

**«Христос и мир»: метафизическая аргументация в полемике
В. Розанова и Н. Бердяева***

© 2019 г. И.И. Павлов

*Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва,
101000, ул Мясницкая, д. 20.*

E-mail: elijahpavloff@yandex.ru

Поступила 13.03.2019

В статье рассматривается полемика Василия Розанова и Николая Бердяева о соотношении Христа и мира, имевшая место на заседаниях Религиозно-философского общества в Санкт-Петербурге. Автор помещает эту полемику в современный контекст дискуссий о роли метафизики в спорах о религии, связанных с постсекулярной ситуацией. Реплика Розанова и ответ Бердяева анализируются не как образец «экзотичной» русской религиозной философии, построенной на литературности и лишенной строгой аргументации, а как выступления с вполне определенными метафизическими аргументативными стратегиями. Автор подробно реконструирует позицию *рассматриваемых* философов. Розанов строит свое рассуждение на противопоставлении Христа и мира: показывая несовместимость христианства с мирскими радостями, Розанов делает вывод о противоположности любви ко Христу и любви к миру. Автор подчеркивает, что, используя в своем выступлении стилистические и психологические приемы, Розанов, тем не менее, называет свое выступление метафизикой и заявляет, что у представителей церкви нет метафизики. Рассматривая прения, разгоревшиеся после выступления Розанова, автор анализирует те реплики, которые связаны с метафизикой. Бердяев же строит свой ответ Розанову на аргументе-вопросе: что такое мир? Является ли мир только наличным бытием, или же это ценностная категория? Автор трактует этот аргумент как, на первый взгляд, разрушающий позицию Розанова: если мир лишен ценностного измерения, то ценности мира и Христа не могут быть противопоставлены друг другу. В заключении автор подчеркивает, что главная проблема полемики заключается в различном понимании метафизики у Розанова и Бердяева и подчеркивает актуальность ответа на вопрос о том, что такое метафизика, для современных дискуссий о религии.

Ключевые слова: метафизика, русская религиозная философия, Розанов, Бердяев, постсекулярное.

DOI: 10.31857/S004287440007168-9

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

* Статья подготовлена в ходе проведения исследования в рамках Программы фундаментальных исследований Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ) и с использованием средств субсидии в рамках государственной поддержки ведущих университетов Российской Федерации "5-100".

Christ and the World: Metaphysical Argumentation in the Polemics of Rozanov and Berdyaev*

© 2019 г. Илья И. Павлов

National Research University "Higher School of Economics", 20, Myasnikskaja str., Moscow, 101000, Russian Federation.

E-mail: elijahpavloff@yandex.ru

Received 13.03. 2019

The paper deals with the polemics of Vasily Rozanov and Nikolay Berdyaev on the metaphysical relation between Christ and the World. The polemics took place in the meetings of Religious-philosophical society in Saint Petersburg. The author inserts this polemics in the context of current debates on the role of metaphysics in post-secular discussions on religion. Rozanov's reasoning and Berdyaev's answer are considered not to be an example of 'exotic' Russian religious philosophy based on literature and devoid of strict argumentation but rather reflections with certain metaphysical argumentative strategies. The author reconstructs the viewpoints of the philosophers. Rozanov's report is grounded on the opposition of Christ and the World. Rozanov discovers the contrast between love to Christ and love to the World by demonstrating incompatibility of the Christianity and secular pleasures. Although Rozanov uses stylistic and psychological techniques, he presents his point as the metaphysical one. Therefore, the answer Berdyaev works out is based on metaphysical question. What is the world? Is the world only the actual being, or it is an axiological category? The author examines this argument as the refutation of Rozanov's point, because the values of the world and Christ cannot be opposed if the category of the world does not content an axiological dimension. In conclusion, the author claims that the main trouble of the polemics is the difference in Rozanov's and Berdyaev's interpretation of metaphysics. That is why it is significant to answer what is metaphysics for current debates on religion.

Key words: metaphysics, Russian religious philosophy, Rozanov, Berdyaev, the postsecular.

DOI: 10.31857/S004287440007168-9

Citation: Pavlov, Ilya I. (2019) 'Christ and the World: Metaphysical Argumentation in the Polemics of Rozanov and Berdyaev', *Voprosy filosofii*, Vol. 10 (2019), pp. 122–131.

В современной постсекулярной ситуации, в которой вновь, после, казалось бы, полной победы секуляризма, растет значение религиозных факторов, с особой остротой встает вопрос о возможности рационального диалога между верующими и неверующими. Как подчеркивает К. Мейясу, для такого диалога значимую роль играет метафизика. Развенчивая расхожее представление о том, что критика метафизики с необходимостью имеет своим результатом критику религии, Мейясу указывает, что, лишая иудео-христианскую религию возможности использовать псевдо-рациональную аргументацию, критика метафизики открывает дорогу другим, фидеистическим формам религиозности, делая мир еще более религиозным [Мейясу 2015, 61–96]. Следуя аргументации Мейясу, исследователь постсекулярного Д. Узланер критикует антиметафизическое разделение разума и веры у Хабермаса [Узланер 2011, 5–7], традиционно считающегося основным теоретиком постсекулярного диалога. Все эти соображения указывают на актуальность обращения к метафизическим стратегиям диалога о религиозных вопросах¹.

