

СУЖДЕНИЯ Н.А. БЕРДЯЕВА О «РУССКОМ КУЛЬТУРНОМ РЕНЕССАНСЕ» И НАСТОЯЩЕЕ ЗНАЧЕНИЕ ЭТОГО ТЕРМИНА

Словосочетание «русский духовный («культурный», как вариант. – А.Е.) ренессанс» стало известным нашему читателю после 1990-1991 гг., когда вышли в свет четыре различных издания книги Н.А. Бердяева «Самопознание».¹ Но в научном обороте оно было и ранее; редко, но встречалось.² Сейчас, в постсоветской России им пользуются довольно широко; но всегда ли оно понятно?

Вникая в тему, невольно думаешь, что мы поверили Н.А. Бердяеву, который – почти единственный в Русском зарубежье – постоянно использовал этот термин. Именно он первично определил его, отмечая общероссийское и даже мировое значение найденного им явления.³ Однако следует вникнуть в смысл бердяевского предложения. Не нужно забывать, что все, написанное Бердяевым – и о Ренессансе тоже, – наукой не является, а является выражением его мятущейся, изменчивой мысли. Уже только поэтому можно думать о каком-то специфическом содержании, скрытым за бердяевским обозначением. Другие, не менее известные представители этой эпохи русской культуры видели ее по-иному; – за ней теперь, кажется, окончательно и согласно закрепилось печальное имя «серебряного века».⁴

Похоже, пока никто не заметил, что авторство этого термина принадлежит не Н.А. Бердяеву, а евразийцу П.П. Сувчинскому, который в 1926 г. в журнале «Вёрсты», написал о «ренессансе русской культуры 90-х – 900-х годов» Он весьма полно перечисляет явления его, указывает, что он «определился прежде всего исцелением интеллигенции от нигилистического безумия 60–80-х гг.», и что его носители «одновременно перестали чувствовать всю остроту и центральность русской социальной проблемы и теряли сознание русского политического благополучия».

Возможно, как раз из этой статьи Н.А. Бердяев перенял не только термин, но и некоторые основные характеристики этого явления, когда впервые заговорил о «своеобразном философском, художественном, мистическом ренессансе» через два года в тех же «Вёрстах», в последнем их номере, в статье «Русская религиозная мысль и революция», а более поздние его труды⁵ сделали это словосочетание вполне известными даже популярным.

* * *

«Я называю русским ренессансом тот творческий подъем, который был у нас в начале века».⁶ В другом месте он пишет: «В эти годы России было послано много даров...».⁷

Но вот что интересно. Во-первых, Бердяев далеко не обо всех «дарах» повествует, а во-вторых, рассказывая о «дарах», он относится к ним критически, всегда подчеркивая свою особенную позицию: «Я проходил странником через московские религиозно-философские и православные круги»;⁸ – или: «...во многом я расходился с людьми того замечательного времени».⁹

Сначала о первом, то есть о «дарах». Конечно, Бердяев не фотографирует культуру своего времени (например, живопись, театр, музыка, даже собственно литература не попали в поле его зрения), а обращает внимание на психологию весьма узкого круга лиц – создателей «ренессанса» в его понимании и на образуемое ими общественное религиозно-философское и религиозно-литературное движение. Легко заметен субъективизм философа; рассматривая культуру России того времени в целом, нельзя не назвать «дарами» не только религиозную философию, но и иную, допустим, в форме марксизма и марксистствующего позитивизма; безусловно, к «дарам» можно отнести развитие социальной мысли, а также расцвет теории и практики русского либерализма. Можно (и нужно) указать на новое дыхание, обретенное реализмом в искусстве и литературе. Очевидно, «русский духовный/культурный ренессанс» в объемах, предложенных Бердяевым, и действительный культурный подъем начала XX века не совпадают; такое утверждение просто не нуждается в доказательствах.

Теперь мы можем провести первоначальные границы по-бердяевски понимаемого «ренессанса» и «слева» и «справа». Слева он соседствует с только что названными и неучтенными Бердяевым «дарами», которые не по именованию только, а по сути преемствуют традициям европейского Возрождения и Просвещения. Это – область явлений принципиально светской культуры. А вот «Ренессанс» Бердяева с европейским Возрождением XIV–XVI веков не имеет ничего общего. Философ рассматривает Возрождение только в качестве неудачного опыта светского гуманизма, который был пережит и должен быть осмыслен.

