

Федеральное государственное автономное
образовательное учреждение высшего образования
«Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики»

На правах рукописи

Павлов Илья Ильич

**Влияние секулярных и антисекулярных аспектов «нового
религиозного сознания» на становление метафизики Н. А. Бердяева**

Специальность

09.00.03 — История философии

Резюме диссертации на соискание учёной степени
кандидата философских наук

Научный руководитель:
канд. филос. наук, доцент
Михайловский А.В.

Москва - 2021

Оглавление

Введение.....	3
<i>Актуальность исследования.....</i>	<i>3</i>
<i>Степень научной разработанности проблемы.....</i>	<i>6</i>
<i>Объект и предмет исследования</i>	<i>12</i>
<i>Цель и задачи исследования.....</i>	<i>13</i>
<i>Теоретико-методологическая основа исследования.....</i>	<i>15</i>
<i>Научная новизна исследования.....</i>	<i>21</i>
<i>Положения, выносимые на защиту</i>	<i>22</i>
Основное содержание работы.....	30
Заключение	53
Апробация работы	55

Введение

Актуальность исследования

Практическая и теоретическая актуальность историко-философского исследования религиозной метафизики Н. А. Бердяева становится очевидной при обращении внимания на те процессы в современной интеллектуальной жизни, которые связываются с понятиями постсекулярного общества, характеризующегося возрастанием публичной роли религии¹ и необходимостью поиска рационального основания для диалога верующих и неверующих граждан, а также дискуссиями о возможной роли философии — в том числе метафизики — в решении интеллектуальных проблем постсекулярного общества². Поскольку теоретическое осмысление феномена постсекулярного происходит преимущественно в западной академической жизни, оно чаще всего посвящено западным моделям христианства, а также исламу, оказавшемуся своеобразным вызовом для западных либеральных демократий. Российский же материал в рамках современных дискуссий о постсекулярном не является изученным в достаточной мере. Данная проблема часто не замечается западными теоретиками, однако все чаще раздаются голоса исследователей, которые видят в данном пробеле упущение, представляющее собой одну из трудностей, с которыми сталкиваются современные западные исследования³.

¹ Подробнее см.: *Хабермас Ю.* Вера и знание // *Хабермас Ю.* Будущее человеческой природы. М., 2002. С. 129. *Хабермас Ю.* Постсекулярное общество — что это? Часть 1 // *Российская философская газета.* 2008, № 4 (18). *Хабермас Ю.* Постсекулярное общество — что это? Часть 2 // *Российская философская газета.* 2008, № 5 (19). Общий обзор постсекулярной проблематики см.: *Узланер Д. А.* Постсекулярный поворот. Как мыслить о религии в XXI веке. М.: Изд-во Института Гайдара, 2020.

² См.: *Узланер Д. А.* Введение в постсекулярную философию // *Логос.* 2011. № 3 (82). С. 3–32. *Bengtson J.* Explorations in Post-Secular Metaphysics. Palgrave Macmillan, 2015.

³ В частности, в качестве трудности игнорирование российского опыта рассматривает Э. ван дер Звееerde. *Звееerde Э. ван дер.* Осмысливая «секулярность» // *Государство, религия, церковь в России и за рубежом.* 2012, № 2 (30). С. 107.

При этом обращение к российскому контексту позволяет не только восполнить пробел в наших представлениях об исторически наличных движениях секуляризации и десекуляризации — что не является собственной целью настоящей историко-философской диссертации, — но также обнаружить в истории стратегии философского мышления, которые могут быть продуктивно использованы в рамках поставленной Ю. Хабермасом проблемы поиска возможных рациональных оснований для диалога между верующими и неверующими гражданами. По мысли Хабермаса, подобный диалог требует разработки верующими перевода положений религиозной традиции на язык секулярной рациональности⁴. И одним из ярких примеров решения философами подобной задачи выступает традиция русской религиозной философии⁵ и конкретно — метафизика Бердяева.

Традиция русской религиозной философии пришла к наибольшему развитию в XIX веке под явным влиянием немецкого идеализма, а затем в XX веке привела к тому, что, пользуясь словами Н. М. Зёрнова⁶, традиционно называют русским религиозным возрождением. На протяжении всей этой традиции мы видим, как русские религиозные философы пытались соединить достижения секулярной культуры и рациональности, которые для многих религиозных философов (например, П. Я. Чаадаева и Вл. С. Соловьёва) включали в себя и социальные и политические ценности просвещенного Запада, с христианским вероучением.

Большинство русских религиозных мыслителей понимали, что осмысление религиозной традиции в понятиях современности не может касаться лишь уровня языка. Недостаточно просто найти новые рациональные доказательства для традиционных религиозных истин,

⁴ Хабермас Ю. Между натурализмом и религией. Философские статьи. М.: Весь мир, 2011. С. 109–141.

⁵ Возможность актуализации русской религиозной философии в постсекулярном контексте наглядно демонстрируется в сборнике статей: *Beyond Modernity. Russian Religious Philosophy and Post-Secularism* / A. Mrówczyński-Van Allen, T. Obolevitch, and P. Rojek (eds.). Eugene (Oregon): Pickwick Publications, 2016.

⁶ Зёрнов Н. М. Русское религиозное возрождение XX века. Paris: YMCA-press, 1974.

поскольку перевод религиозной традиции на язык современности с необходимостью означал бы новую интерпретацию традиции — подобно тому, как всякий перевод текста всегда предполагает его интерпретацию. Задача осмысления христианства в свете произошедших к концу XIX — началу XX века процессов секуляризации и модернизации вскрывала множество проблем. Одними из тех философов, которые понимали необходимость не только поверхностного перевода, но и критического осмысления религиозной традиции, были представители движения «нового религиозного сознания» — Д. С. Мережковский, З. Н. Гиппиус, Д. В. Filosofov, В. В. Розанов, Н. А. Бердяев и другие примкнувшие к движению интеллектуалы.

Более того, наследие Бердяева заслуживает отдельного внимания, поскольку, в отличие от большинства других представителей движения, Бердяев не только старался сформулировать религиозную доктрину и выразить ее на языке художественных образов (как это преимущественно делали Д. С. Мережковский и В. В. Розанов), но и разрабатывал идеи «нового религиозного сознания» в последовательной философской рефлексии, а также более критически, чем другие теоретики, размышлял о том, каким образом метафизика «нового религиозного сознания» может выражаться в тех или иных реальных политических действиях и разработке общественно-политической программы.

Также следует отметить, что перепрочтение Бердяевым традиционной христианской метафизики и теологии в его экзистенциалистской философии, ищущей альтернативные по отношению к властному дискурсу церковного догматического богословия способы мышления о Боге, приобретает особый интерес в контексте разрабатываемых в современной континентальной философии стратегий «слабой мысли» (например, у Д. Ваттимо⁷) и теологии

⁷ Ваттимо Д. После христианства. М.: Три квадрата, 2007.

после метафизики⁸. Данные подходы, развивая характерную для постструктуралистской философии критику метафизики как связанной с властью и насилием⁹ и отталкиваясь от критики традиционной метафизики и теологии в работах Хайдеггера¹⁰, ставят своей задачей переосмысление христианской теологии через отказ от метафизического дискурса о Боге. При этом, разделяя вместе с данными стратегиями философскую подозрительность по отношению к властному метафизическому дискурсу о религии, в истории часто действительно связанного с отношениями насилия, — достаточно вспомнить инквизицию, — Бердяев отнюдь не отказывается от возможности критически относящегося к религиозному насилию философа рассматривать и развивать христианскую метафизику, что еще более актуализирует его размышления в контексте современных дискуссий о месте метафизики в постсекулярной философии.

Степень научной разработанности проблемы

Проблема подробного анализа влияния секулярных и антисекулярных аспектов «нового религиозного сознания» на становление метафизики Бердяева ранее никогда не ставилась. Более того, как отмечает А. В. Черняев, философия «нового религиозного сознания» традиционно отодвигалась историками русской мысли на периферию исследовательского внимания¹¹,

⁸ Яркий пример поиска способов мышления Бога «после метафизики» представляет книга Мануссакиса «Бог после метафизики», написанная в духе феноменологической традиции и с опорой на идеи Ж.-Л. Мариона. *Мануссакис Дж. П. Бог после метафизики. Богословская эстетика.* К.: Дух і літера, 2014. Обзор и анализ этих и других стратегий см.: *Коначева С. А. Бог после Бога. Пути постметафизического мышления.* М.: РГГУ, 2019. О русской религиозной философии в контексте мышления «после метафизики» см.: *Антонов К. М. Постметафизическое мышление. Теология и русская религиозная мысль // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение.* 2021. № 93. С. 133–138.

⁹ Об этой критике и ее философских основаниях см.: *Гаспарян Д. Э. Введение в неклассическую философию.* М.: РОССПЭН, 2011

¹⁰ См.: *Хайдеггер М. Онто-тео-логическое строение метафизики // Хайдеггер М. Тождество и различие.* М.: Логос, 1997. С. 29–59.

¹¹ *Черняев А. В. Николай Бердяев. Реформатор без Реформации // Вопросы философии.* 2014. № 11. С. 80.

что делает необходимым обращение к исследованиям в рамках других дисциплин.

При этом представители различных дисциплин подходят к феномену «нового религиозного сознания» с разных сторон, рассматривая его либо как исключительно теоретический проект¹², либо, напротив, принижая теоретическое содержание концепции и выводя на первый план решение в нем задач практического «жизнестроительства»¹³ или его политическое измерение¹⁴. Несмотря на такой широкий охват предметного поля, в данных исследованиях мы не обнаруживаем постановку задачи анализа «нового религиозного сознания» в контексте секулярных и антисекулярных тенденций в истории русской мысли.

Наиболее близко к поставленной мной исследовательской проблеме подходит И. В. Воронцова в своей книге «Русская религиозно-философская мысль в начале XX века»¹⁵. Исследовательница рассматривает Николая Бердяева как одного из участников движения «нового религиозного сознания» и наглядно показывает, что и в поздний период своего творчества Бердяев продолжал развивать ключевые идеи этого движения. Однако анализ влияния «нового религиозного сознания» на метафизику Бердяева, представленный у Воронцовой, не может быть признан достаточным: исследовательница скорее сопоставляет отдельные высказывания Бердяева с таковыми Мережковского, чем ставит задачу выявить влияние дискуссий о «новом религиозном сознании» на внутреннюю логику развития метафизики Бердяева, а также не предлагает подробной реконструкции взаимосвязи

¹² Сарычев Я. В. Религия Дмитрия Мережковского: «неохристианская» доктрина и ее художественное воплощение. М.: Флинта, 2017. Также для диссертационного исследования большой ценностью обладает другая работа исследователя: Сарычев Я. В. Творческий феномен В. В. Розанова и «новое религиозное сознание» / дисс. ... док. филол. наук: 10.01.01. М.: 2008.

¹³ Матич О. Эротическая утопия: новое религиозное сознание и fin de siècle в России. М.: Новое литературное обозрение, 2008.

¹⁴ Кувакин В. А. Религиозная философия в России. Начало XX века. М.: Мысль, 1980.

¹⁵ Воронцова И. В. Русская религиозно-философская мысль в начале XX века. М.: ПСТГУ, 2008.

между политическими, религиозными, историко-культурными и метафизическими аспектами «нового религиозного сознания».

