

Н. А. Хренов

Символизм в контексте столкновения антропоморфной и дезантропоморфной тенденций в культуре

Аннотация: в статье обсуждается значимость символизма как художественного направления в русском искусстве рубежа XIX–XX вв. Он рассматривается как порождение эпохи надлома Российской империи, в связи с чем выделяются следующие его признаки: символизм демонстрирует разрыв преемственности между поколениями; для него характерна ставшая очевидной оппозиция антропоморфных и дезантропоморфных тенденций, гуманитарной и естественнонаучной стихий. Последнее во многом способствовало разрыву между «отцами» и «детьми». Если «отцы» представляли позитивистами, то «дети»-символисты демонстрировали уход в мистику, теософию, мифологию, гностицизм, христианский персонализм. Это сделало их близкими романтикам, почему символизм часто обозначают как неоромантизм. В оппозиции модерна и романтизма, определяющей и для XX в., символисты подхватили и развили романтическую традицию.

Ключевые слова: культурология, надлом империи, преемственность поколений, альтернативная культура, антропоморфизм, дезантропоморфизм, персонализм, рационализм, сверхчувственное, миф.

Роль поколения в истории искусства. Символисты как поколение. На фазе надлома обостряется проблема преемственности в процессе смены поколений. Распад империи означает распад связей между поколениями. Более того, он означает и противопоставление поколений. Новое поколение всячески подчеркивает свою непохожесть на предшествующее. Так было и в 1960-е¹, и в 1860-е гг. Но в еще большей степени расхождение между поколениями бросается в глаза на рубеже XIX–XX вв. В 1914 г. В. Хлебников пишет статью, в которой выводит «закон» смены поколений. Он так ее и называет — «Закон поколений». Поэт приходит к выводу, что поколения неизбежно расходятся и сталкиваются². Если одно поколение приходит к какой-то истине, то это не означает, что она уже не может претерпеть изменений. Спустя 28 лет появится новое поколение, которое неизбежно ее опровергнет. То, что предыдущее поколение оценивало с плюсом, новое поколение воспринимает со знаком минус: истина меняет свой знак. В иные эпохи революция в отношении к истине приглушена и смягчена, но ситуация на рубеже XIX–XX вв. была не такой. Не случайно в мемуарах А. Белого проблематика смены поколений подается как решающая в возникновении символизма. Как свидетельствуют суждения А. Белого, символисты — поколение, отважившееся сказать XIX в. решительное «нет». Но что означает для А. Белого XIX в.? Этот век он

отождествляет с «отцами» («наше “нет” брошено на рубеже двух столетий — отцам»³).

Пройдет не так много времени, и внутри символизма появятся неосимволисты (футуристы), которые собственно символистов будут называть «отцами». Об этом свидетельствовал кризис символизма в 1910 г.⁴. Став «отцами», бывшие «дети» сами оказались под критическим обстрелом нового поколения. Дух отрицания символистов как нового поколения спустя полстолетия повторится в лозунгах «шестидесятников», тоже воспринимавших себя как представителей одного поколения: «Мы — юноши, встретившиеся в начале столетия, и те немногие “старшие”, не принявшие лозунгов наших отцов, и одиночки, боровшиеся против штампов, в которых держали нас; в слагавшихся кадрах детей рубежа идеология имела не первенствующее значение; стиль мироощущения доминировал над абстрактной догмой; мы встречались под разными флагами; знамя, объединившее нас, — отрицание бытия, нас сложившего, и — борьба с бытом; этот быт оказался уже нами вверенным; и ему было сказано твердое “нет”»⁵.

Первоначально солидарность тех, кого будут называть «символистами», потенциальна. Они еще находятся в подполье: «В начале столетия выползаем на свет; завязываются знакомства, общение с подпольщиками, о которых вчера еще и не подозревали мы, что таились они где-то рядом»⁶. Еще нет признания, все — впереди. Как же ощу-

¹ Хренов Н. Смена поколений в границах культуры модерна: надежды, иллюзии, реальность // Поколение в социокультурном контексте XX века. М., 2005.

² Хлебников В. Творения. М., 1986. С. 648.

³ Белый А. На рубеже двух столетий. М., 1989. С. 35.

⁴ Марков В. История русского футуризма. СПб., 2000. С. 9.

⁵ Белый А. На рубеже двух столетий... С. 35.

⁶ Там же. С. 36.

щала себя эта пока еще не обратившая на себя внимание общества общность разночинцев? Об их самоощущении и самовосприятии красноречиво свидетельствует такое суждение в романе (или лучше — дневнике) «Записки чудака» А. Белого (1918–1921): «...полюбите нас черными: не тогда, когда в будущем выветвим мы на поверхность земли великолепные храмы культуры; полюбите нас — в катакомбах, в бесформенности, воспринимающих не культуру и стили, но ... созерцающих без единого слова Видение Бога Живого, сходящее к нам»⁷. Здесь красноречиво употребление слов «подпольщики», «катакомбы». Выходящие из катакомб — люди нового поколения, символисты. Вот блоковские строчки: «Я верю: новый век взойдет / Средь всех несчастных поколений»⁸. Но цепь «несчастных поколений» прерывается. Новое поколение увидит «новый век».

Постепенно возникали кружки, салоны, редакции, книгоиздательства. Первоначально все это создавалось для немногих. Затем идеи символистов получили распространение. Вопрос о противостоянии «сыновей» «отцам» переходит в вопрос социального происхождения символистов. А. Белый утверждал: символисты — дети не крупных промышленников, а небогатых интеллигентов, образованных разночинцев, разорвавшихся дворян: «В аспекте “декадентов” мы “скорпионами” выползли из трещин культурного разъезда в конце века, чтобы, сбросив скорпионьи хвосты, влиться в начало века»⁹. Таково же происхождение и неосимволистов (футуристов)¹⁰.

Определиться в противостоянии старшему поколению символистам помогал Ф. Ницше, оценивавший свою эпоху как переходную, когда «значение всех вещей должно быть определено заново»¹¹. Такой решительный шаг способно сделать лишь молодое поколение. Изучавший тексты Ницше К. Ясперс делает вывод: «Молодости свойственно требовать, чтобы все до основания изменилось; не замечая необходимого в реальной жизни тяжелого труда, покидая историческую основу, доверяясь абсолютному, она полагает, что нужно, воодушевившись необъятными далями созерцаемого и долженствующего, коренным образом заново создать свое бытие»¹². Именно на это рассчитывали, именно это преследовали молодые люди, которых потом назовут символистами. Символисты — подпольщики, они — из катакомб. Они — разрушители

старого и строители нового. Не случайно в статье 1906 г. А. Блок вспоминает М. Бакунина и его знаменитый тезис: страсть к разрушению есть вместе с тем творческая страсть¹³. Этот тезис во всем радикализме нельзя приложить к деятельности символистов, но без него едва ли удастся осмыслить опыт разбухших символистами авангардистов.

Имя Ф. Ницше было решающим уже для появления раннего символистского кружка «Аргонавты». Об этом свидетельствует письмо А. Белого Э. Метнеру 1903 г.: «Я и один молодой человек (Л. Л. Кобылинский) собираемся учредить некоторое негласное общество (союз) во имя Ницше — союз Аргонавтов: цель эзотерическая — изучение литературы, посвящ(енной) Шопенгауэру и Ницше, а также их самих; цель эзотерическая — путешествие сквозь Ницше в надежде отыскать золотое руно... Для других это уплывание за черту горизонта, которое я хочу предпринять, будет казаться гибелью, но пусть знают и то, что в то время, когда парус утонет за горизонтом для взора береговых жителей, он все еще продолжает бороться с волнами, плывя... к неведомому Богу... Ведь казался же Ницше безумцем, между тем он был только уплывавшим»¹⁴.

Причина такого авторитета Ф. Ницше в среде русских символистов кроется в разрыве с «отцами» и вообще с тем, что А. Белый называет старым бытом, который ассоциировался с мещанством. Сказанное отцам «нет» — это и отрицание быта: «Знамя, объединявшее нас, — отрицание бытия, нас сложившего; и — борьба с бытом»¹⁵. А. Белый помогает понять популярность Ницше как борца со старым бытом: он усматривал в Ницше гениального художника, ритмами которого необходимо пронизать всю художественную культуру, и «отрицателя старого быта»¹⁶. Задуманная А. Белым революция быта превращалась уже в программу разрушения «тысячелетней культуры, выветрившейся в тысячелетний склероз»¹⁷. В этом он тоже видел в Ницше единомышленника: тот убежден, что все человеческие идеалы рухнули, отрекается от морали, разума и гуманности, в истине усматривает ложь, критикует христианство как победу слабых и бессильных. Главным предметом своих размышлений Ницше сделал разрыв. «По сравнению со всеми прежними разрывами, которые осуществлялись другими и были лишь частичными, поскольку сохраняла значение некая само собой разумеющаяся, не подвергаемая сомнению почва, меру разрыва Ницше превзойти уже невозможно. Он продумал этот разрыв во всех его последствиях;

⁷ Белый А. Котик Летаев. Крещеный китаец. Записки чудака. М., 1997. С. 311.

