

УДК 1:2:32

ТВОРЧЕСТВО Н. БЕРДЯЕВА В КОНТЕКСТЕ «НОВОГО РЕЛИГИОЗНОГО СОЗНАНИЯ» И ЕГО ПОЛИТИЧЕСКИЕ ПОСЛЕДСТВИЯ

С.А. Нижников

Раскрываются предпосылки, смысл и цель движения «нового религиозного сознания» в эпоху Серебряного века в его главных действующих лицах (Н. Бердяев, Д. Мережковский, В. Розанов). Определяются метафизические (Вл. Соловьев) и общественные истоки «нового религиозного сознания» в русской культуре XIX в. Дается анализ анархического персонализма и мистического революционизма Н. Бердяева; проблемы пола и религиозного революционизма Д. Мережковского; особенностей философии пола В. Розанова и его отхода от «нового религиозного сознания»; социально-политических последствий идейного брожения в лоне Серебряного века и «нового религиозного сознания» в оценках С. Булгакова, С. Франка, В. Розанова и др.; метафизических, религиозных и общественных причин событий 1917 г.

Ключевые слова: ренессанс; гуманизм; «новое религиозное сознание»; Серебряный век; анархический революционизм.

Н. Бердяев, как С. Булгаков и другие отечественные мыслители, полагал, что необходимо «раскрытие положительной правды о человеке, о его творческом признании» [2]. Однако удалось ли это осуществить? С.С. Хоружий отмечает, что Серебряный век «не поставил проблемы человека, то ли уйдя, то ли не дойдя до нее...» [60]. С одной стороны, Вл. Соловьев, как и последующие русские философы-идеалисты начала XX в., подвергали критике крайности западноевропейского Возрождения, с другой — сами оказались зависимыми от того, что критиковали. Казалось бы, над обретением спасительной духовной цельности работала русская философия Серебряного века и Религиозно-философское общество в Петербурге, однако все оказывается гораздо сложнее и противоречивее.

Указанные противоречия в полной мере отразились в движении по созданию «нового религиозного сознания». Согласно С.Л. Франку оно явилось попыткой «возродить старое революционное народничество». Он называет его «религиозным революционизмом», «бесплодным призраком», который «все же способен на

короткое время отуманить и увлечь за собой незрелые умы, и потому его нельзя просто игнорировать» [57]. К движению «нового религиозного сознания» принадлежали многие мыслители, писатели и деятели искусства, которое многих если и не увлекло, то затронуло. Прежде всего, это Николай Бердяев, Дмитрий Мережковский и Василий Розанов. При этом мы не будем касаться несомненных эстетических достоинств их творчества, а критически остановимся лишь на его отрицательном идейном составе в связи с избранной темой (что, конечно, не исключает его позитивного содержания в отношении других проблем, тем и вопросов).

По Бердяеву «новое религиозное сознание есть продолжающееся откровение, вмещение большей полноты религиозной истины, так как на прежних степенях религиозного откровения раскрылась лишь частичная, не полная истина» [19]. В новом «синтезе» «языческий тезис и христианский антитезис» исчезнут. В этом — «религиозная мечта наша», — признается Бердяев, — и продолжает: «Только из соединения религиозного опыта с высшим философским знанием может родиться истинный гносис.

Только тогда будет разбита историческая ограниченность богословских школ, внешний авторитет будет окончательно заменен внутренней свободой и будет продолжен путь к полноте мистического богопознания» [15]; «Грех исторического христианства... в его дуализме, по которому “дух” был признан божеским, добрым, а “плоть” безбожной, злой» [18]; «Судьбы нового религиозного движения связаны с радикальным решением основной, новой темы об отношении религии к “плоти”, к “земле”, о религиозном освящении культуры, общественной, половой любви, радости жизни» [16].

Уже в приведенных высказываниях заключено много путанного, неадекватного, много претензий. Прежде всего, Бердяев ведет речь о синтезе язычества и христианства, однако совершенно очевидна несовместимость этих начал. Эта «мечта» не только не осуществима, но и пагубна; если ее все же пытаться осуществлять — получится околохристианская ересь. Если есть потребность обязательно это делать, то изначально необходимо понимать несовместимость этой задачи с метафизикой христианства. Далее Бердяев ведет речь о соединении «религиозного опыта» с философским знанием, но вопрос встает о том, *какого* опыта? Каким опытом обладал Бердяев? Этот опыт очевиден, если прочитать его произведения. Он позаимствован у Я. Беме и Ф. Баадера, т.е. западноевропейских пантеистических мистиков, отнюдь не у оптинских старцев и не у святых отцов и даже не у традиционных католиков. Далее у Бердяева речь идет об ограниченности богословских школ, о необходимости выйти за их границы к некоей мистической свободе, а по сути — «люциферическому анархизму» (П.П. Гайденко), который неизбежно заканчивается (и закончился) насилием и тоталитаризмом в социально-политической жизни.

