

## РОССИЙСКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ

Е.Б. РАШКОВСКИЙ

## Владимир Соловьев и Александр Мень в динамике российской истории

Наследие двух русских мыслителей – Вл. Соловьева и А. Менья – рассматривается как христианский ответ на коллизию двух универсалий посткартезианской (а в России – постпетровской) истории: традиционализма и рационализма. Поднимается проблема многомерности и внутренней коррелятивности процессов развития религии и науки, сосуществования консерватизма, либерализма и социализма, со-развития (co-development) этих несхожих интеллектуальных сфер.

**Ключевые слова:** история, Россия, традиционализм, модерн, София, свобода.

The heritage of both Russian thinkers – Vladimir Solovyov and Alexander Menn – is described as a kind of Christian response to the collision of the main universals of post-Cartesian (in Russia post-Petrine) history: traditionalism versus rationalism. The problem of multidimensionality and internal correlativity of developments of religion and science, of the coexistence of conservatism, liberalism and socialism, of co-development of these not similar intellectual spheres rises.

**Keywords:** history, Russia, traditionalism, modernity, Sophia, freedom.

Я знаю: это вы к земле свой взор склонили,  
Вы подняли меня над тяжелой суетой...

*Вл. Соловьев*

### “Работа на века”

Цель статьи – попытаться понять двух великих персонажей интеллектуально-духовной истории нашего Отечества – Вл. Соловьева и А. Менья как бы друг через друга, в контексте российской истории и современных проблем страны.

Начну с детали автобиографического свойства. Мне посчастливилось быть духовным сыном о. Александра на протяжении почти полных 22 лет (1968–1990); продолжаю считать себя таковым и поныне. И свел нас именно Соловьев<sup>1</sup>. Знакомство наше произошло в трагичном сентябре 1968 г. – после нападения войск “Варшавского пакта”

<sup>1</sup> Напомню, что монументальный семитомник о. Александра [Мень, 1991–1992] посвящен именно Соловьеву.

*Рашковский Евгений Борисович – доктор исторических наук, директор Научно-исследовательского центра религиозной литературы и изданий Русского зарубежья Всероссийской государственной библиотеки иностранной литературы им. М.И. Рудомино, главный научный сотрудник Института мировой экономики и международных отношений РАН.*

на Чехословакию. О. Александр пригласил меня к себе в стоящий на высоком берегу Клязьмы Покровский храм для слов ободрения по поводу начатых мной исследований философии Соловьева. Меня рассказывал, что его собственное знакомство с Соловьевым началось примерно в 14 лет – с приобретения разрозненных и растрепанных томиков на книжных развалах. Он ставил Соловьева “на первое место” среди писателей и богословов, определивших последующие труды его жизни [Мень, 2007, с. 214].

По словам о. Александра, работа над наследием Соловьева, над многотрудным искусством соотнесения традиционной церковно-религиозной культуры и достижений светского интеллектуализма есть “работа на века” (подробнее см. [Рашковский, 2008<sup>6</sup>]). Прощаясь, о. Александр сказал, что я, по всей видимости, еще не вполне отдаю себе отчет в важности такого рода работ над наследием в те годы почти что забытого, но постоянно и голословно третируемого философа<sup>2</sup>, но, может быть, когда-то сам пойму значение соловьевских исследований... Полгода спустя после нашего знакомства о. Александр привлек меня к работе по собиранию материалов для 12-го тома Брюссельского издания трудов Соловьева.

### “Долгое Средневековье”

Для того чтобы понять многие сквозные темы жизни и творчества этих великих деятелей христианской мысли и культуры в России, следует по-новому присмотреться к самой “материи” отечественной истории XIX и XX столетий – озаменованной затяжной и так и не закончившейся на Руси агонией того “долгого Средневековья” (согласно мысли Ж. Ле Гоффа, эпохи от времен римского колоната и чуть ли не до последних десятилетий), которое характеризуется господством аграрно-патерналистских форм власти, собственности и познания – вплоть до господства технологий, отработанных в подневольных формах труда [Ле Гофф]. Собственно-средневековая история России завершилась подобием цивилизационного коллапса “бунташного” XVII столетия, но перешла в фазу вторичного, “долгого Средневековья” в процессе самодержавно-крепостнической “культурной революции” Петра Великого. Петр решительно и осознанно вытолкнул традиционалистскую Русь в европейскую цивилизацию – в посткартезианскую и в существе своем рационалистическую *цивилизацию знаний* (см. подробнее [Рашковский, 2008<sup>a</sup>, с. 249–264]).

“Раскольная”, или “раскольниковская” (если вспомнить роман Ф. Достоевского), динамика нашей отечественной истории последних двух-трех столетий оказалась во многих отношениях заданной этим вынужденным односторонним рывком Петровской “культурной революции” – рывком, связанным с задачей национально-государственного выживания России в драматических обстоятельствах Нового времени: времени вынужденного смешения элементов рационалистической *Modernity* и “долгого Средневековья”. Что же касается тоталитарной и отчасти сегодняшней истории России – то она была и до некоторой степени остается сгущением и продолжением все той же макроисторической драмы. Таков сквозной контекст жизни и духовных борений Соловьева и Меня. Присмотримся к этой макроисторической проблеме подробнее.