При обращении к современным научным работам, посвященным непосредственно Бердяеву, мы обнаруживаем ситуацию, сходную с таковой в области исследований «нового религиозного сознания». Несмотря на то, что метафизика Бердяева в целом является довольно хорошо изученной¹⁶, большинство исследователей ставят в первую очередь вопрос о том, в чем заключается философская концепция Бердяева. Когда для понимания взглядов Бердяева привлекается исторический и политический контекст, то он, как правило, служит лишь декоративной рамкой; последовательное научное объяснение взаимосвязи идей Бердяева с конкретным контекстом в подобных работах, как правило, не присутствует. Также в данных исследованиях не ставится задача детального анализа влияния процесса секуляризации и реакции на него со стороны религии на становление философии Бердяева; мысль Бердяева, как правило, рассматривается не диахронически, в ее становлении, а синхронически, как некоторая единая завершенная концепция, из-за чего возникает вопрос о том, «что же сказал Бердяев на самом деле» — и в споре вокруг этого вопроса высказываются самые разные суждения даже среди наиболее авторитетных исследователей, предлагающих трактовки философии Бердяева как персонализма¹⁷; как

¹⁶ Например, см.: *Мотрошилова Н. В.* Мыслители России и философия Запада (В. Соловьев. Н. Бердяев. С. Франк. Л. Шестов). М.: Республика, Культурная революция, 2006. С. 230–320. *Силантьева М. В.* Экзистенциальная диалектика Николая Бердяева как философский метод // дисс. ... д-ра филос. наук: 09.00.13. М.: 2005. *Титаренко С. А.* Специфика религиозной философии Николая Бердяева // дисс. ... д-ра филос. наук: 09.00.03. Ростов-на-Дону: 2006. *Ермичев А. А.* Три свободы Николая Бердяева. М.: Знание, 1990. Критику реконструкции Ермичева см.: *Казаченко К. Ю.* К вопросу о трансцендентной свободе в философии Н. А. Бердяева // Известия ТулГУ. Гуманитарные науки. 2019. №2. С. 12–23. О свободе в метафизике Бердяева также см.: *Bodea R.-O.* Nikolai Berdyaev's Dialectics of Freedom: In Search for Spiritual Freedom // Open Theology. 2019. № 5. P. 299–308.

¹⁷ См.: *Лямцев Е. В.* Экзистенциальный персонализм Н. А. Бердяева в контексте отечественной и западной философской мысли // дисс. ... канд. филос. наук: 09.00.03. М.: 2007. *Pavlov V.* Personalism of Nikolai Berdyaev's Philosophy and French Personalism // Russian Thought in Europe: Reception, Polemics, Development. Kraków: Akademia Ignatianum, 2013. P. 307–317. *Ilyushenko N.*

специфического направления философии жизни¹⁸; как гностического религиозного учения¹⁹; как философии культуры²⁰. Разрабатываемый в диссертации интеллектуально-исторический подход ставит своей целью выработку научных оснований для комплексного анализа наследия Бердяева, учитывающего различные измерения его творчества.

Насколько разработанным является вопрос о влиянии «нового религиозного сознания» на становление мысли Бердяева? Хотя многие исследователи отмечают данное влияние²¹, однако его анализ, как правило, сводится к утверждению, что период общения с представителями «нового религиозного сознания» повлиял лишь на общие интенции Бердяева (в частности, на его критику исторического христианства) и на использование в его текстах слов о «религии Святого Духа» и, реже, о «Третьем Завете». Однако до сих пор не проводилось такое историко-философское исследование, которое ставило бы эксплицитной целью подробно реконструировать развитие философии Бердяева в контексте влияния на него идей «нового религиозного сознания» на основании комплексной методологии, объединяющей и привлечение интеллектуально-исторического контекста дискуссий о «новом религиозном сознании», и концептуальный анализ теоретического содержания метафизики Бердяева в ее историческом развитии. В связи с этим исследование влияния секулярных и антисекулярных аспектов «нового религиозного сознания», обусловленных

The Reception of Berdyaev's Philosophical Ideas in Mounier's Personalism // *Russian Thought in Europe: Reception, Polemics, Development*. Kraków: Akademia Ignatianum, 2013. P. 319–326.

¹⁸ *Мотрошилова*. Мыслители России и философия Запада. С. 229–292.

¹⁹ *Евлампиев И. И.* Абсолют как свобода: Н. Бердяев // Николай Александрович Бердяев. М.: Российская политическая энциклопедия, 2013. С. 37–85. *Linde F.* The Spirit of Revolt. Nikolai Berdiaev's Existential Gnosticism. Stockholm, 2010.

²⁰ *Гальцева Р. А.* Николай Бердяев — философ творчества и теоретик культуры // Бердяев Н. А. Философия творчества, культуры и искусства. В 2-х т. Т. 1. М.: Искусство, Лига, 1994. С. 7–36. *Порус В. Н.* Н. А. Бердяев: эсхатология свободы // Николай Александрович Бердяев. М.: Российская политическая энциклопедия, 2013. С. 86–128. *Жукова О. А.* Философия русской культуры. Метафизическая перспектива человека и истории. М.: Согласие, 2017. С. 571–589.

²¹ В частности, см.: *Половинкин С. М.* Н. А. Бердяев и православие // Вестник РХГА. 2017. Т. 18. №3. С. 143.

положением этого движения в диалектике секуляризации, на становление метафизики Бердяева так же еще не было осуществлено. Тем не менее, две следующих работы подходят весьма близко к решению данной задачи.

Рассмотрению различных аспектов русской религиозной философии в постсекулярной перспективе посвящен сборник статей «За пределами модерна. Русская религиозная философия и постсекуляризм». В целом, ведущей тональностью сборника, обозначенной уже во введении²², является демонстрация возможностей обращения к идеям русских религиозных философов для разработки способов мышления, альтернативных секулярному модерну и являющихся постсекулярными в смысле преодоления характерного для секулярного модерна разрыва между естественным и сверхъестественным, религией и культурой, верой и разумом. Таким образом, большинство представленных в сборнике статей не ставят историко-философской задачи объяснить диалектику идей русских религиозных философов процессами секуляризации, происходящими как в общественной жизни, так и на уровне метафизических идей. Это же касается статей о Бердяеве²³: в них авторы обнаруживают важные постсекулярные аспекты в идейном наследии философа, однако не ставят своей целью изучение их влияния на становление его метафизики.

Среди работ, вошедших в сборник, особняком стоит статья К. М. Антонова, которая обращается именно к контекстуальной историко-

²² *Mrówczyński-Van Allen A., Obolevitch T., Rojek P.* “Abel, Where Is Your Brother Cain?” The Russian Way of Overcoming Modernity // *Beyond Modernity. Russian Religious Philosophy and Post-Secularism*. Eugene (Oregon): Pickwick Publications, 2016. P. 1–9.

²³ *Breckner K. A.* Christianity in the Times of Postmodernism? A Reconstruction of Answers by Sergey Bulgakov and Nikolai Berdyaev // *Beyond Modernity. Russian Religious Philosophy and Post-Secularism*. Eugene (Oregon): Pickwick Publications, 2016. P. 168–174. *Rarot H.* Religion in Public Life according to Nikolai Berdyaev // *Beyond Modernity. Russian Religious Philosophy and Post-Secularism*. Eugene (Oregon): Pickwick Publications, 2016. P. 186–198. *43. Woźniak M.* Towards a New Understanding of Immanence and Transcendence. The Concept of Kairos in the Writings of Nikolai Berdyaev and Paul Tillich // *Beyond Modernity. Russian Religious Philosophy and Post-Secularism*. Eugene (Oregon): Pickwick Publications, 2016. P. 175–185. Также см.: *Tabatadze O.* The Way Journal (1925–1941) and the Question of Freedom in the Context of European Post-Secular Culture // *Beyond Modernity. Russian Religious Philosophy and Post-Secularism*. Eugene (Oregon): Pickwick Publications, 2016. P. 225–237.

философской перспективе и предлагает множество крайне ценного материала для изучения влияния европейской диалектики секуляризации на развитие идей русских философов²⁴. Эта статья в существенно расширенном и доработанном виде вошла в качестве завершающей главы в двухтомную работу исследователя «Как возможна религия?»²⁵, вышедшую в 2020 году.

Важное место в работе Антонова составляют сопоставление идей русских философов с западной мыслью, в том числе — с европейским дискурсом о модерне и теориями секуляризации и постсекулярного, а также обращение к «мирянскому» богословию, часто противопоставляемому его авторами традиционному академическому богословию, что позволяет поставить вопрос о причинах их недоверия к последнему. Для решения этого вопроса Антонов считает необходимым «выявить культурный механизм», обусловивший данную оппозицию; Антонов констатирует, что подобная ситуация сложилась «в результате сложных взаимодействий секуляризационных и контрсекуляризационных процессов»²⁶.

Объясняя данное влияние, Антонов пишет, что в нормальной ситуации порожденные данными процессами оппозиции должны сниматься²⁷, в связи с чем продуктивно при обращении к русской религиозной мысли — включая ее богословские темы, — рассмотреть философию религии и ее место «в системе рефлексивных структур религиозной традиции»²⁸. В качестве феномена, ключевого для становления рефлексивных практик, исследователь рассматривает таковой религиозного обращения²⁹. От экспозиции той историко-культурной ситуации, которой было обусловлено появление

²⁴ Antonov K. “Secularization” and “Post-Secular” in Russian Religious Thought: Main Features // Beyond Modernity. Russian Religious Philosophy and Post-Secularism. Eugene (Oregon): Pickwick Publications, 2016. P. 25–38.

²⁵ Антонов К. М. «Как возможна религия?»: Философия религии и философские проблемы богословия в русской религиозной мысли XIX–XX веков. В 2 ч. М.: Изд-во ПСТГУ, 2020. Ч. 2. С. 316–352.

²⁶ Антонов. «Как возможна религия?» Ч. 1. С. 7–9.

²⁷ Там же. Ч. 1. С. 9.

²⁸ Там же. Ч. 1. С. 24.

²⁹ Там же. Ч. 1. С. 25, 65 слл.

философии религии в русской религиозной мысли³⁰, Антонов переходит к основной части своей работы — реконструкции концепций, разрабатываемых различными русскими мыслителями внутри предлагаемых ими стратегий философии религии.

Таким образом, К. М. Антонов подходит к решению поставленной им проблемы с несколько другой стороны, чем настоящая диссертация, а именно — с прояснения дисциплинарных границ между понятиями «теология», «философия религии» и «русская религиозная философия», чтобы по результатам данной дифференциации представить различные размышления отечественных мыслителей на религиозные темы в качестве имеющих не только историко-культурную, но и собственно философскую ценность в рамках определенного дисциплинарного подраздела европейской философии. Так, Антонов, достаточно подробно анализируя исторический контекст русской религиозной мысли, ставит все же основной исследовательский акцент не на нем, а на теоретической реконструкции идей русских мыслителей, в то же время указывая на контекстуальную обоснованность выбранной им стратегии реконструкции.

Объект и предмет исследования

Объектом данного исследования выступает философия Н. А. Бердяева, рассматриваемая в интеллектуально-историческом контексте движения «нового религиозного сознания», возглавляемого Д. С. Мережковским.

Предмет исследования — влияние секулярных и антисекулярных аспектов «нового религиозного сознания» на становление метафизики Бердяева.

Для реконструкции предмета исследования будут использованы следующие первоисточники:

³⁰ Там же. Ч. 1. С. 49–78.

— для реконструкции контекста дискуссий о «новом религиозном сознании»: материалы Петербургских Религиозно-философских собраний (1901–1903 гг.) и Религиозно-философского общества в Санкт-Петербурге (1907–1917 гг.), а также ряд других работ;

— для реконструкции идейной эволюции Д. С. Мережковского: работа «Л. Толстой и Достоевский» (1900–1902 гг.) и сборник статей «Не мир, но меч» (1908 г.), а также ряд других работ;

— для реконструкции отношения В. В. Розанова к проблематике «нового религиозного сознания»: книги «Около церковных стен» (1905 г.) и «В темных религиозных лучах» (1910 г.), вошедшие в книги выступления на заседаниях Религиозно-философских собраний и Религиозно-философского общества в Санкт-Петербурге, а также ряд других работ;

— для реконструкции становления метафизики Н. А. Бердяева в контексте «нового религиозного сознания»: сборники статей «Sub specie aeternitatis» (1907 г.) и «Духовный кризис интеллигенции» (1910 г.), трактаты «Новое религиозное сознание и общественность» (1907 г.), «Философия свободы» (1911 г.) и «Смысл творчества» (1916 г.), статьи «Новое христианство» (1916 г.) и «Новое религиозное сознание и история» (1916 г.), а также трактаты позднего периода и ряд других работ.