Стремясь создать некое новое откровение, Бердяев прославляет Мережковского, как передовую фигуру на этом пути. Вначале Бердяев был просто очарован его идеями, хотя позднее несколько охладел. Он признавал за Мережковским то, что «в его лице новая русская литература, русский эстетизм, русская культура пе-

решили к религиозным темам. Он много лет будил религиозную мысль, был посредником между культурой и религией, пробуждал в культуре религиозное чувство и сознание» [10]. Но *какое* «религиозное чувство и сознание» он пробуждал? Сам Бердяев отмечал, что Мережковский был «оторван от всего церковного», что он «страдает неясностью мысли, философской спутанностью и атрофией чувства действительности» [8]; что он исповедует «решительный и крайний религиозный материализм» [12], «далекий от всего православного», что, однако, не помешало ему «создать целую религиозную конструкцию, целую систему неохристианства». Оценил Бердяев и интеллектуальные способности нового «пророка»: «настоящего дерзновения религиозной мысли здесь нет», «больше игры» («мережковщины»), мысль его «не сложна и не богата»; он «стоит гораздо ниже того типа религиозной мысли, который я определил бы как возрождение православия. Мережковский влияет преимущественно на тех, которые находятся на первых стадиях религиозного пути и обладают небольшим еще религиозным опытом»; «Не имея дара веры... хотел бы он быть пророком новой веры» [3]. Если Достоевский выступил с призывом «смирись, гордый человек», то Мережковский противопоставил ему свое: «Доколе мы будем смиряться» [34].

Сам Мережковский так объяснял свои цели: «...Мы вовсе не желаем “высидеть” новую религию — мы очищаемся с Христом как с центральным фактом, и вера у нас есть, но почему-то мы не можем войти в церковь. Это какая-то новая “ересь”, но без ущерба для догматики. Мы не пророчествуем, а утверждаем, что наше время — небывалое. Поставлена на карту вся культура. А церковь никак не реагирует, ни православная, ни католическая. Единственное место мёртвого штиля в наше время — церковь! Это страшно, апокалиптично! Все дети мира что-то видят, церковь — ничего. Чем ближе к церкви тем тише, глуше...» [38]. Он справедливо поясняет, что интерес к религии — это интерес к основаниям лучшего устройства жизни: «Спасти душу можно, только спа-

сая *жизнь*, т.е. не разлучая души с телом, а наше греховное, низменное и низкое пренебрежение к плоти мира, — к человеческой истории и культуре, — совершенно также губило жизнь, как если бы мы обратили, в заботах о плоти, позабыли и то, чем эта плоть жива» [39]. Но на каких путях Мережковский стремился решить эту реальную, вскрытую им проблему (которая отнюдь не была новостью, ведь уже Достоевский отмечал, что русская церковь находится в «параличе», и что монархия требует реформирования)?

3. Гиппиус подчеркивает, что мысль о создании религиозно-философских собраний зародилась в литературно-эстетических кружках, когда они стали раскалываться, ибо «чистая эстетика уже не удовлетворяла... И захотелось эти домашние споры расширить, — стены раздвинуть» [31]. Ведь петербургская интеллигенция не занималась изучением религиозных вопросов, тем более, связанных с церковью. Однако обещанного «сближения интеллигенции с церковью» не произошло [32]. Мережковский и соратники замыслили создание «нового христианства» и новой «Церкви Плоты и Крови», так как «многие хотели Бога для оправдания пола» [27]. Это «создание» началось с особого ритуала, обратного христианскому по сути [28]. С точки зрения верующего сознания это не «новое христианство», и даже не атеизм, а «новое язычество» или, хуже того, воплощенный, сознательный сатанизм, хула на святые и основополагающие символы христианства [23]. Так, вместо христианской *агапэ* мы находим здесь «влюбленность в Христа», допускающую всевозможное распутство в сфере пола [22]. «Новое религиозное сознание» запуталось в проблеме пола: оно началось с критики аскетизма, затем впадением в него (разговоры о «духовной» любви), но одновременно и реально все завершалось разложением как ума, так и тела. Бердяев, например, отмечает, что Мережковский в антихриста «верит более, чем в Христа, без антихриста не может шагу ступить. Всюду открывает он антихристов дух и антихристов лик. Злоупотребление антихристом — один из основных грехов Мережковского» [9]. Бердяев

признает, что все потуги создания нового религиозного сознания и новой церкви в итоге завершились интеллигентским хлыстовством¹.

Но духовный разлад заканчивается не только искушением плоти, но и разрушением социально-политической жизни. Мережковский стремился «новым религиозным сознанием», объединенным с революционным социализмом — «новой христианской общественностью», ошастливать всех людей на земле. Революция у него не просто приветствуется, но именно *освящается* — худшее, что можно только придумать, так как в этом случае беспредельное насилие над человеком и обществом получают религиозную санкцию и оправдание. Правда, когда возвещаемая им эпоха приближалась, он оказывался или на юге, или за рубежом, а именно — в Париже, где у него уже заранее была приобретена квартира и можно было продолжать разговоры о литературе с остатками уцелевшей интеллигенции. Достоевский назвал такую позицию «смердяковщиной»¹. Данное поведение логически вытекало из мировоззрения Мережковского (как и псевдо-либералов в современной России), который полагал, что «если свободу можно купить существованием России, то пусть Россия пропадет» [35].