Бердяев сам отграничивает свой «Ренессанс» «справа». Вряд ли можно сказать, что у нас был «религиозный ренессанс»,¹⁰ – писал он, затем многократно разъясняя это положение: «Настоящего религиозного возрождения не было, но была духовная напряженность, религиозная взволнованность и искание... Официальная церковь оставалась вне этой проблематики. Религиозной реформы в церкви не произошло».¹¹

Нет, он много и с известной симпатией говорит о «православных неохристианах» («...С. Булгаков, П. Флоренский и группирующиеся вокруг них»¹²), но скорее не потому, что они церковны, а потому, что они выражают пресловутые «религиозную взволнованность и искания», то есть близки «новому религиозному сознанию». Здесь и расположилось поле бердяевского «ренессанса». «Философ свободы» говорит о трех его составляющих: религиозно-общественное движение, связанное с Религиозно-философскими собраниями 1901-1903 гг. и более поздними одноименными обществами в Москве и Петербурге, литературно-общественная деятельность символистов, превращенная ими в деятельность религиозно-общественную («Очень быстро

художественно-эстетический ренессанс приобрел у нас окраску мистическую и религиозную)¹³ и, наконец, в полном соответствии с романтическим («культурно-духовное движение того времени было своеобразным романтизмом»¹⁴) и теургическим стиранием граней между искусством и жизнью, – самих носителей этих движений и деятельности, авторов многочисленной и разнообразной продукции, составившей объективированный культурный осадок в виде различных собраний, обществ, докладов и прений в кружках, книг, газетных выступлений и пр., своеобразную социально-культурную проекцию «нового религиозного сознания». «Это была эпоха творческого подъема поэзии и философии... Это была вместе с тем эпоха появления новых душ, новой чувствительности».¹⁵

Эти «новые души» в сравнении скажем, со «старыми», – а в последнем случае надо иметь в виду традиционное мировоззрение освободительной интеллигенции – оказались настолько новы, что Н.А. Бердяев замечает: «Жили в разных этажах культуры, почти что в разных веках».¹⁶

Теперь относительно «во-вторых» т.е. об отношении Бердяева к этим дарам, включая и «новые души». Хотя Бердяев справедливо почитается одним из ярчайших выразителей Ренессанса, назвать апологетическим или просто положительным его отношение к близким ему по духу современникам и их идеям никак нельзя; напротив, оно – критическое.

Отметив характер переживаемой эпохи («...Исторические тела расплавились. Не только Россия, но и весь мир переходил в жидкое состояние»¹⁷) и борьбу нового человека «во имя свободы творчества и во имя духа», за «освобождение духовной культуры от гнета социального утилитаризма»,¹⁸ Н.А. Бердяев затем многословно и многообразно, но всегда в одном эмоциональном ключе рисует его, «нового человека» мировосприятие: «...Соединяли чувство заката и гибели с чувством восхода и с надеждой на преображение жизни...», «опьянение творческим подъемом, новизна, напряженность, борьба, вызов...», «...было возбуждение и напряженность, но не было настоящей радости», «...преобладание эротики и эстетики над этикой...», «...прельщения и смешения...», «...нездоровая мистическая чувственность, которой раньше не было». И – как заключение: «русский ренессанс был связан с душевной структурой, которой не хватало нравственного характера. Была эстетическая размягченность. Не было волевого выбора».¹⁹

Разумеется, Бердяев очень высоко ценит «новые души», видя в них носителей угтонченной культуры и пролагателей каких-то новых путей в Царство Духа, и не устает подчеркивать их удивительную индивидуальность, так свойственную «многообразию русского ренессанса начала века». Однако же любопытно, что в его описании «новые души» поражают читателя своей монструозностью. Достаточно почитать его характеристики Андрея Белого, З.Н. Гиппиус, Д.С. Мережковского и иных. Все эти люди непременно в чем-то существенном ущербны; – все они движутся между «двумя безднами», дольным и горним, да так, что дольное в них почти преобладает. Достаточно перечитать шестую главу «Самопознания». Здесь Бердяев подчеркивает противоречиво-двойственную природу «новых душ»: «именно в начале XX века появились у нас люди двоящихся мыслей».²⁰

