достигнутой высшей ступени организации и красоты являются и более сильные уклонения, более глубокое безобразие...»<sup>1</sup>, — преодолеваемое новым движением восхождения к прекрасному. Равным образом, и в истории истина, благо, красота, как высшие идеи, осуществляются по мере обращенности человека к Богу, причем на разных ступенях имеет место та же диалектика потенциальности и актуальности.

Ниже мы увидим, что феномен обращения во многом определяет как понимание Соловьевым духовной жизни человека, так и структуру его философских построений. Первый момент нашел свое наиболее яркое выражение в «Духовных основах жизни» (1882–1884 г.). Второй — в двух произведениях, созданных несколько ранее: первой главе из «Философских начал цельного знания» («О законе исторического развития», 1877 г.) и «Чтениях о Богочеловечестве» (1878 г.)<sup>\*</sup>.

---

<sup>\*</sup> Ряды мыслей, связанные с феноменом обращения, проявляются в довольно определенном виде уже в раннем (1876 г.), неопубликованном при жизни философа, трактате «София», который в значительной мере предвосхищает публичное изложение Соловьевым своих идей в «Философских началах» и «Чтениях». Именно здесь влияние на Соловьева гностических идей проявилось в наибольшей степени. См. об этом *Козырев А.П.* На подступах к докторской диссертации // *Соловьев В.С.* Сочинения. Т. 2. М., 2000. С. 313–315, 342. Однако анализ данного трактата и его отражений в указанных сочинениях выходит за рамки замысла настоящей работы.

\* \* \*

Статья «О законе исторического развития» начинается и заканчивается описанием процесса обращения человека, причем в конце выясняется, что человек этот — не кто иной, как сам Соловьев. Сама действительность человеческого существования: «постоянная смена тяжелого труда и гнетущей скуки, с одной стороны, и исчезающих иллюзий, — с другой» — устроена, по Соловьеву, таким образом, что заставляет человека произвести переоценку ценностей и поставить вопрос о «цели этой жизни»<sup>2</sup>. Первоначально этот вопрос возникает как личный вопрос человека «о цели его собственного существования», что открывает перед ним его собственный внутренний мир, заставляет его обратиться к себе самому. Затем, однако, в личном необходимо обнаруживается всеобщее: «общая и последняя цель требуется нашим сознанием, ибо очевидно, что достоинство частных и ближайших целей человеческой жизни может определяться только их отношением к той общей и последней цели, для которой они служат средствами; таким образом, если отнять эту последнюю, то и ближайшие наши цели потеряют свою цену и значение, и для человека останутся только непосредственные побуждения низшей, животной природы»<sup>\*</sup>.

---

<sup>\*</sup> Соловьев В.С. *Философские начала цельного знания* // Сочинения. Т. 2. М., 2000. С. 185. Это рассуждение ближайшим своим аналогом имеет знаменитые «пять путей» доказательства бытия Божия Фомы Аквинского. Подобно иерархиям двигателей и движений (первый путь), причин и следствий (второй путь), больших и меньших ценностей (четвертый путь), здесь выстраивается иерархия целей и средств, невозможная без наличия последней цели, которая не может быть ни для чего средством и «которую все называют Богом» (см. напр. *Фома Аквинский. Доказательства бытия Бога в «Сумме против язычников» и «Сумме теологии»*. М., 2000. С. 73–77). Соловьев, однако, в отличие от Фомы, рассматривает не внешний предметный мир, а мир человеческой деятельности, и настолько осторожен, что включает только о «требованиях сознания».

Соловьев, однако, стремится строго разграничивать осознание идеи от ее осуществления и формальную всеобщность от содержательной. Содержание всеобщей идеи и ее осуществление, т.е. реализация указанного требования сознания, возможно только как откровение безусловного божественного мира, которое и ставит перед человеческой жизнью — как личной, так и всеобщей — искомую цель. Тем самым это откровение оказывается предпосылкой завершения обращения: «Настоящая объективная нравственность состоит для человека в том, чтобы он служил сознательно и свободно этой общей цели, отождествляя с нею свою личную волю, а это отождествление, которое есть вместе с тем освобождение человека, неизбежно свершится, когда он действительно сознает истинность этой идеи»<sup>3</sup>. Здесь усматривается несколько соотносительных моментов: сознание истинности идеи, обращенность личной воли, сознательное и свободное, т.е. творческое, служение, общественный характер устремленности к цели.

Усмотрение именно такой совокупности элементов основано на общем антропологическом воззрении Соловьева, согласно которому «природа человека как такового представляет три основные формы бытия: чувство, мышление, деятельную волю; каждая из них имеет две стороны — исключительно личную и общественную»<sup>4</sup>. Этот общественный и, следовательно, общезначимый характер чувство, мышление и воля приобретают благодаря своей направленности на (обращенности к) объективной предметности: объективной красоте, объективной истине, объективному благу.

Эта направленность возникает как результат решения вопроса о цели жизни, как результат обращения. Обращением же мотивирует Соловьев и свою собственную философскую деятельность: «Только в сфере цельного знания отдельный человек является настоящим субъектом и деятелем, и здесь личное сознание идеи есть уже начало ее осуществления. Трудиться в этой сфере становится обязанностью всякого, кто сознал нормальную цель человеческого развития. Поэтому и я, пришедши к такому сознанию, предпринял ... сис-

тематическое изложение тех идей, которые, по моему убеждению, должны лечь в основу цельного знания»<sup>5</sup>.

Мы уже видели, насколько тесно связаны в философии Соловьева личное и общественное. Личное обращение, обретение личной цели существования, будучи атомом обращения человечества, невозможно без того, чтобы эта цель не получила общественного значения. Личная сознательная устремленность к цели невозможна вне общей устремленности к ней всего человечества (пусть поначалу и бессознательной). Однако понятие всеобщей цели человечества необходимо предполагает понятие развития<sup>6</sup>.

Соответственно, Соловьев вначале устанавливает общий закон развития как такового, а затем применяет его к истории человечества. «Развитие есть такой ряд имманентных изменений органического существа, который идет от известного начала и направляется к известной определенной цели»<sup>7</sup>. Указанный ряд состоит из трех основных состояний, последовательность которых определяется логикой отношений целого и частей. В первом моменте «особенности образующих частей... связаны, подавлены элементом единства, которому здесь принадлежит исключительная актуальность. Во втором моменте, напротив, эта актуальность переходит на сторону отдельных членов и сам прежний элемент единства является лишь как один из многих членов... связующее же единство всех частей во втором моменте проявляется лишь как отвлеченная сила или общий закон, который получает живую действительность и становится конкретной целостью в третьем моменте». Этот последний момент характеризуется Соловьевым как «внутреннее органическое единство», где «каждый член имеет необходимое свое различие или особенность, а вследствие этого простое равновесие необходимо приводит здесь к такому состоянию, в котором каждый элемент уравнивает все остальные не как одна единица против других единиц, ей равных (что характерно для второго момента. — *К.А.*), а соотносительно своему внутреннему характеру и значению»<sup>8</sup>.