Цель и задачи исследования

Цель данного исследования — выявить влияние секулярных и антисекулярных аспектов «нового религиозного сознания» на становление метафизики Бердяева.

Для достижения поставленной цели в диссертации будет последовательно решен следующий ряд задач.

Во-первых, проанализирую секулярные и антисекулярные аспекты дискуссий о «новом религиозном сознании» как интеллектуально-исторический контекст становления метафизики Бердяева. Для этого я

рассмотрю проблему применимости методологии интеллектуальной истории и теорий секуляризации к исследованию истории русской религиозной мысли и покажу, что именно использование такого рода исследовательской рамки позволяет наиболее близко подойти к решению задачи научного объяснения феномена русской религиозной философии, в то же время не редуцируя его к социальному контексту, но рассматривая идеи русских религиозных философов в органической взаимосвязи с глобальными тенденциями в истории религии и секулярного модерна и демонстрируя влияние данных тенденций на развитие собственно философских и метафизических концепций. Опираясь на разработанную методологию, я выявлю секулярные и антисекулярные аспекты тех версий «нового религиозного сознания», которые напрямую повлияли на становление метафизики Бердяева, а именно — автора термина «новое религиозное сознание» Д. С. Мережковского, а также В. В. Розанова; взгляды данных мыслителей я проанализирую в контексте религиозной и общественной ситуации, в рамках которой возникло данное движение. Это позволит показать, на каких основаниях я считаю возможным говорить о секулярных и антисекулярных аспектах «нового религиозного сознания». В данном контексте я реконструирую повлиявшие на Бердяева концепции Мережковского и Розанова, после чего проанализирую взаимосвязь культурно-исторического, метафизического и политического аспектов наблюдаемой в этих концепциях постсекулярной диалектики.

Во-вторых, я реконструирую философскую эволюцию Бердяева в период разработки им своей метафизической концепции в качестве версии «нового религиозного сознания» в контексте отношений философа с движением Мережковского, а также его полемики с Мережковским и Розановым. Для этого я в первую очередь проанализирую статьи, вошедшие в авторские сборники Бердяева «*Sub specie aeternitatis*» и «Духовный кризис интеллигенции», а также первый самостоятельный философский трактат Бердяева — «Новое религиозное сознание и общественность», в котором

Бердяев явно провозглашает свою принадлежность к «новому религиозному сознанию» и развивает ключевые идеи движения, ранее сформулированные Мережковским. Отдельное внимание я посвящу полемике Розанова и Бердяева в Религиозно-философском обществе в Санкт-Петербурге. Далее я продемонстрирую, каким образом на становление метафизики Бердяева в трактатах «Философия свободы» и «Смысл творчества» оказали влияние как идеи Мережковского и Розанова, так и их критическое переосмысление философом. Далее я обращусь к ряду статей 1916 г., завершающих период эксплицитного преподнесения Бердяевым своей метафизической теории в качестве концепции «нового религиозного сознания», альтернативной учению Мережковского. После данной историко-философской реконструкции я проанализирую, каким образом в этих текстах и дискуссиях могут быть выявлены секулярные и антисекулярные аспекты «нового религиозного сознания» и какую роль на становление метафизики Бердяева оказала постсекулярная диалектика как идеи «нового религиозного сознания» в целом, так и той ее версии, которую разрабатывал Бердяев. В завершение я вкратце обрисую дальнейшую судьбу интеллектуальных стратегий «нового религиозного сознания» в позднейшей метафизике Бердяева.

Теоретико-методологическая основа исследования

Необходимостью восполнения обнаруживаемого в существующих исследованиях пробела обусловлена постановка задачи рефлексивной выработки методологии. В первой главе первой части диссертации демонстрируется, что для решения данной задачи требуется не только методологическая, но и теоретическая рефлексия о философии как объекте историко-философского исследования для ответа на вопрос о том, *каким образом комплексная методология, учитывающая контекст философского высказывания, может послужить инструментом для нового понимания*

собственно философских концепций. В случае диссертационного исследования данный общий вопрос связан с центральной проблемой работы — каким образом контекст дискуссий о «новом религиозном сознании» может быть использован для углубления нашего понимания философского смысла метафизики Бердяева.

Для решения данных проблем я вкратце обращусь к концепции интеллектуальной истории, предложенной Р. Рорти³¹, но в первую очередь буду применять в своей работе основные принципы, полученные в результате философски рефлексивной разработки методологии интеллектуальной истории в рамках Кембриджской школы³². Мое обращение к кембриджской методологии связано с тем фактом, что разрабатываемый ею подход демонстрирует взаимосвязь контекста философского высказывания и его теоретического смысла.

Для решения вопроса о применимости методологии интеллектуальной истории, разработанной в первую очередь для работы с историей политической мысли, к истории религиозной философии, в диссертации реконструируется программа изучения секуляризации, представленной в работе Ч. Тейлора «Секулярный век»³³, и аргументируется, почему среди обширного поля теорий секуляризации именно подход Тейлора является наиболее подходящим для историко-философской работы.

При работе непосредственно с первоисточниками, составляющей значимую часть диссертации, используются традиционные для исследований в области истории философии методы историко-философской реконструкции концепций мыслителей, герменевтики философских текстов и сравнительного анализа.

³¹ Рорти Р. Историография философии: четыре жанра // Рассел Б. История западной философии. Т. 2. Новосибирск: Изд-во Новосиб. гос. ун-та, 1994. С. 305–330.

³² См.: Кембриджская школа: теория и практика интеллектуальной истории. М.: Новое литературное обозрение, 2018.

³³ Тейлор Ч. Секулярный век. М.: ББИ, 2017.

Основная часть диссертационного исследования начинается с краткой обрисовки контекста дискуссий о «новом религиозном сознании» — как исторического, так и семантического, связанного с практиками употребления данного выражения. В то время как в ряде работ, посвященных «новому религиозному сознанию», исследователи предпосылают своему анализу формальное определение того, что именно они понимают под «новым религиозным сознанием»³⁴, данная диссертация, следуя принципам Кембриджской школы, опирающейся на идеи философии языка Л. Витгенштейна и Дж. Остина, обрисовывает существовавшие в истории философии способы употребления данного выражения и уже из этого контекста реконструирует семантические аспекты понятия «новое религиозное сознание».

Так, «новое религиозное сознание» трактуется в диссертации как понятие, за толкование смысла которого между интеллектуалами ведется борьба³⁵, — иначе говоря, объяснение этого понятия не предпосылается диссертационному исследованию, а реализуется посредством описания способов употребления этого выражения в ходе дискуссий, его интерпретаций, даваемых различными мыслителями, и полемических действий, осуществляемых практиками его употребления.

Под секулярными аспектами «нового религиозного сознания» в диссертации понимаются секулярные практики и логики — то есть формы жизни и связанные с ними способы мышления, возникшие в российской интеллектуальной истории благодаря секуляризации, — лежащие в основу как употребления этого выражения, так и предлагаемых мыслителями концепций того, чем же является «новое религиозное сознание». Под антисекулярными аспектами понимаются развиваемые теоретиками «нового

³⁴ Например, такую стратегию выбирает И. В. Воронцова в упомянутой выше книге.

³⁵ Такой подход к истории понятия «новое религиозное сознание» оказывается близок не только Кембриджской школе, но также немецкой истории понятий и, в частности, идее «борьбы за именование» у Г. Люббе. Люббе Г. Быть и именоваться. История значения как поле политического языкового действия // Социология власти. 2017. Т. 29. № 4. С. 240–256.

религиозного сознания» стратегии критики и преодоления секуляризации исходя из религиозного мировоззрения.

Когда в диссертации заходит речь о влиянии каких-либо аспектов «нового религиозного сознания» на становление метафизики Бердяева, выражение «новое религиозное сознание» используется в указанном выше смысле — не как обозначение внешнего Бердяеву учения Мережковского или движения Мережковского, а как концепт, который, как будет показано в ходе исследования, в какой-то момент оказался собственным внутренней логике метафизики Бердяева. При этом в ходе дискуссий понятие «новое религиозное сознание» употреблялось и для обозначения непосредственно доктрины круга Мережковского — в том числе самим Бердяевым. В диссертации демонстрируется изменение способов употребления выражения «нового религиозного сознания» в текстах Бердяева и связь этого изменения как с внутренней логикой становления метафизики Бердяева, так и с контекстом отношений Бердяева с кругом Мережковского. Таким образом, предметом анализа оказывается влияние обнаруживаемых в первоисточниках способов употребления выражения «новое религиозное сознание» и подвижного набора связываемых с этим выражением идей на становление метафизики Бердяева.

Под становлением метафизики Бердяева понимается процесс формирования ключевых идей и интеллектуальных стратегий той концепции, которая традиционно воспринимается как метафизика Бердяева и основные черты которой в законченном виде были представлены философом в трактате «Смысл творчества». В ходе исследования демонстрируется, что метафизика, традиционно понимаемая историками философии как отвлеченная концепция, не имеющая ничего общего со злобой дня, в случае философии Бердяева логически и семантически была связана с локальными дискуссиями и философской публицистикой, посвященной конкретным общественно-политическим и религиозным вопросам. И Бердяев, и Мережковский, и Розанов связывали метафизику, публицистику и

религиозную полемику; в публицистических текстах использовали метафизические аргументы и идеи, при этом не отказываясь от идеи метафизики как *philosophia perennis*, но считая, что сама публицистика может писаться *sub specie aeternitatis*³⁶. В диссертации показывается, как концепты, идеи, аргументы и интеллектуальные стратегии, возникающие в локальных дискуссиях, были положены Бердяевым в основу его больших трактатов. Так, в соответствии с темой настоящей диссертации, в исследовании речь идет о «становлении метафизики Бердяева» — иначе говоря, будет решаться задача выявления генеалогии этой метафизики в предшествующем ей интеллектуальном материале.

Таким образом, основная теоретико-методологическая идея диссертации заключается в реконструкции концептуального смысла метафизики Бердяева, отталкивающейся от прочтения метафизических текстов Бердяева как полемических действий, осуществляемых Бердяевым в контексте диалектики секуляризационных и контрсекуляризационных тенденций в широком интеллектуальном поле. Избранный мной подход позволяет показать, что подобное прочтение отнюдь не является внешним по отношению к собственной логике метафизики Бердяева, но позволяет лучше понять ее внутреннее философское содержание.

Для реконструкции становления метафизики Бердяева я избираю именно дискуссии о «новом религиозном сознании» как являющиеся одним из важнейших контекстов, в которых складывалась метафизика Бердяева вплоть до публикации его трактата «Смысл творчества» в 1916 году; более того, и в более поздних метафизических трактатах философа мы обнаруживаем следы как использования, так и критического переосмысления Бердяевым интеллектуальных стратегий «нового религиозного сознания». Я исхожу из общего для контекстуальных подходов к истории философии представления, что реконструкция *решения* (или *ответа*), предлагаемого

³⁶ Именно это крылатое выражение использовал Бердяев в качестве заголовка для своего первого сборника статей.

философом, невозможна без понимания той *проблемы* (или *вопроса*), которую философ обсуждает, в связи с чем реконструкция метафизики Бердяева как концепции, имеющей содержательный философский смысл, невозможна без понимания тех конкретных дискуссий, в рамках которых были сформулированы проблемы, решаемые Бердяевым в его метафизике. Как будет показано в дальнейшем, при обращении к дискуссиям о «новом религиозном сознании» метафизика Бердяева может быть прочитана как решающая, во-первых, поставленную Мережковским (и поддержанную Розановым) проблему разделения в историческом христианстве «плоти» и «духа» и, во-вторых, проблему разработки метафизики «нового религиозного сознания», свободной от религиозных и политических следствий концепций Мережковского и Розанова, а применение концептуального аппарата теорий секуляризации позволяет обозначить данные проблемы более аналитическим языком, чем они формулировались самими русскими религиозными философами.