Не менее критически Н.А. Бердяев в своем отношении к религиозно-общественной и литературно-общественной продукции «новых душ», когда подробно, а когда в более общем виде характеризует работу Религиозно-философских собраний, Общества памяти Владимира Соловьева в Москве, новоселовский кружок, а также бдения у Мережковских и в «башне» Иванова. Он рассматривает их деятельность как «борьбу за дух, за духовную жизнь и духовное творчество». Каждая проблема философской, культурной, социально-исторической видела религиозное ядро и основу»²¹ – пишет он о работе Религиозно-философского общества памяти Владимира Соловьева. Он обобщает это утверждение и делает панрелигиозность характеристикой всего ренессансного сознания: «по свойствам русской души, деятели ренессанса не могли оставаться в кругу вопросов литературы, искусства, чистой культуры... Вопросы о творчестве, о культуре, о задачах искусства об устройстве общества, о любви и т.п. приобретали характер вопросов религиозных».²² И – как завершающий аккорд: «Началось искание истинного православия».²³

Казалось бы, чего еще желать? Но у Бердяева имеются два очень серьезных возражения Ренессансу. Первое он направляет против обнаруженного в нём смешения и соединения вейний Духа и Диониса, христианства и язычества, подмены синтеза синкрезой. Другое его возражение направлено против элитарности Ренессанса, его «социального и нравственного равнодушия», «преобладания эротики и эстетики над этикой».²⁴ Более спокойно он говорил об этом так: деятели ренессанса «жили в социальной изоляции, составили замкнутую касту»²⁵ и отмечал «эгоизм культурной элиты».²⁶

Рассмотрим первую претензию Бердяева. Когда он настойчиво говорит о «языческом возрождении» в его время («В Ренессансе начала XX века было слишком много языческого»,²⁷ то под «язычеством» он понимает довольно широкий круг идей и смыслов. Оно же само оказывается проявлением какой-то «господствующей в начале XX века атмосферы», которую философ называл «магической» и «мистической» и даже «дионисической революционной», разразившейся в конце концов Октябрем.²⁸ Все это загуманивает бердяевский образ ренессанса, проясняемый лишь позже, в его же противопоставлении «ренессансу» своего позитивного тезиса.

Он обнаруживает язычество у всех близких ему: у Д.С. Мережковского («освящение исторической плоти», переход к «ментально-эстетическому» отношению к ней и, наконец, редукция «исторической плоти» к полу), у В.В. Розанова («не преображенный и не одухотворенный пол», что значит «возврат к дохристианству, к

юдаизму и язычеству»), Андрея Белого («можно было бы сказать, что мироощущение поэтов символистов стояло под знаком космоса, а не Логоса... Языческий космизм, хотя и в очень преображенной форме, преобладал над христианским персонализмом»), П.А. Флоренского («...живет под космическим прельщением и человек у него подавлен», хотя и ждет – «с большими опасениями» – «новой эпохи Духа Св.»), С.Н. Булгакова (при всей симпатии к нему, Н.А. Бердяев настойчиво указывает на «космологическую тему» его мировоззрения – оправдания космоса и, вместе с тем оправдание культуры как необходимости. Особенное внимание Бердяев уделяет язычеству В.И. Иванова и не случайно: «В. Иванов был главным теоретиком соборной культуры», которую философ рассматривает как своеобразную форму иллюзорной компенсации за асоциальность культурной элиты. Мировоззренческое основание «соборной культуры» Н.А. Бердяев усматривает в «мистике земли», «космической религии» и добавляет: «В. Иванов почти отождествил христианство с дионисизмом». В замышляемой «органической», «соборной культуре» Бердяев не увидел места не только для индивидуальности, но и – вот главное у Бердяева! – для личности. Он оценивает такое «религиозное возрождение» очень сурово, называя его «христианообразным».

Язычеству «Ренессанса» он противопоставлял «пафос свободы и пафос личности», которые получали свое религиозно-философское оправдание в книгах «Философия свободы» (1911) и «Смысл творчества» (1916). «Плоть» и «дух», «земля» и «небо», «культура» и «религия» трансцендентно сорасположенные у современников Н.А. Бердяева по ренессансу, у самого философа выступают не более чем символами имманентной динамики индивидуального духа.