* The article was prepared within the framework of the HSE University Basic Research Program and funded by the Russian Academic Excellence Project '5-100'

В истории мысли и современной философии мы находим множество различных традиций философских дискуссий о вере — начиная с платонизма и схоластики и заканчивая аналитической теологией и теологическим поворотом в современной феноменологии. На мой взгляд, русская религиозная философия выступает одной из таких традиций. И я предлагаю обратиться к ней, чтобы выявить, какие метафизические интеллектуальные практики использовались в ней для разговора о религии.

О значении русской религиозной философии для современного постсекулярного диалога говорят несколько факторов, которые выявляет американский руст К. Струп. Он указывает, что в последние годы существования Российской империи «...публичная сфера <...> была насыщена дискуссиями о модернизации, секуляризации и отношениях между религией, государством и народом», причем «...русская религиозная философия, которая не настолько экзотична, как ее порой изображают, была глубоко вовлечена в эти дискуссии», проходящие в постоянной связи с европейской интеллектуальной жизнью [Струп 2014, 22]. Исследователь подчеркивает, что многие антисекулярные аргументы, в том числе используемые в США, родились в русской религиозной философии предреволюционной эпохи [Струп 2014, 18–28]. Сходство с идеями русских религиозных философов Струп обнаруживает и в позиции Узланера [Струп 2014, 31].

Более того, обращаясь к русской философии в контексте вопроса о роли метафизики в дискуссиях о религии, мы тем самым получаем новую оптику, которая обогащает наши способы работы с историей русской мысли. Традиционно в истории русской философии исследователи, в духе фундаментальных трудов Лосского [Лосский 1991] и Зеньковского [Зеньковский 2001], обращаются к систематическому изложению взглядов отдельных мыслителей. Однако обращение к дискуссиям как каналу производства философского знания позволяет увидеть зарождение новых идей, которые уже потом входят в систематические труды философов. Внимание к дискуссиям позволяет также исследовать их институциональный контекст — работу тех обществ, в которых велись споры, и журналов, на страницах которых разгоралась полемика. При этом такой подход вовсе не предполагает обесценивающего отношения к наследию русских религиозных философов, которым иной раз сопровождаются новые программы изучения истории русской мысли с применением методологии социологии знания².

При этом, что более важно, анализ конкретных дискуссий позволит увидеть, каким образом участниками этих дискуссий понималась роль метафизики среди других интеллектуальных практик и в контексте окружающих их общественной реальности. Начиная с Аристотеля метафизику традиционно считают той областью философии, которая наиболее чиста от всякого практического интереса и никак не связана с общественной жизнью. Такое представление ложится в основу классических изложений истории философии, включая историю русской мысли, в которых в качестве метафизики рассматриваются учения отдельных философов о бытии, личности или Боге³. В таких работах, как правило, наиболее высоко оцениваются онтология и гносеология мыслителей, в то время как их философская публицистика опускается. На мой взгляд, именно этот факт привел к той недооценке роли движения «нового религиозного сознания» в истории русской мысли, о которой говорит А. Черняев [Черняев 2014, 79].

Я намерен показать, что, не пытаясь реконструировать метафизику философа в целом, а обращаясь к частным случаям философствования, мы можем лучше увидеть отношения метафизики к другим практиками — религиозными, политическими, литературными. И, что самое главное, мы можем выявить, каким именно образом в этих частных случаях понимались задачи метафизики и что сами философы понимали под метафизикой. Это позволит нам не располагать учения философов в нашем заранее готовом представлении о том, что такое метафизика, но обратиться к тому, какие метафизические стратегии философы использовали в том или ином случае.

В своей статье я обращусь к одной достаточно известной полемике — выступлению Розанова о «сладчайшем Иисусе» и ответу Н. Бердяева. Этот спор является частным случаем более пространной дискуссии о «новом религиозном сознании», разгоревшейся в России в начале XX века под влиянием идей Д. Мережковского о христианстве «Третьего завета»⁴, и той ее части, которая проходила в Религиозно-философском обществе

в Санкт-Петербурге⁵. В этих дискуссиях под «новым религиозным сознанием» понимались попытки модернизации исторического христианства (в российском контексте — Православной церкви). При этом, по замечанию С. Аскольдова, сделанному им в первом докладе РФО СПб, такого рода попытки можно было разделить на два типа: если первый тип просто видел недостатки исторической церкви и желал преодолеть их возвратом к евангельскому христианству, — Аскольдов отнес этот тип к «старому» религиозному сознанию, — то второй, в духе Мережковского, желал преобразовать само евангельское христианство, его теоретическое содержание [Аскольдов 2009, 36–38].