### “Растеряева улица”

На мой взгляд, разрыв (или, в лучшем случае, – вопиющий недостаток взаимопонимания) между *церковностью* и *интеллигентностью* является одним из центральных болезненных узлов, или “расколов”, нашей истории, характерным и для Санкт-Петербургского, и для советского, и для постсоветского периодов<sup>3</sup>. Под церковностью я

<sup>2</sup>Прочитую в качестве примера такое высказывание: “...религиозно настроенный реакционный философ-идеалист, буржуазно-помещичий публицист, богослов и поэт-мистик” [Шкуринов, 1972, с. 466]. Что ни слово – то 58-я статья!

<sup>3</sup>Идея культурного “раскола” как одной из важнейших универсалий российской истории лежит в основе трудов целой плеяды историков и философов последних десятилетий (покойный А. Ахиезер, А. Давыдов, И. Кондаков, И. Яковенко).

понимаю связь человека с многовековым духовно-историческим преданием, с веками выкристаллизовавшимися стилистикой и навыками благочестия и веры. Под интеллигентностью – особо чуткое отношение к мысли, творчеству и социальности, способное выразить себя в соответствующих исторических обстоятельствах, но всегда изящных и гуманных – и, стало быть, *свободных* формах человеческого общения.

Действительно, обыденное сознание связывает российскую церковность (не столько даже ее строгий богослужебный чин, сколько устоявшийся обиход) с консервацией прошлого, то есть прежде всего с патриархальностью общественных отношений, с авторитарным политическим строем, с устоявшимся патриархальным деревенским или же полудеревенским бытом (вспомним лесковских “Соборян”). Этот быт, несмотря на все положительные его черты, все же давал немалые основания для тех негативных художественных обобщений, которые памятны нам по “Нравам Растеряевой улицы” и по “Власти земли” Г. Успенского, по “Власти тьмы” Л. Толстого, по чеховским повестям “Мужики” и “В овраге” или по “Деревне” И. Бунина<sup>4</sup>.

Связь упрощенной веры с массовыми бытовыми и социальными суевериями (к которым можно отнести патернализм, ксенофобию, вечные поиски “колдунов” и “врагов”), отчасти воспроизводящая себя в нынешней посткоммунистической и, в существе своем, атеизированной России, также стала общеизвестной. Для одних эта самоочевидная связь была и остается предпосылкой нежных вздыханий и сантиментов, а для других – антицерковного и, по существу, антирелигиозного ожесточения. Недаром же говорил Мень, что “от мистики... до мистификации всего один шаг” [Мень, 2007, с. 115].

И это же обиходное сознание однозначно связывает российскую интеллигенцию и ее историю прежде всего с влиянием западных систем мысли и образования, с влиянием западных общественно-политических идей, с влиянием городского, урбанистического жизненного процесса на культуру и внутренний мир российского человека... Но все это, в конечном счете, – хотя и небезосновательные, однако же оторванные от подлинного погружения в историю нерассуждающие, досужие взгляды. Взгляды, не поднимающиеся над стереотипами обыденного сознания. Или – если вспомнить стихи Соловьева – над “тяжким сном житейского сознания” [Соловьев<sup>а</sup>].

Однако погружение в мир реальной, свободной от этикеток обыденного сознания истории, в мир исторических источников дает картину более объемную и сложную. В действительности российская православная церковность – по крайней мере, со времен митрополита Платона (Лёвшина) (1737–1812), не была однозначно консервативной [Карацуба, 2004]. Российское православие Санкт-Петербургской поры – вместе со всей системой его традиций и институтов – было не только оплотом и рассадником общественного и культурного консерватизма, но и источником глубоких философских исканий, массовой благотворительности и просветительской деятельности (прежде всего, в период после Великих реформ 1860–1870-х гг.), художественных новаций. Первые симптомы этих исканий среди выпускников духовных семинарий и рядовых священнослужителей были подмечены еще А. Радищевым (“Путешествие из Петербурга в Москву”, глава “Подберезье”). И в конце концов – через системы своих учебных заведений оно поставляло стране массовые кадры интеллигенции (включая, разумеется, и маргиналов радикального толка) [Лейкина-Свирская, 1981; Леонтьева, 1992].

Но возникают и встречные вопросы: однозначно ли радикальной была российская интеллигенция на закате Санкт-Петербургского периода истории страны? И сколь она была радикальной? И как соотносится общественный радикализм с тем громадным креативным потенциалом тогдашней российской интеллигенции, который выдвинул страну и даже самый русский язык на передовые рубежи мировой культуры конца XIX–начала XX в.?

---

<sup>4</sup> О. Александр указывал на историческую взрывоопасность тех состояний, когда расшатана культура традиционной деревни, но не наработана городская, бюргерская культура. По его словам, это и не деревня, и не город, но, скорее, “деревня... сошедшая с ума” [Мень, 2008, с. 50].