⁸ Блок А. Собр. соч.: В 8 т. Т. 3. М.; Л., 1960. С. 96.

⁹ Белый А. На рубеже двух столетий... С. 204.

¹⁰ Марков В. История русского футуризма... С. 19.

¹¹ Ясперс К. Ницше. Введение в понимание его философии. СПб., 2004. С. 387.

¹² Там же. С. 395.

¹³ Блок А. Собр. соч.: В 8 т. Т. 5. М.; Л., 1962. С. 35.

¹⁴ Белый А. Начало века. М., 1990. С. 591.

¹⁵ Белый А. На рубеже двух столетий... С. 36.

¹⁶ Там же. С. 435.

¹⁷ Там же. С. 436.

на этом пути едва ли можно сделать шаг вперед. Что с тех пор делалось в направлении негативного разложения и говорилось в предсказаниях заката, это лишь повторение Ницше, который видел, что Европа неудержимо движется к катастрофе»¹⁸.

Разрыв между поколениями в эпоху символизма болезненно ощущал А. Блок, о чем свидетельствует его поэма «Возмездие». Эпиграф к ней («Юность — это возмездие») он взял из драмы Г. Ибсена «Строитель Сольнес». Поэма, которую поэт писал с 1910 по 1921 г., навеяна, как известно, смертью его отца; но семейная тема перерастает в тему смены поколений. Поэма начинается с характеристики XIX в. как века «растущего незримо зла» и характеристики XX в. как еще более «бездомного», сулящего «неслыханные перемены» и «невиданные мятежи». Поэт вспоминает время нигилистов, когда «зашаталось все кругом». От него не ускользает поднымавшая галдеж молодежь и попытки власти ее урезонить. Изобразив отца в романтическом (байроновском или лермонтовском) духе, на его мертвом лице он прочитывает печать «скитальцев, гонимых по миру судьбой»: «И, может быть, в преданьях темных / Его слепой души, впотьмах — / Хранилась память глаз огромных / и крыл, изломанных в горах»¹⁹. И еще: «В нем почивает некий бог / Его опустошает Демон, / Над коим Врубель изнемог»²⁰. В смене поколений А. Блок усматривает не только пугающий разрыв: в предшествующем поколении он обнаруживает предвосхищение того, что будет интересоваться поколение символистов.

Первоначально символисты — маргинальная группа, связь которой с предшественниками хотя бы в истории поэзии проследить трудно. Символистов отождествляли с сектантами. Такими их изобразил П. Боборыкин в повести «Исповедники»²¹ (видимо, за то, что они считали себя призванными взорвать сначала общество, а затем и весь мир). Разгадку того, почему символисты воспринимались как секта, мы находим в статье А. Блока «Крушение гуманизма»: «В наше катастрофическое время всякое культурное начинание приходится мыслить как катакомбу, в которой первые христиане спасали свое духовное наследие»²². Сближение символистов с сектантами возникало не потому, что среди них оказались поэты, которые или приходили из сект (Н. Клюев) или уходили в секты (А. Добролюбов), и не потому, что контакты символистов с сектантами были часты. В этом улавливается преемственность символизма и

романтизма. Так, Шлейермахер в письме Бринкману 1800 г. пишет о новой поэтической школе как секте²³. В. Ходасевич для обозначения объединения символистов находил другое, уже знакомое по истории России XIX в. понятие — «фаланга». Так называли в XIX в. русских нигилистов, последователей Ш. Фурье. Как и фаланга нигилистов, фаланга символистов требовала организации и жесткого организатора. «... создание “фаланги” и предводительство ею, тяжесть борьбы с противниками, организационная и титаническая работа — все это ложилось преимущественно на Брюсова. Он основал “Скорпион” и “Весы” и самодержавно в них правил; он вел полемику, заключал союзы, объявлял войны, соединял и разъединял, мирил и ссорил»²⁴.

Сам В. Брюсов объяснил одиночество символистов, назвав их (как и вообще русских поэтов) «чужеземцами»: «Поэты в России всегда должны были держаться, как горсть чужеземцев в неприятельской стране, настороже, под ружьем. Их едва терпели, и со всех сторон они могли ожидать вражеского нападения. Вот почему Россия до последних лет почти не участвовала в общеевропейском труде над совершенствованием стихотворной формы. Когда на Западе техника искусства писать стихи разрабатывалась согласными усилиями дружных “школ” поэзии, когда там над ней трудились сначала романтики, потом парнасцы, наконец, символисты, у нас каждый поэт работал одиноко, за свой страх... Сказанное, найденное одним поколением, одним поэтом, не закрепленное теорией, терялось для поколения следующего, которому приходилось вновь обретать уже найденное»²⁵.

Новую общность единомышленников символизма А. Белый вывел за пределы поэзии: «Мы, дети рубежа, позднее встречаясь, узнавали друг друга; ведь мы были до встречи уже социальной группой подпольщиков культуры; группа объединялась не столько на “да”, сколько на “нет”»²⁶. Восприятие символистами себя как «подпольщиков» культуры является точным. В исторической реальности развертывалось грандиозное событие — активизация подполья культуры, того, что Х. Ортега-и-Гассет назовет «восстанием масс». Активизация массы означала и активность подпольного сознания, т. е. смеси разных традиций: мистических, фольклорных, сектантских, мифологических. Символизм — новое направление в искусстве, которое ощущало «геологические сдвиги» в культуре, перевертывание верха и низа и претворяло эти процессы в художественные системы.

¹⁸ Ясперс К. Ницше. Введение в понимание его философствования... С. 583.

¹⁹ Блок А. Собр. соч.: В 8 т. Т. 3. М.; Л., 1960. С. 339.

²⁰ Там же. С. 340.

²¹ Эткинд А. Хлыст. Секты, литература и революция. М., 1998. С. 131.

²² Блок А. Собр. соч.: В 8 т. Т. 6. М.; Л., 1962. С. 111.

²³ Гайм Р. Романтическая школа. Вклад в историю немецкого ума. СПб., 2006. С. 665.

²⁴ Ходасевич В. Некрополь. СПб., 2008. С. 56.

²⁵ Брюсов В. Собр. соч. в 7-ми тт. Т. 6. М., 1975. С. 292.

²⁶ Белый А. На рубеже двух столетий... С. 200.

По сути, символизм был контркультурой, которая потенциально способна развиваться как альтернативная культура. Это обстоятельство важно, именно оно делает проблему символизма особенно актуальной. В символизме угадываются эмбрионы той альтернативной культуры, которая и по сей день продолжает быть проблемой. А раз так, то символизм является гробовщиком старой культуры. На примере символистов интересно проследить нашу гипотезу о том, что все альтернативные культуры первоначально возникают как художественные явления, оппозиционные по отношению к существующим ценностям. Распад и возрождение — две стороны этого противоречивого процесса. Невозможно ограничиваться вниманием только к одной его стороне. Негативные процессы — оборотная сторона позитивных, но длительное время не осознаваемых процессов.

Символисты свою роль в движении культуры осознавали. Они понимали, что их творчество — начало того значительного, что может получить развитие в будущем. В Брюсов писал, что «в современности» бьется в содроганиях то, что в совершенстве разовьется через столетия. «В человеке сегодняшнего дня есть проблески тех алканий и утолений, которые диким вихрем наполнят души наших грядущих братьев»²⁷. Подчеркнув, что «геологические сдвиги» в культуре начинаются и первоначально разворачиваются в художественных формах, добавим, что обычно творцами новой культуры предстают молодые поколения. Так произошло и с символистами. На их примере можно продемонстрировать закономерности радикальных трансформаций в истории культуры.

Оппозиция антропоморфизма и дезантропоморфизма в истории культуры. Персоналогический аспект символизма. На фазе надлома происходит трансформация отношений между антропоморфной и дезантропоморфной тенденциями, что можно иллюстрировать отношениями между наукой и искусством, между науками естественнонаучного комплекса и гуманитарной сферой. Эта тенденция дает о себе знать и в оппозиции персонализма и имперсонализма. Распространение дезантропоморфизма в формах позитивизма означает мир без человека. Личное начало в истории не принимается во внимание. К концу XIX в. рационализм XVIII в. достигает высшего развития, что демонстрирует бурное развитие естественных наук. Позитивизм проникает в сферу философии, социологии и, наконец, в гуманитарные науки. Его успехи — свидетельство высшей точки дезантропоморфной тенденции, обостряю-

щей отчуждение. Они позволяют уточнить идею разрыва между поколениями, оказывавшегося в то же время и разрывом в научных предпочтениях. «Отцы» символистов боготворили Спенсера и Милля, а «дети» отвергли этих кумиров и выразителей духа позитивизма и дезантропоморфизма. Однако не так все просто: символисты отвергали Спенсера и Милля, но читали и знали их: «Когда мы оспаривали Милля и Спенсера, то оспаривали мы то, что многие из нас изучили скрупулезно»²⁸.