В своем докладе Розанов выступал именно как представитель радикальной точки зрения, критикуя не только евангельское христианство, но и самого Христа. При этом, как следует из названия его предыдущего доклада «О нужде и неизбежности нового религиозного сознания», свою позицию Розанов понимал именно как «новое религиозное сознание». Тем не менее, Розанов отличал свои взгляды от учения Мережковского: с критики надежд Мережковского на синтез христианства и культуры начинается интересующий нас доклад «О сладчайшем Иисусе и горьких плодах мира» [Розанов 2009, 139–140], позднее опубликованный Розановым в составе книги «В темных религиозных лучах» [Розанов 1994: 417–426], уничтоженной царской цензурой.

Доклад Розанова «О сладчайшем Иисусе» был зачитан 21 ноября 1907 г. как ответ на доклад Мережковского «Гоголь и отец Матвей», прозвучавший 18 апреля 1903 г. на заседании Религиозно-философских собраний. Если Мережковский проповедовал новую религиозность как соединение христианства и культуры, то Розанов был намерен показать их полную несовместимость. Своим докладом он стремился доказать, что «новое религиозное сознание» должно или вовсе преодолеть христианство, или найти такую трактовку христианства, которая была бы отлична от евангельского учения Христа. При этом Розанов осознает, что надежды договориться с церковью, питавшие Религиозно-философские собрания 1901–1903 гг., исчезли [Розанов 2009, 139–140], что также отличает атмосферу дискуссии 1907 г. — после запрета собраний К.П. Победоносцевым и событий первой русской революции — от времени собраний, на которых был сделан доклад Мережковского.

Эти обстоятельства позволяют мне не согласиться с мнением исследовательницы «нового религиозного сознания» И. Воронцовой, которая, анализируя дискуссии в РФО СПб, игнорирует реплику Розанова, воспринимая ее как «литературную интерпретацию» тезиса «нового религиозного сознания» об отвержении христианством «плоти» [Воронцова 2017, 315]. Такая интерпретация представляется мне не просто некорректной, но почти полностью противоречащей сути дела: Розанов не только начинает доклад с критики Мережковского, но, что также важно, представляет свой доклад как строго философский и метафизический — и именно так он был воспринят Бердяевым.

Каким же образом Розанов спорит с Мережковским? Он предлагает проделать мысленный эксперимент — вставить фрагмент из Гоголя в Евангелие. Это стилистически невозможно — а значит, Евангелие самой своей стилистикой не допускает синтеза с культурой. Из действий персонажей Нового завета, которые не бывали влюблены и любили только Иисуса, становится видно, что с христианством несовместимы не только Гоголь, но и вся литература, любая шалость и игра — и весь мир [Розанов 2009, 140–142]. Так Розанов подготавливает свой главный аргумент против евангельского христианства и задает вопрос: можно ли добавить что-то ко Христу? Христианство это запрещает. Если мирские радости и входят в жизнь христианина, то контрабандой. Христианство может «простить» увлечение миром, но призывает оно лишь к одному — любви ко Христу. Поэтому, по Розанову, в христианстве все есть лишь смерть и гроб [Розанов 2009, 143–144].

Далее Розанов переходит к своему пониманию Троицы, которое также отличается от идей Мережковского. Если для Мережковского характерна вера в новое откровение, которое откроет новую эпоху — Третий завет с ипостасью Святого Духа [Мережковский 2000, 24], то Розанов указывает на значение ипостаси Отца. Это важнейшее различие еще раз демонстрирует, что доклад Розанова не может быть рассмотрен как простая «иллюстрация» идей «нового религиозного сознания»: скорее Розанов разрабатывает альтернативную по отношению к учению Мережковского концепцию.

Розанов пишет, что у Бога есть двое детей — мир и Иисус. Мир связан с ипостасью Отца, которую христианство назвало только нумерически и никак не осмыслило. В рамках «Иисусо-теизма», то есть реального поклонения только Иисусу, ответить на вопрос Мережковского о мире нельзя. Для этого нужно обратиться к ипостаси Отца. Признав ипостась Отца, отцы церкви, по Розанову, признали и весь языческий мир — поскольку Творца мира и Промысел знали все народы. Но в христианстве Савл стал Павлом: христианство не дополнило Ветхий завет, почитающий Отца, но отменило его [Розанов 2009, 145–146].

Розанов понимает вопрос Мережковского о христианстве и культуре как вопрос о том, в согласии ли Мир-Дитя и Иисус-Дитя — двое детей Бога? Мир принял Евангелие — но Евангелие не принимает мир, который оказывается за переплетом книги. Характерно, что Розанов указывает, что речь идет не о литературных метафорах, а о метафизике. Он подчеркивает важность метафизики, которой не понимают духовные лица, участвовавшие в Религиозно-философских собраниях и в дискуссиях РФО СПб. Священники и епископы не имеют никакой метафизики христианства — то есть ответа на вопрос о соотношении Христа и мира, Христа и жизни, — но сводят все к вопросу о своей добродетельности и добродетельности христианства [Розанов 2009, 147].