Элементарные знания в области истории российской культуры свидетельствуют о том, что “поповичи”, “семинары”, “протоиереевы дети”<sup>5</sup> – это не только и даже не столько деятели радикальных общественных движений, хотя и таких было немало (от Н. Чернышевского до Н. Подвойского), но и огромная плеяда российских ученых, медиков, артистов, писателей, инженеров, агрономов. Повторяю: без вклада интеллигентов – “поповичей”, а также других выходцев из непривилегированных социальных и этнических групп Российской империи трудно представить себе тот культурный капитал, который Россия создавала десятками и десятками лет и которым и Россия, и мир продолжают пользоваться и поныне...<sup>6</sup> Правда, вследствие исторических сдвигов – глубоких и во многих отношениях преднамеренно насильственных – этот капитал в значительной мере *растерян*.

### Глобальные акценты

Для немалой части российской радикальной интеллигенции постулаты европейского рационалистического и критического мышления оказались – на средневековый лад – приняты в XVIII–XX вв. не столько как предпосылки к размышлению, сколько как догматы веры<sup>7</sup>. Это “принятие на веру”, причем на экзальтированную веру, рационально оспоримых и по существу своему – изначально спорных постулатов (“народный (или классовый) инстинкт”, “массы”, “прогресс”, “социализм”, “руководящая роль”) как раз и было тем, что определялось понятием интеллигентской, а уж позднее, в советские годы – марксистско-ленинской “идейности”.

А несомненным логическим результатом этой познавательной аберрации российской леворадикальной мысли оказалась в конечном счете реакционная утопия общественного и культурного упрощения (“опрошения”). Утопия, первоначально во многом питавшаяся искренним чувством сострадания к обездоленным низам российского общества. И что очень важно для понимания отечественной истории: анархические, народнические или большевистские взгляды, включая и идею духовной культуры как вчерашней и сегодняшней “служанки” привилегированных классов и завтрашней “служанки” пробудившихся масс, питали не только революционно-мстительные настроения на “левых” флангах общества и в народных низах, но и охранительные настроения крайне “правых” (условно говоря – черносотенных) группировок российского политического спектра<sup>8</sup>. В этом своем подходе к культуре как к механизму обслуживания социальных интересов по существу идентичны друг другу “крестьянский”, “пролетарский” или же высмеянный К. Марксом на страницах “Коммунистического манифеста” “феодальный социализм”, так или иначе отстаивавшие (и продолжающие отстаивать) служебное назначение человеческой личности и духовной культуры по отношению к обществу и власти.

Зададимся, однако, вопросом: коллизия революционно-рационалистического авангардизма и стремления к патриархальной простоте социальных отношений, управления и нравов – только ли российская? Только ли нашей стране принадлежит это парадоксальное смещение *рационализма* и *традиционализма*, которое легло в основу

<sup>5</sup> “Протоиереев сын” – выражение, которое Л. Толстой презрительно применял в отношении Вл. Соловьева. Хотя, если быть точным, последний был не сыном, но внуком протоиерея – Михаила Васильевича Соловьева. Сам Соловьев – сын великого историка и интеллектуала Сергея Михайловича Соловьева – неоднократно настаивал не только на европейских, но и на сугубо русских, “поповских” корнях своей внутренней культуры.

<sup>6</sup> Можно вспомнить в этой связи и о существенной роли русско-еврейской интеллигентской среды в культурном самоопределении о. Александра.

<sup>7</sup> Таково одно из центральных и аргументированных положений трудов чешского философа Т. Масарика, посвященных истории русской мысли, включая народничество и большевизм [Масарик, 2004]. Кстати, оценка большевизма как видоизмененной формы народничества (если социальный “мессия” – не мужик, но пролетарий) была обоснована Н. Бердяевым еще в 1917 г.

<sup>8</sup> В поздних трудах Г. Федотова сталинизм описывался именно как антикультурный, популистский синтез “левых” и “правых” установок российского общественного сознания.

тоталитарного мышления и политической практики? Да нет же! Это – и коллизия всемирно-историческая, когда оба отмеченные принципиальные векторы мировой мысли, практики и культуры (вектор рационального обновления и вектор вековой преемственности) вступают в причудливое взаимодействие между собой, смешиваясь и упрощаясь в сознании различных классов, культурных групп, психологических типов. И так – на протяжении последних двух-трех столетий – от Франции эпохи Великой революции<sup>9</sup> до Японии, от Германии и Польши до Латинской Америки и Индонезии... (см. подробнее [Рашковский, 2008<sup>a</sup>; Raschkovskij, 2003]).

И что важно для понимания истории прошлых XIX и XX, да и нынешнего XXI столетия: идеи казенного социализма, приказного упрощения, под знаком которого продолжает жить значительная часть не только россиян, но и человечества, – эти идеи являются примитивным синтезом двух, казалось бы, *взаимоисключающих* стремлений: рационализма и традиционализма. Стремление, с одной стороны, встроиться в современный, индустриальный и технологический мир<sup>10</sup>, а с другой – вернуться к простоте патриархальных отношений, поставленных под вопрос именно современным жизненным процессом. На практике этот синтез приводит к гипертрофии бюрократизма и воинственных притязаний, к однозначной ставке на “силовое” решение наболевших социальных и культурных проблем. Что и было удостоверено в огне, крови и терроре историей XX и отчасти даже нынешнего XXI в. на разных континентах.

Однако *исторически одновременный* вызов рационализма (встроиться в современный мир) и традиционализма (сохранить преемственность духа и культуры) оказался неотвратимым, непреложным, универсальным. И оба героя нашего анализа – Соловьев и Мень – сознавали непреложность этого всемирно-исторического вызова и оба искали *человеческие пути* ответа на него.

## Новый язык

Так или иначе, и Соловьев, и Мень сумели воссоединить в своем облике и творчестве лучшие черты, с одной стороны, российской церковной мысли и культуры, а с другой – российской интеллигентности: чаяние Царства Божия и сострадание твари и чисто человеческую, осмысленную отзывчивость к настоятельным проблемам и многообразию окружающей жизни и окружающей человеческой среды. И не случайно столь ценимая о. Александром и восходящая к трудам Ф. Достоевского и Вл. Соловьева оригинальная школа русского религиозного философствования оказалась областью встречи именно церковности и интеллигентности в России. Ибо она со всей серьезностью отнеслась к православной идее христоцентрической природы пусть грешного, пусть падшего, но чающего Царства Божия человека. Она одновременно усвоила европейское мастерство и философской тематизации, и философского осмысления наличного мира и насущных человеческих проблем. Не случайно среди своих любимых русских мыслителей о. Александр выделял имена Вл. Соловьева, Н. Бердяева, С. Булгакова, Г. Федотова. То есть мыслителей, для которых столь характерно было сочетание религиозного проникновения в самое “материю” жизни и истории с глубинной общенаучных, философских и исторических познаний.

В философствовании Соловьева о. Александр, судя по собственным его словам, особо ценил попытку принять на себя – принять как подлежащие творческому пересозданию собственные предпосылки – все важнейшие противоречия российской ис-

---

<sup>9</sup> Комбинации революционного и контрреволюционного насилия всегда провоцируют мощные прорывы и подъемы архаических пластов индивидуального и массового сознания (эта проблема подробно исследуется в трудах томского историка И. Николаевой).

<sup>10</sup> И в русском народничестве позапрошлого века можно было проследить (с источниками в руках) тему “общинного”, “артельного” освоения индустриальных технологий. А уж в эсеровских программах и публицистике начала XX столетия эта тема стала уже бесспорной. Хотя и здесь не все так просто. За “артельной” утопией стоит непреложный вопрос о месте рабочего коллектива в жизни предприятия и о достоинстве рядового работника.

тории, социальности, мысли и культуры [Мень, 1995, с. 409]. В этих философских исканиях он усматривал важнейшую предпосылку собственного стремления "...найти новый язык для *керигмы*, проповеди..." [Мень, 2007, с. 85].

Открытость и тематическое богатство религиозно-философского и проповеднического творчества обоих мыслителей вызывала немалую степень раздражения, ожесточения, отторжения не только в церковной, но и в сугубо светской среде. Оно и понятно: освоение новых духовных и земных реальностей, новых вызовов истории и познания требует непрерывной интеллектуальной работы, да к тому же и подкрепляемой непрерывными молитвенными трудами. Ибо без последних от обилия новых земных реальностей можно попросту "угореть".

Имена, отдельные выступления и отрывочные высказывания Соловьева и Мень известны многим тысячам людей. Но сама *сложность* их духовного и мыслительного мира оказалась для большинства книгой за семью печатями. Уже на исходе жизни Мень с горечью вспоминал о своей шестидесятилетней молодости: "Среди людей, меня мало знавших, ходили обо мне легенды: оккультист, сионист, католик, модернист, агент властей... с того времени ничего не изменилось" [Мень, 2007, с. 178]. Но нечто подобное было и в судьбе Соловьева. Тематическое богатство и полифоничность его внутреннего мира и конкретных суждений многие весьма проницательные люди воспринимали как множественность взаимоисключающих "масок" и "личин". На самом же деле речь шла о принятии на себя противоречий мира, распадающегося в каждом поколении, в каждой мыслительной конфигурации и едва ли подвластного обыденному сознанию.

Об интеллектуально-духовном служении о. Александра мне хотелось бы сказать в этом контексте особо. Если основными творческими побудителями Соловьева были не только его религиозные интуиции, но и научно-философские и поэтические труды, то для о. Александра главным побудителем были труды литургические и священнические, включая и пастырскую заботу о конкретных людях во всей сложности их духовных и жизненных путей. И вот эта меневская церковная и – одновременно – интеллигентская отзывчивость к людским судьбам и проблемам дает нам некий ретроспективный ключ к пониманию личности и творческого наследия Соловьева.

Оба мыслителя – хотя и на разных витках российской истории – озабочены собиранием расколотого человека и расколотого мира "...здесь, теперь, среди суеты *случайной*" [Соловьев<sup>6</sup>]. Собрания ради Царства Божия. Собрания и в молитвенном делании, и в общественном служении, и в повседневном общении, и в теоретических и поэтических трудах. В своем собирании о. Александр усматривал суть того восходящего к Евангелию и патристике "христианского гуманизма", который вбирает в себя и очищает в себе и достижения гуманизма светского [Мень, 2007, с. 91–92].

## София и Свобода

И человеческая мысль, и само человеческое существование, проходя через горнило жизни и творчества мыслителя, нуждаются в некоторых обобщающих, интуитивно обоснованных идеях-понятиях. Понятиях, едва ли дискурсивно реконструируемых (и то лишь условным, наводящим образом), но образующих важнейшие – как бы несущие – конструкции всего наследия данного мыслителя. Для Соловьева такой "несущей" идеей-понятием была идея Софии, пронизывающая весь комплекс его представлений об одухотворенности и противоречиях Тео-космо-исторической жизни и внутреннего мира человека [Борчиков, 2006, с. 40–42].

К сожалению, о. Александр не оценил и не акцентировал в должной мере метафизическую силу и эвристическую ценность этой соловьевской идеи-понятия. В разговорах со мною он сетовал – и притом небезосновательно – на чрезмерную оккультную перегруженность этой идеи у Соловьева. Хотя самого Мень всегда волновала именно "софийная" проблема сквозных и организующих смыслов природы, истории и человеческой души. Он относился с полной серьезностью к библейской – поставлен-

ной в Книге притчей Соломоновых – проблеме высшего, богоустановленного и всегда недосказанного “софийного” смысла вселенской и человеческой жизни [Мень, 2008, с. 181–185].

У самого же о. Александра была своя “несущая” идея-категория, коренящаяся в круге Писаний Ветхого и Нового Заветов и отчасти философски проработанная в соловьевских трудах по метафизике Софийности-Всеединства. Это – *категория свободы* как всегда недосказанного, но всегда насущного призвания и оправдания Вселенной и человека<sup>11</sup>. Это прежде всего свобода веры от тоталитарных уз, свобода человеческой души от традиционного сервиллистского гнета (включая и гнет церковный). Однако свобода – и здесь о. Александр опять-таки следует за Соловьевым – не как вседозволенность, но как некоторый уникальный *дар соотносения* в уме и в сердце, *соотношения во Христе*: “...я убежден, что свобода должна вырастать из духовной глубины человека. Никакие внешние перемены не дадут ничего радикально нового, если люди не переживут свободу и уважение к чужим мнениям на собственном опыте” [Мень, 2007, с. 214–215]. Так что меневская трактовка свободы вовсе не эйфорична. Свобода – и здесь мысль о. Александра следует за Вл. Соловьевым, Н. Бердяевым, С. Франком, А. Бергсоном, Э. Фроммом, отчасти даже за поздним М. Мамардашвили, к которому он испытывал особую и притом разделенную симпатию (в этой симпатии признавались мне оба), – есть нелегкий дар Свыше. Сверхприродный дар соотносения разума и сердца в их взаимной неразмерности и нерасторжимости [Мень, 1995, с. 403].

Всевышний, по словам о. Александра, дарует людям свободу «...не потому, что люди такие свободолюбивые (читайте об этом книгу Фромма “Бегство от свободы”). Люди не любят свободы и никогда толком ее не любили. Свободу любят лишь избранные, и они сеют семена – обратите внимание на стихотворение А. Пушкина: *Свободы сеятель пустынный, / Я вышел рано, до звезды; / Рукою чистой и безвинной / В порабощенные бразды / Бросал живительное семя...*» [Мень, 2008, с. 29].

Пушкинский образ “живительного семени” у о. Александра неслучаен. В устных своих разговорах – как мне помнится – он часто говорил о жизни и свободе как о траве, которая пробивается сквозь мертвенные толщи бюрократического и властного “асфальта”. Свобода и самосознание в их “нераздельности и неслиянности” мыслились и Соловьевым, и Менем неотъемлемыми предпосылками и векторами человеческого пути во Вселенной.

## Контroversы общественного сознания

В том же духе свободы, и притом опираясь на нередукционистскую соловьевскую *методологию соотносения* (см. [Dahm, 1975]), о. Александр формулирует свои подходы к базовой социокультурной проблематике современной жизни и к основным направлениям современной мысли (безоговорочно исключая лишь направления чело-веконенавистнические, из-за которых он и принял мученическую свою кончину). Ибо в творческом соотносении (“сбалансированности”) человеческих идей и дарований он и усматривал “музыку жизни” [Мень, 2008, с. 60].

О. Александр не дал подробных и развернутых определений своего отношения к основным школам современной мысли – консерватизму, либерализму, социализму, но это отношение, подсказанное соловьевской методологией соотносительности, вполне отчетливо просматривается и в его трудах, и в его судьбе. Действительно, оба они – и Соловьев, и Мень – были “консерваторами” лишь постольку, поскольку верили “в значение живой связи, преемственности, опыта предшествующих поколений”. Но это осознанное чувство “живой связи” (именно *живой*, а не мертвенно-фетишистской!) делало и личности, и мышление обоих открытыми новым веяниям жизни – при всех трагических обертонах в их мировосприятии. Слова о. Александра «мне всегда хоте-

<sup>11</sup> Анализ соловьевской категории оправдания см. [Рашковский, 2005, с. 114–136].

лось быть христианином не “при свечах”, а при ярком солнечном свете» [Мень, 2007, с. 219, 223] можно с полным основанием отнести и к Соловьеву.

О “либеральных” аспектах в жизни, мышлении и творчестве обоих написано немало. Об этом, в частности, говорилось и выше в связи с проблемой богоукорененности человеческой свободы: свободы не как потакания нашим притязаниям, но прежде всего как отвеса уделенных нам Свыше “образа и подобия” (Быт. 1, 26), как меры достоинства человека (см. также [Рашковский, 1996; 2010]).

Говоря об условно “социалистических” обертонах в миросозерцании и практике Соловьева и о. Александра, надо уточнить один момент. Обиходное российское сознание – как “социалистическое” (во всех его ленинистских и нацистских вариациях), так и антисоциалистическое – в зависимости от конъюнктуры – легко перетекает в свою *видимую противоположность*<sup>12</sup>. Социалистический императив мыслится прежде всего как материальная и статусная уравниловка и казенная экспроприация национального богатства. Та самая всеобщая экспроприация, из которой автоматически вырастает “беспредел” чиновничьей власти, ужаснувший в свое время даже В. Ленина.

Для обоих наших мыслителей, напротив, характерна связь с глубокими гуманитарными интенциями социалистической школы: речь прежде всего о *непринужденной* творческой самоотдаче человека, об общественных задачах поддержки слабых, об экологической заботе. Но все эти гуманитарные интенции ценны для обоих не столько сами по себе, ибо в обособлении своем они оказываются лишь источниками нового гнета, сколько в контексте “грядущего сверхисторического Царства Божия”: “...когда бы ни наступил последний Суд миру, человек призван трудиться на благо других, создавая царство добра, Град Божий” [Мень, 2007, с. 288].

Короче, идеи всех трех школ общественной мысли были и для Соловьева, и для о. Александра не замкнувшимися в себе и потому омертвелыми абстрактными принципами (или, в соловьевской терминологии, “отвлеченными началами”), но, скорее, принципами наводящими, эвристическими. Принципами не манипулятивными (на манер антихриста из “Трех разговоров” Соловьева), но недосказанными, неполными в самих себе и потому ориентированными на реальность более обширную и глубокую, нежели конвенциональные области социальных отношений и культуры.

Так что связанные с тремя основными школами современной мысли – консерватизмом, либерализмом, социализмом – и Соловьев, и Мень не могут быть в глубине и полноте своего христианства определены земными мерками этих школ. Ибо христианство, кровно связанное с опытом Земли, не определяется одними лишь земными общественными реальностями. Оно Христом определяется. И как раз этот общий для обоих – при всех их существенных различиях, обусловленных временем, происхождением, темпераментом, характером их трудов, – склад веры и мышления отражен в “Молитве учеников Христовых”, сложенной о. Александром:

*...Пусть всё доброе и прекрасное в мире напоминает нам о Тебе. / Пусть зло мира служит нам предупреждением. / Да видим мы в грешниках зеркало наших прегрешений. / Научи нас видеть братьев в тех, кто мыслит иначе, чем мы, в иноверцах и неверующих. / Дай нам помнить о краткости жизни, чтобы память смертная была для нас силой трудолюбия и служения. / Вложи в нас умение прощать, служить и отдавать. / Научи нас жить в молитве. / Дай нам ныне быть причастниками Царства Твоего... [Мень, 1998, с. 48]*

## Итоги

Попытаюсь подвести итоги. Один из центральных болевых узлов послепетровской, равно как и послеоктябрьской (да и что греха таить – послеавгустовской!) истории

<sup>12</sup> В трудах покойного А. Ахизера и его учеников это свойство массового, в том числе и российского, обиходного сознания определяется как “инверсионность”. Сама же идея “инверсионности” коренится, на мой взгляд, в более глубокой фрейдовской идее амбивалентности человеческой психики.

России – культурный раскол между церковностью (обращенностью к ценностям веры и традиции) и интеллигентностью (обращенностью к современным формам познания и к эмансипационным представлениям о личности и обществе). Однако изучение отечественной истории с источниками в руках показывает, что этот раскол не был абсолютным, а оба обособившиеся направления этого раскола знаменовали собой крайние, но исторически объяснимые “передержки” двух базовых и притом взаимосвязанных христианских интуиций: чаяния Царства Божия и сострадания твари. Интуиций, которые в контексте истории российской оказались как бы оторванными друг от друга.

Сравнительное же изучение наследия двух великих российских христианских мыслителей XIX и XX вв. – Владимира Соловьева и протоиерея Александра Меня, а также генетическая связь обоих наследий как раз и помогает разглядеть их общее и осознанное стремление вернуть эти оба “разбегающиеся” в нашей истории направления в их единый духовный контекст. Однако вернуть на более высоком уровне развитой современной философской культуры и творческого, взаимосвязанного развития всего круга современных знаний о мире и человеке: знаний богословских, естественно-научных и социогуманитарных.