Пытаясь дать психологическое истолкование прозы А. Белого (речь идет об «эдиповом комплексе»), получившем выражение в его романе «Петербург»), В. Ходасевич в его творческой судьбе констатирует противоречие. Следуя требованиям отца, А. Белый закончил математический факультет, стал позитивистом, но затем поступил на филологический факультет и, в конце концов, стал мистиком и символистом: «К мистике, а затем к символизму он пришел трудным путем примирения позитивистских тенденций XIX века с философией Владимира Соловьева»²⁹. Но ведь Ф. Ницше, зачитанный до дыр символистами, — противник Спенсера и вообще позитивизма. По Ницше, жизнь не есть приспособление внутренних условий к внешним. Она демонстрирует индивидуальную волю к власти, подчиняет себе все внешнее.

Переживавшийся символистами разрыв со старшим поколением буквально повторил разрыв романтиков с поколением эпохи Просвещения³⁰. Шлейермахер писал: «Как глубоко я презираю поколение, которое хвалится сделанными им улучшениями так бесстыдно, как ни одно из прежних поколений!»³¹. Эти улучшения означали увеличение чувственных благ и заботу об общем благосостоянии. У Шлейермахера, как и у Шиллера, ощущается неудовлетворенность внешними успехами цивилизации. По его мнению, подлинный прогресс заключается во внутреннем развитии человека; отсюда у него противопоставление поколений и идея основания союза заговорщиков для лучших времен³². Та же идея позднее будет присуща символистам.

Здесь следует констатировать еще один момент, связанный с оппозицией антропоморфизма и дезантропоморфизма. В наиболее заоченном виде дезантропоморфная тенденция проявилась на Западе и отождествилась с Западом, поэтому символизм в его русском выражении осознавал себя в своей антизападной подчеркнутости. Русская национальная стихийность, вышедшая на поверхность и получившая выражение в символизме,

²⁸ Белый А. На рубеже столетий... С. 200.

²⁹ Ходасевич В. Некрополь... С. 85.

³⁰ Гайм Р. Романтическая школа... С. 206.

³¹ Там же. С. 509.

³² Там же. С. 510.

²⁷ Брюсов В. Собр. соч. в 7-ми тт. Т. 7. С. 375.

оказалась оппозицией западному рационализму или модерну. Несмотря на зависимость от западного символизма, что особенно ощущается в творчестве В. Брюсова, русский символизм был глубоко самобытным и национальным явлением, возвратившим нас к романтической традиции.

Этим предопределено то, что как для романтиков философским кумиром явился Шеллинг, так для символистов таким кумиром явился В. Соловьев. У последнего была заимствована идея отождествления с рационализмом всей западной культуры Нового времени, которая к концу XIX в. довела до предела дезантропоморфную тенденцию. Вот почему предпочитаемыми Соловьевым философами Запада стали А. Шопенгауэр и Э. Гартман. Эти философы, ощутив кризис рационализма и, следовательно, всей западной культуры, первыми почувствовали необходимость ассимиляции Западом духовного наследия Востока как средства преодоления кризиса. Поворот Соловьева к названным философам точно диагностирует Е. Трубецкой: «Почувствовав недостаточность человеческого познания, как рационального, так и эмпирического, оба эти мыслителя ищут мудрости в религиях Востока»³³.

Поворот В. Соловьева к религии тоже объясняется стремлением преодолеть дезантропоморфизм, развившийся в западном позитивизме до крайнего предела. Но был еще один источник, проявившийся в символизме сильнее остальных, — философия Шеллинга. И здесь В. Соловьев опять же выступает посредником. Шеллинг был и критиком рационализма на Западе, и сторонником синтеза знания и веры, т. е. сторонником реабилитации религии, которая у просветителей представляла предмет критики. А религия тесно связана с мистикой. Он возвращал к немецкой мистике. Об этом его интересе Е. Трубецкой писал: «Из переписки его мы знаем, что уже в 1877 году он был не только знаком с Парацельсом, Беме и Сведенборгом, но считал их “настоящими людьми”, предшественниками собственного своего учения»³⁴.

У Шеллинга существовала идея культивирования поэзии как альтернативы рационализма и научности: он утверждал, что философия вышла из поэзии и вернется вместе с науками в поэзию³⁵. Идея объединения поэзии, философии и религии (по сути, проект преображения мира) многое определяет и в философии В. Соловьева, а также в творчестве символистов. Прочитав признание А. Белого, иллюстрирующее не только логику его личной биографии, но вообще взрыв антропоморфизма в

символизме. Символизм — это сопротивление нарастающему дезантропоморфизму, пронизывающему не только университеты, но и школу, семью. «И — отсюда мораль: не надо вить веревки из неокрепших сознаний; детство, отрочество и юность мои являют пример того, что получится из ребенка, которому проповедуют Дарвина, Спенсера, нумерацию в великой надежде сформировать математика. Оказывается: выдавливаются не математика, а ... символист; так славные традиции Льюиса и Бокля приложили реально руку к бурному формированию московского символизма в недрах позитивизма; у меня отобрали книги по искусству и заменили их “своим” чтением; и этим выдавили лишь мощный протест... какою угодно ценою...»³⁶.

О нарастании на протяжении всего XIX в. дезантропоморфной тенденции свидетельствовала популярность философских идей Гегеля, в том числе и в России. Символисты опоздали родиться, чтобы разделить страсти его последователей — «отцов». Их кумиром был яростный критик Гегеля — Шопенгауэр. Философская доктрина Гегеля — доктрина имперсональная: у него индивидуальная воля для истории не имеет значения; человек — «исчезающе малая пылинка в грандиозном движении мирового духа, использующего в качестве средства намерения и поступки индивида»³⁷.

С точки зрения истории как истории становления Духа индивид предстает скорее объектом, нежели субъектом. Если Гегель и говорит о субъекте истории, то только в том смысле, что таким субъектом с его точки зрения является человечество. Индивид превращен в средство достижения цели, а цель эта связана лишь с самим Духом, а не с человеком. Сопротивлением этой безличности вызваны к жизни строчки А. Блока, которые можно приравнять к антропоморфическому манифесту: «О, я хочу безумно жить: / Все сущее — увековечить, / Безличное — вочеловечить, / Несбывшееся — воплотить!»³⁸. «Безличное — вочеловечить», пожалуй, является формулой антропоморфизма, да и всей гуманитарной сферы.

Успехи позитивизма довели до предела дезантропоморфную тенденцию, что в очередной раз не могло не привести в истории к необходимости восстановления равновесия между антропоморфной и дезантропоморфной тенденциями, к действию компенсаторного механизма. Следствием этой нарастающей потребности стал поворот к человеку, к гуманитарному познанию, к искусству, доходящий до отторжения рационализма и всей просветительской традиции. Любопытно, что некоторые

³³ Трубецкой Е. Миросозерцание В.С. Соловьева. Т. 1. М., 1995. С. 58.

³⁴ Там же. С. 60.

³⁵ Гайм Р. Романтическая школа... С. 595.

³⁶ Белый А. На рубеже двух столетий... С. 374.

³⁷ Гайденок П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М., 2001. С. 104.

³⁸ Блок А. Собр. соч.: В 8 т. Т. 3. М.; Л., 1960. С. 85.

заметные фигуры той эпохи перед тем, как стать выразителями антропоморфной тенденции, начинали мыслить в духе дезантропоморфизма. Так произошло с В. Соловьевым. В этом он повторил судьбу Паскаля как заметной фигуры в истории отношений антропоморфной и дезантропоморфной тенденций. Паскаль представляет позитивистское направление в науке, но именно он выразил и дух сопротивления этой тенденции: «Не случайно он (Паскаль. — Н. Х.) является современником того революционного переворота в математике и естествознании..., не случайно он как ученый относится к числу первопроходцев в этой области, но и не случайно в своем мировоззрении он страшится полученных им же результатов и ищет в христианском мире мир человечности, после того как наука лишила мир и бога, и человечности»³⁹.

Что же касается Серебряного века, то тенденции, возникшие в философской рефлексии, в частности в рефлексии В. Соловьева, все более удаляющейся от рационализма XVIII в., стали основой не только символистских экспериментов. Не случайно его философия оказала влияние на символистов. У него можно обнаружить критику имперсонализма Гегеля. Однако историю с Гегелем не следует вульгаризировать. Великий представитель Просвещения не столь прост. Если сделать его апостолом философской традиции, оправдывающей дезантропоморфизм, то зачем бы ему разрабатывать вопросы эстетики, т.е. от рационалистического и логического схематизма возвращаться к чувственным формам познания и их культивировать, что составляет проблематику эстетики. А ведь Гегель не просто проявлял интерес к эстетике. Он явился одним из тех, кто ее вызывал к жизни. Вот формула познания, утверждавшаяся Просвещением: «Должно мыслить, и мыслить отвлеченно; но в то же время должны быть уничтожены те ограничения, которые лежат в характере чистого мышления и под властью философии превратились в стеснительные границы для науки вообще, скажу более, в цепи для жизни, искусства и религии. Мыслить должно только отвлеченно; понятия должны быть определяемы во всей их точности; они должны быть обнимаемы рассудком и понимаемы как ограниченные, противоположные одни другим: эта рассудочная деятельность обозначается у Гегеля неоднократно как первый и неизменный момент логической деятельности или метода»⁴⁰.