Христианство, по Розанову, отрицает счастье, поскольку счастье ведет к забвению гроба. Из своих аргументов о невозможности сочетать Христа и жизнь Розанов делает вывод, что смерть есть главный идеал христианства. Он требует от духовенства ответить на этот вопрос метафизически, а не морально [Розанов 2009, 148]. Далее Розанов рисует метафизику христианства. При этом характерно, что именно в завершающей части доклада он использует больше литературных приемов и метафор, психологических сравнений, чем в основной, которая имеет более строгую аргументативную структуру. К этой особенности понимания метафизики Розановым мы еще вернемся.

Розанов сравнивает Христа с солнцем, а науки и семью — со звездами. Солнце Христа затмило эти звезды, день затмил ночь, в которой нужны звезды. Во Христе и смерть стала сладкой, но все плоды земные стали горьки. «Во Христе прогорк мир, и именно от его сладости. <...> Кто же после ананасов схватится за картофель?» Такой эффект, по Розанову, «...есть свойство вообще идеализма, идеального, могущественного. <...> Великая красота делает нас безвкусными к обыкновенному» [Розанов 2009, 149]. Из библейских слов Бога, обращенных к Моисею, — «Меня невозможно увидеть и не умереть», — Розанов делает вывод, что познание Бога и смерть взаимосвязаны. Бог, по Розанову, — «все же не мир». Он включает в себя эстетику грусти и страдания; смерть в этом случае становится высшей сладостью как наиболее высокое страдание, а Христос — «вождем гробов». Заключает свой доклад Розанов дихотомией: эти соображения означают, что либо наш мир — во зле, а «тот свет» — божественный, либо наш мир — божественный, а загробный мир Иисуса — демоничный. Церковь учила первому, признавала Христа Богом, а весь мир — лежащим во зле, желая не его улучшения, а его уничтожения [Розанов 2009, 150–151].

Прения по докладу Розанова были ожесточенными. Многие докладчики подчеркивали, что христианство шире, чем его видит Розанов, который выделил лишь одну из многих его черт. Я рассмотрю несколько реплик, связанных с темой метафизики.

Священник Константин Аггеев, предвосхищая ответ Бердяева, назвал Розанова «фактопоклонником», который признает за доброе все то, что существует [Розанов 2009, 155–156]. С. Аскольдов указал, повторяя то, что уже сказал Розанов, что не только христианство, но любое мирозерцание, воздвигающее идеалы, портит вкус к тому или иному в мире. Приводя пример Сократа, Аскольдов настаивал, что мироотрицательное отношение следует из любого высокого идеала [Розанов 2009, 159–160]. П. Струве подчеркнул, что Розанов метафизически стоит на одной почве с Ницше и Спинозой: он не признает греха, и из этого следует определенный взгляд на мир [Розанов 2009, 165]. Б. Столпнер, повторяя основные мысли доклада, подчеркнул главную мысль доклада: порок христианства — в метафизической концепции Бога, причем у священников нет метафизики христианства, а у Розанова она есть. Преобразовывать мир к лучшему приходится не христианству, а против христианства [Розанов 2009, 172–174].

На главный аргумент Розанова — об отсутствии у священников метафизики христианства — ответил только К. Жаков. Вслед за Аскольдовым подчеркнув, что доклад Розанова ставит традиционный вопрос о соотношении моральных ценностей и ценностей мира, Жаков воспроизводит метафизику христианства — учение о Люцифере, Совете преевечном, на котором Сын согласился пострадать за свободу человека, грехопадении и жертве Христа: «Отец создал свободу и страдает за свободу в лице Своего Сына» [Розанов 2009, 177]. Жаков утверждает: «Христианство не только не уничтожает существующего мира, но делает возможным самое высшее в этом мире: свободу личности, свободу духа» [Розанов 2009, 177–178]. Ценности христианства «не от мира сего» — точка опоры, с помощью которой мы можем двинуть весь мир к божественному. «...мы хотим быть богами. Это естественное стремление всей природы к высшему. Это не насилие над нами. Человек есть созидающийся бог. Это несомненная истина» [Розанов 2009, 178]. Идеи Жакова также оказываются созвучными докладу Бердяева.

Сходные мысли высказал С. Адрианов: он предложил разделить аскетизм, возникший от слепоты и бессилия, и идеализм. Есть два вида идеализма — аскетический и творческий; последний, связанный с достижением рая земного, через который христианство должно идти к раю небесному, помнит, о чем забыла историческая церковь, держащаяся за аскетизм: «Бог на земле ходил и оставил заповедь: “все будете богами”» [Розанов 2009, 179–182].