Как было отмечено при обсуждении границ исследования, я отнюдь не претендую на утверждение, будто контекст «нового религиозного сознания» был для становления метафизики Бердяева единственно значимым. Даже в тот период, о котором идет речь в диссертации, Бердяев участвовал и в других дискуссиях и испытывал влияние других идейных кругов; достаточно вспомнить влияние группы журнала «Путь» и в первую очередь — С. Н. Булгакова. В постреволюционный период мысль Бердяева испытывала влияние множества других идейных и общественно-политических контекстов. Тем не менее, я сознательно ограничиваю предмет настоящей диссертации исключительно темой «нового религиозного сознания», поскольку, как я покажу, влияние «нового религиозного сознания» на становление метафизики Бердяева оказалось столь велико и при этом многоаспектно, что оно заслуживает отдельного детального изучения. При этом я приветствую появление исследований, прочитывающих метафизику Бердяева в других контекстах и дополняющих выводы данной диссертации.

Научная новизна исследования

Научная новизна диссертации в первую очередь обусловлена используемой в исследовании методологией, позволяющей рассмотреть феномен «нового религиозного сознания» и метафизику Бердяева в контексте не только философско-теоретических, но и социальных, политических и институциональных особенностей процесса секуляризации, проходящего не только как уменьшение роли религии в жизни общества, но также изменяющего сам образ религии и требующей от религиозных мыслителей учета социальных и идейных последствий секуляризации, на которые они могут реагировать либо отвергая их, либо полностью принимая, либо — как мы это видим в философии «нового религиозного сознания», и в особенности — в поздней метафике Бердяева, — ставить трудную задачу осмысления происходящих перемен в контексте религиозной традиции и трансформации самой религии в связи с изменениями общественной жизни, мировоззрения широкого слоя интеллектуалов и новыми философскими течениями. В диссертации впервые последовательно разрабатывается и обосновывается актуальность применения к изучению истории русской религиозной комплексной методологии интеллектуальной истории, включающей в себя теоретические наработки Кембриджской школы и теории секуляризации Тейлора, а также корректирующей недостатки методологии последнего. Впервые аргументируется и демонстрируется применимость методологии интеллектуальной истории не только к общественно-политическому аспекту истории русской мысли, что уже было сделано М. Б. Велижевым и Т. М. Атнашевым³⁷, но и к религиозно-философскому.

³⁷ *Атнашев Т. М., Велижев М. Б.* История политических языков в России: к методологии исследовательской программы // *Философия. Журнал Высшей школы экономики.* 2018. Т. II. № 3. С. 107–137. *Велижев М. Б.* Язык и контекст в русской интеллектуальной истории: первое «Философическое письмо» Чаадаева // *Кембриджская школа: теория и практика интеллектуальной истории.* М.: Новое литературное обозрение, 2018. С. 500–521.

Несмотря на то, что, как было отмечено, в наиболее близких к теме диссертационного исследования работах намечается тенденция к осмыслению наследия русских религиозных философов изнутри постсекулярной проблематики (в сборнике «За пределами модерна»), а также историко-философской реконструкции идей русских философов в контексте диалектики секуляризации (в двухтомной монографии К. М. Антонова), подробного анализа секулярных и антисекулярных аспектов «нового религиозного сознания» и метафизики Николая Бердяева пока еще не проводилось. Данная диссертация является первой в этой области.

Также в настоящем исследовании впервые предпринят систематический историко-философский анализ влияния дискуссий о «новом религиозном сознании» на интеллектуальную эволюцию Бердяева. Хотя некоторые аспекты данного процесса были выявлены И. В. Воронцовой и К. М. Антоновым, в диссертации производится более последовательная историко-философская реконструкция интеллектуального пути Бердяева, опирающаяся на широкий пласт первоисточников и более глубокий анализ философской логики Бердяева в ее историческом развитии, а потому позволяющий не только констатировать наличие отдельных идей «нового религиозного сознания» в наследии Бердяева, но и научно объяснить их появление и философскую специфику в их отличии от других версий развития данного движения. Так, в диссертации впервые подробно реконструируется развитие идей «нового религиозного сознания» в становлении метафизики Бердяева, что до сих пор не было предпринято исследователями.

Положения, выносимые на защиту

1. Анализ секуляризации и десекуляризации с опорой на концепцию имманентных логик, полученную посредством корректировки подхода Тейлора, позволяет раскрыть постсекулярную диалектику в

интеллектуальной истории как разработку интеллектуалами той или иной констелляции имманентных логик и религиозного мышления, предполагающих различные следствия для отношения интеллектуала к секулярным и антисекулярным практикам, дискурсам, идеям и процессам. При работе с движением «нового религиозного сознания», связанного как с реальной политической борьбой, так и с дискуссиями о реформации внутри христианства и Православной церкви, метафизические идеи представителей движения представляют собой различные стратегии по переосмыслению соотношения различных имманентных практик и связанных с ними логик с религиозным мышлением. В случае перехода от историософского к структурному пониманию постсекулярности разрабатываемые теоретиками «нового религиозного сознания» констелляции могут быть оценены как постсекулярные.

2. При обращении к интеллектуальной истории «нового религиозного сознания» необходимо выделить следующие значения данного выражения, заданные практиками его употребления: а) одна из характеристик общественно-исторических изменений, связанных с распространением достижений секулярной культуры, осознанием социально значимой группой интеллектуалов и их ценности, и их метафизической неполноты, а также неполноты исторического христианства и официальной церкви, и желанием этой группы обнаружить новую религиозность, вбирающую в себя секулярные достижения (в таком значении выражение употреблялось Мережковским в 1901 г. и А. А. Мейером в 1916 г.); б) движение во главе с Мережковским и учение самого Мережковского (стратегия Бердяева в 1916 г.); в) все движения за религиозное обновление, стремящиеся не просто устранить исторические и политические недостатки церкви, но разработать новую метафизическую теорию, отличающуюся от христианского богословия (такое понимание предлагает С. А. Аскольдов и на него ориентируется в своих докладах о «новом религиозном сознании» Розанов); г) метафизическая концепция, одновременно и альтернативная учению

Мережковского, и решающая те же религиозно-философские проблемы (так выражение преимущественно употребляет Бердяев вплоть до 1916 г.). При этом основное семантическое значение «нового религиозного сознания» задавалось логикой его противопоставления «старому религиозному сознанию» — историческому христианству и официальной церкви; в то же время в контексте полемики о «новом религиозном сознании» различные ее стороны часто обвиняли своих оппонентов именно в том, что те являются носителями «старого религиозного сознания».

3. Версия «нового религиозного сознания», разработанная Мережковским, опиралась на достижения секулярной культуры, в то же время стремясь преодолеть ее отделенность от религии и выйти к религиозному. Однако писатель в первую очередь критикует не секуляризацию как историческое явление, а ее метафизическую причину — поляризацию «духа» и «плоти», трансцендентного и имманентного, обнаруживаемую в историческом христианстве, в связи с чем критика секуляризации оборачивается критикой христианства и церкви. Особое значение для Мережковского начиная с 1905 года приобретает ценность освободительной борьбы, которую писатель противопоставляет позиции официальной Православной церкви, поддерживающей царское правительство; при этом саму освободительную борьбу писатель мыслит в религиозной логике как стоящую на службе у наступающего религиозного синтеза. Связанные с дискуссиями о «новом религиозном сознании» тексты Розанова демонстрируют, что его мысль двигалась в том же направлении, однако Розанов обнаруживал причину поляризации «духа» и «плоти» не в исторических ошибках христианства, а в самом Евангелии и личности Иисуса Христа. Именно вследствие этого Розанов, в отличие от Мережковского, мыслящего искомым им синтез как соединение христианства и язычества, стремился полностью преодолеть христианство и вернуться к ветхозаветной религиозности, которую он понимал как религиозное освящение плоти, пола и жизни.

4. При обращении к статье Бердяева «Этическая проблема в свете философского идеализма», опубликованной в коллективном сборнике «Проблемы идеализма» (1902), мы видим, что и до сближения с Мережковским и разработки теории «нового религиозного сознания» Бердяев различал историческое и «идеальное» христианство; другими словами, само критическое отношение Бердяева к историческому христианству не является влиянием на философа «нового религиозного сознания» как учения и движения Мережковского. Также уже в этой статье Бердяев формулирует те идеи, с опорой на которые он в дальнейшем осуществит ревизию учения Мережковского, а именно — идею абсолютной ценности свободной личности и примата личной свободы над экономической, социальной и общественной. Иными словами, развитие Бердяевым концепции «нового религиозного сознания» как осуществляется под влиянием Мережковского, так и не может быть к нему редуцировано.

5. Уже в трактате «Новое религиозное сознание и общественность» (1907) мы обнаруживаем, что, обсуждая ключевые проблемы «нового религиозного сознания» в духе Мережковского и Розанова, Бердяев закладывает основы своей персоналистической метафизики. В этот период Бердяев придерживается идей мистического анархизма, однако считает, что реальная анархическая и революционная практика в политической борьбе не может привести к мистической революции, в качестве которой философ понимает наступление того «синтеза» в «религии Святого Духа», о котором учит Мережковский. Иначе говоря, в этом трактате Бердяев осуществляет ревизию учения Мережковского на основе персоналистической метафизики, что в том числе продиктовано желанием философа размежеваться с политической практикой Мережковского, при этом сохраняя ключевые идеи учения последнего.

6. В сборнике статей «Духовный кризис интеллигенции» (1910, статьи 1907–1909 гг.), который традиционно рассматривается как результат полного разрыва Бердяева с идеями Мережковского, мы также обнаруживаем важные

элементы доктрины писателя. Несмотря на различие в стиле и тональности, «Духовный кризис интеллигенции» концептуально не сильно отличается от предыдущей книги Бердяева, в которой тот уже размежевался с политической практикой Мережковского. Размышления Бердяева этого периода о православии носят довольно расплывчатый характер, что позволяет предположить, что обращение к дискурсу православия Бердяев рассматривает как одну из возможностей легитимации своей версии «нового религиозного сознания».

7. В трактатах «Философия свободы» (1911) и «Смысл творчества» (1916) мы обнаруживаем как использование Бердяевым термина «новое религиозное сознание», так и традиционные для концепции «нового религиозного сознания» в целом идеи третьего завета, связи смены исторических эпох с лицами Троицы, критики аскетики, официальной церкви и исторического христианства и т. д. В этих же текстах мы видим явные отсылки Бердяева к его дискуссии с Розановым о «новом религиозном сознании» в 1907 г. Развитие метафизических идей Бердяева в данных трактатах строится на переосмыслении концепции Мережковского, продолжения той критики Мережковского и Розанова, которая была намечена уже в 1907 г., а также на радикализации отдельных идей Мережковского — в частности, на развитии его идеи о связи продолжающегося откровения и трех исторических эпох с троичностью Бога в духе немецкой мистики; вследствие такого развития Бердяев приходит к идее о связи исторических эпох и откровения с теогоническим процессом внутри Бога и при этом строит эту мысль с опорой на основные концепты Мережковского и обсуждая те проблемы, которые ставит писатель.

8. В «Смысле творчества» Бердяев в завершенном виде представляет свою персоналистическую метафизику, при этом предлагая ее в качестве альтернативной Мережковскому версии «нового религиозного сознания», а именно указывает, что главной проблемой «нового религиозного сознания» является преодоление не дихотомии «плоти» и «духа», религии и

общественности, а мышления Бога как трансцендентного человеку. Главной стратегией эмансипации от внешнего религиозного контроля Бердяев считает не политическую борьбу, а освобождение духовной жизни личности через переосмысление христианского богословия как описывающего происходящие внутри личности мистические процессы. В полемике 1916 г. между всеми ее сторонами обнаруживается консенсус в восприятии «Смысла творчества» как разработки альтернативной учению Мережковского теории «нового религиозного сознания».