В этих книгах Н.А. Бердяев, подобно иным творцам Ренессанса сакрализует творчество, находя в нем подлинное Богоподобие человека, делая это философски более изысканно, на экзистенциально-персоналистических основаниях.²⁹ Он ведет дело к тому, чтобы собственное ощущение религиозной реальности и формулировку его в терминах современной философии отождествить с христианством. «Абсолютность, религиозность, святость могут быть лишь в человеческом духе, а не в объективно-предметном мире и не в его продуктах...» – пишет он, защищая главную идею «Смысла творчества». Такое понимание святости он считает главной задачей религиозной реформы, предстоящей России. «Величайшую историческую задачу, перед которой стоит Россия, я вижу, прежде всего, в освобождении от религиозного рабства, порабовавшего дух природной и исторической материей и в переходе к духовной свободе».³⁰ Философ уверен, что «лично-духовное начало в человеке» не противоречит духовной соборности и церковности, а его земной проекцией он полагает «аристократизм гражданского сознания и гражданского поведения».³¹ Признавая, что тема творчества является общей всем деятелям «ренессанса, он подчеркивает свой, особенный характер ее разработки. Не «плоть», не «культура», не науки и искусства в их объективированной данности интересуют его, а «ответ человека Богу, который может обогатить самую божественную жизнь».³² Способность человека к такому ответу обнаружилась в христианстве и была воспринята в эпоху европейского Возрождения, а потом в ходе гуманистического прогресса искажена им. Для самого Бердяева главной задачей стал синтез христианства и гуманизма, восстановление традиции христианского гуманизма, свойственного раннему Ренессансу мистической Италии (Иоахим Флорский, Данте, Франциск Ассизский, Пико делла Мирандола, Парацельс).

Своеобразной демаркацией двух миров – Ренессанса и Бердяева – можно считать следующий пассаж философа: «Я бесконечно люблю свободу, которой противоположна всякая магическая атмосфера. Я всегда веду борьбу за независимость личности, не допуская ее смешения с какой-либо коллективной силой и растворения в безликой стихии».³³

Другое возражение Бердяева – против асоциальности Ренессанса. Но, пожалуй, можно усомниться в корректности такого упрека: а можно ли было, и должно ли было, собственно, требовать от его творцов большей социальности, чем та, которую они обнаруживали? Разве Религиозно-философские собрания не были ориентированы социально? А Христианское братство борьбы? А сделанная Булгаковым попытка к созданию «Союза христианской политики»? А обсуждение социальных и культурных вопросов в Религиозно-философских обществах в Москве, Санкт-Петербурге и Киеве? Наконец, если кому-то покажется, что термин «социальное» взят в слишком широком значении, то давайте упомянем деятельность Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова, С.Л. Франка в создании кадетской партии, участие Е.Н. Трубецкого в «мирообновленческой партии» и издание им «Московского еженедельника», связи Мережковского с эсерами и его толкование русской революции как религиозной... Об этом даже неловко напоминать. Не мог же Бердяев требовать создания какой-то особенной политической партии Ренессанса? Что же ему нужно? Ответ на этот вопрос мы находим в его упоминании о задачах журнала «Вопросы жизни». «Он должен был прежде всего выразить кризис мирозерцания интеллигенции, духовные искания того времени, идеализм, движение к христианству, новое религиозное сознание и соединить это с новыми течениями в литературе... и с политикой левого крыла Союза освобождения, с участием и более свободных социалистов».³⁴ И это – вся положительная социальная программа, долженствующая быть у «Ренессанса».

Современный исследователь оценивает весьма скромные социально-политические итоги «Вопросов жизни»: «...общественно-политическое содержание (журнала – А.Е.) полностью повторяло содержание всех оппозиционных изданий, – то есть попросту не существовало как нечто особое – а христианская проповедь воспринималась как излишний довесок к проповеди политической свободы и социализма...»³⁵

Итак, возражения Бердяева Ренессансу – по причине асоциальности последнего – равнозначно спросу того, что Ренессанс никак не мог дать. Бердяев явно что-то напутал. Его возражения против асоциальности

ренессанса очевидным образом основаны на смешении или даже отождествлении религиозности и социальности. Во всем этом проявляется та особенность бердяевской мысли, которую отмечал более практичный П.Б. Струве: – «от каких-то общих положений богословского и философского характера прямо переходить к жизненным выводам конкретного свойства». П.Б. Струве называл это «ошибкой короткого замыкания».³⁶

Таким образом, бердяевское представление о ренессансе оказывается довольно непритязательным: в начале XX века появляются «новые души», которые полны «религиозного беспокойства и исканий», а их деятельность и её продукты – в виде устных выступлений (приватных, ценных столь же высоко, как и публичных) по самым разным вопросам общественной и культурной жизни России (и не только России),³⁷ а также соответствующей печатной продукции и стало тем, что Бердяев назвал «русским духовным/культурным ренессансом», оговорив в нем особое место для себя. Но и то следует отметить, что говоря о «русском духовном/культурном ренессансе», Бердяев нередко имеет в виду особое качество всей культуры России того времени. Впрочем, автору этого представления можно извинить его расширительное употребление.