На следующем заседании, прошедшем 12 декабря 1907 г., было зачитано присланное возражение Бердяева — сам он не присутствовал на заседании. Текст Бердяева, как и доклад Розанова, вошел в состав книги — Бердяев опубликовал его в сборнике статей «Духовный кризис интеллигенции» [Бердяев 2009^a, 230–247].

Бердяев начал свой доклад с достаточно точного пересказа главной мысли Розанова — о двух детях Бога и «прогоркшем» во Христе мире. Однако сразу же Бердяев заявляет, что весь пафос Розанова строится на «путанице», которую без труда может вскрыть «ясное философское и религиозное сознание» [Бердяев 2009^b, 183]. Бердяев признает силу розановского высказывания, на фоне которого слова официального христианства превращаются в лепет. Тем не менее, защиту мира и его ценностей Бердяев считает характерным для обывательского мировоззрения, свойственного и официальной церкви, а Розанова называет «гениальным обывателем» [Бердяев 2009^b, 185–186].

Далее Бердяев формулирует свой главный аргумент, он задает вопрос, что же такое мир, о каком мире идет речь? Какое содержание вкладывает Розанов в слово мир, есть ли мир совокупность эмпирических явлений или положительная полнота бытия? Есть ли мир все данное, смесь подлинного с призрачным, доброго с злым, или только подлинное, доброе? [Бердяев 2009^b, 186].

Этот вопрос становится ключевым для ответа Бердяева. Мы видим структуру аргумента Бердяева: он вводит различие призрачного и подлинного в мире, после чего мы можем задать вопрос о том, что понимается под миром. Однако этот аргумент, как и слова К. Аггеева, бьют мимо цели. Розанов вовсе не отрицает любые ценности, поскольку посясторонние ценности так же являются ценностями: если бы все ценности были равными, то не было бы никакой проблемы в отказе от ценности жизни ради смерти в «Иисусе сладчайшем». На первый взгляд, это соображение подрывает критику идеализма в розановском выступлении. Но к этому вопросу мы еще вернемся.

В этом же духе размышляет и Бердяев. Он задает вопрос: согласится ли Розанов признать смерть частью того мира, который он защищает от «Иисуса сладчайшего»? Если нет, то он должен признать, что мир лежит во зле, поскольку в нем царит «рабская необходимость» и «закон тления» [Бердяев 2009^b, 186–187]. Здесь мы видим зарождение тех тем, которые станут ключевыми в позднейшей метафизике Бердяева⁶.

Если мы признаем разделение подлинного от неподлинного в мире, божественное от дьявольского, то мы видим, что мировая фактичность — смесь двух миров, разделить которые помогает именно Христос. Розанов ощущает божественную сторону творения. Однако он глух и слеп к трагедии мира, поскольку у Розанова нет чувства личности. Розанов, по Бердяеву, утешается от смерти деторождением⁷. Но «личность не от мира сего», и все творчество в истории — томление по трансцендентному [Бердяев 2009^b, 187–190].

Отвечая на слова Розанова о «двух детях» Божиих, Бердяев, в духе традиционной христианской метафизики, подчеркивает, что Бог сотворил мир через Христа, а значит, Христос — «Бого-Мир». Более в согласии с Мережковским, чем Розанов, а также следуя идеям Вл. Соловьева, Бердяев пишет, что оправдание плоти и соединение Бога с миром окончательно завершается лишь «в божественной диалектике» троичности, в Святом Духе, который явит собой Богочеловечество, как Христос явил собой Богочеловека [Бердяев 2009⁶, 198]. После чего Бердяев заявляет о своей приверженности идее «нового религиозного сознания»⁸: Для нового религиозного настроения и сознания, пережившего весь опыт новой истории, всю глубину сомнений и отрицаний, вопрос о церкви ставится иначе, чем для обветшалого сознания. Мы ищем Церковь, в которую вошла бы вся полнота жизни, весь мировой опыт, все ценное в миру, все, что было подлинным бытием в истории. За стенами Церкви ничего не должно остаться, кроме небытия. Церковь есть <...> божественный мир, непогибающая связь между Богом и миром. Вхождение в Церковь и есть вхождение в подлинный мир, а не выхождение из мира [Бердяев 2009⁶, 199].

В заключении Бердяев заявляет, что ни одна из исторических церквей не есть вселенская церковь, но мир идет к вселенской церкви. В отличие от Мережковского Бердяев признает, однако, что путь к ней лежит через таинства исторических церквей. Дилемму же, встающую перед «новым религиозным сознанием», Бердяев считает выбором не между Богом и миром, а между официально-казенным христианством и Христом [Бердяев 2009⁶, 200].

На прениях после доклада Бердяева также звучала тема метафизики. Чиновник Синода В. Тернавцев заявил, что христианство — не оптимизм и не пессимизм, оно предельно ясно видит зло, но это видение было бы невозможно без предчувствия победы над ним. Тем не менее, радость спасения отличается от животного самодовольства. Конечно, в христианстве о скорбях говорится больше, чем о радости, поскольку радость спасения хранится в священном молчании. Именно этой радостью побеждает христианство — а вовсе не догматической метафизикой, не красотой богослужения, не ответами на все вопросы жизни. Сам Тернавцев уточнил, что считает путь к этой радости лежащим через таинства церкви [Бердяев 2009⁶, 206–212].