9. Отвечая на критику, Бердяев развивает отдельные мысли «Смысла творчества» и строит в своей статье «Новое религиозное сознание и история» консистентную и последовательную модель того, что в современных терминах можно назвать постсекулярной метафизикой. Поскольку Бердяев считает задачей «нового религиозного сознания» эмансипацию человеческой духовности от внешней ей религиозности, философ приветствует секуляризацию в общественной жизни не только как улучшение внешних социальных условий, но и как преодоление внешнего контроля религиозных институций и доктрин над политикой, искусством, наукой и философией, которое, однако, не является самоцелью, но способствует окончательной эмансипации имманентной духовности. При этом саму модель духовного и секулярного Бердяев мыслит мистически и понимает секулярное как периферию духовного, которая должна мыслиться как отличная от мистического центра, но в то же время являющаяся моментом его внутренней диалектики. Построить такую модель Бердяеву позволяет переосмысление историософской идеи Мережковского о трех заветах, связанных с тремя лицами Троицы, как отражения в человеческой истории внутренней диалектики божества.

10. Различие проектов Мережковского, Розанова и Бердяева по преодолению оппозиции трансцендентного и имманентного связано с различием тех имманентных логик, на основе которых они конструируют ту «плоть» (Мережковский), «мир» (Розанов) или «человека» (Бердяев),

которые должны быть не противопоставлены трансцендентному в качестве полярностей, а соединены с религиозным мышлением: если Мережковский и его единомышленники в первую очередь опираются на логику освободительной борьбы, могущей создать свободную общественность и, как следствие, свободную личность, а Розанов — на ценность непосредственного жизненного мира и сексуальной жизни в браке, то Бердяев развивает экзистенциалистскую логику, для которой и идея трансцендентного Бога, и эмпирически наличный мир, и сфера злободневной политической борьбы являются в равной мере трансцендентными духовной жизни личности, а потому главная задача «нового религиозного сознания» понимается Бердяевым как раскрытие в христианстве новой антропологии, преодолевающей разделение между человеком и Богом и мыслящей их единство как данное в имманентном мистическом опыте духовной жизни личности.

11. В своих поздних текстах Бердяев хотя и не называет свою мысль «новым религиозным сознанием», однако использует синонимичные выражения, имеющие схожую семантику, а также продолжает разрабатывать ключевые идеи своей версии «нового религиозного сознания», сложившейся под влиянием Мережковского, — развивает историософскую модель трех эпох, связанных с тремя лицами Троицы; более подробно и последовательно формулирует имманентную метафизику, намеченную участниками движения «нового религиозного сознания», в своей теории объективации, продолжающей переосмысление Бердяевым в контексте дискуссий о «новом религиозном сознании» категорий имманентного и трансцендентного; критикует христианскую традицию за сугубый акцент на аскетике, а также связывает свой анализ аскезы и традиционных представлений о Боге с политической и социальной критической рефлексией (что восходит к критике исторического христианства Мережковским и Розановым как сущностно связанного с угнетением человека и религиозным насилием, а

также к позиции Бердяева по вопросу об аскетике, сформулированной в ходе дискуссии с Розановым в 1907 г.).

Основное содержание работы

Во **введении** к диссертационному исследованию определяется актуальность последнего, дается краткий обзор исследовательской литературы, посвященной рассматриваемому вопросу, формулируется ключевая цель исследования и задачи, на решение которых оно направлено, обосновывается научная новизна исследования, а также выбор исследовательской методологии, и обозначаются тезисы, выносимые на защиту.

Первая часть диссертации, озаглавленная «Диалектика секуляризации в “новом религиозном сознании”», посвящена реконструкции дискуссий о «новом религиозном сознании» как контекста становления метафизики Н. А. Бердяева.

Первая глава первой части называется «Интеллектуальная история и теории секуляризации в контекстуальном изучении истории метафизики Бердяева». В ней осуществляется обоснование используемой в исследовании методологии контекстуального анализа и ее применимость к истории религиозной метафизики Бердяева. После краткого анализа проблем, встающих перед современным исследователем последней, дается обзор подходов к интеллектуальной истории, предложенных Р. Рорти³⁸ и теоретиками Кембриджской школы интеллектуальной истории³⁹. В качестве продуктивных для диссертационного исследования методологических идей

³⁸ Рорти Р. Историография философии: четыре жанра // Рассел Б. История западной философии. Т. 2. Новосибирск: Изд-во Новосиб. гос. ун-та, 1994. С. 305–330.

³⁹ Скиннер К. Значение и понимание в истории идей // Кембриджская школа: теория и практика интеллектуальной истории. М.: Новое литературное обозрение, 2018. С. 53–122. Скиннер К. Мотивы, намерения и интерпретация текстов // Кембриджская школа: теория и практика интеллектуальной истории. М.: Новое литературное обозрение, 2018. С. 123–141.

интеллектуальной истории выделяются, во-первых, отказ от восприятия истории философии как исходящей из нашего современного понимания того, что такое философия; во-вторых, контекстуальное прочтение текстов мыслителей как действий, осуществляемых с целью оказать реальный эффект на интеллектуальную, политическую и религиозную историческую ситуацию. Разрабатываемый подход сопоставляется с классическими исследованиями истории русской философии.

Подчеркивается, что хотя методология Кембриджской школы была разработана для работы с историей политической мысли, в случае истории религиозной философии она также оказывается применима, поскольку религиозно-философский дискурс связан в том числе с отношениями власти и высказывания религиозных философов — включая наиболее абстрактно-теоретические — подчас осуществлялись с прагматической целью, будучи связаны с идейной борьбой между представителями конкурирующих мировоззрений.

Аргументируется выбор методологии Ч. Тейлора, представленной им в книге «Секулярный век»⁴⁰, в качестве аналитического инструментария для работы с «религиозностью» русской религиозной философии. В качестве преимущества подхода Тейлора выделяется открываемая им возможность комплексного анализа взаимодействия, с одной стороны, истории глобальных социальных, политических и религиозных изменений, а с другой — размышлений философов, формирующих новые мировоззренческие альтернативы традиционной религиозной вере, а также свободных религиозных выборов отдельных людей. Методология Тейлора вкратце сопоставляется с альтернативными подходами к интеллектуальной истории секуляризации (М. Вебер, Дж. Милбанк и др.); подчеркивается методологическая преемственность подхода Тейлора, не отделяющего анализ социальных трансформаций от вопроса о субъективном смысле

⁴⁰ Тейлор Ч. Секулярный век. М.: ББИ, 2017.

мировоззренческих выборов, по отношению к понимающей социологии Вебера.

Демонстрируется возможность комбинации подхода Тейлора и интеллектуально-исторического подхода, поскольку теоретическая реакция русских мыслителей на те или иные секуляризационные и религиозные процессы может быть прочитана как попытка оказать реальное воздействие на данные процессы. Демонстрируется близость подходов Ч. Тейлора и В. В. Зеньковского⁴¹ как в плане постановки задач (поскольку Зеньковский так же, как и Тейлор, намерен анализировать историю философии в контексте диалектики секуляризации и задачи разработки философами секулярных и религиозных мировоззренческих альтернатив) и в историко-философских наблюдениях о роли романтизма и немецкого идеализма в интеллектуальном процессе секуляризации и реакции на него религиозного мировоззрения, так и в анализе тенденции метафизики к имманентизации как характерной черты появляющихся в процессе секуляризации мировоззренческих альтернатив (что, в терминологии Тейлора, может быть названо «эффектом новой звезды» — реакцией истории мировоззрений на появление «эксклюзивного гуманизма»). Выявляются философские проблемы методологии Тейлора: 1) методологический разрыв между исторической (посвященной реконструкции истории становления «секулярного века» как таковой социально-политических изменений и формирования новых мировоззренческих альтернатив традиционной религиозности) и концептуальной (теория «имманентной рамки») частями его исследования; 2) философская слабость претензии Тейлора на выявление «до-рефлексивной онтологии», лежащей в основе его концепции «имманентной рамки».

С опорой на данную критику обосновывается актуальность замены концепции «имманентной рамки» Тейлора на таковую «имманентных логик» как позволяющую анализировать взаимодействие религиозного мышления с конкретными секулярными практиками и дискурсами. Под имманентными

⁴¹ Зеньковский В. В. История русской философии. Харьков: Фолио; М.: Эксмо-пресс, 2001.

логиками в диссертации понимаются правила мышления, задающие семантические возможности определенного дискурса (напр., логики фрейдизма, марксизма и т. п.) и связанных с ним практик; по отношению к таким дискурсам и практикам данные логики выступают правилами, которым те следуют (в смысле концепции следования правилу у позднего Л. Витгенштейна). Концепция имманентных логик позволяет преодолеть оба недостатка подхода Тейлора, заменяя разговор о некой абстрактной и универсальной имманентной рамке, обнаруживаемой теоретиком посредством философской спекуляции, на анализ истории дискурсов и связанных с ней истории способов мышления.

Разрабатываемая в диссертации методология аналитически сопоставляется с подходом К. М. Антонова, который на основе типологии Рорти трактуется как рациональная реконструкция.

В завершении первой главы аргументируется легитимность трактовки «нового религиозного сознания» как постсекулярного феномена. С опорой на замечания Антонова современные представления о постсекулярном как историческом периоде, наступившем после «секулярного века», характеризуются как метанарратив, концептуально схожий с историософскими построениями Вл. С. Соловьева и теоретиков «нового религиозного сознания». В качестве альтернативы историософскому пониманию постсекулярного разрабатывается структурное, трактующее постсекулярное не как определенный период, наступивший в конце XX века (в случае такой интерпретации постсекулярного анализ «нового религиозного сознания» как постсекулярного феномена является анахронизмом), а как определенная интеллектуальная, культурная и политическая логика, объединяющая достижения «секулярного века» с религиозным мышлением и присутствующая в том числе в контрсекуляризационных тенденциях, которые могут быть обнаружены в том историческом периоде, который традиционно характеризуется как эпоха секулярного модерна. Данная интерпретация постсекулярности предлагается

на основе ряда замечаний А. В. Михайловского о маятниковом характере модерна⁴², а также рефлексии о смысле слова «после» и приставки «пост-» в работе «Бог после метафизики» Дж. П. Мануссакиса⁴³.

Вторая глава первой части называется «“Новое религиозное сознание”: интеллектуально-исторический контекст» и посвящена общему контексту дискуссий о «новом религиозном сознании».

Данная глава начинается с анализа исторических предпосылок возникновения движения «нового религиозного сознания». С опорой на исследования В. В. Зеньковского и К. М. Антонова обрисовывается культурная поляризация в России XIX века независимой от официальной церковной организации светской культуры (в рамках которой так же существовали религиозные мыслители, но они богословствовали на другом языке, чем официальные иерархи церкви, и подчас противопоставляли свое богословие дискурсу церковной иерархии), сформированной культурными, художественными и философскими практиками европейского романтизма и немецкой философии. Указывается влияние на дискуссии о «новом религиозном сознании» политического измерения российской религиозной жизни, в рамках которой православие было государственной религией и отступление от православия считалось преступлением, что в ситуации крещения большинства граждан Российской империи в православии означало государственное принуждение к конкретной религиозной идентичности. Для понимания дискуссий о браке и сексуальности также важным является внимание к бракоразводной практике в царской России, регулировавшейся церковными канонами.

В качестве наиболее значимых мыслителей, повлиявших на интеллектуальный контекст «нового религиозного сознания», выделяются В. С. Соловьев и Ф. М. Достоевский. В диссертации используется

⁴² Михайловский А. В. Онтология фандрайзинга // Сократ. 2016. Сентябрь. С. 90–91.

⁴³ Мануссакис. Бог после метафизики. С. 19.

характеристика К. М. Антоновым историсофской модели Соловьева, описывающей диалектику смены средневекового христианства, построенного на принципах церковной власти и сакральной государственности, секулярной культуры, противопоставляющей себя официальной церковности, и поиска нового религиозного синтеза на основе идей свободы и гуманизма как «метанарратива постсекулярного». В качестве наиболее значимой идеи Достоевского выделяются его размышления о Великом Инквизиторе, воспринятые теоретиками «нового религиозного сознания» не просто как литературный образ, а как богословская концепция, противопоставляющая истинное христианство принципу власти, и руководство к практическому действию.