Бердяев отмечает эволюцию во взглядах Мережковского: «Некогда эстетически пленился он цезаризмом, мистическим самодержавием и не может освободиться от этого образа» [я]. Затем «он возвращается к старому интеллигентскому типу и хотел бы быть Чернышевским на религиозный лад». В своей религиозной «реформе» Мережковский «более насильственен, чем ортодоксальные православные. Он — политик в мистике и мистик в политике»; «он одержим пафосом всемирности, принудительного универсализма, характерного для ла-

¹ У Бердяева это называется «интеллигентной хлыстовщиной», хотя в данном случае речь должна идти об *интеллигентской*, но никак не *интеллигентной* хлыстовщине (последняя вряд ли возможна, как и высказывание «доброе зло»).

тинского духа, для римской идеи». При этом он «всех подводит под одну схему, под один трафарет», его синтез «остается чисто ментальным, схематическим, бессильным», он «не есть познание»; «он остается в вечном двоении... Ему нравится это двоение, это смешение образа Христа и антихриста, эта неясность в различении подлинного и обманного. Лица и личины, бытия и небытия. *Тайна Мережковского и есть тайна двоения, двоящихся мыслей, а не тайна синтеза, не тайна троичности*»; он «идет за старым интеллигентским максимализмом и утопизмом, который был порожден исторической отсталостью и безответственностью» [11]. В работе *Грядущий хам* Мережковский выступил с критикой идеи Достоевского и будущих *Вех* о беспочвенности и безрелигиозности русской радикальной интеллигенции, точнее, он стремился их оправдать, называя Петра I «первым русским интеллигентом», полагая, что «единственные законные наследники, дети Петровы — все мы, русские интеллигенты» [46]. У Грядущего Хама три ипостаси: самодержавие, православие и, самое страшное, — «хулиганство, босячество» [47]. Однако парадокс в том, что творчество знаменитого критика как раз и способствовало приходу к власти этого «босячества», ибо его обуздать и направлять тогда могли только монархия и православие. Мережковский же наивно полагал, что спасение заключается в некой «религиозной общественности», видимо, этом «новом религиозном сознании», которое разлагало основы общественно-политической жизни.

Обычно к движению нового религиозного сознания относят и Василия Розанова. Однако это не всегда верно, хотя одно время он входил в круг близких приятелей Мережковского. О своей дружбе с Розановым Мережковский пишет: «Но никто не подозревал, что это — близость двух противников, которые готовятся на смертный бой». Принципиальное различие он

видел в следующем: «И ежели начнется последняя борьба уже не между мною и Розановым, а *всеми нами*, ищущими Церкви Вселенской, и теми, кто считает себя представителями поместной греко-русской церкви, то Розанов, несмотря на все свое отрицательное отношение к христианству вообще, станет все-таки на сторону исторического христианства против нас» [45]. Как рассказывает в дневнике З. Гиппиус, Розанов не захотел принять участия в задуманном ими «таинстве»: «Розанов, занятый своими мыслями, усмотрел опасное в тайне, о которой мы просили...» [27]. Он, по выводам Гайденко, составлял некое исключение в окружении Мережковского, так как «защищал святость гетеросексуального брака и отвергал всякие извращения на половой почве» [26]. То, что описывает Гиппиус, было естественным для культуры Серебряного века, когда перед разразившимися революционными событиями плодились и размножались всевозможные литературно-эстетомистические кружки: у Вяч. Иванова «водят “хороводы” и поют вакхические песни, в хламидах и венках», на «радениях» у Минского «для чего-то кололи булавкой палец у скромной неизвестной женщины и каплю ее крови опускали в бокал с вином» [30].

В «Новом времени» (1909. №11800. С.13) Розанов публикует *Письмо в редакцию*, в котором сообщает о своём выходе из совета общества: «Вследствие совершенно изменившегося характера религиозно-философского общества в Петербурге, я нахожу себя вынужденным выйти из состава *совета* его, дабы не нести ответственность за измену прежним, добрым и нужным *для России целям*». Он мотивирует своё решение несогласием с «совершенно изменившимся характером» деятельности общества: «Из религиозно-философского оно превращается в литературное, с публицистическими интонациями». Он считает, что инициатива такой перемены исходит от Д. Мережковского, Д. Filosofova и З. Гиппиус: «Общество, имевшее задачи *в России*, превратилось в частный, своего рода семейный кружок: без всякого *общественного значения*» [37]. «Бог — в тайне, — поучает Розанов в статье *Трагическое ост-*

¹ Смердяков мечтал о том, чтобы Наполеон завоевал Россию, тогда бы он смог открыть в Париже парикмахерскую.

роумие («Новое время», 1909. №11822). — Разве не сказано было сто раз, что Он — в тайне? Между тем Мережковский вечно тащит его к свету, именно как вот рекламы — напоказ, на вывеску, чтобы все читали, видели, знали, помнили как таблицу умножения или как ученик высекшую его розгу. Что за дикие усилия!». Розанов отмечает не только отсутствие у Мережковского вкуса к религии, но и его неискренность в отношении к ней [34].