Протоиерей Сергей Соллертинский указал, что аргумент ко злу в полемике с пантеизмом не работает после того, как пантеизм усвоил идею эволюции: в системе Гегеля вполне можно говорить о «Бог-мире». Вопрос, по его мнению, заключается в другом: почему происходит перерождение мира из плохого в хороший? Вместе с Бердяевым протоиерей исповедует: через Христа [Бердяев 2009⁶, 218–219].

Завершая заседание, Аскольдов вновь подчеркнул, что вопрос об аскетизме нельзя изолировать от метафизики. Он призвал участников общества остановиться на коренных метафизических вопросах. Если мы, говорил он, признаем законы, открываемые естествознанием, абсолютными и всеобщими, то невозможна христианская метафизика, а значит, все остальные вопросы отпадают сами собой. Если есть нечто кроме этих законов, например, человеческое «я», то религиозное мировоззрение возможно, а аскетизм получает свое оправдание как освобождение мира от закона смерти [Бердяев 2009⁶, 221–222].

Итак, о чем говорит нам опыт этой полемики? Может ли он быть перенесен на современные дискуссии о религии? Но прежде, чем дать ответы на эти вопросы, мы должны понять, возразил ли Бердяев Розанову. Сработала ли его аргументация в метафизической дискуссии о религии?

С одной стороны, Розанов не ответил Бердяеву — в этом смысле Бердяев вышел победителем из дискуссии. С другой, при внимательном рассмотрении, мы видим, что Розанов и Бердяев понимают метафизику по-разному. Предположу, что метафизику Розанова, к которой он относит свои метафорические размышления о затмившем звезды мира солнце Христа, следует классифицировать как экзистенциальную метафизику в том смысле, в каком она была заявлена Хайдеггером, связавшим метафизический вопрос о бытии и ничто с переживанием ужаса [Хайдеггер 1993]. В этом случае мы видим, что в позиции Розанова нет той непоследовательности, о которой говорит Бердяев. Размышляя

о мире, Розанов понимает его и не как все фактическое (в этом случае он должен был бы защищать и религию «сладчайшего Иисуса» как исторически наличную), и не как абстрактную ценность, но рисует с помощью психологических описаний и литературных метафор непосредственное настроение любви к мирскому, не церковному, светскому. Именно в этом смысле Розанов говорил, что у духовенства нет метафизики: конечно, церковная доктрина насквозь метафизична в традиционном смысле этого слова, однако, по Розанову, современные ему христиане не отдают себе отчета в том, каково экзистенциальное содержание их веры.

У Бердяева же и у тех, кто возражал Розанову в прениях, мы обнаруживаем другие варианты метафизики. Наиболее традиционно метафизику понимает Аскольдов, который говорит о необходимости рассмотреть вопрос о возможности существования иного плана бытия, чем естественнонаучные законы. Религиозную метафизику, которую сейчас мы бы назвали «большим нарративом», воспроизводит К. Жаков. У Бердяева же мы сталкиваемся со смесью метафизик: исповедуя веру во Христа и признавая психологическую точность критики Розановым исторического христианства; он, однако, использует традиционные способы метафизической аргументации, когда задает Розанову вопрос о том, что же такое мир — наличная факτικότητα или идеальное бытие.

На мой взгляд, эта ситуация показывает, что одна из основных проблем русской религиозной философии названного периода — не отсутствие аргументации и не «литературность», а разные понимания того, что же такое метафизика. Именно из-за этого, обращаясь к русской религиозной мысли, мы встречаем отдельных ярких философов со своим индивидуальным стилем, но не сложившуюся традицию вроде феноменологии или аналитической философии. Несмотря на это, благодаря дискуссиям протекла жизнь научных обществ, работали научные журналы — появились каналы для передачи информации и проведения философской полемики. Возможно, этот опыт актуален и для современной постсекулярной ситуации, и нам следует в первую очередь обратить внимание на поиск институциональных площадок для разговора о религии, а не надеяться на строгую рациональную аргументацию, будто бы парящую в вакууме и никак не связанную с локализацией философии в конкретных социальных практиках. При этом важно, чтобы такие дискуссии не протекали в философской «башне из слоновой кости», но имели выход на институциональные религиозные структуры, с которыми связаны реальные, а не воображаемые верующие.

В заключение следует отметить еще одну особенность дискуссий о «новом религиозном сознании», частным случаем которой выступает полемика Розанова и Бердяева. Несмотря на разные понимания метафизики и задач «нового религиозного сознания» у разных его представителей, им, тем не менее, удалось осуществить свою задачу — повлиять на институт церкви. Хотя Религиозно-философские собрания 1901–1903 гг. были запрещены Победоносцевым, впоследствии аргументы «нового религиозного сознания» были восприняты движением церковного обновленчества [Воронцова 2008]. Несмотря на дискредитацию движения союзом с советской властью и его последующим схождением на нет, оно представляет собой важную веху в истории православной церкви в XX веке.