При всей логичности этой схемы, она, на мой взгляд, избирается Соловьевым в качестве определяющей модели для его философии истории именно потому, что позволяет продемонстрировать решающее значение феномена обращения в историческом процессе. В самом деле, если части развивающегося организма — это обладающие сознанием и волей человеческие существа, то переход от первого момента (подчиненности внешнему единству) ко второму (эгоистическому самоутверждению частей) и от второго к третьему (органическому единству) возможны только через переоценку ценностей и соответствующее изменение предметной направленности воли этих существ, т.е. через их обращение. Что это обращение носит религиозный характер, станет ясно из нижеследующего рассмотрения.

Итак, применяя свой закон к истории, Соловьев получает примерно такую картину: реализация заложенных в первоначальном единстве человечества возможностей осуществляется через самоутверждение, обособление и распадение, взаимную борьбу отдельных элементов, сфер человеческой жизни, вплоть до полного их раздробления, до атомизации. Не вдаваясь в исторические подробности, следует заметить, что этот процесс вполне может рассматриваться как своего рода «обращение наоборот», «контр-обращение» (в терминологии У. Джемса)<sup>9</sup>: религиозные ценности (и соответствующие им социальные институты), доминировавшие в сознании индивидов на первом этапе, подвергаются переоценке и на втором этапе выступают лишь как одни из многих в общей борьбе за преобладание и самоутверждение. Осознание неудовлетворительности конечного результата этой стадии развития делает человечество открытым для «откровения высшего божественного мира», которое, в свою очередь, создает возможность для преодоления распада и воссоединения разделенных сфер и их уровней в единстве «цельной жизни». Этот переход от второго этапа развития к третьему возможен только через религиозное обращение «атомов», отдельных личностей (как, например, самого фи-

лософа), «воля и ум которых вступают в общение с вечно и истинно сущим»<sup>10</sup>. Это приводит в конечном итоге к становлению качественно новой формы культуры, которую Соловьев называет «цельной жизнью».

Принципиальная новизна этой культуры состоит, во-первых, в ее вселенскости, общечеловечности, а во-вторых, в ее богочеловеческом характере. Я не буду останавливаться на очевидных утопических моментах этой схемы (сам Соловьев отразил их в «Трех разговорах»). Следует только заметить, что уже на переходе от второго момента к третьему и тем более при описании этого «окончательного фазиса» философ оказывается вынужден отступить от своей исходной модели: постулируемое им (и требуемое логикой рассуждения, и, что еще более важно, логикой духовного опыта самого Соловьева) откровение и «актуальное общение с миром божественным» никак не могут рассматриваться только как «побуждающее начало», сообщающее организму материал для развития. При этом, по первоначальной мысли Соловьева, «побуждающее начало ... определяется в своем действии воздействием этого организма», а материал так же «должен принять его основные формы»<sup>11</sup>. Между тем, при реализации модели на реальном историческом материале откровение оказывается поворотным пунктом, задающим истории новое направление, устремленность к новой форме существования, к новой цели, которая не может возникнуть имманентно, поскольку общечеловеческий организм оказывается не в силах сам преодолеть свое стремление к распаду.

Это — проблема, разделившая в свое время славянофилов и западников у нас, Шеллинга и младогегельянцев в Германии: проблема возможности или невозможности имманентного преодоления отчуждения, господствующего в известной нам части истории. Выбор Соловьева, разумеется, уже сделан (это одно из философских следствий его обращения), однако реализовать его в последовательном рассуждении оказывается не так просто: задача религиозного философа состоит ведь не просто в том, чтобы постулиро-



вать участие трансцендентного начала в истории, но в том, чтобы показать логическую и метафизическую невозможность мыслить историю вне этого участия\*. Следующий шаг в этом направлении делается в «Чтениях о Богочеловечестве», где Божественное начало выступает как активный соучастник истории человечества (и мира в целом) на всем протяжении последней\*\*. Тем самым религиозное обращение так же оказывается необходимым элементом всего процесса. Указанное противоречие преодолевается здесь тем, что Бог, мир и человек мыслятся как элементы единой системы, связанные общим знаменателем: понятиями «Софии» и «души мира». В этом случае откровение (и отвечающее ему обращение) предстает не как внешнее воздействие, а как способ связи элементов внутри системы\*\*\*.

---

\* В этой трудности, вероятно, кроется одна из причин того, почему у Соловьева часто стирается, или даже, как выразился кн. Е.Н. Трубецкой, «отсутствует грань между мистическим и естественным» (*Трубецкой Е.Н.* Мирозерцание Вл. Соловьева. М., 1995. Т. 1. С. 286).

\*\* У этого различия есть и институциональный аспект: «Закон исторического развития» как часть докторской диссертации писался для сообщества философов-профессионалов. Стремясь изменить самопонимание этого сообщества (как университетской, так и духовно-академической его части), он, тем самым, был вынужден принять «сциентистские правила, которым должно было отвечать систематизированное философское рассуждение» (*Баранец Н.Г.* Понимание образа философии Вл. Соловьевым в контексте университетской философии 2-ой пол. XIX в. // Соловьевские исследования. Вып. 1. Иваново. 2001. С. 128). Наоборот, в «Чтениях...», обращенных к широкой публике, он мог позволить себе большую ясность и последовательность изложения, за счет освобождения своей мысли от вышеуказанных правил.

\*\*\* Возникающая здесь новая трудность: Бог должен мыслиться одновременно и как один из элементов системы, и как общее сверхсистемное начало — становится с этих пор одним из важных стимулов русской мысли, особенно у Н.О. Лосского, С.Л. Франка, о. С. Булгакова.

\* \* \*

«Чтения..., — писал о. В. Зеньковский, — по своему общему плану, дают философию религиозного процесса в человечестве»<sup>12</sup>. Соловьев определяет здесь религию предельно широко как «связь человека и мира с безусловным началом и средоточием всего существующего»<sup>13</sup>. Тем самым история религии предстает у него как своеобразная ось мирового процесса в целом, поворотные события истории религии оказываются поворотными событиями истории мира. В результате возникает возможность любой акт отпадения и возвращения, на каком бы уровне он ни происходил, рассматривать в религиозных терминах, как грехопадение и обращение.