* * *

Независимо от того, довольны мы или недовольны бердяевским образом Ренессанса, мы не можем не признать, что в данной им характеристике имеется соответствие чему-то важному, существенному для характера *всей* русской культуры этого времени. Это последнее зафиксировано и описано у современных исследователей. С.С. Хоружий говорит о «ренессансе» как о «подъеме, оживлений, бурном развитии русской культуры», когда «как никогда ранее, она сумела осуществить органическое сочетание собственных, автохтонных творческих заданий и европейских культурных форм», что делало её «типологически новым феноменом и, прежде всего, в следующем аспекте: она носила синтетический характер, восточно-западный или же русско-европейский».³⁸

Не пренебрегая этим качеством культуры «ренессанса», В.А. Кувакин говорит о «ренессансе» как о «создании атмосферы свободы», «творчества» и «синтеза» *всех областей общественной и духовной жизни и под сенью христианского мировоззрения*.³⁹ (выделено мною – А.Е.). Наконец, И.В. Кондаков, подчеркнув неоромантический характер культурной эпохи, когда главное её понятие *творчества* трактуется предельно широко, то есть и как творчество жизни, полагает рожденный его толкованием синтез «реальным основанием единого интегративного стиля» русской культуры, расцветшей тремя своими основными содержаниями: искусством, которое, переходя свои границы, становилось философией и общественным действием; философией, которая была искусством, мифологией и тоже общественным действием; наконец, общественностью, создаваемой творцами искусства и философии.⁴⁰

Эти объяснения могут быть легко приняты, если в них настойчиво выделять и подчеркивать существенную панрелигиозность ренессанса, и не просто христианскую, а неохристианскую основу «ренессансного» синтеза ценностей России и Европы, а также форм жизни и культуры. Именно такая цель (универсальный синтез) и именно такое (новое религиозное сознание) оправдание её было в замыслах авторов Ренессанса. Они ждали наступления новой эры в истории, когда бы, по словам Бердяева, осуществился в жизни «весь дорогой для нас опыт новой истории и старое уже Возрождение, в котором родился новый человек, и восстание разума, и декларацию прав человека и гражданина великой революции, и социализм и анархизм, и бунт Ивана Карамазова и Ницше, и провалы декаденса, и кажущееся богоборчество, и жажду безмерной свободы. Мы не хотим уже быть только язычниками или только христианами в исторически ограниченном смысле этого слова...»⁴¹

Повторюсь: русский духовный/культурный ренессанс в понимании Бердяева и в установленных им границах должно рассматривать как социально-культурную проекцию «нового религиозного сознания», то есть современной (на то время) формы социального христианства. В XIX веке наиболее яркими его представителями были П.Я. Чаадаев и В.С. Соловьев, а намеченный ими новый религиозный идеал возродился в сознании людей начала XX века, свидетельством чему стал общественный успех Религиозно-философских собраний 1901-1903 гг. Но чем были социально-христианские поиски, как не способом решения вечно решаемого вопроса о «русском пути»? Общественная оценка все более сдвигала социально-христианские поиски в сторону внеконфессионального христианства и, вместе с тем, в сторону от сложившихся славянофильских и западнических определений. Для России намечался какой-то третий, по ту сторону славянофильства и западничества лежавший путь развития. На заре нового религиозного сознания, то есть на заре ренессанса, он был обозначен Д.С. Мережковским в очерке «Пушкин» (1896), а затем – в книге «Л. Толстой и Достоевский» (1900–1902). Н.А. Бердяев воспринял эту идею и с большой энергией объяснял её в ряде публикаций непосредственно перед Первой мировой войной и в её годы. «Перед русским самосознанием стоит задача преодоления славянофильства и западничества. Эпоха распри славянофильства и западничества заканчивается и наступает новая эпоха зрелого национального самосознания. Зрелое национальное самосознание прежде всего утвердит в национальной плоти и крови вселенские начала Христовой правды и всечеловечность миссии России... Сама Россия есть христианский Восток-Запад».⁴² Таким образом, «русский культурный ренессанс», как он описан Бердяевым, обозначает социально-культурную топографию пребывания «русской идеи» в той форме, как она представлялась философу и близким ему по духу из круга богоискателей. Тогда «ренессанс» можно рассматривать как некое социокультурное явление, однопорядковое, допустим, со славянофильством или ему подобными явлениями:

западничеством, почвенничеством, народничеством, легальным марксизмом; – разумеется, при своих «количественных» параметрах... Он есть не что иное, как попытка определенной части культурной элиты России конца XIX – начала XX веков провести страну над обрывами социализма и буржуазной цивилизации по особенному религиозно-национальному пути, но не обособленному от социальных и культурных реалий мировой (европейской) жизни. Грубо говоря, «ренессансная» элита хотела соединить европейские политические, правовые и даже технико-экономические «удобства» европейской цивилизации с духовными ценностями русской национальной культуры. Вот что должно было не только вывести Россию из кризиса гуманистической культуры, но и поставить её во главе мировой истории.

Что касается соотнесения нашего «Ренессанса» с какой-либо из прежних культур («Ренессанс» чего? – спрашивал А.М. Ремизов), то ответ на этот вопрос не может быть однозначным. Ввиду того, что «ренессанс» ещё только становился и ввиду динамичной неопределенности религиозных исканий в нём (которые, в целом, могут быть названы гностическими) его авторы обращаются к прошлому в довольно широком диапазоне культурных образцов – от русского идеализма 40-х годов XIX в. до первохристианства и эклектике alexandрийской культуры.

Разумеется, даже зная о сугубо бердяевском наполнении метафоры «ренессанс» и о её широком применении в современной литературе, хотелось бы соотнести её содержание с другой метафорой – «серебряный век» и с русской культурой конца XIX – начала XX века во всех её проявлениях. Не решая всей задачи, автор хочет напомнить о двух моментах такого изыскания. Во-первых, очевидны различия этих определений. Очень близки содержания метафор «ренессанс» и «серебряный век», но вторая охватывает большой объём явлений культуры конца XIX – начала XX веков. Что же касается определения «русской культуры конца XIX – начала XX веков» *в целом*, то оно поглощает и «ренессанс» и «серебряный век». Культура этого времени *в целом* создана напряжениями двух главных и совершенно противоположных мировоззренческих установок. Одна из них – установка христианского гуманизма, установка на Богочеловека. Другая – светского гуманизма или, как тогда писали, установка на Человекобога, Великого Инквизитора. Тогда понятно, что культуру того времени совсем не следует сводить ни к «ренессансу», ни к «серебряному веку». Но для названных трёх определений имелось нечто общее: «можно, должно, есть тут единство, должно быть, ибо литература (заменим это слово более подходящим нам – культура. – А.Е.) есть нечто органическое... ..Есть красные нити, которые проходят по всему периоду...» – писал С.А. Венгеров.⁴³ На одну из них можно указать не сомневаясь – на доминирование в каждом из определений русской культуры названного времени представления о самооправданной, самозаконной мощи человеческого творчества.

Примечания

1. Она вышла в 1990 г. в московском издательстве СП «ДЭМ», а в 1991 г. – в ленинградском «Лениздате», а также в московских «Книге» и «Мысли».

2. В 1959 г. в журнале «Грани» (№ 42) С.А. Левицкий назвал Русский ренессанс «заживо погребенным Веком» для советской историографии. Но в 1969 г. А.П. Поляков пишет параграф «Ренессанс или декаданс?» в коллективной монографии «Ленин как философ» (М., 1969); в 1971 г. И.П. Чуева рассматривает этот «Век» в своей докторской диссертации «Генезис и философские основы «нового религиозного сознания» (Л., 1971); в 1980 г. В.А. Кувакин опубликовал книгу «Религиозная философия в России. Начало XX века» и дал внятное марксистское его толкование.

3. «Я пережил три войны, из которых две могут быть названы мировыми, две революции в России, малую и большую, пережил духовный ренессанс...» – и т.п. См. Н.А. Бердяев Самосознание. Опыт философской автобиографии. М., 1991. С. 9.

4. К сожалению, не русский, а иностранец Омри Ронен написал книжку об истории термина «серебряный век» – «Серебряный век как умысел и вымысел». М., 2000.

5. Упомянутая выше статья П.П. Сувчинского называлась «Два ренессанса (90-е – 900 – 920-е годы)» и была опубликована в № 1 журнала «Версть» за 1926. Н.А. Бердяев в № 3 этого журнала (1928) опубликовал статью «Русская религиозная мысль и революция». Более поздние его работы о «ренессансе» следующие: «Русский духовный ренессанс начала XX в. и журнал «Путь» (К десятилетию «Пути») (1935); Истоки и смысл русского коммунизма» (1937); «Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX и начала XX века» (1946); «Самопознание. Опыт философской автобиографии» (1949).

6. Бердяев Н.А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // О России и русской философской культуре. М. «Наука», 1990. С 265.

7. Бердяев Н.А. Самопознание. Опыт философской автобиографии. М., «Книга». 1991. С. 140.

8. Там же. С. 159.

9. Русская идея. С. 257.

10. Бердяев Н.А. Русский духовный ренессанс начала XX века и журнал «Путь» (К десятилетию «Пути») // Собрание сочинений. Т. 3. Типы религиозной мысли в России. Париж, 1989. С. 684.

11. Самопознание. С. 163.

12. Там же. Широко известна книга Н.М. Зернова «Русское религиозное возрождение XX века» (Париж. YMCA-PRESS, 1974). В предисловии к более раннему, английскому изданию этой книги (1963) автор пояснял, что его задачей было «дать описание того религиозного обновления среди русской интеллигенции, которое предшествовало падению Империи и продолжалось в первые годы коммунистической диктатуры...

Религиозное обновление нашло себе свободное выражение среди русских в изгнании». Само «обновление» (или «возрождение» мыслится Н.М. Зерновым как возвращение русской интеллигенции в лоно православия. В сущности Н.М. Зернов продолжил работу Н. Антонова «Русские светские богословы и их религиозно-общественное мирозерцание (СПб., 1912), который обстоятельно рассматривает периоды возвращения интеллигенции в церковь. У Н.А. Бердяева и в самой действительности конца XIX – начала XX веков возвращение в православие было лишь частью, да и то не самой весомой в «религиозной взволнованности и искании».

13. Русский духовный ренессанс начала XX века... С. 690.

14. Самопознание. С. 140.

15. Там же. С. 164.

16. Русская идея. С. 160. Об этих «разных этажах» и «веках» писали многие. Привожу пояснение Г.И. Чулкова. «Русские интеллигенты, по крайней мере в главном и широком русле нашей общественности, с конца сороковых годов уже до такой степени связаны были тем или другим политическим направлением, что совершенно утратили способность видеть в культуре нечто самостоятельное. Поэзия, философия, живопись – решительно все рассматривалось и оценивалось с точки зрения социальной полезности. При этом и самая идея «полезности» понималась до странности наивно» (Г. Чулков. Годы странствий // Валтасарово царство. М., 1998. С. 466).

17. Самопознание. С. 165.

18. Русская идея. С. 238.

19. Самопознание. С. 150. Безволие, умение утопить вопрос, реальную проблему в словах и восхититься отточенностью проблемы в слове, отмечает Е.Ю. Кузьмина-Караваева во «Встречах с Блоком». О бдениях на башне Иванова она рассказывает: «Слышу бесконечный поток последних, серьезнейших слов. Передо мной как бы духовная обнаженность, все наружу, все почти бесстыдно... Мне жалко Христа. Он тоже умирал, у Него был кровавый пот. Его зашали, а мы можем об этом громко говорить, нет у нас ни одного запретного слова» (Е.Ю. Кузьмина-Караваева. Избранное. М., 1991. С. 369).

20. Самопознание. С. 146. Вот некоторые из его характеристик. Андрей Белый: «Индивидуальность необыкновенно яркая, оригинальная и творческая, сам говорил про себя, что у него нет личности, нет «Я». Иногда казалось, что он этим гордился». (Самопознание. С. 151); З.Н. Гиппиус: «...змеиная холодность. В ней отсутствовала человеческая теплота. Явно была перемешанность женской природы с мужской и трудно было определить, что сильнее. Было подлинное страдание. З.Н. по природе несчастный человек». (Самопознание. С. 143); Вяч. Иванов: «более всего его соблазняло овладение душами... Его отношение к людям было деспотическое, иногда даже вампирическое, но внимательное, широко доброжелательное... (Доброжелательный вампир, – не так ли звучит? – А.Е.)... Этические категории с трудом к нему применимы. Он был всем: консерватором и анархистом, националистом и коммунистом, он стал фашистом в Италии, был православным и католиком, оккультистом и защитником религиозной ортодоксии, мистиком и позитивным ученым». И так обо всех (пожалуй, за исключением Льва Шестова). Уместно привести наблюдение Ф.А. Степуна: «Смотрю и удивляюсь – и откуда это у людей «нового религиозного сознания», как в прессе иной раз называют вольных религиозных философов и поэтов-символистов, такие облики? В академической сфере, как и среди писателей реалистов, группирующихся вокруг горьковского «Знания», ничего подобного нет: все люди, как люди. Если же посадишь за один стол Бердяева, Вячеслава Иванова, Эллиса, Волошина, Ремизова и Кузьмина, то получится нечто среднее между Олимпом и Кунсткамерой» (Бывшее и несбывшееся. ТТ. I-II. Лондон. 1990. Т. I. С. 290-291).

21. Самопознание. С. 159.

22. Русская идея. С. 245.

23. Там же. С. 253.

24. Самопознание. С. 140.

25. Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990. С. 92.

26. Самопознание. С. 146.

27. Там же. С. 144.

28. «При всей разорванности русской культуры и противоположности между революционным движением и ренессансом между ними было что-то общее. Дионисическое начало прорывалось и там, и там, хотя и в разных формах» (Русская идея. С. 265).

29. В эти годы Н.А. Бердяев преодолевает онтологическое понимание плоти и духа и переходит к экзистенциальным категориям свободы и необходимости (в связи с этим он дает интерпретацию «плоти», «культуры» как «отяжелевшего» духа).

30. Бердяев Н.А. Новое религиозное сознание и история // Биржевые ведомости. 1916, 18 ноября. № 15931. С. 5.

31. Бердяев Н.А. О гражданстве // Биржевые ведомости. 1916. 7 ноября. № 15969.

32. Бердяев Н.А. Русская идея. С. 258.

33. Бердяев Н.А. Самопознание. С. 144.

34. Там же. С. 139.

35. Колеров М. Не мир, но меч. Русская религиозно-философская печать от «Проблем идеализма» до «Вех». 1902–1909. СПб., 1996. С. 132.
36. Струве П.Б. Дневник политика. О гордыне, велемудрости и пустоте // Н.А. Бердяев: pro et contra. Антология. Т. 1. СПб., 1994. С. 363.
37. Ф.А. Степун по этому случаю писал так: «Ходить друг к другу в гости, вести бесконечные беседы, заседать и публично дискутировать в философских обществах считалось таким же серьезным делом, как читать университетские лекции, выступать на судебных процессах и писать книги». (Степун Ф.А. Портреты. СПб., 1999. С. 196).
38. Хоружий С.С. Трансформация славянофильской идеи XX века // Вопросы философии. 1994, № 11. С. 56.
39. Кувакин В.А. Религиозная философия в России в XX век. М., 1980. С. 43.
40. См. Кондаков И.В. Культура России. М., 1999, гл. VIII. Культура серебряного века. 1. Задачи творческого синтеза в культуре.
41. Бердяев Н.А. Sub specie aeternitatis. Опыт философии и литературы. СПб, 1907. С. 322.
42. Бердяев Н.А. Алексей Степанович Хомяков. М., «Путь». 1912. С. 248. Напомню, что И.П. Чуева в своей докторской диссертации «Генезис и философские основы «нового религиозного сознания» (Л., 1971) писала о присущей Ренессансу религиозной утопии «третьего пути», будто бы исключая противоположности капитализма и социализма. Дж. Патнем в кн. «Russian alternatives to Marxism: Christian socialism and idealistic liberalism in twentieth century Russia» видит в идеях С.Н. Булгакова и П.И. Новгородцева альтернативу социализму, в общем-то игнорируя «ренессансный» фон их выступлений.
43. Русская литература XX века. 1890-1910. Под редакцией проф. С.А. Венгерова. Т. 1. М., 2000. С. 23.