Таким образом, мы видим, что даже при разных пониманиях метафизики возможна организация площадок, которая не рациональной аргументацией, а самим диалогом и самой институционализацией этого диалога может повлиять на ситуацию столкновения мира модерна и религиозных сообществ. Тем не менее, если мы желаем достичь взаимного понимания, мы не должны повторять ошибок прошлого. Из дискуссии Розанова и Бердяева можно извлечь ценный урок: прежде чем говорить о метафизике, мы должны договориться с теми, с кем ведем диалог, что же такое метафизика. Имеем ли мы в виду метафизику в традиционном смысле, как рассмотрение онтологических и аксиологических вопросов? Говорим ли мы об экзистенциальной метафизике в духе Хайдеггера? Или же нас интересует метафизика как «большой нарратив», характерный для мировоззрения верующих? И только в случае ответа на этот вопрос обращение к метафизике в постсекулярной ситуации может привести к более плодотворной дискуссии, чем дебаты в российских религиозно-философских обществах.

Примечания

¹ Возрастание роли религии отчетливо прослеживается как в международном контексте, в первую очередь, в связи с мусульманскими странами, так и в России, где вмешательство церкви в политику становится все более частым. О постсекулярном подробнее см.: [Узланер 2013].

² См. характерную статью А. Бикбова. В ней, наряду с ценными замечаниями о методологии истории русской мысли, основные течения русской философии связываются со стилями жизни, которые трактуются как «...мягко говоря, несовременные» [Бикбов 2015, 64].

³ В качестве примера такой работы, кроме уже названных книг Зеньковского и Лосского, можно привести исследование русской метафизики, проделанное И. Евлампиевым [Евлампиев 2000].

⁴ Подробное исследование дискуссий о «новом религиозном сознании» проделано И. Воронцовой [Воронцова 2008].

⁵ Анализ деятельности РФО СПб предложен во вступительной статье к публикации материалов общества [Ермишин, Коростелев 2009].

⁶ Характерно замечание Розанова, считающего, что Бердяев «...остановился и застыл в духовной фазе именно религиозно-философских собраний, — и даже его громадный философский труд, появившийся в этом году, “Философия творчества”, <...> можно рассмотреть как завешания отчасти и отчасти как результат, как зрелый, обдуманый и систематический результат, именно этих тогдашних петроградских собраний. Он пришел на них поздно и мало в них участвовал. Но именно он зрело и окончательно их обдумал, — именно он ими оказался сильнейшим образом возбужден; и дал кое-что “лучшее”, именно более закругленное и окончательное, нежели что было в этих собраниях, в своей громадной философской работе» [Розанов 2004, 355–356].

⁷ Эту свою мысль Бердяев воспроизводит и в трактате «Новое религиозное сознание и общественность», вышедшем в том же 1907 г. [Бердяев 1999, 52].

⁸ В трактате «Новое религиозное сознание и общественность» Бердяев открыто выступает в качестве сторонника «нового религиозного сознания» [Бердяев 1999]. Однако в дальнейшем он расходится с Мережковским и критикует его кружок [Бердяев 2004, 196–223].

Источники – Primary Sources in Russian

Аскольдов 2009 – *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. 33–72 [Askol'dov, Sergey A. (2009) About Old and New Religious Consciousness (in Russian)].

Бердяев 1999 – *Бердяев Н. А.* Новое религиозное сознание и общественность. М.: Канон+, 1999 [Berdyayev, Nikolay A. New Religious Consciousness and Society (in Russian)].

Бердяев 2004 – *Бердяев Н. А.* Мутные лики. М.: Канон+, 2004 [Berdyayev, Nikolay A. (2004) The Dim Faces (in Russian)].

Бердяев 2009^a – *Бердяев Н. А.* Духовный кризис интеллигенции. М.: Канон+, 2009 [Berdyayev, Nikolay A. Spiritual Crisis of Intelligentsia (in Russian)].

Бердяев 2009^b – *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. [Berdyayev, Nikolay A. (2009) Christ and the World (in Russian)].

Мережковский 2000 – *Мережковский Д. С.* Не мир, но меч. Харьков: Фолио, М.: АСТ, 2000 [Merezhkovsky, Dmitry S. Not Peace, but a Sword. (in Russian)].

Розанов 1994 – *Розанов В. В.* В темных религиозных лучах. М.: Республика, 1994 [Rozanov, Vasily V. In Dark Religious Light (in Russian)].

Розанов 2004 – *Розанов В. В.* О типах религиозной мысли в России // *Бердяев Н. А.* Мутные лики. М.: Канон+, 2004. С. 352–358 [Rozanov, Vasily V. (2004) On the Types of Religious Thought in Russia (in Russian)].