На собрание 21 января 1909 г. В. Розанов отозвался откровенным фельетоном, в котором, в частности, сказано: «Зал шумел, гремел, стучал... И хотя “Бог”, “богочеловечество”, “человекобожество” и “Христос” потрясали воздух, но не чувствовалось ни е-ди-но-го религиозного звука здесь, и зал до того был пуст от религии, от чувства её, от понимания её, как это только и может быть в “Польском клубе в Петербурге”, каковое место лукавый роковым образом указал “введенным во искушение”... Место *само по себе* хорошее: но надо же было литераторам толкнуться именно сюда для богоискания... Между тем, знаете ли что: можно и не потрясать именем “Бог”, и всё-таки говорить так, что *в зале почувствуется, что есть Бог*. Главный грех собраний едва ли не заключается в том, что говорят-то о Боге они постоянно, говорят, а вот думать о Нем никогда не думают... В зале Религиозно-философских собраний нет религии, потому что *нет религиозного тона души*, и *нет религиозного тона в слове*; скажу проще... ни у кого в зале нет и до сих пор не проявилось религиозного стиля...» [1].

Общество Мережковского не только развивало псевдорелигиозную риторику, но и стремилось решать конкретные политические задачи. Так, 11 марта 1917 г. от лица совета РФО была подготовлена к Временному правительству (для Керенского) *Записка*, где помимо прочего предлагалось следующее: «2) Отделение церкви от государства... 3) Осуществление принципа отделения церкви от государства возможно в чистом виде только при республиканском строе... 5) ...Церковный собор, преждевременно созданный, с необходимостью станет орудием контрреволюционного движения в

стране. б) ...должно устранить с ответственных постов всех иерархов, составлявших оплот самодержавия). б) ...Необходим для раскрепощения народной совести и предотвращения возможности реставрации соответственный акт от лица церковной иерархии, упраздняющий силу таинства царского миропомазания...» [40]. Все это обосновывалось необходимостью установления «свободной демократии». Однако сами Мережковские и их компания с начала апреля 1917 г. уехали в Кисловодск на дачу и вернулись лишь 8 августа. О событиях в Петрограде узнавали из газет и писем. Не очень они жаждали вкушать блага развертывавшейся в стране «демократии». Пронзительнее и точнее всех сказал об этом Розанов, не уехавший в эмиграцию, но на родине наблюдавший, как «с лязгом, скрипом и визгом опускается над Русскою Историею железный занавес» [53]:

И высунулось — для меня, его друга — такое всегда удивлявшее бледностью лицо Мережковского и еще более бледное и какое-то страшное лицо З.Н. Гиппиус. „Вот кто пришел и кто победил...” О, не революция, не „народники”. Даже не социалисты... Победил „в русском народе” тот, чьего имени он не знает, и победил — вешце, громадно, колоссально... Потухает солнце... О, Мережковский, это — ты в нем. Когда-нибудь вся „русская литература”, — если она продолжится и сохранится, что очень сомнительно, — будет названа „Эпохой Мережковского”. И его мыслей... но главным образом его действительно вещих и трагических ожиданий, предчувствий. Намеков, а самое, самое главное — его „натурки”, расхлябанной, сухой, ледящей, узенькой... Его — ломанья искреннего, его фальши непритворной и всего, всего его... [49].

В. Розанов называет Мережковского, Гиппиус, Философова и других среди тех, кто «литературою подготовлял убийство» на Аптекарском острове, когда террористами-эсерами была взорвана дача П.А. Столыпина и множество людей погибло и получило увечья [36]. Позднее, находясь в отчаянии от событий 1917 года, развивая уничтожающую критику и самокритику, Розанов пишет: «Не литература должна

приветствовать торжество революции, а революция должна, наоборот, сказать спасибо литературе, которая все время, целых полвека и более, призывала революцию»:

Что же в сущности произошло? Мы все шалили. Мы шалили под солнцем и на земле, не думая, что солнце видит и земля слушает. Серьезен никто не был... Мы, в сущности, играли в литературе. “Так хорошо написал”. И все дело было в том, что „хорошо написал”, а что „написал” — до этого никому дела не было. По *содержанию* литература русская есть такая мерзость — такая мерзость бесстыдства и наглости, как ни единая литература. В большом царстве, с большою силою, при народе трудолюбивом, смышленном, покорном — что она сделала? Народ рос совершенно первобытно с Петра Великого, а литература занималась только, “как они любили” и “о чем разговаривали”» [52].

И когда пришли сроки, время «собирать камни», «Русь слиняла в два дня» [33].

Согласно С. Франку Мережковский, будучи «гипнотизированный событиями русского революционного движения», решил обрести свою церковь в русской интеллигенции, атеистической и нигилистической [58]. — Задача по определению невыполнимая: «...проектируемая Мережковским религиозно-политическая реформа в конечном счете сводится к тому, чтобы, сохранив в неприкосновенности революционную интеллигентскую душу, вынуть из нее Маркса и атеизм и на их место поставить апостола Иоанна и апокалипсическую религию...» [59]. Согласно Зеньковскому чаяния и пророчества группы Мережковского, идущие еще от Вл. Соловьева, это — анархизм и «типичная религиозная романтика, окрашенная очень ярко в «революционно-мистические» тона» [41]. На эту же связь указывает и Г. Флоровский: «”новое религиозное сознание” было в значительной мере развитием и углублением религиозной метафизики Вл. Соловьева» [56].