Выстраданная ими обоими идея взаимного соотнесения благоговения, познания и свободы была осмыслена и высказана как духовно-историческая потребность не только российская, но и всечеловеческая. Ибо сам “раскол” традиционных и современных чаяний, столь “круто” акцентированный в отечественной истории, в действительности является неотъемлемой характеристикой глобальной истории последних веков.

Изучая историю человечества, мы сталкиваемся с проблемой отчуждения и самоцентризма внутри каждой из интеллектуальных сфер, воплощающих названные идеалы. И недостаток взаимопонимания между этими сферами может оказаться разрушительным для человеческой действительности. Задача поддержания их взаимопонимания, непрерывно возобновляющегося диалога тем более трудна, что каждая из этих сфер, как правило, ориентируется на несхожие и несводимые смыслы и структуры человеческого духа. Нельзя свести религиозную веру (то есть веру в вечно недоказанную встречу человека и Святыни) к доказательному научному дискурсу или художественным интуициям; нельзя строить научное знание на благоговейном переживании теоретических символов (хотя в некоторых случаях и такое может быть небесполезно в плане внутренней мотивации ученого); нельзя воспитать талантливого ученого, художника или священнослужителя на одних лишь принципах самой лучшей педагогики и доверительного общения, – хотя и это небесполезно. Стало быть, каждый из нас объективно заинтересован в доброй воле к культурным диалогам и в отработке правил этих диалогов.

Мир интеллектуального творчества был и остается внутренне конфликтным. Но тем сильнее и значимее его потребность в культуре фиксации, осмысления, институционализации и – по возможности – преодоления конфликтов. Остается лишь говорить о сложных формах *со-развития (co-development) несхожих интеллектуальных сфер*, хотя и основанных на доброй воле и на добрых смыслах, но все же включающих в себя моменты конфликтности и спонтанности. Особо насущным для разработки и налаживания культуры человеческих диалогов представляется принцип *несводимости/взаимозависимости*. Насущным для постоянного выстраивания диалогического климата человеческих отношений, которые развивались бы исходя из понятия о принципиальном многообразии форм внутреннего опыта людей, о многообразии как культурных традиций, так и инновационных исканий. И некоторые наработки современного как религиозного, так и научного опыта, в частности наработки целого ряда осмысливших этот опыт христианских богословов и философов, представляются мне в этом плане весьма продуктивными (см., в частности, [Малахов, 2005]). Именно в этом плане труды двух мыслителей, которым посвящена данная статья, представляются особо насущными.

В рамках современного процесса глобализации религиозная сфера, сочетающая внутреннюю устойчивость и динамизм, предполагает процессы непрерывного собира-

ния, восстановления, символического переоформления. Отсюда и необходимая связь религиозной активности с потребностью компенсации и преодоления социально-исторических кризисов. Особенно – в моменты их сгущения и осознания<sup>13</sup>. Уникальность религиозной сферы и ее многозначное взаимодействие с проблематикой развития на протяжении последних десятилетий как раз и связаны с глобальными процессами перехода от относительно замкнутых традиционных обществ к системе осознанно и противоречиво сообщающихся друг с другом обществ трансформационного типа. И следовательно – от примата ритуальной регуляции структур повседневной жизни (то, что социологи называют “малой традицией”) к примату внутренних процессов самооформления человеческой личности и построения ее духовных и не всегда внешне ритуализуемых связей [Munz, 1980, p. 193–195].

Проблема сочетания внутренней устойчивости и динамизма связана с теоретическим дискурсом, особенно актуальным в нынешней российской ситуации некоей *вторичной слаборазвитости*, обусловленной глубочайшими и долговременными последствиями распада системы мобилизационно-этатистского и программно-антирелигиозного социализма [Симония, 1991]. Распада не только на советско-российской, но и на глобальной шкале. Социализма, поставившего во главу угла “усеченное” понятие о развитии<sup>14</sup>, редуцированное к индустриальным и силовым функциям. И сам примитивный лозунг “догнать и перегнать!”, и похвальба будущими гипотетическими свершениями исходили именно из такого упрощенного и редуцированного понятия о развитии, в котором отсутствовала *духовная составляющая*<sup>15</sup>. Именно в этом грустном контексте исторических похмелей наиболее явной и обнаженной предстает проблематика *многомерности и внутренней коррелятивности процессов развития*. И эта проблематика непреложна для понимания судеб и исторических превратностей индивидуального и коллективного человеческого развития в любом из регионов мира.

Человечность Бога и божественное призвание человека, вбирающие в себя и исцеляющие противоречия мира и его истории, – таков общий стержень мышления, творчества и самих экзистенций Соловьева и Меня – великих деятелей российской истории, мысли и культуры.

Проходят десятилетия и годы, проходят целые этапы российской истории. Но актуальность творческого послания этих мыслителей остается в силе.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

*Борчиков С.А.* Метафизические основания Софии В.С. Соловьева // Соловьевские исследования. Вып. 13. Иваново, 2006.

*Карацуба И.В.* “Добро само по себе есть общительно”: митрополит Московский Платон (Лёвшин) в беседах с иностранцами // Вера. Диалог. Общение. Проблемы диалога в Церкви. М., 2004.