Далее в диссертации представлена краткая интеллектуальная история самого концепта «нового религиозного сознания». Данное выражение впервые появляется⁴⁴ в работе Д. С. Мережковского «Л. Толстой и Достоевский» (1900–1902 гг.)⁴⁵, однако в этом тексте оно не используется Мережковским в качестве развернутой концепции; писатель скорее использует его как одну из характеристик нового культурного и религиозного мировоззрения и образа мыслей, возникающего среди российских интеллектуалов под влиянием размышлений о христианстве Достоевского и Толстого. Уже в этой работе Мережковский различает «новое религиозное созерцание» в смысле теории и «новое религиозное действие» в качестве церковной и политической практики, предполагающейся данной теорией и служащей ее воплощением.

Заслуга оформления выражения «новое религиозное сознание» в качестве узнаваемого религиозно-философского концепта и обозначения фиксированного набора идей, вероятнее всего, принадлежит Бердяеву, в 1905

⁴⁴ Scherrer J. Die Petersburger Religiös-Philosophischen Vereinigungen: Die Entwicklung des religiösen Selbstverständnisses ihrer Intelligencija-Mitglieder (1901–1917). Berlin: Osteuropa-Institut an der Freien Universität Berlin, 1973. S. 380.

⁴⁵ Мережковский Д. С. Л. Толстой и Достоевский. М.: Наука, 2000.

году опубликовавшему статью «О новом религиозном сознании»⁴⁶, а в 1907 году — трактат «Новое религиозное сознание и общественность»⁴⁷. После публикации этих работ понятие «новое религиозное сознание» начинает активно фигурировать в публичном поле как обозначение концепций Мережковского и Бердяева, которых зачастую воспринимают как идейных союзников⁴⁸.

Также значимой для интеллектуальной истории понятия является попытка его типологизации С. А. Аскольдовым⁴⁹, осуществленной на первом заседании Религиозно-философского общества в Санкт-Петербурге и задающего тон последующим дискуссиям. Подчеркивается, что, солидаризируясь с идейными течениями, критически оценивающими современную дискуссионную церковную и политическую действительность, Аскольдов даже в этих течениях разграничивал «старое религиозное сознание», представители которого стремятся к реформации внешней церковной и политической жизни на евангельских началах, и собственно «новое религиозное сознание», трактующее христианство как теоретически неполную или даже ложную религию и стремящееся к пересмотру основных положений христианского вероучения.

В русле методологии интеллектуальной истории анализируется прагматическая семантика концепта, построенного на противопоставлении «старого» и «нового» «религиозных сознаний». В рамках данного противопоставления использование этого термина само оказывалось перформативным. Также в диссертации анализируется семантика слова «сознание» в данной формулировке, в большинстве случаев означавшей

⁴⁶ Бердяев Н. А. *Sub specie aeternitatis*. Опыт философии, социальные и культурные (1900–1906 гг.). М.: Канон+, 2002. С.378–418.

⁴⁷ Бердяев Н. А. *Новое религиозное сознание и общественность*. М.: Канон+, 1999.

⁴⁸ Напр.: Розанов Н. П. О «новом религиозном сознании» (Мережковский и Бердяев) // Бердяев Н. А. *Новое религиозное сознание и общественность*. М.: Канон+, 1999. С. 320–354.

⁴⁹ Аскольдов С. А. О старом и новом религиозном сознании // *Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде): история в материалах и документах*. В 3 т. Т. 1. 1907–1909. М.: Русский путь, 2009. С. 33–72.

просто мировоззрение, но предполагавшей семантическую возможность для построения философски рефлексивной гносеологии и специфической философии сознания в рамках теории «нового религиозного сознания».

Третья глава первой части называется «“Новое религиозное сознание” как теория и практика семьи Мережковских» и посвящена реконструкции религиозно-философских взглядов Мережковского (и отчасти — З. Н. Гиппиус и Д. В. Filosofova), а также религиозной и политической программы Мережковских, направленной на практическую реализацию идей «нового религиозного сознания».

Анализ начинается с реконструкции тех идей, которые развивает Мережковский в работе «Л. Толстой и Достоевский» и которые впоследствии станут ассоциироваться с понятием «нового религиозного сознания». В качестве ключевых положений выделяются: критика Мережковским аскетического христианства за разделение в нем «плоти» и «духа»; противопоставление этого разделения идее одухотворенной плоти (одухотворенную плоть Мережковский понимал как диалектическое отношение между духом и плотью: дух должен пониматься как отличающийся от плоти, но отличающийся положительно и диалектически, что делает возможным их синтез, а не негативно и формально, как простое отсутствие плоти), то есть соединения христианской духовности со светской культурой и политикой (которую на данном этапе Мережковский мыслит как государственность), а также с сексуальностью; ожидание Мережковским данного соединения в историческом будущем; трактовка Мережковским исторической диалектики «язычества» (религии плоти), аскетического христианства (разделение духа и плоти: дух воспринимается как бесплотный, а «плоть», то есть государственность, культура и сфера пола, остаются нехристианскими, языческими) и ожидаемого им синтеза как историсофски необходимого и провиденциального.

В качестве практической реализации идей «нового религиозного сознания» на данном этапе трактуется оформление супругами Мережковскими и Д. В. Filosoфoвым их тройственного союза в качестве «новой церкви» с обрядами, напоминающими Евхаристию, а также инициацию Религиозно-философских собраний в Санкт-Петербурге. Кратко выявляются основные стратегии обсуждения ключевых тем и идей «нового религиозного сознания» в дискуссиях собраний на основе материалов заседаний⁵⁰; анализируются доклады Мережковского и Filosoфoва; подчеркивается структурная связь дискуссий о «правде неба» и «правде земли» на собраниях с концепцией «духа» и «плоти» в доктрине Мережковского.

Анализируется изменение политической позиции Мережковского после 1905 года и его переход к анархизму: теперь Мережковский мыслит реализацию духа в политической плоти не как христианскую государственность, а как мистический анархизм, достигаемый посредством реальной анархической практики. Воспринимая царское правительство и поддерживающую его Православную церковь как берущих свое начало «от Антихриста», Мережковский считает более близкими к подлинному христианству атеистов-революционеров, чем представителей традиционного христианства. Данные идеи развиваются Мережковским в сборнике статей «Не мир, но меч»⁵¹, возводящем современную писателю освободительную борьбу к традиции русского политического и религиозного свободомыслия и таким образом строящем миф о бессознательной религиозности русской революционной интеллигенции.

В этом же сборнике Мережковский в окончательном виде формирует свою концепцию трех заветов: язычество трактуется писателем как «завет Отца», христианство — как «завет Сына», исполняющий обетования «завета

⁵⁰ Записки петербургских Религиозно-философских собраний (1901–1903 гг.) / под ред. С. М. Половинкина. М.: Республика, 2005.

⁵¹ *Мережковский Д. С.* Не мир, но меч // Не мир, но меч. Харьков, М.: Фолио, АСТ, 2000. С. 5–482.

Отца», а «новое религиозное сознание» и его практическое осуществление в религиозной и политической жизни — как наступление «завета Духа», исполняющего обетования «завета Сына». Так, историософская диалектика духа и плоти возводится Мережковским к концепции Троицы.

Также в общих чертах реконструируется дальнейшая идейная и политическая эволюция Мережковского.

По завершении реконструкции «нового религиозного сознания» как теории и практики семьи Мережковских осуществляется анализ секулярных и антисекулярных аспектов данного феномена. Подчеркивается, что теория «нового религиозного сознания» разрабатывалась Мережковским с опорой на культурные, интеллектуальные, дискурсивные и политические секулярные практики, что позволяет рассматривать ее в рамках замечаний К. М. Антонова и В. В. Зеньковского о влиянии секулярной культуры на русскую религиозную философию в разработке последних альтернативных по отношению к дискурсу официальной церкви стратегий религиозного мышления. При этом «новое религиозное сознание» не может восприниматься как исключительно секулярный феномен, так как включает в себя критику секулярной автономии культуры и политики от Бога и поиск новой религиозной общественности и религиозной культуры. Выявляется постсекулярная логика концепции «нового религиозного сознания»: критикуя секулярную культуру и секулярные политические движения как автономные от Бога и религии, Мережковский видит причину данной автономии в разделении историческим христианством и официальной церковью «духа» и «плоти» в аскетическом идеале; таким образом, критика Мережковским и секулярной культуры, и религиозных институтов не является парадоксальной и противоречивой, но логически следует из предложенной им генеалогии секулярного. Концепция «нового религиозного сознания», предложенная Мережковским, трактуется как продолжение выделенного К. М. Антоновым «метанарратива постсекулярного», сформулированного Соловьевым. В качестве ключевой имманентной логики,

на соединении которой с религиозным мышлением Мережковский строил свой постсекулярный проект, выделяется таковая освободительной борьбы.

Четвертая глава первой части называется «“Новое религиозное сознание” против Христа: стратегия Розанова» и посвящена реконструкции размышлений В. В. Розанова, логически примыкающих к концепции Мережковского и повлиявших на размышления о «новом религиозном сознании» в наследии Бердяева.

В начале главы анализируются общие черты религиозной философии Розанова периода дискуссий о «новом религиозном сознании». Приводятся и текстуально подтверждаются замечания К. М. Антонова о специфике методологии Розанова как выявления последним «логики спасения», предлагаемой историческим христианством, и ее критике. Размышления Розанова рассматриваются в контексте его проекта анализа христианства как распадающегося на «светлые» и «темные» «религиозные лучи»; наиболее наглядно цельный замысел данного проекта виден при обращении к двум книгам Розанова — «Около церковных стен»⁵² и «В темных религиозных лучах»⁵³. Демонстрируется, что сочетание в различных текстах Розанова 1900–1910 гг. положительных высказываний о православии и критики христианства не является противоречивым и парадоксальным. Сам Розанов разделяет данные тексты на две книги, указывая во введениях к ним на принцип этого деления: если комплиментарные по отношению к православию статьи описывают «светлые религиозные лучи» (жизнь белого духовенства, народный православный быт и т. п.), то критические переходят в более глубинному уровню христианства, к религии мироотрицания, заложенной не только в монашестве, но и в самом Евангелии; анализ доклада Розанова «О сладчайшем Иисусе и горьких плодах мира» демонстрирует, что

⁵² Розанов В. В. Около церковных стен. М.: Республика, 1995.

⁵³ Розанов В. В. В темных религиозных лучах // В темных религиозных лучах. М.: Республика, 1994. С. 95–435.

«светлые религиозные лучи» Розанов был склонен понимать как уловку «темных», и именно в «темных лучах» видел метафизику христианства и православия.

Также на основе анализа проекта Розанова в его целостности подтверждается наблюдение К. М. Антонова, трактующего философию пола Розанова как продолжение осуществляемой философом генеалогии религиозной власти и религиозного насилия; было показано, что концепция «темных религиозных лучей» мыслилась самим Розанов в связи с его критикой церковного насилия в истории христианства и современной ему церковной действительности.

Осуществленная Розановым генеалогия религиозной власти была реконструирована на материале доклада философа «Об основаниях церковной юрисдикции, или О Христе — Судии мира», прозвучавшем на заседании Петербургских Религиозно-философских собраний⁵⁴. В на примере данного доклада демонстрируется, посредством каких аргументов Розанов возводил религиозное насилие к Евангелию и Христу.

Также анализируются доклады Розанова на заседаниях Религиозно-философского общества в Санкт-Петербурге. В докладах, прозвучавших после доклада Аскольдова, в котором тот предложил свое понимание «нового религиозного сознания», Розанов эксплицитно преподносил свои размышления как «новое религиозное сознание»⁵⁵; согласно классификации Аскольдова, философия Розанова действительно представляла собой выражение «нового религиозного сознания» *par excellence*. Наиболее последовательную версию своей критики христианства Розанов изложил в докладе «О сладчайшем Иисусе и горьких плодах мира», где представил свое понимание христианства и личности Христа как начала отрицания культуры,

⁵⁴ Записки петербургских Религиозно-философских собраний. С. 462–474.