Розанов 2009 – *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 [Rozanov, Vasily V. (2009) On the Sweetest Jesus and Bitter Fruits of the World (in Russian)].

Хайдеггер 1993 – *Хайдеггер М.* Что такое метафизика? // Время и бытие: статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 16–27 [Heidegger, Martin (1949). Was ist metaphysik? (Russian translation 1993)].

Ссылки –References in Russian

Бикбов 2015 – *Бикбов А. Т.* Как нужно изучать российскую и советскую философию, чтобы не умереть от скуки? // Финиковый компот. 2015. № 9. С. 63–65.

Воронцова 2017 — *Воронцова И. В.* Новое религиозное сознание и «неохристианство» (дискуссия в Петербургском религиозно-философском обществе в 1907–1909 гг.) // Христианское чтение. 2017. № 2. С. 307–324.

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

Евлампиев 2000 — *Евлампиев И. И.* История русской метафизики в XIX–XX веках. В 2 частях. СПб.: Алетейя, 2000.

Ермишин, Коростелев 2009 — *Ермишин О. Т., Коростелев О. А.* Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде): вехи истории, тематика заседаний, дискуссии // Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде): история в материалах и документах. В 3 т. Т. 1. 1907–1909. М.: Русский путь. 2009. С. 6–26.

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

Лосский 1991 — *Лосский Н. О.* История русской философии. М.: Советский писатель, 1991.

Мейясу 2015 — *Мейясу К.* После конечности: эссе о необходимости контингентности. Екатеринбург, М.: Кабинетный ученый, 2015.

Струп 2014 — *Струп К.* Российские истоки так называемого «постсекулярного момента». Некоторые предварительные наблюдения // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2014. № 1 (32). С. 9–39.

Узланер 2011 — *Узланер Д. А.* Введение в постсекулярную философию // Логос. 2011. № 3 (82). С. 3–32.

Узланер 2013 — *Узланер Д. А.* Картография постсекулярного // Отечественные записки. 2013. №1 (52). С. 175–192.

Черняев 2014 — *Черняев А. В.* Николай Бердяев. Реформатор без Реформации // Вопросы философии. 2014. № 11. С. 79–87.

References.

Bikbov, Alexander T. (2015) ‘How to Study Russian and Soviet Philosophy in Order not to Die of Boredom?’, *Date compote*, vol. 9, pp. 63–65 (in Russian).

Chernyaev, Anatoly V. (2014) ‘Nikolai Berdyaev. Reformer without the Reformation’, *Voprosy filosofii*, vol. 11, pp 79–87 (in Russian).

Evlampiev, Igor I. (2000) *History of Russian Metaphysics in 19th–20th Centuries*. In 2 vols. Aleteya, Saint Petersburg (in Russian).

Ermishin, Oleg T., Korostelev, Oleg A. (2009) ‘Religious-Philosophical Society in Saint-Petersburg: The Landmarks of History, the Themes of Meetings, Discussions’, *Religious-Philosophical Society in Saint-Petersburg: History in Materials and Documents*. In 3 vols. Vol. 1. 1907–1909. Russkij put’, Moscow, pp. 6–26 (in Russian).

Losskij, Nikolay O. (1991) *History of Russian Philosophy*. Sovetskij pisatel’, Moscow (in Russian).

Meillassoux, Quentin (2006) *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*. Seuil, Paris (Russian Translation 2015).

Stroop, Christopher (2014) ‘The Russian Origins of the So-Called Post-Secular Moment: Some Preliminary Observations’, *Gosudarstvo, religiya, cerkov’ v Rossii i za rubezhom*, vol.1 (32), pp. 9–39 (in Russian).

Uzlaner, Dmitry A. (2013) ‘The Cartography of the Postsecular’, *Otechestvennye zapiski*, vol. 1 (52), pp. 175–192 (in Russian).

Uzlaner, Dmitry. A. (2011) ‘Introduction to the Postsecular Philosophy’, *Logos*, vol. 3 (82), pp. 3–32 (in Russian).

Voroncova, Irina V (2017). ‘New Religious Consciousness and “Neochristianity” (Discussion in Religious-Philosophical Society in 1907–1909)’, *Christian Reading*, vol. 2, pp. 307–324 (in Russian).

Voroncova, Irina V. (2008) *Russian Religious-Philosophical Thought in the Beginning of Twentieth Century*. PSTGU, Moscow (in Russian).

Zen’kovskij, Vasily V. (2001) *History of Russian Philosophy*. Folio, EHkmo-press, Har’kov, Moscow (in Russian).

Сведения об авторе

ПАВЛОВ Илья Ильич — аспирант Школы философии, стажер-исследователь Лаборатории исследований русско-европейского интеллектуального диалога, Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», Москва.

Author’s information

PAVLOV Ilija I. — PhD Student, School of Philosophy; Research Assistant, International Laboratory for the Study of Russian and European Intellectual Dialogue, National Research University Higher School of Economics, Russian Federation.