Все так. Без этой формулы, без этого культа научности не было бы Просвещения. Но ведь уже сами просветители вызвали к жизни антропоморфную стихию: ею стала эстетика, возвратившаяся

Запад к античным формам Духа. «Истину можно понять только тогда, когда для возобладания ею человек приносит в жертву все силы своего духа и каждое действительное явление стремится понять во всей его индивидуальной глубине и жизненности. Этим воззрением мы обязаны пробуждению эллинского способа созерцания в нашем народе; такое неожиданное изменение в нашем народном сознании было делом наших великих поэтов»⁴¹.

Стало быть, самым фактом возникновения эстетики в XVIII в. мы обязаны оппозиции антропоморфизма и дезантропоморфизма, развившейся в то время до своего крайнего выражения. Эстетика, утверждаемая символистами, оказалась лишь очередной реакцией на реальность этой оппозиции. И если уж просветители ощутили необходимость возврата в чувственную стихию, о чем и свидетельствовал их интерес к античности, то символисты пошли еще дальше: вслед за романтиками они возвращали сверхчувственную стихию, возвращали миру средние века.

В связи с критикой имперсонализма Гегеля, обнаруживаемой у В. Соловьева, обратим внимание на то, почему гностическая традиция и у него, и вообще в ту эпоху приобрела столь важное значение. Давая характеристику гностикам, А. Лосев пишет, что для них определяющим было напряженное и обостренное чувство личности⁴². Это позволяет говорить о гностическом персонализме, отличающемся и от античного, и от христианского персонализма. Личность гностики ставили выше космоса, что для греков было недопустимо. Но и христианская персоналогия гностикам была чужда: в соответствии с их учением абсолютная личность в телесном воплощении не нуждалась, бог в образе человека казался им чересчур материалистическим и демократическим⁴³.

Без радикального возврата к антропоморфизму, захватившему и религиозную, и философскую, и эстетическую мысль того времени, возникновение символизма будет непонятно. Символизм постоянно соотносят с философией В. Соловьева; он соотносим с поворотом от имперсонализма к персонализму; рассматривать его вне связи с персоналистической философией Н. Бердяева также невозможно. Бердяева считают религиозным философом; следовательно, его философский персонализм должен быть проявлением христианского персонализма. Однако в вопросах, касающихся личности, он предстает критиком христианской персоналогии. По его мнению, христианская

⁴¹ Там же. С. 267.

⁴² Лосев А. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. Т. 1. М., 1992. С. 257.

⁴³ Там же. С. 251.

³⁹ Лукач Д. Своеобразие эстетического. Т. 1. М., 1985. С. 288.

⁴⁰ Гайм Р. Гегель и его время. СПб., 2006. С. 28.

антропология разработала лишь учение о страстях и избавлении от них, т. е. восточное начало христианства; со временем это привело к необходимости реабилитации язычества, что и произошло в эпоху Ренессанса. «Нераскрытость антропологической истины в христианстве привела к возникновению антропологии гуманистической, созданной по произвольному почину самого человека и в формальной реакции против религиозного сознания средних веков»⁴⁴.

Для Н. Бердяева даже тяготение эпохи надлома к эротической проблематике, что особенно проявилось в книгах В. Розанова, явилось выражением того положения личности, в котором она оказалась на рубеже XIX–XX вв. Положение это им осмыслилось как конфликт личности с родовым, коллективным началом, что в культуре России, в которой было сильно традиционное, архаическое начало, достигало крайнего напряжения. Это напряжение достигало апогея, ибо произошел разрыв личности с родом, освобождение от рода, второе рождение человека как духовного существа: «Род и личность глубоко антагонистичны, это начала взаимоисключающие... личность сознает себя и осуществляет себя вне родовой стихии»⁴⁵.

Обратим внимание на высказанное в книге о Р. Штейнере суждение А. Белого по поводу того, что считать событием⁴⁶. По его мнению, существуют события индивидуальные, групповые (кружковые), национальные, т. е. общественные, и события эры. Бытописателей эпохи в первую очередь интересуют явления, кажущиеся событиями лишь с точки зрения кружков. Для идентификации события с точки зрения индивидуальной и общественной жизни это определяющий момент. Но этот поверхностный взгляд на историю свидетельствует о растворении индивидуальных критериев определения события, которые не совпадают с кружковыми и общественными. Дух эпохи напрямую связан с индивидуальными критериями. «В событиях индивидуальных, интимных есть поступь эпохи; в событиях кружковых ее нет: есть ее искривление. События эпохальные крадутся по уединеннейшим, скрытнейшим индивидуальным сознаниям: то, что вынашивал базельский экспрофессор по имени Фридрих Ницше, что было голосом внутренней жизни какого-то Генриха Ибсе-

на, чем болел Достоевский, что бросило молодого доцента Владимира Соловьева в Египет из Англии, то вскричало впоследствии тысячами рефератов и книг, пронеслось по душевному морю Европы; и — ныне обстало: событиями...»⁴⁷.

В вопросе об утверждении личного начала посредством обращения к гностицизму существуют тонкости. Гностицизм существовал в разных вариантах. Гностическая традиция дошла до XX в. в форме поздней мистической традиции (Беме, Сведенборга, Мейстера Экхарта и т. д.). Н. Бердяев высказывался о ней и в ней усматривал исчезновение личного начала, что обязывало его занять критическую позицию по отношению к распространявшейся в его время традиции. Такую же критическую позицию он занимал и по отношению к теософии. А. Козырев констатирует: «Антиперсонализм современных теософов, видящих в человеке дитя космоса и продукт космической эволюции и не оставляющих места для божественной благодати, не был близок персоналисту Н. Бердяеву»⁴⁸.

В конце концов, символистская эстетика является значимой системой общей теургической эстетики, получившей в России XIX и начала XX в. развитие. Вспышка антропоморфизма породила интерес к мистике. Императивы рационализма подверглись критике. В. Иванов прогнозирует поворот к ранним формам философствования: «Наконец, в области философии реакция против навыков и методов мышления, свойственных эпохе критической, сказывается в преодолении самого идеализма и в тяготении к примитивному реализму. Не один Ницше чувствовал себя роднее Гераклиту, нежели Платону; и не лишена вероятности догадка, что ближайшее будущее создаст типы философского творчества, близкие к типам до-сократовской, до-критической поры, которую Ницше назвал “трагическим веком” эллинизма»⁴⁹.

С решительным поворотом от дезантропоморфизма к антропоморфизму связано и ключевое понятие символизма — символ. Недоброжелатели символистов истолковывали символ как выражение духа мистики. А. Белый оправдывался: «Типичные ли мы мистики? Типичные мистики не бывают смолу перепичканы естествознанием; Брюсов, любитель математики, спинозист-гимназист, — мистик ли? Я — естественник; Балтрушайтис — естественник; издатель “Скорпиона” по образованию — математик; Эллис — образованнейший экономист»⁵⁰.

В конце концов, религиозный Ренессанс, на фоне которого разворачивается символизм, также озна-

⁴⁴ Бердяев Н. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 319.

⁴⁵ Там же. С. 412.

⁴⁶ Мы этому вопросу уделили внимание в связи с ситуацией в советской исторической науке, вне внимания которой оказался «архипелаг Гулаг» (А. Солженицын): Хренов Н. Художественная культура эпохи надлома империи в цивилизационном контексте // Искусство эпохи надлома империи: религиозные, национальные и философско-эстетические аспекты. М., 2010. С. 103.

⁴⁷ Белый А. Рудольф Штейнер и Гете в мировоззрении современности. Воспоминания о Штейнере. М., 2000. С. 26.

⁴⁸ Козырев А. Соловьев и гностики. М., 2007. С. 212.

⁴⁹ Иванов В. Родное и вселенское. М., 1994. С. 40.

⁵⁰ Белый А. На рубеже двух столетий... С. 201.

чает возвращение к христианскому персонализму с присущей ему обращенностью к личности. Тщательно ощущали в христианстве романтическое начало. Р. Гайм, давая характеристику «Речам о религии» Шлейермахера, писал, что в христианстве есть романтическая сторона: оно «повсюду проникло и везде стало господствовать только благодаря тому, что протестовало против римского просвещения, против внешней стороны иудейской религии, против всего мирского и конечного»⁵¹.

Таким образом, реставраторская тенденция — одна из определяющих тенденций символизма. Обращение к, казалось бы, утраченным идеям и системам заметно проявилось в философии В. Соловьева. А. Козырев отмечает, что на фоне философии XX в. Соловьев кажется пришедшим из эпохи раннего христианства или позднего эллинизма⁵².

Возвращение к персоналистскому ядру религии мыслителей той эпохи ставило в противоречивое (по сути, в конфликтное) положение по отношению к Церкви. Официальное православие успело о персонализме христианства забыть. Его необходимо было возродить, но возрождение развертывалось подчас в неприемлемых для официальной Церкви формах. А. Лосев утверждал, что В. Соловьев казался представителям Православной церкви чересчур свободомыслящим⁵³. Неприемлемыми для нее оказывались секты. Религиозный ренессанс означал возвращение к персонализму, к личности в религиозных формах, даже если возвращение выводило религиозные настроения за пределы официальной Церкви. Н. Бердяев писал: «Только с личным началом может быть связано религиозное возрождение»⁵⁴. Но оно оказывалось, по сути дела, выходом за пределы православия, поскольку в религиозности акцент ставится на личности и на свободе в религии. Основа религии вовсе не сводится к исключительному авторитету текстов и традиций, т. е. к формальному исполнению обрядов.

Интерес символистов к И. Канту тоже о многом свидетельствовал. А. Белый формулировал: мы, символисты, считаем себя законными «детьми» великого кенигсбергского философа⁵⁵. У представляющего философскую мысль модерна Канта, в отличие от Гегеля, в центре внимания всегда были субъект, личность. Кант (как и Гегель) в своей поздней работе обратился к потенциалу чувственного познания, что и получило выражение в эстетике. С помощью утверждения новой гуманитарной науки

он реабилитировал формы чувственного, а, значит, и художественного мышления. Как свидетельствует его работа о Сведенборге, он не допускал существования сверхчувственного. А если бы предположить, что допускал, то модерн не был бы модерном, а Кант не был бы выразителем духа модерна.

Имя Канта упоминает даже А. Блок — в том месте, в котором аргументирует неминуемую гибель европейской рационалистической цивилизации, оказавшейся неспособной сохранить культуру и лишившейся духа музыки. С одной стороны, Кант для Блока — создатель учения о пространстве и времени, «провозвестник цивилизации, один из ее духовных отцов», с другой — «революционер, взрывающий цивилизацию изнутри»⁵⁶. Далее поэт развивает идею о двух типах времени: календарном, историческом, цивилизационном — и музыкальным, природным, стихийным, возвращающим к человеку. Революционером для Блока Кант выступает потому, что отождествляет время не с объективными ритмами цивилизации, а с субъективным, личностным его наполнением. Канту он посвятил стихотворение 1903 г.: «Сижу за ширмой. У меня / Такие крохотные ножки...»⁵⁷. Кант привлек его внимание сомнением в реальности времени и пространства, поскольку усматривал в них априорные формы чувственной апперцепции⁵⁸. Данная идея была близка и В. Соловьеву. Однако это и идея гностиков, для которых время и пространство — формы существования призрачного, злого, падшего мира⁵⁹. Но именно так символисты воспринимали цивилизацию.

Если согласиться с тем, что «цветущая сложность» культуры Серебряного века напоминает западные Ренессанс XV–XVI вв., то российский Ренессанс оказался реакцией на распространявшийся дезантропоморфизм, о чем свидетельствовали успехи естественных наук, осваивавших мир без человека и вне человека. Дезантропоморфизм дополнял те формы социального отчуждения человека, о которых будут писать К. Маркс, философы жизни, экзистенциалисты. Нарушенное равновесие потребовало возвращения к человеку. Антропоцентризм восстанавливался с помощью не только искусства, но и религии. Символизм оказался новой формой сопротивления рационалистической тенденции, ставшей с эпохи Просвещения доминантой и способствовавшей развитию дезантропоцентризма. Им были подхвачены все предшествующие формы философствования и искусства, в которых получил развитие дух сопротивления рационалистической

⁵¹ Гайм Р. Романтическая школа... С. 412.

⁵² Козырев А. Соловьев и гностики... С. 76.

⁵³ Лосев А. Владимир Соловьев и его время. М., 1990. С. 396.

⁵⁴ Бердяев Н. Новое религиозное сознание и общественность. М., 1999. С. 54.

⁵⁵ Белый А. Рудольф Штейнер и Гете... С. 251.

⁵⁶ Блок А. Собр. соч.: В 8 т. Т. 6. С. 101.

⁵⁷ Там же. Т. 1. С. 294.

⁵⁸ Козырев А. Соловьев и гностики... С. 78.

⁵⁹ Там же.

тенденции. Первый раз это произошло в начале XIX в. Умонастроение, связанное с сопротивлением модерну, получило название романтизма. Символизм стал вторым явлением романтизма.

Проблема заключается лишь в том, что последующая политическая история свидетельствует все-таки об имперсонализме эпохи и о разворачивании дезантропоморфизма. Гегелевская точка зрения применительно к истории, из которой индивид оказался если и не исключенным, то уж явно не субъектом, побеждала, получила политический и идеологический резонанс. Это обстоятельство стало причиной маргинализации в сознании людей одного из самых значимых явлений в истории искусства XX в. Тем не менее, если иметь в виду историю собственно науки, а не ее социальную историю, то персоналистская трактовка истории и мира вообще никогда не прерывалась. На рубеже XIX–XX вв. она утвердила себя в новом философском направлении — философии жизни, о чем свидетельствовало распространение идей А. Бергсона, которого в России часто издавали и которого ученые с жесткими позитивистскими установками вообще не принимали за ученого.

Призыв А. Бергсона раствориться в созерцании мира во всей его непосредственной наглядности, не претендуя на его расчленение (как следствие установки на его познание с помощью логики и понятий), соответствовал новому сознанию эпохи, в которой искусство, отвечавшее такой установке и реализовавшее эту установку в максимальном проявлении, в высшей степени соответствовало. Ключевое понятие новой философии (понятие «жизнь») свидетельствовало о реальности оппозиции «разум — жизнь». Оно возникло в результате разочарования в рационализме Просвещения и в его детище — позитивизме, что заметно не только у А. Бергсона, но уже у А. Шопенгауэра, а затем и у Ф. Ницше. Все три названных философа были кумирами символистов. Разочарование в разуме и возвращение в жизнь обернулись реабилитацией многих форм, до того оказывавшихся за пределами познания. Это ставило искусство в новое положение. Подозрительное к нему отношение, о котором напоминал Г. Лукач («именно философы классической Эллады и были ... первыми сознательными борцами за дезантропоморфизацию человеческого мышления... это было исходным пунктом их полемики против искусства»⁶⁰), казавшееся неполноценным или несовершенным способом познания в эпоху Просвещения, т. е. в эпоху дезантропоморфизма, сменяется отношением к искусству как к чуть ли не альтернативному и наиболее совершенному виду познания. Символизм создает

искусству новую ауру, приводит к возникновению его нового статуса. Если для просветительского рационализма (и позитивизма) миф никогда не был проблемой, то символизм реабилитировал миф, который со временем превратился и в проблему искусства, и в предмет научных дискуссий. С символистами связана реабилитация не только мифа, но и символических форм сознания и мышления («мы идем тропой символа к мифу»⁶¹), столь значимых для культур прошлого. Символизм не существовал без активного ретроспективизма: проявляя интерес к разным существовавшим в истории культурам, в особенности к Средневековью, он пытался восстановить в правах сверхчувственную реальность, которая в эпоху секуляризации, как казалось, больше уже не существует. Просветительская или классическая эстетика имела дело исключительно с чувственной реальностью. Поэтому и миф, и символические формы мышления для символистов являются не самоцелью, а лишь элементами возвращающейся в художественную стихию сверхчувственной реальности.

Наука все больше проявляла интерес к художественному, к мифологическому и даже к религиозному сознанию, о чем свидетельствует переписка А. Бергсона с У. Джеймсом⁶². В. Соловьев, работы которого стали философской основой символизма, создал проект синтеза науки, искусства, религии и философии. Теоретические сочинения символистов свидетельствуют о синтезе художественного, философского и теоретического уровней рефлексии. Многие поэты и художники, представляющие символизм, теоретизировали и философствовали: Вяч. Иванов, Д. Мережковский, А. Белый. Не только в их поэзии, но и в философско-эстетических эссе намечен выход за пределы позитивизма, владевшего умами предшествующего поколения. Разрыв между поколениями имел, следовательно, и социальное, и научное обоснование, а именно — способ мыслить. В сознании символического поколения антропоморфизм вытеснял дезантропоморфизм, во власти которого находилось предшествующее поколение.

Символизм как неоромантизм. Символизм в контексте оппозиции просветительской и романтической традиции в истории культуры. В эпоху разложения социальных и государственных организмов, когда дезантропоморфизм уступал место антропоморфизму, разворачивалась реабилитация течений и направлений в искусстве, казалось бы уже изжитых и ушедших в прошлое, а в свое время противостоявших рационализму, дезантропоморфизму и адек-

⁶⁰ Лукач Д. Своеобразие эстетического... С. 287.

⁶¹ Блок А. Собр. соч.: В 8 т. Т. 5. М.; Л., 1962. С. 10.

⁶² Блауберг И. Анри Бергсон. М., 2003. С. 558.

ватно выражающему имперский дух классицизму. Романтизм после блистательного утверждения реализма в искусстве и позитивизма в науке, казалось, ушел в прошлое. Но надлом империи, как и успехи позитивизма вновь сделали актуальным его мирозерцание; спустя почти столетие он появился во второй раз. Сначала его называли неоромантизмом, потом — символизмом.

Пытаясь осмыслить символизм как целое, П. Сакулин высказал мысль, что у русских символистов бросается в глаза их близость не столько западному символизму (Бодлеру, Верлену, Метерлинку и др.), сколько западному романтизму начала XIX в. (точнее — ранним немецким романтикам: например, Новалису). «Через сто лет после иенского романтизма у нас народились поэты, более конгениальные с немецкими романтиками типа Новалиса, чем наши романтики 20–30-х годов XIX века»⁶³. Стало быть, символизм, к которому Сакулин относил и Р. Вагнера, и Г. Ибсена, и М. Метерлинка, и К. Гамсуна, и Л. Андреева, — это возникший во второй раз романтизм.

Когда А. Блок пытается обнаружить корни символизма, он тоже исходит из родства русского символизма с немецким романтизмом. По его мнению, традиции немецкого романтизма не прервались и вновь вспыхнули в России благодаря М. Метерлинку, без популярности которого в начале XX в. трудно представить искусство. В пьесе-сказке «Синяя птица» проявилась литературная традиция, родившаяся в средние века; вспышка интереса к ней проявилась в эпоху немецкого романтизма. Эта традиция была подхвачена, Метерлинком, переводившим Новалиса: «Метерлинк — один из тех, кому мы обязаны установлением тесной литературной связи между ранними романтиками начала XIX века и символистами конца века». Проблема заключается лишь в том, что наши представления о возрождавшемся романтизме были поверхностны. Иенский романтизм Блок назвал «великим течением», которое до некоторых пор находилось в забвении. Он утверждал, что романтизм — не литературное течение, а форма повествования и новый способ переживания жизни⁶⁴; филологический подход, не опирающийся на философию, обедняет понимание романтиков. В числе глубоких истолкователей немецкого романтизма поэт называет Гайма, Дильтея и Вальцеля; он упоминает также исследование молодого В. М. Жирмунского⁶⁵.

А. Блоку удалось дать широкое истолкование романтизма, в чем улавливается его понимание

того, что такое символизм. В том, как понимает поэт романтизм, есть и его понимание символизма. Определяя романтизм как то, что обычно взрывает застывшие формы и представляет из себя стихию жизни (такое представление соответствует «философии жизни»), Блок указывает на восточные культы и мистерии, на разрушившее твердь Рима христианство, на учения древних греческих философов, в частности на Платона. Дух романтизма поэт улавливал и в стремлении средних веков подточить коснеющие формы того же христианства, и в духе великих открытий, подготовивших Возрождение, и в произведениях Шекспира и Сервантеса.

Вместе с повторным появлением в истории искусства романтизма наметилась оппозиция просветительской и романтической традиций. Она возникла уже в просветительских (узких философских) кругах XVIII в., а позднее стала универсальной для искусства и для культуры в целом. Без не едва ли можно дать характеристику любого явления в искусстве XIX–XX вв. (В очередной раз эта оппозиция дала о себе знать с эпохи «оттепели». Идеи и образы А. Солженицына с 1950-х гг. были выражением неоромантической тенденции.) Для подтверждения преемственности романтизма и символизма наиболее показателен интерес к мифу, к выведению познания за пределы просветительского рационализма. Так, интерес к мифу Шеллинга затем повторился в философской рефлексии Ф. Ницше как кумира русских символистов (все они теоретизировали о мифе). Ницше оказал влияние и на поэзию. Так, В. Брюсов отмечал, как К. Бальмонт любил повторять ницшеанские заветы⁶⁶.

В связи с популярностью Ф. Ницше у символистов затронем еще одну тему — открытие символистами нового образа античности (выявление в античности образов и идей, не имевших значения в классическом искусстве). Тенденция разрушения классической и открытия романтической Греции началась с Ницше. Существует традиция проецировать на античную культуру процессы, знакомые по западной культуре Нового времени. Так, на античность V–IV вв. до н. э. проецируют дух европейского Просвещения. Находят Просвещение и в античности, но находят там и романтизм. Был ли вообще романтизм в античности и если был, то в чем это проявлялось? Ответ на вопрос, столь значимый для самовыражения символистов, находим у А. Лосева. Говоря о гностике Валентине, Лосев утверждал, что его учение — мечта и пророчество о новоевропейском романтизме⁶⁷. Если это утверждение верно, то на рубеже XIX–XX вв. возвращение романтизма сопровождалось обращением к

⁶³ Сакулин П. Романтизм и «неоромантизм» // Вестник Европы. Петроград. 1915, № 3. С. 152.

⁶⁴ Блок А. Собр. соч.: В 8 т. Т. 6. С. 413.

⁶⁵ Там же. С. 363.

⁶⁶ Брюсов В. Собр. соч.: В 7 т. Т. 6. С. 261.

⁶⁷ Лосев А. История античной эстетики... Т. 1. С. 288.

более древней традиции, ассоциирующейся с романтизмом, а именно к гностицизму, явившемуся посредником между романтизмом и символизмом. Данное обстоятельство придавало умонастроениям того времени специфические черты. Имея в виду гностические воззрения, Лосев писал: «Этот мир сам не знает ни своей сущности, ни своего происхождения. Он способен только вечно искать свою истину и свою красоту и никогда не достигать ни того, ни другого. Но ведь это же и есть то, что в новой и новейшей литературе именуется романтизмом. Это страстный уход в бесконечность, которую никогда нельзя достигнуть и которая, в конце концов остается достоянием все того же субъекта, уходящего в неизвестную, но смутно ощущаемую даль. В этом смысле гностицизм, несомненно, есть туманное пророчество новоевропейского романтизма»⁶⁸.

В символизме огромное значение приобрел демонизм, т. е. открытие в человеке демонического начала. Для Х. Зедльмайра оно стало выражением утраты современным ему искусством духовного ядра, его кризиса. Зедльмайр утверждал, что демоническое начало вырвалось из подсознания и предстало в искусстве еще в творчестве Ф. Гойи, подобно Канту в философии явившегося великим «всесокрушителем», вызвавшим к жизни новую эпоху. По его мнению, творчество Гойи — ключ к постижению сущности всего последующего искусства. Конечно, мир демонов принимал зримый облик в живописи и раньше, например, в образе искушения святых. Гойя в запечатленных на полотнах видениях буквально демонстрирует революцию: «Но здесь, у Гойи, этот мир чудовищного становится имманентным, оказывается внутри мира, он присутствует в самом человеке. Тем самым рождается новое восприятие человека вообще. Сам человек — не только его внешний облик — подвергается демонизации. Он сам и его мир становятся источником демонических сил. Адское всемогуще, противоположные силы — в беспомощной и отчаянной обороне»⁶⁹.

Глубокие соображения о происхождении и эволюции идеи демонического в западном мире есть у А. Вебера в его исследовании о кризисе западного мира. Касаясь происхождения демонического (точнее, чувства демонического), исходящего из человеческой природы, он писал, что бездонные мрачные стороны природы человека были открыты еще в XVII в.; о бездонных измерениях трансцендентных глубин не забывали и в оптимистическую эпоху (в XVIII в.), осознание проникновения в феномен зла в ту эпоху было заложено рационализмом и верой просветителей в способность чело-

века к совершенствованию. До второй половины XIX в. демоническое вытеснялось оптимизмом эпохи. По мнению Вебера, лишь Ф. Ницше удалось возродить ощущение демонического, прорваться сквозь риторику прогресса к темно-демоническим глубинам существования (и это его бессмертная заслуга). Ницше он сближал с теми гениями прошлого, которые это ощущали всегда: «Ибо это свидетельствует о видении глубин бытия, свойственном эпохе Данте, Микеланджело и Шекспира, в известной, также указанной, несколько иной форме в XVII веке Паскалю и Рембрандту; это означает, что такое видение бытия, которое после XVIII века сначала с энтузиазмом массировалось, затем в преобразующем вихре прогресса XIX века было вообще почти утрачено, теперь вновь обретенно человеком, лучше увидевшим свое время и свою эпоху из им самим избранного или навязанного судьбой одиночества...»⁷⁰.

Стоит ли удивляться, что новый романтизм в эпоху, когда «мировая война заревела пустотами мира, проела стальными зубами — тела, души наши»⁷¹, заново открыл демоническое начало. Не потому ли Ф. Ницше, сохранивший это ощущение в XIX в., стал для символистов столь значимой фигурой? Вот как чувство демонического А. Белый описывает в романе «Записки чудака»: «Чувствовал я себя над собой страшным множеством демонов, нападавших на ангелов; одновременно: себя ощущал нападающим ангелом — на себя самого; часть души, точно черт, борись с частью души, точно с ангелом, одновременно: влюблялась в ангела; ангел во мне, борясь с чертом, в борьбе — чертенок: — уподоблялась моя голова мощной росписи Микель-Анджело: в месте Лба (меж глазами) стоял Аполлон, в виде грозного судьи; и — карал мои похоти: нервы, артерии, верны, изображенные, как тела, грузно павшие в демонский огонь, вылетающий из бьющего сердца — Страшный суд Микель-Анджело изображает: борьбу человека с собой самим!»⁷².