Субъектом этого акта выступает всякий раз «существо», аналогичное лейбницевской монаде. Это существо является носителем некоторой идеи, необходимой в общем строе мироздания, определяющей место данного существа в общей иерархии. Данная иерархия задается следующим образом: «Если идеи нескольких существ относятся к идее одного существа так, как видовые понятия к родовому, то это последнее существо покрывает собою эти другие, содержит их в себе: различаясь между собою, они равны по отношению к нему, оно является их общим центром, одинаково восполняющим своею идеею все эти другие существа. Так является сложный организм существ; несколько таких организмов находят свой центр в другом существе с еще более общею или широкою идеей, являясь таким образом частями или органами нового организма высшего порядка, отвечающего или покрывающего собою все низшие, к нему относящиеся»<sup>14</sup>.

Низшим и в то же время, возможно, наиболее важным и фундаментальным субъектом этого процесса, пределом дробления выступает у Соловьева человеческая личность. Над обращением в собственном смысле как бы надстраивается диалектика социальных и метафизических процессов истории европейского человечества, истории религии, человечества в целом, и, наконец, мировой души как пре-

дельного субъекта мирового процесса. При этом поворотным пунктом процесса в целом выступает современность.

В ходе знаменитой дедукции троичного догмата в Шестом чтении, Соловьев постоянно иллюстрирует ход своей мысли с помощью аналогии между сущностной структурой конечного (человеческого) и бесконечного (божественного) духа. Для понимания места феномена обращения в соловьевской мысли, прежде всего, интересна, конечно, первая.

Эта структура задается тремя основными моментами: момент первоначальной нераздельности, или цельности духовного субъекта; момент раздельной сознательной жизни этого субъекта — «проявление или обнаружение нашего духа... во множестве различных проявлений»; момент рефлексивного возвращения к себе «от этих проявлений или обнаружений», когда мы можем «утверждать себя актуально как единого субъекта, как определенное я, единство которого через свое проявление во множестве состояний и действий сознательной жизни не только не теряется, но, напротив, полагается в усиленной степени»<sup>15</sup>, т.е. как самосознание. Итак, первоначальное единство как бы разлагается во множество моментов и затем восстанавливается в единстве самосознания. Кругооборот, о котором мы говорили выше, проявляется, таким образом, на уровне единичного субъекта и его частных состояний. В этом нет пока ничего специально религиозного, за исключением того, что эта структура рассматривается Соловьевым как модель для конструирования жизненного цикла Абсолютного субъекта<sup>16</sup>.

Однако в то же время эта структура должна рассматриваться и как условие возможности самопознания субъекта, и на определенном уровне глубины это самопознание предстает как опыт, который нельзя квалифицировать иначе, чем как религиозный: «когда мы погрузимся в ту немую и неподвижную глубину, в которой мутный поток нашей действительности берет свое начало, не нарушая ее чистоты и покоя, — в этом родоначальном источнике нашей собственной духовной жизни мы внутренне соприкасаемся и с родона-

чальным источником жизни всеобщей, существенно познаем Бога как первоначало или субстанцию всего, познаем Бога Отца»<sup>17</sup>. Луч самосознания направляется в этом случае на самую «первоначальную нераздельность» субъекта и погружается в нее, как бы растворяется в ней, при этом, однако, не исчезая совершенно.

Указанным трем моментам жизни духа соответствуют три основные формы человеческого мышления, причем здесь рассмотрение ведется уже исторически. Данная структура повторяется здесь, с тем отличием, что логическая последовательность дополняется временной: первичное органическое мышление — народное творчество, мышление народных масс; распадение этой целостности, выделение «так называемых образованных или просвещенных людей, отделившихся вследствие большого формального развития умственной деятельности от непосредственного народного мировоззрения, но не достигших цельного философского сознания» — механическое мышление, анализ, разложение действительности; наконец, органическое мышление истинных философов, восстанавливающее утраченную на уровне просвещения цельность, которое, таким образом, выступает как результат обращения-возвращения<sup>18</sup>. Тем самым, Соловьев решает задачу нахождения места религиозной философии (и своего собственного) в истории духовных исканий человечества.

Рассматривать историю этих духовных исканий имеет смысл на фоне тех глобальных метафизических и социальных процессов, сердцевину которых они составляют. Наиболее общий, согласно Соловьеву, процесс такого рода — процесс отпадения от Бога и возвращения к Нему мировой души. Не останавливаясь на тринитарных и софиологических аспектах проблемы, скажем только, что первоначально душа мира «содержит в единстве все элементы мира», но лишь постольку, поскольку «она сама подчиняется воспринимаемому ею божественному началу». В то же время, мировая душа рассматривается Соловьевым как вполне полно-

ценный субъект, обладающий волей, «началом самостоятельного действия», способностью самостоятельно «избирать предмет своего жизненного стремления». Она может возжелать обладать всем не благодаря Богу, а «от себя, как Бог»<sup>19</sup>.

Мы видим, таким образом, что в этом описании падения, или отпадения мировой души мысль Соловьева развивается одновременно согласно двум моделям, идет как бы по двум параллельным путям. С одной стороны, это следование указанному выше закону развития, и, соответственно, неоплатонической формуле: пребывание — исхождение — возвращение. С другой — модель, предлагаемая Книгой Бытия, где радикальное первоначальное грехопадение — сознательный отказ разумного и волевого существа от совместного бытия-с-Богом — влечет за собой последовательность обращений и отпадений в рамках исторического процесса. Следует заметить, что именно в данном случае органическое сочетание этих двух моделей Соловьеву не удастся: он, кажется, не решил еще окончательно сам для себя, как же следует мыслить это событие: как результат объективного хода вещей, или как следствие свободного решения\*.

Так или иначе, но в результате указанного сосредоточения мировой души на себе самой, «единство мироздания распадается на множество элементов», мир погружается в хаос, его элементы вынужденно переходят в «разрозненное эгоистическое состояние, корень которого есть зло, а плод — страдание»<sup>20</sup>. В этой ситуации мировая душа оказывается дезориентирована, она предстает теперь «как чистое стремление», которое не знает, к чему стремиться<sup>21</sup>. Эту цель, идею всеединства, ей сообщает божественный Логос,

---

\* Возможно, не будет слишком большой смелостью заметить, что одновременные библеистические и платоноведческие штудии последних лет жизни Соловьева имели своей целью (по крайней мере, среди прочего) решение той же проблемы органического сочетания двух указанных моделей мышления.

стремящийся реализовать ее в материальном бытии. В результате оба стремления соединяются в совместном действии и, как резюмирует мысль Соловьева кн. Е.Н. Трубецкой: «Повинуясь внушениям Слова, душа мира производит в постепенной эволюции ряд ступеней творения»<sup>22</sup>. Указанные нами в начале общие черты обращения просматриваются здесь достаточно явно. Несмотря на это, данный перелом в течении событий не может рассматриваться как полноценное обращение, поскольку указанная перемена в мировой душе происходит бессознательно, к тому же, как уже было указано, восхождение на каждую новую ступень сопровождается, в свою очередь, новым, все более радикальным и сознательным отпадением, которое снова нуждается в преодолении.

Высшей точкой природного процесса, наиболее решительной совместной победой Логоса и мировой души над силами хаоса становится объединение совершенной природной формы — человеческого тела — и первого внутреннего соединения мировой души с Логосом в форме сознания и свободной деятельности: возникновение человека. Будучи посредником между Богом и материальным бытием, обладая от Бога всеединством, как собственной сущностью, человек, однако, «чтобы иметь ее и от себя, а не от Бога только, утверждает себя отдельно от Бога, вне Бога, отпадает или отделяется от Бога в своем сознании так, как мировая душа первоначально отделилась от Него во всем бытии своем»<sup>23</sup>.

В результате «человек подпадает под власть материального начала», «мир сознания превращается в хаос», а начало зла «снова выступает в новом виде как сознательное свободное действие индивидуального человека»<sup>24</sup>. Это отпадение, т.е. в данном случае именно грехопадение человека, вызывает к жизни новый двусторонний процесс, аналогичный предыдущему, природному процессу, но происходящий на этот раз в сознании человека и человечества. По-прежнему бессознательно, хотя на этот раз уже в сознании

человека, мировая душа обращается к поиску единства, однако поначалу она ищет его все еще вовне. Этот процесс есть, прежде всего, процесс религиозный, указанный выше процесс религиозных исканий, смысл которого состоит в том, что он есть «теогонический процесс».

В этой новой фазе мировой процесс предстает как «реальное взаимодействие Бога и человека», как постепенное откровение божественного начала, которому соответствует постепенное усвоение этого откровения человеческим духом, развитие религиозного опыта и религиозного мышления. Исторически этот «богочеловеческий процесс» должен рассматриваться как последовательное обращение человеческого сознания к различным предметам поклонения.

Начиная с Третьего чтения, Соловьев предлагает реализацию этой идеи на материале истории религии. Первым предметом поклонения, к которому обращается человек и посредством которого Бог обращается к человеку, в то же время оставаясь скрытым от него, оказывается наиболее внешнее, предметный мир, силы природы.

Однако поиск безусловного содержания жизни в природе неизбежно ведет к разочарованию, к переоценке ценностей и проведению сущностного различия между природой и человеческим духом, который, тем самым, осознается как нечто самостоятельное и самоценное<sup>25</sup>. Эта переоценка ценностей кульминирует в буддизме, где безусловное начало, с одной стороны, противопоставляется природе, а с другой — «определяется отрицательно, как нирвана». Человек здесь, прежде всего, разочаровывается в относительном и обращается к абсолютному только как к некоторому «ничто»<sup>26</sup>.

Этого, однако, очевидно недостаточно и далее, «в греческом идеализме оно определяется объективно, как идеальное все, или всеобщая сущность», «как мир идеальных сущностей, как царство идей»<sup>27</sup> — т.е. человек, разочаровываясь в относительном бытии, обращается к абсолютному, как к идее, как к абсолютному благу, как к предмету знания и

чувства (т.е. философии и художества, которые, тем самым, приобретают для греков религиозное значение).

В данном случае, недостатком, обуславливающим возможность нового откровения и нового обращения, оказывается сам объективный, «чисто объективный» характер явления божества, обуславливающий его бесполезность и нереализуемость в практической жизни человека.

Эта односторонность дополняется в иудейском монотеизме, где «оно получает внутреннее субъективное определение как чистое я, или безусловная личность. Это есть первое индивидуальное, личное откровение божественного начала»<sup>28</sup>, — откровение, которое создает возможность для того, чтобы и человек обратился к этому началу как к личности. Тем самым он обращается к самому безусловному началу, а не к некоторой его принадлежности, в качестве каковой только и может выступать безусловная идея платонизма. Здесь откровение не для чувства и мысли, но для воли человека, выступает как основа для обращения воли, области практической жизни: «если бы в божестве признавалось деятельное начало воли, то нравственную задачу человека являлось бы уже не уничтожение собственной воли, а замена этой его воли волею божественною»<sup>29</sup>.

Тем не менее, платонизм и иудаизм в равной мере односторонни. Если в первом божество выступает только как идея, то во втором — только как личность. В последнем случае обращение человека к Богу может осуществляться лишь через «безусловное подчинение, безусловное отречение от всякой самостоятельности»<sup>30</sup>. Как бы условием принятия человеческого обращения к Богу становится то, что «человек должен признать, что он во всем своем существе и во всей жизни есть только следствие, только продукт безусловной воли этого безусловного Я». Именно это положение превращает ветхозаветный иудаизм в религию закона.

Но библейская религия есть не только религия закона, но и религия пророков, в которой религиозный опыт человечества достигает большей глубины, где в качестве конеч-



ного пункта обращения выступает не внешнее, но внутреннее отношение воли Бога и воли человека. Иными словами, неудовлетворительность религии закона ведет к тому, что в структуре религиозного акта происходят новые существенные изменения и усложнения: «Воля Божия должна быть законом и нормою для воли человеческой не как признанный произвол, а как сознанное добро»<sup>31</sup>. Отсюда — предчувствие «нового богочеловеческого завета, основанного на внутреннем законе любви»<sup>32</sup>.

Этим изменениям соответствуют и перемены в структуре его предмета: «В пророческом сознании впервые соединился субъективный, чисто личный элемент ветхозаветного Ягвэ (Сущего) с объективной идеей универсальной божественной сущности»<sup>33</sup>. Интеллектуальная реализация, осмысление этого открытия происходит в александрийском иудео-эллинском умозрении, прежде всего, у Филона (в учении о Логосе) и Плотина (в учении о трех божественных ипостасях). Здесь возникает еще новая, особенная форма религиозного сознания. Если у пророков их собственное обращение к Богу и их призыв к обращению народа израильского остаются в чисто практической плоскости, то у александрийских мыслителей мы видим интеллектуальное обращение к истине божественной жизни в умозрении.

Наконец, в качестве завершения всего сложного процесса происходит явление этой жизни как факта, «в живой индивидуальности исторического Лица». Полноте откровения со стороны Божественной соответствуют полнота структуры религиозного акта (обращения), охватывающая человеческое существо целиком, и полнота содержания религиозного сознания. «Христиане познали Логос в своем распятом и воскресшем Спасителе, а Дух — в живом, непосредственно ими ощутимом начале их духовного возрождения». Однако завершение своего обращения христиане обретают также в умозрении: «как только у самих христиан является потребность сделать предметом мысли эту открывшуюся для них божественную жизнь, — потребность уяснить как

общую идею то, что они ощущали как частный факт, то они естественно обращаются к умозрительным определениям греческих и греко-иудейских мыслителей...»\*.

Итак, выявляется общая диалектическая закономерность: прогресс религиозного сознания осуществляется благодаря недостаточной проявленности божественного начала на каждой очередной ступени развития, т.е. благодаря реальному (или возможному, как при переходе от буддизма к платонизму) разочарованию, обращению всякий раз предшествует контр-обращение. Та же ситуация может быть установлена и для современного этапа: причиной отрицания религии, полагает Соловьев (и это характерно для религиозной философии как таковой), является «современное состояние самой религии». При этом современность выступает как поворотный пункт истории вообще, как место, где совершается обращение *par excellence*.

Итак, в христианстве даны полнота религиозного акта и полнота содержания религиозного сознания, т.е. Богочеловечество. Однако осуществление этой полноты в теории, практике и творчестве возможно только поэтапно. Эта поэтапность создает возможность новых псевдоморфоз религиозного сознания, когда частичная, хотя и необходимая на своем месте истина начинает выдавать себя за норму христианского (или вообще человеческого) сознания как такового\*\* . В результате указанная диалектика воспроизводится

---

\* Чтения, С. 77. Здесь, похоже, намечается программа «Учения о Логосе в его истории» кн. С.Н. Трубецкого.

\*\* Тем самым такие истины превращаются в «отвлеченные начала», т.е. «те частные идеи (особые стороны и элементы всеединной идеи), которые, будучи отвлекаемы от целого и утверждаемы в своей исключительности, теряют свой истинный характер и, вступая в противоречие и борьбу друг с другом, повергают мир человеческий в то состояние умственного разлада, в котором он доселе находится» (Соловьев В.С. Сочинения в 2-х тт. М., 1988. Т. 1. С. 586). Это понятие «отвлеченного начала», т.е. частичной истины, выдающей себя за полноту правды и извращающей тем

на новом этапе, исторический процесс развертывается вновь, на этот раз в рамках христианского человечества. За первым разочарованием — выяснением действительной неполноты частичной истины — неизбежно следует отпадение, т.е. контр-обращение, и новое разочарование в его результатах, за которым должно следовать новое, более полное обращение. Говоря словами самого Соловьева, «отрицательная религия необходимо должна предшествовать положительной как неизбежный переход». Нигилизм, «отрицательное мировоззрение, есть логически необходимая ступень в развитии религиозного сознания». Механизм этого развития определяется тем, что «для того, чтобы понять, что есть безусловное начало, нужно прежде отвергнуть и волей и мыслью то, что оно не есть»<sup>34</sup>. Должна произойти переориентация от обращенности к относительному бытию, которое выдает себя за безусловное, к обращенности к относительному бытию как таковому, а от него — к действительно безусловному бытию, причем существенным моментом оказывается именно это разочарование в относительном, «крушение кумиров», как назовет этот процесс впоследствии С.Л. Франк .

Вследствие этого возникает параллелизм, который Соловьев проводит, правда, не вполне отчетливо. Трем этапам откровения соответствуют этапы как истории религии в целом, так и современного ее момента: природному откровению — языческий политеизм и поклонение науке, отрица-

---

самым духовную жизнь и праксис людей, подпавших ее влиянию, вполне аналогично западному понятию «идеологии».

\* То, что Соловьев и в дальнейшем именно таким образом мыслит механику исторического и религиозного процесса, почти независимо от смены философских, политических и церковных предпочтений, прекрасно видно на примере такого позднего сочинения как «Жизненная драма Платона». Развитие греческого религиозного сознания, динамика различных течений в этом сознании — переход от консерватизма к софистам и от них к Сократу — обрисован там согласно именно этой логике.

тельному откровению — буддизм и нигилизм, наконец, подобно тому, как в древности первым этапом положительного откровения стал платонизм, так и теперь восстановление платонизма, преодоление им позитивизма, должно быть первым этапом религиозного возрождения. Тем самым оно есть сущностный интеллектуальный аспект апологетической и миссионерской стратегии, предлагаемой Соловьевым.

В Четвертом чтении Соловьев предлагает современному мыслящему человеку пройти интеллектуальный путь от современного материализма к платонизму. Он приводит целый ряд последовательных аргументов, направленных на критику наивного реализма в теории познания и материализма в онтологии. Эти аргументы, безусловно, не претендующие на особую оригинальность и неопровержимость, в данном контексте (философии религии, т.е. анализа предпосылок основных религиозных позиций в истории человечества) имеют, конечно же, служебное значение. Они, прежде всего, должны продемонстрировать интеллектуальную возможность соответствующего перехода\*, создать, так сказать, интеллектуальные и психологические предпосылки подлинного обращения, которые ни в коем случае нельзя путать с самим обращением. В лучшем случае, это его этап или момент, причем момент, необходимый, по Соловьеву, не для всех, а только для некоторых, имеющих «умственную потребность». К ним, собственно, обращены и «Чтения...», и почти все творчество Соловьева, и апологетика русских философов вообще.

---

\* В дальнейшем в русской философии эта аргументация выделлась в особый жанр «Введение в философию» (особенно характерны соответствующие работы Н.О. Лосского и С.Л. Франка), который как раз и был призван продемонстрировать логическую возможность и необходимость перехода от наивного реализма и материализма, через ряд последовательных ступеней, персонально представленных рядом мыслителей XVII–XVIII вв. от Бэкона до Канта, к той или иной форме интуитивизма и религиозной метафизики.

Не будет излишней модернизацией мысли Соловьева сказать, что современное сознание он рассматривает как больное, точнее, невротизированное сознание. С этой точки зрения «Чтения...», безусловно, могут рассматриваться как своего рода курс групповой терапии\*. Каков же предлагаемый Соловьевым путь лечения? Прежде всего, он хочет показать, что эта болезнь есть закономерный и неизбежный этап общего процесса становления человечества. Указывая на объективные, внешние причины этой болезни, он, вместе с тем, демонстрирует, что сами эти внешние факторы возникли и стали столь действенными в результате внутренней диалектики становления человеческого сознания. Соответственно, и преодолены они могут быть только внутренним духовным усилием, усилием обращения. Однако это усилие само по себе не может найти успешного завершения. Это становится возможным только в результате очередного откровения.

Всестороннее — предпринятое на метафизическом, историческом и личностном уровне — рассмотрение отмеченного механизма призвано, в конечном итоге, указать путь дальнейшего продуктивного развития, преодолевающего болезненность современности, снимающего отчужденность. Выше мы рассмотрели преимущественно метафизический и исторический аспекты, теперь мы можем вновь вернуться на уровень человеческой личности в ее современной ситуации.

Итак, личность выступает против религии потому, что сама религия занимает неподобающее ей место в человеческой жизни. Будучи в идеале и по сути носителем абсолютного содержания, формой связи человека с этим содержанием, она, стремясь осуществить это содержание в человеческой жизни, «утверждает себя как мирская внешняя сила».

---

\* О «терапевтическом» аспекте развитых в рамках русской религиозной философии практик см. мою статью «Элементы психоанализа в философской публицистике о. С. Булгакова» // (Философия хозяйства. № 2, 2002).

Абсолютное единство (в том числе внешнее) должно явиться в истории как результат, но в католичестве (и, в значительной мере, в историческом христианстве вообще) оно рассматривается «как основание и вместе как цель». Однако цель может достигаться только с помощью внешней силы. Тем самым оказывается оправдано самоутверждение других внешних сил, и католичество (христианство) выступает как одна из них. Тем самым оно низводится на уровень относительного, предстает человеческому сознанию как одно из соотносительных начал.

Однако личность человека безусловна, причем безусловна в двух смыслах: отрицательном и положительном. Отрицательная безусловность проявляет себя как невозможность удовлетвориться ни одним относительным, частным содержанием, поскольку оно претендует на абсолютное значение. Поскольку эта претензия на господство может осуществляться только насильственно, «насилием и подавлением», оно вызывает «необходимый и справедливый протест личности», который и проявляется как контр-обращение, т.е. как разочарование в религии.

Восстание против католицизма, возможное именно потому, что он и сам предстает как уже извращенная форма религиозного сознания, ведет в дальнейшем к развертыванию самоутверждения личности, которое происходит за счет преодоления всех надындивидуальных структур сознания и общественных сил, отрицания всякого безусловного начала. В результате «современный человек сознает себя внутренне свободным, сознает себя выше всякого внешнего, от него не зависящего начала, утверждает себя центром всего и между тем в действительности является только одной бесконечно малой и исчезающей точкой на мировой окружности». Иными словами, отрицательно безусловная личность в итоге оказывается бессодержательной. Эта бессодержательность, сведение человеческого существования к чистой фактичности, происходящая в позитивизме и материализме, обесмысливает человеческую жизнь и как бы призывает положить ей конец.

Противоречие между потенциальной всеобщностью содержания (всеединством) и актуальной бессодержательностью личности есть, по Соловьеву, безысходное внутреннее противоречие современного сознания<sup>35</sup>. Его преодоление возможно только через свободное обретение подлинно безусловного начала, «всецелой действительности», т.е. через новое обращение. Однако конечным пунктом этого обращения не может быть религия в ее нынешнем состоянии, поскольку она сама выступает как результат секуляризационного процесса. Исторический процесс, через вереницу разочарований, отпадений, обращений и восхождений поднявшийся до человека, а затем до Богочеловека, должен завершиться качественно новым состоянием не только религии, но человеческой жизни вообще и мирового бытия в целом\*: «Им (безуслов-

---

\* Решение вопроса о том, считал ли Соловьев возможной реализацию этого идеала в рамках истории или нет — в мою задачу не входит. Подавляющее большинство исследователей отвечают на этот вопрос положительно. Это значит, что элементы утопического сознания по-прежнему присутствуют в его мысли. Удалось ли философу преодолеть их окончательно — должно быть предметом специального исследования. Для нашей темы здесь важно одно: мыслил ли Соловьев такое состояние мира и человека, такую степень их обращенности к Божественному Первоначалу, при котором отпадение станет уже немислимым, а потребность в новом обращении, соответственно, отпадет? И если да, что, по видимому, предполагается цитируемым отрывком, то мыслил ли он переход к этому состоянию как скачок, полностью преобразующий онтологическую структуру мира, или как плавное завершение исторического процесса? Мне почему-то кажется, что Соловьев, будучи поставлен перед подобным выбором, попытался бы уклониться от него с помощью указания на относительную истинность (точнее, необходимость для религиозного сознания) обоих представлений и, вместе с тем, на принципиальную неопостижимость данного перехода. По крайней мере, именно к этому пришла, в конце концов, «соловьевская традиция» в лице таких значительных своих представителей, как С.Л. Франк (Свет во тьме. М., 1998. С. 124–129.) и о. С. Булгаков (Невеста агнца. Париж, 1945. С. 444.)

ным началом. — К.А.) должны определяться все интересы, все содержание человеческой жизни и сознания, от него должно зависеть и к нему относиться все существенное в том, что человек делает, познает и производит»<sup>36</sup>.

\* \* \*

К «Чтениям...» непосредственно примыкают «Духовные основы жизни». Идеи, получившие теоретическую разработку в «Философских началах цельного знания», «Чтениях...» и «Критике отвлеченных начал», здесь находят свое практическое применение. Соловьев пытается здесь обрисовать что-то вроде образцового духовного пути человеческой личности, проясняя при этом смысл основных элементов религиозной жизни человека: молитвы, поста, жертвы, милостыни, Церкви. Это сочинение одновременно религиоведческое и апологетическое: объясняя сущность религии, Соловьев, вместе с тем, указывает современному ему образованному человеку путь к вере, создавая тем самым не что иное, как своего рода «протрептик».

Для нашей темы показательна уже сама структура работы, которая, без сомнения, отражает не только теоретические построения философа, но и особенности его духовного пути. Работа состоит из двух частей. Из них первая толкует о религиозной жизни вообще, раскрывая смысл и место в жизни человека ее основных феноменов и категорий. Вторая же посвящена специально христианству как своего рода высшей религии, в рамках которой эти феномены получают совершенное развитие, а соответствующие категории — оптимальное истолкование. Соответственно, читатель должен сначала убедиться в необходимости и важности религиозной жизни вообще, а затем уже — обратиться к христианству как религии *par excellence*.

Не предпринимая вопроса о продуктивности и, тем более, правильности такой стратегии, следует обратить внимание на ее распространенность в русской религиозной мысли.



В качестве параллели можно привести учение Ю.Ф. Самарина о личном откровении Бога каждому отдельному человеку как условию всякого исторического, «положительного» откровения (в том числе христианского, которое, разумеется, занимает исключительное место)<sup>37</sup>. Аналогичным образом С.Л. Франк и в своей философии религии («Непостижимом»), и в апологетике («С нами Бог») совершает переход от рассмотрения религиозной жизни вообще к «откровению, данному в словах, образе и жизни Иисуса Христа и в основанном на нем христианском учении»<sup>38</sup>.

Этот порядок рассмотрения и аргументации говорит, на мой взгляд, о порядке этапов духовного пути мыслителей этой группы\*. Они начинают с переоткрытия реальности и самоценности духовной жизни как таковой\*\* и лишь затем приходят (и то не все) к пониманию того, что истиной этой жизни является христианство\*\*\*.

Ярким образцом именно такого подхода являются «Духовные основы жизни». Идея обращения присутствует здесь уже совершенно явно. Само слово «обращение» используется как термин, обладающий вполне определенной смысловой нагрузкой. В качестве точки отсчета Соловьеву служит (как и в «Законе исторического развития») осознание бессмысленности и ложности «обычной смертной жизни»<sup>39</sup> человека. Эта бессмысленность и процесс ее осозна-

\* Среди ее представителей можно назвать так же книги С.Н. и Е.Н. Трубецких, о. П. Флоренского, А.А. Мейера и др.

\*\* С.Л. Франку, например, «реальность духовной жизни» открылась впервые под влиянием Ницше, особенно — «Так говорил Заратустра». См. *Франк С.Л.* Биография П.Б. Струве. Нью-Йорк. 1956. С. 28–29. Аналогичны, но гораздо более сильны и непосредственны были переживания кн. Е.Н. Трубецкого при слушании Девятой симфонии Бетховена. См. об этом *Левицкий С.А.* Очерки по истории русской философии. М., 1996. С. 223.

\*\*\* К мыслителям, очень ярко выразившим существенные черты первого этапа, но, по тем или иным причинам, так и не перешедших ко второму, назову В.В. Розанова, М.О. Гершензона, Л.И. Шестова.

ния описываются, однако, гораздо более подробно. Мировая природная жизнь предстает у Соловьева как царство смерти, соучастие в котором наша совесть признает чем-то недолжным. Способность человека задерживать «побуждения животной природы» Соловьев (вслед за Шиллером)<sup>40</sup> объявляет основным отличием человека от животного. Столкновение природного влечения и нравственного стремления порождает нравственный вопрос, понятия закона и греха. Однако Соловьев оказывается реалистичнее Шиллера, противоборство стремлений порождает у него не «достоинство», а «внутреннее раздвоение и самоосуждение» человека, поскольку «сознание долга само по себе не дает еще силы, чтобы его исполнить»<sup>41</sup>. Чисто интеллектуальное отрицание греховной природы оказывается ложным. Это, в свою очередь, вызывает стремление к иной, благодатной жизни, источником которой может быть только независимое от природы и разума Добро, т.е. Бог. Обретение этой жизни есть, прежде всего, подвиг воли, складывающийся из трех основных моментов: «во-первых, человек должен почувствовать отвращение от зла, почувствовать и признать зло как грех; во-вторых, он должен сделать внутреннее усилие, чтобы оттолкнуть от себя зло и отрешиться от него; и, в-третьих, убедившись, что не может избавиться от зла собственными силами, он должен обратиться к Божией помощи. Итак, для принятия благодати со стороны человека требуется: *отвращение* от нравственного зла, как греха, *усилие* от него избавиться и *обращение* к Богу»<sup>42</sup> (курсив Соловьева — К.А.). Основу этого акта составляет, по Соловьеву, обращение воли, ее добровольное самоотречение\*. Его основными структурными моментами

---

\* При этом Соловьев подходит к проблеме вполне феноменологически: он заключает в скобки «метафизический вопрос об отношении человеческой свободы к Божественному действию» и рассматривает только внутреннюю сторону процесса, т.е. данности духовного опыта личности.

оказываются при этом такие существенные составляющие религиозной жизни как молитва, пост, жертва и милостыня. В то же время собственная сущность каждого из этих элементов состоит, по Соловьеву, в том, что в них раскрываются различные стороны единого религиозного акта обращения человека к Богу.

Смысл молитвы философ усматривает в поиске божественной воли и отдаче своей воли Богу. Молитва есть первое совместное действие Бога и человека. Именно здесь становится очевидным, что инициатива процесса принадлежит в действительности не человеку, а благодати: «Благодать обращает нас к Богу, а мы только соглашаемся своей волей на такое обращение, и в этом сущность молитвы»<sup>43</sup>.

Чистая молитва есть также и высшая жертва: свободное отдание Богу своей воли через заключение нравственного союза с Божеством. Этим достигается обновление человека, подвигающее его к «установлению новой религиозной связи с другими людьми», союза любви, выражающегося в «благодарении или милостыне»<sup>44</sup>.

Наконец, пост, как упражнение в самоограничении, оказывается основным орудием обращения, основным способом преодоления недолжного, злого порядка вещей, при котором «душа сопротивляется Богу, а тело сопротивляется душе»<sup>45</sup>.

Эти основы личной религии уже предполагают наличие религии общественной, действие благодати в личной жизни человека предполагает ее действие в жизни общественной, в истории. Окончательным и полным может быть только обращение человечества в целом. Подобно отдельному человеку, оно проходит определенный духовный путь. Тем самым Соловьев вводит в свою работу проблематику, которая была уже рассмотрена нами в рамках анализа «Чтений о Богочеловечестве».

Обращение находит свое завершение в Церкви — «человечестве, воссоединенном со своим божественным началом во Христе»<sup>46</sup>, вхождение в которое осуществляется через

нравственный подвиг самоотречения. Тем самым в Церкви как сообществе устанавливается определенный общественный строй — свободная теократия, — задающий норму и направление исторического процесса.

Таким образом, подводя итог «Чтениям о Богочеловечестве» и другим крупным произведениям конца 70-х — начала 80-х годов, «Духовные основы жизни» намечают основные темы практической публицистической активности 80-х годов и вместе с тем предвзвешивают проблематику более поздних работ, прежде всего «Оправдания добра» и «Трех разговоров».

\* \* \*

Итак, рассмотрение той роли, которую концепт обращения играет в рассмотренных работах Соловьева, дает, на мой взгляд, возможность сделать важные выводы относительно общей творческой позиции философа. Эта позиция в значительной мере определяется центральными для нашей темы словами Св. Писания: «Исполнилось время, и приблизилось Царствие Божие, покайтесь и веруйте в Евангелие» (Мк 1:15). Он ощущает себя находящимся в некоей промежуточной эпохе, когда Царство Божие уже приблизилось к миру, но еще не раскрылось в нем вполне. Философ неоднократно указывает, что содействовать наступлению этого события человек может одним единственным способом: он может осознать его необходимость и относительную близость и сообщить об этом другим<sup>47</sup>. Сам отрицательный итог современности может стать стимулом обращения при том условии, что найдется некто, кто укажет выход из этого тупика. Этим некто может оказаться религиозный философ, который отрефлектирует данное противоречие и его генезис, доведет его тем самым до сознания современного человека и, путем *критики отвлеченных начал*, продемонстрирует более адекватные, здоровые и творчески более перспективные пути его разрешения. В этом контексте следует рассматривать за-

боту Соловьева об обращении русской публики, его попытку указать ей путь, по которому она может прийти к положительному решению религиозного вопроса, не отказываясь при этом от основных положительных итогов «современной западной цивилизации», но переосмысляя и развивая их. Тем самым Соловьев намечает определенную стратегию своего церковного служения, которое я определил бы как служение дидакала и апологета\*. Ее цель — преодоление процесса обмирщения как в культуре, так и в самой Церкви. Парадигмальным примером такого положения религиозного философа оказывается для Соловьева Сократ, острие критической рефлексии которого было направлено в равной мере и против «охранителей», и против софистов<sup>48</sup> («Жизненная драма Платона»). Фигура религиозного философа обретает, при таком к ней отношении, черты, напоминающие, с одной стороны, пророка, а с другой — психоаналитика\*\*.

---

\* Отказываясь в данном случае от суждения о том, насколько удачным было несение им этого служения.

\*\* Примерно таково же место философа в платоновском мифе о пещере: благодаря «искусству обращения» он переориентирует сознание ученика с мира теней на мир настоящих вещей, выводя его, тем самым, из некоего фундаментального заблуждения, от которого он не мог бы избавиться сам по себе. Различие состоит в том, что если проповедь древнего платоника обращена к избранным единицам, проповедь платоника современного, платоника-христианина, обращена, по идее, к каждому человеку. Русские философы неоднократно указывали на черты сходства и различия платонизма и христианства именно в этом отношении. См. например: *С.Л. Франк. Свет во тьме. М., 1998. С. 82.*

- <sup>1</sup> *Соловьев В.С.* Красота в природе // Сочинения в 2-х тт. Т.2. М., 1988. С. 377–378.
- <sup>2</sup> *Его же.* Философские начала цельного знания // Там же. С. 140.
- <sup>3</sup> Там же. С. 177.
- <sup>4</sup> Там же. С. 146.
- <sup>5</sup> Там же. С. 177–178.
- <sup>6</sup> Там же. С. 140–141.
- <sup>7</sup> Там же. С. 142.
- <sup>8</sup> Там же. С. 144.
- <sup>9</sup> *Джемс У.* Многообразие религиозного опыта. М., 1993. С. 141–142.
- <sup>10</sup> *Соловьев В.С.* Философские начала... С. 173.
- <sup>11</sup> Там же, С. 142.
- <sup>12</sup> *Зеньковский В.В.* История русской философии. Т. 2. Ч. 1, Л., 1990. С. 36.
- <sup>13</sup> *Соловьев В.С.* Чтения о Богочеловечестве // Сочинения в 2-х тт. Т. 2. М., 1988. С. 5.
- <sup>14</sup> Там же. С. 55–56.
- <sup>15</sup> Там же. С. 87.
- <sup>16</sup> Например: там же. С. 85.
- <sup>17</sup> Там же. С. 82.
- <sup>18</sup> Там же. С. 91–92.
- <sup>19</sup> Там же. С. 132.
- <sup>20</sup> Чтения... С. 131–133.
- <sup>21</sup> Там же. С. 136.
- <sup>22</sup> *Грубецкой Е.Н.* Мирозерцание Вл. С. Соловьева. М., 1995. Т. I. С. 365.
- <sup>23</sup> Чтения... С. 141.
- <sup>24</sup> Там же. С. 141–142.
- <sup>25</sup> Там же. С. 40–41.
- <sup>26</sup> Там же. С. 44, 68.
- <sup>27</sup> Там же. С. 47–48, 68.
- <sup>28</sup> Там же. С. 68.
- <sup>29</sup> Там же. С. 69.
- <sup>30</sup> Там же. С. 71.
- <sup>31</sup> Там же. С. 73.
- <sup>32</sup> Там же. С. 74.
- <sup>33</sup> Там же. С. 76.
- <sup>34</sup> Там же. С. 46.
- <sup>35</sup> Там же. С. 20–21.
- <sup>36</sup> Там же. С. 5.

- <sup>37</sup> *Самарин Ю.Ф.* Замечания по поводу сочинения М. Мюллера по истории религии // Сочинения. Т. VI. С. 491–523.
- <sup>38</sup> *Франк С.Л.* Непостижимое // Сочинения. М., 1990. С. 499.
- <sup>39</sup> *Соловьев В.С.* Духовные основы жизни // Собрание сочинений. Т 3. СПб. С. 270.
- <sup>40</sup> *Шиллер Ф.* О грации и достоинстве // Сочинения. Т. VI. М., 1957. С. 190.
- <sup>41</sup> *Соловьев В.С.* Духовные основы жизни // Там же. С. 280.
- <sup>42</sup> Там же. С. 281.
- <sup>43</sup> Там же. С. 285.
- <sup>44</sup> Там же. С. 306.
- <sup>45</sup> Там же. С. 314.
- <sup>46</sup> Там же. С. 347.
- <sup>47</sup> *Соловьев В.С.* Сочинения. 1988. Т. 1. С.586.
- <sup>48</sup> *Соловьев В.С.* Жизненная драма Платона // Сочинения в 2-х тт. Т. 2. М., 1988. С. 592–595.