В первой статье *Вех* — *Философская истина и интеллигентская правда* — Н. Бердяев отмечает некоторые сущностные черты радикальной интеллигенции, а по сути выродив-

шейся в своеобразное сектантство «интеллигентщины». Это своеобразный мир, живущий замкнутой жизнью, отрицающий значимость философии и всецело подчинившийся утилитарно-общественным целям. Причем вера в эти цели вырождается в фанатизм в силу очень низкой философской культуры. Кумирами этой, по сути суеверной идеологии, становятся «народ» («народническое мракобесие», «моральный догмат»), «интересы распределения и уравнивания», в то время как место «врага народа» занимает самодержавие. Это интеллигентское «манихейство» привело к подчинению знания политической кружковщине, т.е., по сути, к его уничтожению. Вместо философских поисков истины стала доминировать «доморощенная и почти сектантская философия» Чернышевского и Писарева, Михайловского и Лаврова. Затем пришла другая вера — в марксизм, которому полностью не удалось перебороть «народничество». Поэтому «марксистские победы над народничеством» по сути не изменили интеллигентской кружковщины. Интеллигенцию интересовала не истина или ложь той или иной теории, а ее пригодность для заранее определенных политических целей — уничтожения монархии, после чего должен был наступить земной рай в рамках той или иной политической доктрины. При этом происходило всецелое игнорирование «оригинальной и полной творческих задатков русской философии» [20].

Интеллигенция наша дорожила *свободой* и исповедывала философию, в которой нет места для свободы; дорожила *личностью* и исповедывала философию, в которой нет места для личности; дорожила *смыслом прогресса* и исповедывала философию, в которой нет места для смысла прогресса; дорожила *соборностью человечества* и исповедывала философию, в которой нет места для соборности человечества; дорожила *справедливостью* и всякими высокими вещами и исповедывала философию, в которой нет места для справедливости и нет места для чего бы то ни было высокого. Это почти сплошная, выработанная всей нашей историей аберрация сознания. Интеллигенция, в

лучшей своей части, фанатически была готова на самопожертвование и не менее фанатически исповедывала материализм, отрицающий всякое самопожертвование; атеистическая философия, которой всегда увлекалась революционная интеллигенция, не могла санкционировать никакой святы, между тем как интеллигенция самой этой философии придавала характер священный и дорожила своим материализмом и своим атеизмом фанатически, почти католически. Творческая философская мысль должна устранить эту аберрацию сознания и вывести его из тупика. Кто знает, какая философия станет у нас модной завтра, — быть может, прагматическая философия Джемса и Бергсона, которых используют подобно Авенариусу и других, быть может, еще какая-нибудь новинка. Но от этого мы не подвинемся ни на шаг вперед в нашем философском развитии [21].

Любовь к «народу», «крестьянству» или «пролетариату» сопровождалась неуважением к достоинству человека как такового. При этом сама по себе философия и истина мало кого интересовали, важно было «поглядывание по сторонам с целью узнать, кому это понравится», а также демагогия, деморализующая душу и создающая тяжелую атмосферу. Так, например, в марксистской среде возобладали «классовые» объяснения, которые превратились в «болезненную навязчивую идею». Для Бердяева все сказанное явилось признаком «умственного, нравственного и общекультурного декаданса» [20]. Исходя из сказанного Бердяев приходит к выводу, что «в данный час истории интеллигенция нуждается не в самовосхвалении, а в самокритике» [21].

Русская интеллигенция была такой, какой ее создала русская история, в ее психическом укладе отразились грехи нашей болезненной истории, нашей исторической власти и вечной нашей реакции. Застаревшее самовластие искажило душу интеллигенции, поработило ее не только внешне, но и внутренне, так как отрицательно определило все оценки интеллигентской души. Но недостойно свободных существ во всем всегда винить внешние силы и их виной себя оправдывать. Виновата и сама интелли-

генция: атеистичность ее сознания есть вина ее воли, она сама избрала путь человекопоклонства и этим искажила свою душу, умертвила в себе инстинкт истины. Только сознание виновности нашей умопостигаемой воли может привести нас к новой жизни. Мы освободимся от внешнего гнета лишь тогда, когда освободимся от внутреннего рабства, т.е. возложим на себя ответственность и перестанем во всем винить внешние силы. Тогда народится новая душа интеллигенции [21].

Бердяев выражает здесь и позитивное отношение к духовной традиции: «Философия есть один из путей объективирования мистики; высшей же и полной формой такого объективирования может быть лишь положительная религия». При этом он признает, что «интеллигентское сознание требует радикальной реформы, и очистительный огонь философии призван сыграть в этом важном деле не малую роль. Все исторические и психологические данные говорят за то, что русская интеллигенция может перейти к новому сознанию лишь на почве синтеза знания и веры» [21].

Однако в дальнейшем, послевеховском своем творчестве, Н. Бердяев фактически отказывается от сказанного и идет в определенном смысле дальше и Вл. Соловьева, и Д. Мережковского, с сожалением говоря, что последний «принимает экзотерически-догматическое христианство», что приводит его «к новому религиозному рабству». Для Бердяева «проблема нового религиозного сознания не есть проблема святой плоти или святой общности, а есть прежде всего проблема человека, проблема религиозной антропологии». И так как Мережковский на звание пророка не потянул, эту миссию решил взять на себя Бердяев: «Новое религиозное откровение может быть лишь откровением человека и откровением о человеке как божественной ипостаси... Откровение третьего Завета — имманентное, его сам Бог ждет от человека» [13]. В каких чертах открывается этот «новый завет»? Читаем Бердяева: «Нужен бунт не только против лже-христианского аскетизма, но и против союза семейного, насильственного, всегда безрелигиозного... Само понятие развраща-

та — старое, буржуазное понятие, продукт отвлеченного морализма». При этом «мировое бытие должно освободиться от уз «материи, от давящей нас закономерности “природы”... пространство и время должны исчезнуть, как кошмар» [18]. Данные высказывания Бердяева вообще выходят за границы философского постижению действительности, а представляют собой род гностического псевдоинтеллектуального мистицизма, анархизма и нигилизма¹.

Как же случилось, что цвет определенной русской интеллигенции, всемирно известные имена оказались распространителями, а зачастую и идеологами революции, насилия и аморализма? Тайна сия заключена в противоречивости русского Серебряного века, который возрождал не только высокое искусство и глубокую философию. Среди его метафизических оснований обнаруживаются гностицизм и манихейство, пантеизм и вытекающий из него хилиазм, поверхностный и дурманящий мистицизм. Следствием этих метафизических уклонов являются нигилизм и анархизм, революционаризм и воинствующий атеизм, заразившие русскую интеллигенцию и приведшие ее если не к поощрению, то к молчаливому приятию лжи, террора и всяческого насилия.

Метафизическая эклектика, приведшая к указанным последствиям (как отмечено Е. Трубецким, В. Зеньковским и Г. Флоровским, а из современных исследователей — С. Хоружим и П. Гайденко), начинается уже в учении о все-

единстве Вл. Соловьева. Будучи по сути пантеистическим, оно делает невозможным теодицею, ведет к хилиазму и имперсонализму. Соловьев воспринял как идею Шеллинга о «кризисе западной рационалистической философии», так и его устремления к созданию целостного знания, но на путях теософского универсализма. Е. Трубецкой полагал, что «именно в шеллингианстве нашла себе яркое метафизическое выражение пантеистическая утопия» [54]. В целом Трубецкой отмечает, что Вл. Соловьев пытался создать, в соответствии с духом и запросами времени, «утопию социального реформаторства, утопию национального мессианства, утопию посюстороннего преобразования вселенной». В Соловьеве своеобразно сочеталось религиозное предание православного Востока с философским мистическим преданием Запада. Отсюда вытекает и его, как считает Трубецкой, ошибочность: «Идя по стопам Киреевского и Хомякова, он сравнительно легко восторжествовал над *рассудочными* элементами западноевропейской философии, но не в достаточной мере остерегся того несравненно более тонкого соблазна, который заключался во многих ее религиозных и мистических построениях, в особенности же в том шеллингианском гностицизме, от которого он никогда не мог ясно себя отграничить» [54]. Реально для Соловьева существует «не человек, а только человечество в целом», делает вывод П. Гайденко и отмечает, что «поражительным образом религиозная философия Соловьева тяготеет к *имперсонализму*» [24]. Стирание грани между трансцендентным и имманентным, Творцом и творением в классической немецкой философии «парадоксальным образом обернулось полным уничтожением человека как единичного существа». Можно согласиться, в этой связи, с выводами П. Гайденко о том, что «без возрождения метафизики невозможно преодолеть имперсонализм» и новоевропейский пантеистический гностицизм, которые фактически

¹ Об анархизме «нового религиозного сознания» см. указанную книгу П.П. Гайденко, с. 349. Наряду с революционизмом у Бердяева присутствует анархизм Толстого: «И мы должны решительно противопоставить всякому государственному позитивизму, всякому культу власти романтический культ свободы, культ безвластия» (Бердяев Н.А. *Sub specie aeternitatis*. М., 2002. С. 259.). То же находим и у Мережковского: Отношение Церкви грядущей Теократии к земной человеческой власти может быть выражено словом “безвластие”, “анархия” – весьма несовершенно, не потому что слово это чрезмерно, а потому что оно недостаточно выражает силу отрицания власти...». Вместе с Бердяевым он называет

государство «одним из искушений дьявольских» (Мережковский Д. *Болезнь России*. Л., 1991. С. 96).

привели к катастрофам и преступлениям против человека в XX в. [25]. В русский Серебряный век необходимо пристально всматриваться: там есть чем восхищаться, но не все следует оттуда заимствовать. Российской интеллигенции, наконец, следует изучить свой собственный опыт, вновь перечитать *Вехи*, чтобы не повторять катастроф прошлого.

Но Петербургское религиозно-философское общество и развившееся в его недрах «новое религиозное сознание» представляли собой лишь одно из направлений Золотого века русской философии, причем во многом тупиковое (философски, религиозно, политически и морально), как видно из вышеизложенного. Наряду с ним развивалось другое, московское, представленное именами В.Ф. Эрн, П.А. Флоренского, С.Н. Булгакова, С.Л. Франка, А.Ф. Лосева и др., которое, как и «мережковцы», стремилось к обновлению церковной жизни, но не путем разрыва с исторической церковью, а через религиозно-философский синтез, который начал, хотя и не всегда удачно, уже Вл. Соловьев. Это направление можно определить как христианский платонизм и неоплатонизм. Однако, как известно, платонизм и христианство несовместимы, что сказалось в противоречивом развитии идей всеединства, имяславческих спорах и неудачных попытках создания софиологии. Третье направление представлено В.Н. Лосским, Г. Флоровским, В. Зеньковским и другими православно мыслящими философами. К числу оригинальных и своеобразных представителей русской философии без сомнения можно отнести также К. Леонтьева и В. Розанова. Зеньковский отмечает, что «если Леонтьев ради Божией правды, как он ее понимал, готов отвернуться от мира, “подморозить” его, то Розанов, наоборот, ради правды мира отвергает христианство за его “неспособность”, как он думает, принять в себя эту правду мира» [43]. А в *Апокалипсисе* Розанов пишет: «Христианство не космологично, «на нем трава не растет». И скот от него не множится, не плодится. А без скота и травы человек не проживет... Солнце может больше, чем Христос» [50]. Но «в христорборчестве его было столько *личной любви* ко

Христу...». З. Гиппиус так поясняет «софиологию Розанова»: «Самое “еретичество” Розанова исходило из его *религиозной* любви к Божьему миру, из религиозного его вкуса к миру, ко всей плоти. Но кто это понимал из православных, как мог понять...? Лишь редкие чувствовали [...] Он, любя всякую плоть, обожал и *плоть церкви*, православие, самый его быт, все обряды и обычаи. Со вкусом он исполняет их, зовет в дом чудотворную икону и после молебна как-то пролезает под ней (по старому обычаю). Все делает с усердием и с умилением» [30]. Бердяев отмечает сходные черты: «он готов принять христианство, но с разводом, театрами и вареньем» [14].

В. Зеньковский определяет мировоззрение Розанова как «религиозный натурализм». Это связано с тем, что Розанов «поднимает бунт против всего того, что умаляет и унижает “естество», с тем, что «ему дорого бытие, как оно есть, до своего преобразования»; «У Розанова спасенная и благословенная уже природа восстает против идеи креста; глубочайший и тончайший натурализм, дыхание которого вообще проникает нередко в православное сознание в силу его *космизма*, его направленности к идее преобразования мира, завладевает Розановым с необычайной силой» [44]. У Розанова, по его мнению, не понята Гологофа, она противопоставляется Вифлеему. Он стал критиком исторического православия во имя «Вифлеема» исходя из значения семьи и метафизики пола. Розанов же считал, что историческое христианство прошло мимо акта искупления. У него, полагает Зеньковский, тем не менее нет мистического пантеизма, есть био- и космоцентризм, начатки софиологических размышлений: «он стоял на пути к построению софиологической концепции», Розанов внес свою лепту в будущую, еще до конца не построенную русскими философами софиологию, которая должна философски осмыслить то, что в живом религиозном восприятии заключено в православии с его космолизмом [42].

Если идти еще глубже во вскрытии метафизических истоков «нового религиозного сознания» и Серебряного века, то мы неизбежно

приходим к источнику, более первичному, чем Возрождение, — это эпоха эллинизма, характеризующаяся таким же эклектизмом и той же борьбой идей. Но тогда победило христианство, на основе которого оказалось возможным построение цивилизации и современной культуры (пусть даже в секуляризованном виде). Лишь оно смогло преодолеть мировоззренческий разброд, победить гностицизм, манихейство, всевозможный мистицизм; утвердить мораль и бесконечную ценность человеческой личности, веру в Абсолютное Благо. Сейчас мы находимся в ситуации той же непрекращающейся борьбы, которая была обострена и в эпоху Серебряного века. Именно итог этой борьбы на духовно-интеллектуальном уровне предопределил события в России 1917 г.