Мимо демонической стихии не мог пройти и А. Блок. В статье 1908 г., посвященной Г. Ибсену, он превозносил норвежского драматурга, предпочитая его всем другим современным художникам. Почему? Потому, что поэт ощущал в современном ему искусстве вакханалию демонизма, оценивая ее в негативном плане. Утверждая, что все современные художники любят демонов («ведь новые писатели далеко не беспочвенны, они выражают в своих произведениях ту самую разноцветную игру

⁶⁸ Лосев А. История античной эстетики... Т. 1. С. 303.

⁶⁹ Зедльмайр Х. Утрата середины. М., 2008. С. 127.

⁷⁰ Вебер А. Избранное: Кризис европейской культуры. СПб., 1999. С. 486.

⁷¹ Белый А. Котик Летаев... С. 331.

⁷² Там же. С. 361.

демонов, которая происходит во всех нас»⁷³), поэт полагал, что эта стихия характерна и для Ибсена. Однако в отличие от многих современников поэта Ибсен относился к редкому типу художника, у которого, кроме демонов в душе, существовало и сократовское начало — внутренний голос, позволявший отличать добро от зла. А вот как выражено метание между богом и сатаной у А. Блока. Его лирический герой стремится посещать храмы и растворяться в толпе, что освобождает от двуликости: «Боюсь души моей двуликой / И осторожно хорошо / Свой образ дьявольский и дикий / В сию священную броню»⁷⁴. «Священной броней» являются храм и участники богослужения. Но это противоречие в душе лирического героя проецируется и на высший авторитет: «В Тебе таятся в ожиданьи / Великий свет и злая тьма — / Разгадка всякого познания / И бред великого ума»⁷⁵.

Образ Сатаны в символизме относит к романтической традиции, которая еще у русских романтиков (в частности, у М. Ю. Лермонтова) связана с обращением к образу Демона. Однако даже в этом обращении к образу Демона у символистов можно усмотреть гностическое посредничество: «Сам романтизм, конечно, не имеет ничего общего с сатанизмом, но стоит только понять человеческий уход в бесконечность как уход тоже в человеческое, но уже абсолютное самоутверждение, как невинный и чисто эстетический романтизм вдруг оборачивается сатанинскими безднами. Впрочем, этих сатанинских выводов не чужд был и новейший романтизм, поскольку одним из самых любимых образов такого романтизма был именно Демон как образ чисто человеческого и внебожественного самоутверждения»⁷⁶. Но восстающий против Бога Сатана является также первообразом утверждающей свою исключительность личности, претендующей занять в мироздании то место, которое до того занимал Бог.

Гностицизм — утверждение враждебности созданного Богом мира человеку. Создавая мир, Бог совершает ошибку в процессе его творения. Причина существования зла в мире не связана с человеком, как это мы знаем по христианству, которое на протяжении всей истории стремилось преодолеть это сопровождавшее его историю учение. Экзистенциализм в XX в. приблизился к чувству враждебности мира человеку, выброшенности отчужденного человека в мире, если не возродил⁷⁷. Раз Бог, создавая мир, совершил ошибку, то почему

бы с ним не вступить в полемику и об этой ошибке ему не сказать. Кто же сможет бросить в лицо самому Богу истину, в соответствии с которой зло в мире — следствие его, Бога, ошибки. Так особое значение в мифологии символистов приобретает Сатана (а это тоже извлечение из гностицизма). Имея в виду гностицизм, А. Лосев писал: «Поскольку под сатаной понимается такое начало, которое не просто имеет место в божественном инобытии, то есть не просто есть иное, чем Бог, но и активная борьба с этим богом и стремление занять его первое место во всем бытии, постольку более яркого образа сатанизма... трудно себе и представить. И это тоже было естественным завершением первоначального натуралистического персонализма, когда тоже стала выдвигаться абсолютная личность, но только уже не сам бог, а его мощный и всевластный противник»⁷⁸. Образ Сатаны в символизме ассоциируется с тем мотивом русской литературы, который выпустил джинна атеизма; мотив гностического (точнее, маркионитского) мировосприятия связан с бунтом человека против Бога, допускавшего в мире зло, и известен еще по Ф. М. Достоевскому.

Демонический герой символистской поэзии — мятежник, «преступающий» «границы бытия», бездомный и блуждающий, как демон М. Лермонтова, без цели и исхода. Такой образ утверждает себя в отрицании морально-этических оценок, в отрицании противопоставления добра и зла. Образ персонажа-мятежника, пересматривающего установленные Богом нравственные нормы бытия, переносится на самого художника-символиста. Так, у Д. Мережковского в стихотворении 1893 г. «Изгнанники» звучит такая нота: «Есть радость в том, чтоб вечно быть избранныком / И, как волна морей, / Как туча в небе, одиноким странником, / И не иметь друзей. / Блаженны вы, бездомные, томимые / Печалью неземной, / Блаженны вы, презренные, гонимые / Счастливою толпой»⁷⁹. Здесь сатанинское начало проникает в представление об авторе (художнике, поэте), таком же бездомном и одиноком, как и Сатана, что отмечает и А. Ханзен-Леве⁸⁰. Носителем эстетики зла, проповедником аморального образа жизни у Д. Мережковского выступает сам художник: «Люблю я смрадных земных утех, / Когда в устах к Тебе моленья — / Люблю я зло, люблю я грех, / Люблю я дерзость преступления»⁸¹.

Вопрос о демонизме не обходит и Н. Бердяев. Он не исключает присутствия демонизма в творчестве: «Творец может быть демоничен, и демонизм

⁷³ Блок А. Собр. соч.: В 8 т. Т. 5. М.; Л., 1962. С. 316.

⁷⁴ Там же. Т. 1. С. 187.

⁷⁵ Блок А. Собр. соч.: В 8 т. Т. 1. С. 190.

⁷⁶ Лосев А. История античной эстетики... Т. 1. С. 304.

⁷⁷ Козьрев А. Соловьев и гностики... С. 13.

⁷⁸ Лосев А. История античной эстетики... Т. 1. С. 303.

⁷⁹ Мережковский Д. Стихотворения и поэмы. СПб., 2000. С. 473.

⁸⁰ Ханзен-Леве А. Русский символизм. Система поэтических мотивов. Ранний символизм. СПб., 1999. С. 311.

⁸¹ Мережковский Д. Стихотворения и поэмы... С. 490.

его может отпечатлеваться на его творении»⁸². Демонизм философ находит даже у Леонардо: «В Джоконде, в Вакхе, в Иоанне Крестителе просвечивает демонизм леонардовской природы»⁸³. Однако смысл творчества заключается в том, что в творческом экстазе демонизм изживается и претворяется в иное бытие — не физическое, а религиозное и космическое. Негативное, злое, демоническое и разрушительное начало в человеке, его эгоистическую сущность воплощает в себе Сатана. Именно эгоизм приводит к тому, что в мире нарастает зло и возникает смута.

Сатанинское начало — порождение развернувшейся в начале XX в. великой антропологической революции, смысл которой заключался в попытках обретения личного начала в истории, в ее антропоморфизации, а точнее, в потребности утвердить личное начало, которая рождает не только добро, но и зло. Эта диалектика в последствиях утверждения личного начала вскрыта Н. Бердяевым. Личность, с его точки зрения, ощутила возможность своей самоценности, но одновременно она ощутила небывалую еще в истории оторванность от мира, отъединение и тоску, ужас небытия и смерти. И вот диагноз эпохе: «Личное начало восстало из глубины мирового бытия с небывалой мощью, рождает небывалое зло, но и небывалое добро должно от него родиться»⁸⁴. Раз «небывалое зло» вышло на поверхность, потребовался и его носитель. Озвученная Ф. Ницше идея индивидуальной воли владела умами символистов. Культивирование этой воли, характерное для сверхчеловека Ф. Ницше и так гипнотически изложенное и трагически осознанное у А. Шопенгауэра, воспринимается философским оправданием личностного, переходящего в реальности в индивидуализм как зло. Под воздействием Шопенгауэра юный А. Белый одно время дистанцировался от В. Соловьева и оказался «убежденным буддистом». По признанию поэта, чтение Шопенгауэра было «рассказом о себе». Но поэт обсуждает: явилось ли чтение Шопенгауэра причиной увлечения «Упанишадами» («Шопенгауэром начертались мои философские вкусы»⁸⁵) или же к чтению Шопенгауэра он был подготовлен чтением «Веданты-Сутры» и «Упанишад»? В статье «Почему я стал символистом», Белый на это отвечает: «От Упанишад к Шопенгауэру — отрезок пути от 1896 года к весне 1897»⁸⁶. Философия А. Шопенгауэра была столь значимой для творческой биографии Белого

потому, что она перечеркнула прежние увлечения поэта, усвоенные им от поколения «отцов»: «Чтением Шопенгауэра сжег в себе Боклей и Смайльсов; разрушились правила трезвой морали»⁸⁷.