⁵⁵ *Розанов В. В.* О нужде и неизбежности нового религиозного сознания // Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде): история в материалах и документах. В 3 т. Т. 1. 1907–1909. М.: Русский путь, 2009. С. 73–112.

мира и жизни — иначе говоря, как религии смерти⁵⁶. Розанов противопоставлял свои размышления концепции Мережковского, стремящейся синтезировать христианство с «плотью», и подчеркивал, что христианство по самой своей метафизике целиком враждебно «плоти» и не может быть с ней соединено.

По завершении реконструкции позиции Розанова анализируются ее секулярные и антисекулярные аспекты; подчеркивается, что Розанов, как и Мережковский, возводил секуляризацию к метафизике христианства, но не к только к его средневековым формам, а к Евангелию и Христу; свою критику Розанов так же, как и Мережковский, осуществлял на основе секулярных идей и практик. В качестве ключевой имманентной логики, значимой для проекта Розанова, выделяется таковая ценности непосредственного жизненного мира человека и реализации сексуальности в браке.

Во **второй части** диссертационного исследования, озаглавленной «Диалектика “нового религиозного сознания” в становлении метафизики Бердяева», осуществляется историческая реконструкция становления метафизики Бердяева в период с 1902 по 1916 гг. в контексте как дискуссий о «новом религиозном сознании», так и секулярных и антисекулярных аспектов последнего.

В **первой главе** второй части, носящей название «Идейная эволюция Бердяева в период общения с кругом Мережковского», прослеживается изменение философской позиции Бердяева в 1902–1907 гг. под влиянием общения и дискуссий с Мережковским и Розановым.

⁵⁶ *Розанов В. В.* О сладчайшем Иисусе и горьких плодах мира (по поводу статьи Д. С. Мережковского «Гоголь и о. Матвей») // Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде): история в материалах и документах. В 3 т. Т. 1. 1907–1909. М.: Русский путь, 2009. С. 139–182.

На материале статьи «Этическая проблема в свете философского идеализма»⁵⁷, вошедшей в сборник «Проблемы идеализма» (1902), выделяются основные черты взглядов Бердяева до начала его общения с кругом Мережковского. Демонстрируется, что еще до участия в дискуссиях о «новом религиозном сознании» Бердяев разделял «идеальное» и «историческое» христианство, что позволяет сказать, что само критическое отношение Бердяева к историческому христианству и официальной церкви не было влиянием «нового религиозного сознания». Также показывается, что уже в этом тексте Бердяевым намечаются основные черты его спиритуалистической персоналистической метафизики, на основании которой философ позднее будет критиковать версии «нового религиозного сознания», предлагаемые Мережковским и Розановым, и разрабатывать свой вариант доктрины.

Интерес Бердяева к темам «нового религиозного сознания» в 1903 году (до переезда в Петербург в 1904 году и до начала личного общения с Мережковским) реконструируется на основе статьи «Политический смысл религиозного брожения в России», напечатанной в журнале «Освобождение» и позднее вошедшей в сборник статей Бердяева «Sub specie aeternitatis»⁵⁸. Данная статья демонстрирует знакомство Бердяева с работой Мережковского «Л. Толстой и Достоевский», а также с дискуссиями Религиозно-философских собраний, материалы которых печатались в журнале «Новый путь». В статье Бердяев высоко оценивает религиозно-философскую мысль Мережковского, однако уже в ней критикует позицию писателя данного периода как недостаточно анархическую.

В качестве показательного текста периода наиболее тесного общения Бердяева с Мережковским анализируется уже упоминавшаяся статья «О новом религиозном сознании» (1905). В этой работе Бердяев

⁵⁷ Бердяев Н. А. Этическая проблема в свете философского идеализма // Проблемы идеализма [1902]. М.: Модест Колеров, 2018. С. 113–164.

⁵⁸ Бердяев Н. А. Sub specie aeternitatis. Опыты философские, социальные и культурные (1900–1906 гг.). М.: Канон+, 2002.

солидаризируется с критикой исторической церкви и аскетизма за разделение «духа» и «плоти», представленной Мережковским, а также с его концепцией трех заветов. При этом Бердяев вновь упрекает Мережковского за недостаточный анархизм, а также указывает на философскую непроработанность концепции писателя. Бердяев утверждает, что религиозный синтез «духа» и «плоти» может быть осуществлен на основе спиритуалистической онтологии свободной личности; так, уже в этой статье Бердяев намечает основные черты своей собственной концепции «нового религиозного сознания». Мережковский на данный текст Бердяева отвечает открытым письмом «О новом религиозном действии», вошедшим в ранее упомянутую книгу «Не мир, но меч»; в этом письме Мережковский принимает техническую критику Бердяева и готов признать последнего в качестве главного философского теоретика «нового религиозного сознания», надеясь на его присоединение к группе писателя.

После анализа других важных для темы исследования статей из сборника «*Sub specie aeternitatis*» реконструируется концепция Бердяева, представленная им в трактате «Новое религиозное сознание и общественность» (1907)⁵⁹. Демонстрируется преимущество данного трактата по отношению к ранее развиваемой Бердяевым критике Мережковского: солидаризируясь с основными идеями Мережковского, Бердяев, тем не менее, утверждает, что в основе «нового религиозного сознания» должна лежать идея духовной жизни личности, трансцендентной по отношению к социальному устройству и политической борьбе. Учитывая, что после 1905 года Мережковский перешел к поиску союза с анархистами и террористами, данный трактат может быть прочитан как решающий задачу сохранения анархической теории в области метафизики при дистанцировании от анархической политической практики.

⁵⁹ Бердяев Н. А. Новое религиозное сознание и общественность. М.: Канон+, 1999.

Завершением главы выступает анализ доклада Бердяева «Христос и мир»⁶⁰, представляющего собой ответ на доклад Розанова «О сладчайшем Иисусе». В данном тексте Бердяев говорит о необходимости различения мира как полноты подлинного бытия и мира как всего наличного и утверждает, что Христос не уничтожает подлинный мир, а спасает. Игнорирование Розановым проблемы смерти, которая существует в мире и без «сладчайшего Иисуса» и от которой, по мнению Бердяева, и спасает человека Христос, Бердяев трактует как производное от недооценки Розановым персоналистического измерения человеческого бытия. Негативные проявления церковной власти и аскетической традиции Бердяев трактует не как следствие трансцендентности христианства миру, а как политические уловки имманентного мира и его властных отношений. В докладе Бердяев солидаризируется с основными идеями «нового религиозного сознания» как критики наличной церкви и стремления к синтезу христианства с интеллектуальными, политическими и творческими достижениями секулярной культуры.

Вторая глава второй части называется «Развитие идей “нового религиозного сознания” в работах Бердяева 1909–1916 гг.» и посвящена выявлению идей и риторики «нового религиозного сознания», а также результатов дискуссий с Мережковским и Розановым, в тех текстах, которые традиционно воспринимаются как последствие разрыва Бердяева с «новым религиозным сознанием».

Глава начинается с краткого анализа статьи Бердяева «Философская истина и интеллигентская правда»⁶¹, вошедшей в сборник «Вехи» (1909); демонстрируется преимущество представленной в ней критики

⁶⁰ Бердяев Н. А. Христос и мир // Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде): история в материалах и документах. В 3 т. Т. 1. 1907–1909. М.: Русский путь, 2009. С. 183–222.

⁶¹ Бердяев Н. А. Философская истина и интеллигентская правда // Вехи. Из глубины. М.: Правда, 1991. С. 11–30.

интеллигенции по отношению к ранее разработанной Бердяевым стратегии критики Мережковского за недостаточную философскую проработку идей «нового религиозного сознания»; подчеркивается достаточно дружелюбное отношение Бердяева к Мережковскому в этом тексте.

Далее подробно анализируется сборник статей Бердяева «Духовный кризис интеллигенции» (1910)⁶²; указывается, что хотя, как отмечают исследователи⁶³, во введении к сборнику Бердяев радикально отмежевывается от революционных политических доктрин, в большинстве статей сборника философ продолжает развивать идеи «нового религиозного сознания» (в том числе используя саму формулировку), призывает к синтезу христианства с идеями освободительной борьбы и гуманизма, решительно критикует реакционные тенденции в официальной церкви, а также намечает стратегию интерпретации православия как религиозного учения, наиболее близкого идеям «нового религиозного сознания» в их понимании Бердяевым.

Далее выявляются стратегии развития Бердяевым его версии «нового религиозного сознания» в трактате «Философия свободы» (1911)⁶⁴. Анализируются идеи и риторика «нового религиозного сознания», представленные в трактате; демонстрируется радикализация Бердяевым идеи «трех заветов» Мережковского и ее осмысление через диалектику троичности лиц божества.

Наконец, в обсуждаемой главе осуществляется подробная историко-философская реконструкция метафизической концепции Бердяева, представленной в достаточно завершенном виде в трактате «Смысл творчества» (написан в 1912–1914, опубликован в 1916)⁶⁵. Выявляются следующие аспекты влияния дискуссий о «новом религиозном сознании»:

⁶² Бердяев Н. А. Духовный кризис интеллигенции. М.: Канон+, 2009.

⁶³ Напр.: Колеров М. А. Не мир, но меч. Русская религиозно-философская печать от «Проблем идеализма» до «Вех». 1902–1909. СПб.: Алетейя, 1996.

⁶⁴ Бердяев Н. А. Философия свободы // Философия свободы. Смысл творчества. М.: Правда, 1989. С. 9–250.

⁶⁵ Бердяев Н. А. Смысл творчества // Философия свободы. Смысл творчества. М.: Правда, 1989. С. 251–580.

критика аскетического христианства и поиск альтернативной по отношению к нему «логики спасения», не принижающей человека перед трансцендентным Богом, а синтезирующим божество с культурной, творческой, политической активностью человека, а также с его сексуальностью (понятой, как и в версии Мережковского и в отличие от версии Розанова, в сублимированном виде); использование идеи «третьего завета» и ожидания нового откровения Святого Духа; историческое понимание диалектики язычества, аскетизма и чаемой Бердяевым новой религиозности как провиденциальной и связанной с ипостасями Троицы; использование отдельных концептов Розанова (тематизация Христа и мира как «двух дитятей» Бога); поддержание критического осмысления христианства и официальной церкви из логики освободительной борьбы; критика трансцендентности Бога. Демонстрируется, каким образом разрабатываемая Бердяевым метафизика творчества, в которой свободная личность имманентно соединяется с божеством, решает проблему разработки версии «нового религиозного сознания» (синтеза «плоти» и «духа», критики аскетического христианства и трансцендентного понимания Бога в религиозном авторитете и сакрализации власти), альтернативную по отношению к метафизике Розанова и политической практике Мережковского.

Также на основе трактата анализируется отношение Бердяева данного периода к секуляризации: критикуя внешнюю религиозность и противопоставляя ее имманентному мистическому откровению божества в творческом опыте свободной личности, Бердяев положительно оценивает секуляризацию (Бердяев использует именно этот термин) общественности как освобождение культуры и политики от внешнего религиозного контроля со стороны религиозных институтов, при этом воспринимая данную секуляризацию не как самоцель, но как этап, необходимый для перехода от старой религиозности к новой — свободной и имманентной.

Указывается, что Бердяев претендует на то, что именно его концепция (а не Мережковского или Розанова) является подлинным выражением «нового религиозного сознания», и утверждает, что настоящим «новым религиозным сознанием» является новая религиозная антропология.

В качестве ключевой для проекта «нового религиозного сознания» Бердяева имманентной логики выделяется таковая творческих практик свободной личности.

Третья глава второй части называется «1916 год: подведение итогов» и посвящена формулировке историко-философских и концептуальных выводов о влиянии дискуссий о «новом религиозном сознании» на становление метафизики Бердяева.