Список литературы

1. В религиозно-философском обществе // Новое время. 1909. № 11806. С. 3.
2. Памяти Вл. Соловьева // Путь. Кн. 1. М.: Информ-Прогресс, 1992. С.220.
3. Бердяев Н.А. Духовный кризис интеллигенции. М., 1998. С.331-334, 352.
4. Бердяев Н.А. Указ. соч. С. 30.
5. Бердяев Н.А. Указ. соч. С. 32.
6. Бердяев Н.А. Указ. соч. С. 40–41.
7. Бердяев Н.А. Указ. соч. С. 42.
8. Бердяев Н.А. Указ. соч. С.107.
9. Бердяев Н. Новое христианство (Д.С. Мережковский) // Д.С. Мережковский: pro et contra. СПб., 2001. С.349.
10. Бердяев Н. А. Указ. соч. С.353.
11. Бердяев Н. А. Указ. соч. С.346, 334, 335, 352.
12. Бердяев Н.А. Указ. соч. С. 334.
13. Бердяев Н.А. Указ. соч. С.336, 345, 350.
14. Бердяев Н.А. Христос и мир (ответ В.В.Розанову) // Философия творчества, культуры и искусства: в 2 т. Т.2. М., 1994. С.275.
15. Бердяев Н.А. Sub specie aeternitatis. М., 2002. С.383-384.
16. Бердяев Н.А. Указ. соч. С.389-390.
17. Бердяев Н.А. Sub specie aeternitatis. М., 2002. С. 259.
18. Бердяев Н.А. Указ. соч. С.394.
19. Бердяев Н.А. Sub specie aeternitatis //Опыты философские, социальные и литературные (1900-1906). М.: Канон+, 2002. С.382-383
20. Бердяев Н.А. Философская истина и интеллигентская правда // Вехи; Интеллигенция в России: сб. ст. 1909–1910. М.: Мол. Гвардия, 1991. С. 24–29.
21. Бердяев Н.А.Указ. соч. С. 40–41.
22. Боханов А.Н. Николай II. М.: Мол. Гвардия; ЖЗЛ; Русское слово, 1997. С.276.
23. Гайденко П.П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М., 2001. С. 340.
24. Гайденко П.П. Указ. соч. С.55.
25. Гайденко П.П. Указ. соч. С.105.
26. Гайденко П.П. Указ. соч. С. 335.
27. Гиппиус З.Н. Дневники. Ч. 1. М., 1999. С.89-90.
28. Гиппиус З.Н. Указ. соч. С.96.
29. Гиппиус З.Н. Задумчивый странник // Настоящая магия слова. СПб. 2007. С.37.
30. Гиппиус З.Н. Указ. соч. С.27, 20.
31. Гиппиус З.Н. Задумчивый странник. О Розанове.// Настоящая магия слова: В.В. Розанов в литературе русского зарубежья. СПб., 2007. С.17.
32. Гиппиус З.Н. Указ. соч. С. 30.
33. Достоевский Ф.М. Дневник писателя. 1873// ПСС: Т.XXI. Л., 1976. С. 9.
34. Ермичёв А.А. Религиозно-философское общество в Петербурге (1907-1917): Хроника заседаний. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2007. С.117.
35. Ермичёв А.А. Указ. соч. С. 30.
36. Ермичёв А.А. Указ. соч. С.119.
37. Ермичёв А.А. Указ. соч. С.155.
38. Ермичёв А.А. Указ. соч. С.192.
39. Ермичёв А.А. Указ. соч. С.194.
40. Ермичёв А.А. Указ. соч. С.204-205.
41. Зеньковский В.В. Мережковский, его идеи. Л. С. 430.
42. Зеньковский В.В. История русской философии: в 2 т. Т.1(2). Л., 1991. С. 271, 277.
43. Зеньковский В.В. Указ. соч. С.266.
44. Зеньковский В.В. Русские мыслители и Европа. М., 1997. С. 103-104.
45. Мережковский Д. Большая Россия. Л., 1991, С.94, 95.
46. Мережковский Д. Указ. соч. С.35.
47. Мережковский Д. Указ. соч. С. 43.
48. Мережковский Д. Указ. соч. С.96.
49. Розанов В.В. Апокалипсис русской литературы. // Новый мир. 1999. № 7. С.149.
50. Розанов В.В. Апокалипсис нашего времени. М.: Республика, 2000. С.15-16.
51. Розанов В.В. Указ. соч. С.6.
52. Розанов В.В. Указ. соч. С.7.
53. Розанов В.В. О себе и жизни своей. М., 1990. С. 580.
54. Трубецкой Е.Н. Мирозерцание В.С.Соловьева. Т.П. М., 1995, С. 67.
55. Трубецкой Е.Н. Указ. соч. С. 96.
56. Флоровский Г. Из прошлого русской мысли. М.:Аграф, 1988. С.205.
57. Франк С.Л. О так называемом «новом религиозном сознании» // Д.С. Мережковский: pro et

- contra. СПб.: РХГИ. 2001. С. 308-309.
58. Франк С.Л. Указ. соч. С.310.
59. Франк С.Л. Указ. соч. С.312.

60. Хоружий С.С. Опыты из русской духовной традиции. М., 2005. С. 297.
-

BERDYAEV'S ART IN THE CONTEXT OF "NEW RELIGIOUS CONSCIOUSNESS"

Sergey A. Nizhnikov

Peoples' Friendship University of Russia, 10 a, Miklucho-Maklay str., Moscow, 117198, Russia

Preconditions, sense and the purpose of a "new religious consciousness" movement in epoch of the Silver Age and its main characters. A philosophical direction of "new religious consciousness" and its main representatives (N. Berdyaev, D. Merezhkovsky, V. Rozanov). Metaphysical (Vl. Solovyov) and public sources of "new religious consciousness" in Russian culture of XIX century. The analysis of N. Berdyaev's anarchical personalism and mystical revolutionarism. Concept of freedom and its luciferistic character. The problem of sex. D. Merezhkovsky's religious revolutionarism. V. Rozanov's features philosophy of sex and his break with "new religious consciousness". Sociopolitical consequences of ideological fermentation in a bosom of the Silver Age and "new religious consciousness" in estimations of S. Bulgakov, S. Franc, V. Rozanov. The metaphysical, religious and public causes of tragedy 1917.

Key words: The Renaissance, humanism, «new religious consciousness», Silver age, anarchical revolutionarism.