А. Ханзен-Леве в поэзии Ф. Сологуба усматривает шопенгауэровскую концепцию воли. Видимо, воля явилась той стихией, что в западном мире приводит к крайним формам индивидуализма. Именно в воле А. Шопенгауэра усматривает опасность и для преодоления ее отрицательных сторон обращается к Востоку. Он становится мостом между романтиками и символистами, у которых его идеи пользовались такой популярностью. Из влюбленности в Шопенгауэра вытекает интерес символистов к Востоку. Их, как и его, отпугивает воля как стихия демонизма. Демоническое и влечет символистов, и отталкивает. Амбивалентность их отношения к демоническому — выражение не только их психологии, но и стихии рождающейся культуры. Чтобы новая культура состоялась, чтобы этот культурный космос возник, в силу вступил инстинкт разрушения и человечество ощутило хаос. Об амбивалентности эпохи, получившей выражение одновременно в падении в хаос и в ощущениях рождающегося космоса, писал Д. Мережковский: «Любовь к разрушению и хаосу кажется безумною: но в последней глубине этого безумия чувствуется возможность какой-то новой, “змеиной” мудрости, какого-то нового познания: “Вкусите от Древа Познания и станете, как боги”. Потому-то и есть для человека “упоение” на краю самых мрачных бездн, потому-то он и тянется к ним, что в последней глубине этого мрака все мерещится ему какой-то новый свет, выход в какую-то другую половину мира, в другое, нижнее небо, которое, может быть, лишь кажется другим, а на самом деле есть все то же небо, только иначе созерцаемое; в последней глубине разрушения и хаоса — новое созидание и гармония; в последней глубине кощунства — новая религия; в лике подземного Титана, помраченного Ангела, — лик Светоносного, Люцифера, лик другого Бога, который опять-таки, может быть, только кажется другим, а на самом деле есть все тот же бог, только иначе созерцаемый: в таком случае — зло не для зла, а для нового высшего добра; отрицание не для отрицания, а для нового высшего утверждения»⁸⁸.

Не случайно в связи с Ф. Достоевским Д. Мережковский такое внимание уделяет его герою — Ставрогину. Ставрогин — демоническая личность, последний отзвук романтического героя, но не только. Его восприятие двойится. Подхватывая мысль о Ставрогине как носителе романтического

⁸² Бердяев Н. Философия свободы... С. 386.

⁸³ Там же.

⁸⁴ Бердяев Н. Новое религиозное сознание... С. 25.

⁸⁵ Белый А. Котик Летаев... С. 320.

⁸⁶ Белый А. Символизм как миропонимание. М., 1994. С. 428.

⁸⁷ Белый А. Котик Летаев... С. 452.

⁸⁸ Мережковский Д. Л. Толстой и Достоевский. Вечные спутники. М., 1995. С. 266.

мировосприятия, Мережковский пишет: «С одной стороны, это — запоздалый герой юношеских, даже несколько ребяческих поэм Байрона и Лермонтова, а, с другой — еще не воплотившийся, гениально угаданный Ф. Достоевским герой нашего современного классического романтизма, древний грек, каких, впрочем, никогда не было в действительности, созерцаемый сквозь волшебную-преломляющую призму нищезанятия, условный герой условного Возрождения — *Cesare biondo e bello* — Цезарь Борджиа, по Фридриху Ницше»⁸⁹.

Почему же Д. Мережковский так много внимания уделяет Ставрогину? В нем он усматривает потенциальную возможность осуществления проекта рождения новой религии и культуры, который волновал и символистов. Потенциальную, но не реализовавшуюся возможность. В связи со Ставроги-

ным он пишет, что герой Достоевского — носитель воли, путь и не осуществленной; в этой воле улавливается прометеевское начало. Пока он не святой и в нем нет религиозного начала, но его воля могла бы быть направлена на воплощение религиозного идеала: «Именно благодаря своей телесной силе и здоровью, он мог бы, если бы захотел, преодолеть ту болезнь исторического христианства — аскетизм, умерщвление плоти, как последнюю цель, как высший идеал — ту отраву, которую Раскольников и князь Мышкин всосали в себя с молоком матери, так что бесплотность или невоплощенность сделали в них второю природою, почти столь же непреодолимою, как первая»⁹⁰. Поэтому не случайно символистов привлекали зло и демонизм: и то, и другое выражало стихию хаоса, из которого только и может родиться новый космос.

Список литературы:

1. Белый А. На рубеже двух столетий. М., 1989.
2. Белый А. Начало века. М., 1990.
3. Белый А. Рудольф Штейнер и Гете в мировоззрении современности. Воспоминания о Штейнере. М., 2000.
4. Белый А. Символизм как миропонимание. М., 1994.
5. Бердяев Н. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989.
6. Бердяев Н. Новое религиозное сознание и общественность. М., 1999.
7. Блауберг И. Анри Бергсон. М., 2003.
8. Вебер А. Избранное: Кризис европейской культуры. СПб., 1999.
9. Гайденко П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М., 2001.
10. Гайм Р. Гегель и его время. СПб., 2006.
11. Гайм Р. Романтическая школа. Вклад в историю немецкого ума. СПб., 2006.
12. Зедльмайр Х. Утрата середины. М., 2008.
13. Иванов В. Родное и вселенское. М., 1994.
14. Козырев А. Соловьев и гностики. М., 2007.
15. Лосев А. Владимир Соловьев и его время. М., 1990.
16. Лосев А. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. Т. 1. М., 1992.
17. Лукач Д. Своеобразие эстетического. Т. 1. М., 1985.
18. Марков В. История русского футуризма. СПб., 2000.
19. Мережковский Д. Л. Толстой и Достоевский. Вечные спутники. М., 1995.
20. Сакулин П. Романтизм и «неоромантизм» // Вестник Европы. Петроград. 1915. № 3.
21. Трубецкой Е. Мирозерцание В. С. Соловьева. Т. 1. М., 1995.
22. Ханзен-Леве А. Русский символизм. Система поэтических мотивов. Ранний символизм. СПб., 1999.
23. Хренов Н. Смена поколений в границах культуры модерна: надежды, иллюзии, реальность // Поколение в социокультурном контексте XX века. М., 2005.
24. Хренов Н. Художественная культура эпохи надлома империи в цивилизационном контексте // Искусство эпохи надлома империи: религиозные, национальные и философско-эстетические аспекты. М., 2010.
25. Эткинд А. Хлыст. Секты, литература и революция. М., 1998.
26. Ясперс К. Ницше. Введение в понимание его философствования. СПб., 2004.

References (transliteration):

1. Belyu A. Na rubezhe dvukh stoletiy. M., 1989.
2. Belyu A. Nachalo veka. M., 1990.

⁸⁹ Мережковский Д. Л. Толстой и Достоевский. Вечные спутники. С. 275.

⁹⁰ Там же.

3. Belyy A. Rudolf Shteyner i Gete v mirovozzrenii sovremennosti. Vospominaniya o Shteynere. M., 2000.
4. Belyy A. Simvolizm kak miroponimanie. M., 1994.
5. Berdyaev N. Filosofiya svobody. Smysl tvorchestva. M., 1989.
6. Berdyaev N. Novoe religioznoe soznanie i obshchestvennost'. M., 1999.
7. Blauberg I. Anri Bergson. M., 2003.
8. Veber A. Izbrannoe: Krizis evropeyskoy kul'tury. SPb., 1999.
9. Gaydenko P. Vladimir Solov'ev i filosofiya Serebryanogo veka. M., 2001.
10. Gaym R. Gegel' i ego vremya. SPb., 2006.
11. Gaym R. Romanticheskaya shkola. Vklad v istoriyu nemetskogo uma. SPb., 2006.
12. Zedl'mayr Kh. Utrata serediny. M., 2008.
13. Ivanov V. Rodnoe i vselenskoe. M., 1994.
14. Kozyrev A. Solov'ev i gnostiki. M., 2007.
15. Losev A. Vladimir Solov'ev i ego vremya. M., 1990.
16. Losev A. Istoriya antichnoy estetiki. Itogi tysyacheletnego razvitiya. T. 1. M., 1992.
17. Lukach D. Svoeobrazie esteticheskogo. T. 1. M., 1985.
18. Markov V. Istoriya russkogo futurizma. SPb., 2000.
19. Merezhkovskiy D. L. Tolstoy i Dostoevskiy. Vechnye sputniki. M., 1995.
20. Sakulin P. Romantizm i «neoromantizm» // Vestnik Evropy. Petrograd. 1915. № 3.
21. Trubetskoy E. Mirosozertsanie V.S. Solov'eva. T. 1. M., 1995.
22. Khanzen-Leve A. Russkiy simvolizm. Sistema poeticheskikh motivov. Ranniy simvolizm. SPb., 1999.
23. Khrenov N. Smena pokoleniy v granitsakh kul'tury moderna: nadezhdy, illyuzii, real'nost' // Pokolenie v sotsio-kul'turnom kontekste KhKh veka. M., 2005.
24. Khrenov N. Khudozhestvennaya kul'tura epokhi nadloma imperii v tsivilizatsionnom kontekste // Iskusstvo epokhi nadloma imperii: religioznye, natsional'nye i filosofsko-esteticheskie aspekty. M., 2010.
25. Etkind A. Khlyst. Sekty, literatura i revolyutsiya. M., 1998.
26. Yaspers K. Nitsshe. Vvedenie v ponimanie ego filosofstvovaniya. SPb., 2004.