*Комаров Э.Н.* О России и Индии. Из воспоминаний и наблюдений индолога. М., 1998.

*Ле Гофф Ж.* В поддержку долгого Средневековья ([http://ec-dejavu.ru/p/Publ\\_Goff\\_Middle.html](http://ec-dejavu.ru/p/Publ_Goff_Middle.html)).

*Лейкина-Свирская В.Р.* Русская интеллигенция в 1900–1917 годах. М., 1981.

---

<sup>13</sup> Эти моменты сгущения исторических обстоятельств и – одновременно – познавательного и духовного опыта людей, понуждающие их к переоформлению всего склада своих верований, мысли и праксиса, голландский исламовед Ж. Ваарденбург, отчасти имея в виду ленинскую “политологию”, определяет как “профетическую ситуацию”, когда уже невозможно жить и верить по-старому [Waardenburg, 1985].

<sup>14</sup> Понятие усеченности развития я заимствую у востоковеда Э. Комарова [Комаров, 1998, с. 59]. В своих же трудах я предпочитаю пользоваться пусть более громоздким, но все же более точным понятием “технопопулистской модернизации” [Рашковский, 2001].

<sup>15</sup> См. у В. Маяковского в “Американцы удивляются” (1929): “Буржуи, дивитесь коммунистическому берегу на работе, в аэроплане, в вагоне! Вашу быстроногую знаменитую Америку мы и догоним и перегоним!” [Маяковский, 1958, с. 90]. Русская народно-смеховая культура зло осмеяла впоследствии казенный постулат “Догнать и перегнать!”. Однако воспроизвести хранящиеся в моей памяти озорные частушки и анекдоты 1950–1960-х гг. на эту тему этикет академического журнала не позволяет.

*Леонтьева Т.Г.* Церковная интеллигенция Тверской губернии в конце XIX–начале XX века (1895–1907). Петрозаводск, 1992.

*Малахов В.А.* Уязвимость любви. Киев, 2005.

*Масарик Т.Г.* Россия и Европа. Эссе о духовных течениях в России. В 3 т. СПб., 2004.

*Маяковский В.В.* Полн. собр. соч. В 13 т. Т. 10. М., 1958.

*Мень А., прот.* История религии: в поисках Пути, Истины и Жизни. В 7 т. М., 1991–1992.

*Мень А., прот.* Мировая духовная культура. Христианство. Церковь. Лекции и беседы. М., 1995.

*Мень А., прот.* О проведении Великого Поста. М., 1998.

*Мень А., прот.* О себе... Воспоминания, интервью, беседы, письма. М., 2007.

*Мень А., прот.* От рабства к свободе. Лекции по Ветхому Завету. М., 2008.

*Рашковский Е.Б.* Библейский реализм, или “Оправдание” истории в трудах позднего Соловьева // Соловьевские исследования. Вып. 1(25). Иваново, 2010.

*Рашковский Е.Б.* Осознанная свобода. Материалы к истории мысли и культуры XVIII–XX столетий. М., 2005.

*Рашковский Е.Б.* Россия и республики сопредельного Востока: культурологическая проблематика // Российское востоковедение в память о М.С. Капице. Очерки, исследования, разработки. М., 2001.

*Рашковский Е.Б.* Смыслы в истории. Исследования по истории веры, познания, культуры. М., 2008<sup>a</sup>.

*Рашковский Е.Б.* Современное и библейское в наследии Соловьева, или О духовных предпосылках соловьевского “либерализма” // Соловьевские исследования. Вып. 16. Иваново, 2008<sup>b</sup>.

*Рашковский Е.Б.* Соловьев: метафизика человеческого достоинства // Страницы. Богословие. Культура. Образование. М., 1996. № 1.

*Симония Н.А.* Что мы построили. М., 1991.

*Соловьев Вл.<sup>a</sup>* Зачем слова? (<http://www.mir-stihov.info/soloviev1.html>).

*Соловьев Вл.<sup>b</sup>* Имману-Эль (<http://www.gospelnet.info/bb/viewtopic.php?f=3&t=237>).

*Шкуринов П.С.* Соловьев // Антология мировой философии. В 4 т. Т. 4. М., 1972.

*Dahm H.* Vladimir Solovyev and Max Scheler: an Attempt at a Comparative Interpretation. Dordrecht–Boston, 1975.

*Munz P.* From Max Weber to Joachim of Floris: the Philosophy of Religious History // Journal of Religion. Sydney, 1980. Vol. 11. № 2.

*Raschkovskij E.B.* Die Dritte Welt als Problem für das Denken, die Wissenschaft und die Kultur // Zeitschrift für Weltgeschichte. Interdisziplinäre Perspektiven. Jg. 6. Hf. 2. Frankfurt a. M., 2003.

*Waardenburg J.-J.* “Leben verlieren” oder “Leben gewinnen” als Alternative in prophetische Religionen // Leben und Tod in den Religionen: Symbol und Wirklichkeit. Darmstadt, 1985.

© Е. Рашковский, 2011