Начинается глава с реконструкции того отношения Бердяева к версии «нового религиозного сознания», представленной Мережковским, которое сформировалось по окончании периода интеллектуального диалога двух мыслителей. Данная реконструкция осуществляется на основе статьи 1916 года «Новое христианство», которую сам Бердяев в 1944 году планировал лишь с небольшими исправлениями включить в сборник «Типы религиозной мысли в России»⁶⁶, тем самым авторизуя положения статьи в качестве своего окончательного суждения о проекте Мережковского. Демонстрируется, что в данной статье Бердяев начинает использовать выражение «новое религиозное сознание» как обозначение концепции непосредственно Мережковского и его круга в ее отличии от своей философии. В этой же работе Бердяев критикует проект религиозной общественности Мережковского как такое же внешнее освящение политики, культуры и жизни свободной личности, какое, с точки зрения теоретиков «нового религиозного сознания», предлагает традиционная церковь. В полемике с Мережковским Бердяев вновь

⁶⁶ Опыт частичной реконструкции замысла данного сборника представляет составленная В. В. Саповым книга: *Бердяев Н. А. Мутные лики. Типы религиозной мысли в России*. М.: Канон+, 2004.

обращается к теме секуляризации и повторяет положительную оценку данного процесса. Проекту Мережковского Бердяев противопоставляет свою персоналистическую метафизику личности, имманентно соединяющейся с божеством в опыте творчества.

Далее анализируется критика «Смысла творчества», представленная в выступлениях Мережковского и его идейных соратников (в первую очередь — А. А. Мейера) на посвященном философии Бердяева заседании Религиозно-философского общества в Санкт-Петербурге⁶⁷. Подчеркивается, что ожесточенная критика трактата кругом Мережковского была во многом обусловлена претензией Бердяева на роль мыслителя, формулирующего наиболее полную версию «нового религиозного сознания». Обращение к ответу⁶⁸ Бердяева на критику демонстрирует, что данная интерпретация не была ошибочной и что сам Бердяев мыслил свой проект религиозной антропологии именно таким образом.

Далее выявляется преломление секулярных и антисекулярных аспектов «нового религиозного сознания» в метафизической концепции Бердяева. Демонстрируется, что, принимая основные идеи учения Мережковского о «новом религиозном сознании» (критика аскетического христианства и официальной церкви, критика сакрализации власти, историческая идея «трех заветов» и ее связь с ипостасями Троицы), Бердяев переосмыслил их на основании своей персоналистической метафизики творчества, решая тем самым задачу размежевания с отвержением христианства у Розанова и анархической и религиозной практикой «новой церкви» Мережковских. Свою критику христианства Бердяев, как и другие теоретики «нового религиозного сознания», осуществлял на основе секулярных ценностей, практик и дискурсов. В мысли Бердяева мы также обнаруживаем характерную для «нового религиозного сознания» постсекулярную

⁶⁷ Мейер А. А. Новое религиозное сознание и творчество Н. А. Бердяева // Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде): история в материалах и документах. В 3 т. Т. 3. 1914–1917. М.: Русский путь, 2009. С. 409–440.

⁶⁸ Статья «Новое религиозное сознание и история» в упомянутом выше сборнике.

диалектику, соединяющую критику исторического христианства как разделяющего «дух» и «плоть» с критикой секулярной автономии от Бога. При этом в качестве альтернативы трансцендентному пониманию Бога Бердяев предлагал свою религиозную антропологию, исходящую из имманентности Бога в опыте творчества свободной личности, трансцендентной по отношению к материальному миру, социальному устройству и политической борьбе. Считая главной проблемой «старого религиозного сознания» насильственное подчинение человеческой личности, политической сферы и культуры внешней по отношению к ним религиозной власти, Бердяев положительно оценивал секуляризацию общественности, понимая ее при этом как этап на пути к возникновению религиозной культуры и общественности, исходящей из имманентного соединения человечества с божеством в опыте творчества.

Четвертая глава второй части называется «Векторы “нового религиозного сознания” в постреволюционной метафизике Бердяева» и посвящена выявлению идей и стратегий «нового религиозного сознания» в более поздних метафизических трактатах Бердяева⁶⁹. Подчеркивается, что хотя после 1916 года Бердяев перестает применять формулировку «новое религиозное сознание» по отношению к своей концепции, он, тем не менее, продолжает использовать семантику противопоставления «нового» и «старого» «религиозных сознаний», заменяя выражение Мережковского на синонимичные.

Анализируется развитие историософской модели «нового религиозного сознания» в метафизике истории Бердяева; демонстрируется

⁶⁹ Напр.: *Бердяев Н. А.* Смысл истории. Париж: YMCA-Press, 1969. *Бердяев Н. А.* Новое средневековье: размышление о судьбе Европы и России // Смысл истории. Новое средневековье. М.: Канон+, 2002. С. 219–310. *Бердяев Н. А.* Философия свободного духа: проблематика и апология христианства // Философия свободного духа. М.: Республика, 1994. С. 13–228. *Бердяев Н. А.* Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого // О назначении человека. М.: Республика, 1993. С. 253–357. *Бердяев Н. А.* Дух и реальность. Основы богочеловеческой духовности // Философия свободного духа. М.: Республика, 1994. С. 363–462.

преимуществом последней по отношению как к доктрине «трех заветов» Мережковского, так и к ее переосмыслению Бердяевым в период его размежевания с версией «нового религиозного сознания», предложенной Мережковским. Анализируется связь историософии Бердяева с его позицией по отношению секуляризации, а также с переосмыслением категорий трансцендентного и имманентного в его персоналистической метафизике.

Также в поздних метафизических трактатах Бердяева выявляются ключевые идеи «нового религиозного сознания»: критика неполноты аскетического христианства; критика внешней религиозности и принципа сакрализации власти; идея наступления нового эона и нового откровения Святого Духа. Позиция Бердяева по аскетике и политическая критика аскетики рассматривается как развитие идей философа, сформулированных им в полемике с Розановым в 1907 г. и в трактате «Новое религиозное сознание и общественность».

Осуществляется концептуальная реконструкция связи данных идей «нового религиозного сознания» с развиваемой поздним Бердяевым теорией объективации, а также роль дискуссий о «новом религиозном сознании» для становления теории объективации. В общих чертах обозначаются ключевые положения поздней политической философии Бердяева, развиваемой мыслителем на основе его теории объективации, а также пересмотр философом своего отношения к фигуре Маркса после публикации «Экономическо-философских рукописей». Взгляды Бердяева данного периода сопоставляются с социально-политической позицией философа периода дискуссий о «новом религиозном сознании». Демонстрируется ключевая роль переосмысления в персоналистической метафизике Бердяева категорий трансцендентного и имманентного, осуществленного философом в рамках критики как традиционного христианства, так и альтернативных версий «нового религиозного сознания» в период до 1916 г., для поздней социальной и политической философии Бердяева, продолжающей основные стратегии текстов более раннего периода.

При этом, как указывается в диссертации, в своих поздних трактатах Бердяев окончательно перестает ссылаться на Мережковского и не упоминает его фамилии даже в тех пассажах, где развернуто перечисляет своих идейных предшественников.

Таким образом, в заключительной главе диссертации обозначается возможность интерпретации поздней метафизики Бердяева как продолжения решения философом метафизических проблем, поставленных Мережковским, и задачи формулировки концепции «нового религиозного сознания», альтернативной Мережковскому и Розанову.

Заключение

В диссертации была рассмотрена проблема применимости методологии интеллектуальной истории и теорий секуляризации к исследованию истории русской религиозной мысли. Было показано, что именно использование такого рода исследовательской рамки является наиболее продуктивным для научного объяснения феномена русской религиозной философии. Было продемонстрировано, каким образом теория «имманентной рамки» Ч. Тейлора может быть доработана в концепте имманентных логик; дальнейший ход диссертационного исследования предоставил эмпирическое подтверждение научной продуктивности разработанной методологии. С опорой на вышеназванный подход были выявлены секулярные и антисекулярные аспекты тех версий «нового религиозного сознания», которые напрямую повлияли на становление метафизики Бердяева, — а именно, концепций Мережковского и Розанова. Для этого по обрисовке той исторической, религиозной, культурной и политической ситуации, в рамках которой возникло данное движение, был осуществлен анализ интеллектуальной истории развития идей движения и показана связь этого развития как с конкретными историческими обстоятельствами, так и с институциональными и дискурсивными особенностями дискуссий о «новом религиозном сознании».

Также в диссертации была осуществлена реконструкция философской эволюции Бердяева в период разработки им своей метафизической концепции в качестве версии «нового религиозного сознания»; данная эволюция была рассмотрена в контексте отношений философа с кругом Мережковского, а также его полемики с Мережковским и Розановым. По освещении текстов, написанных Бердяевым в период явного диалога с Мережковским и Розановым, было продемонстрировано, каким образом на становление метафизики Бердяева в трактатах «Философия свободы» и

«Смысл творчества» оказали влияние как идеи Мережковского и Розанова, так и их критическое переосмысление философом. На примере полемики 1916 г. были показаны основные итоги размежевания Бердяева с Мережковским. Наконец, было продемонстрировано, каким образом в метафизике Бердяева могут быть выявлены секулярные и антисекулярные аспекты «нового религиозного сознания» и какую роль на становление метафизики Бердяева оказала постсекулярная диалектика как идеи «нового религиозного сознания» в целом, так и той ее версии, которую разрабатывал непосредственно Бердяев.

Таким образом, цель диссертационного исследования — комплексный анализ влияния секулярных и антисекулярных аспектов «нового религиозного сознания» (в смысле и движения Мережковского, и его учения, и самого концепта как собственного философии Бердяева) на становление метафизики Бердяева — была достигнута.

Результаты, полученные по мере последовательного решения поставленных в настоящем исследовании задач, были подытожены в заключительных разделах частей диссертации. Основные концептуальные выводы диссертации, представляющие научную новизну, были сформулированы во введении в качестве положений, выносимых на защиту.

Апробация работы

Публикации по теме диссертации:

Работы, опубликованные автором в журналах, индексируемых в международных базах индексации и цитирования, а также входящих в список журналов высокого уровня НИУ ВШЭ:

1. Павлов И. И. «Христос и мир»: метафизическая аргументация в полемике В. Розанова и Н. Бердяева // Вопросы философии. 2019. № 10. С. 122–131.

2. Павлов И. И. Диалектика секуляризации в России: к оценке «Истории русской философии» Василия Зеньковского // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2019. Т. 37. № 3. С. 253–276.

3. Павлов И. И. Современные методологические проблемы исследования творчества Н. Бердяева // Вопросы философии. 2021. № 10 [в печати].

Иные публикации:

1. Павлов И. И. «Новое религиозное сознание» или ортодоксия? Трактат Николая Бердяева «Дух и реальность» // В кн.: Великий киевлянин Николай Бердяев. К.: Издательский Дом Дмитрия Бураго, 2018. С. 311–326.

2. Павлов И. И. Три века христианского просвещения в России: становление русского европеизма (от петровских реформ к неорелигиозному Ренессансу XX века) (обзор конференции) // Вопросы философии. 2019. № 4. С. 213–219.

3. Павлов И. И. Вокруг Франка: контекст в исследованиях по истории русской мысли // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2020. Т. 3. № 3. С. 220–229.

Конференции:

1. «Три века христианского просвещения в России: становление русского европеизма (от петровских реформ к неорелигиозному Ренессансу XX века)» (Москва, НИУ ВШЭ, 2018). Доклад: «Христос и мир: полемика Василия Розанова и Николая Бердяева».

2. «Русская религиозная философия в эпоху постсекулярности» (Москва, НИУ ВШЭ, 2019). Доклад: «Религиозная истина и политическая свобода: постсекулярная философия Николая Бердяева».

3. «Способы мысли, пути говорения» (Москва, НИУ ВШЭ, 2020). Доклад: «Проблема христианского единства в философии Владимира Бибихина: шаг вперед или назад?».

4. «Сад расходящихся троп» (Москва, РГГУ, 2021). Доклад: «Философия раннего Н. А. Бердяева в контексте дискуссий о “новом религиозном сознании”: 1902–1916».

Также результаты диссертации прошли апробацию в следующих научных публикациях: