

ВЕЧНЫЕ ОБРАЗЫ

Е.А. Попов

«НОВЫЙ МИРОВОЙ ЭОН» И СОЦИОКУЛЬТУРНАЯ СИТУАЦИЯ РУБЕЖА ВЕКОВ

***Аннотация.** Статья отражает философско-культурологический взгляд на сложную проблему, связанную с кризисом мировоззрения и социокультурным сломом рубежа столетий — веков девятнадцатого и двадцатого. Как известно, данный период времени получил название «серебряного века» русской культуры и в основном характеристики этого времени определяют кризис художественности в связи с новыми формами художественной коммуникации. К таким формам относят авангардизм и модернизм. Тем не менее в культуре рубежа веков отчетливо прослеживается крен в сторону «механистичности» мировоззренческих установок. Концепт Бердяева — «новый мировой эон» — рассматривается как основополагающий онтологический и гносеологический маркер эпохи. В статье также обращается внимание на роль этого концепта в построении «теории и практики» личности. От социальной детерминации в этом вопросе философы уходят в сторону «фантазийно-сервильного» человека. При этом социокультурная ситуация складывается как отклик культуры и искусства на утрату человеком своих традиционных ценностей и нравственных установок.*

***Ключевые слова:** культура, человек, общество, кризис искусства, кризис культуры, мировоззрение, концепция личности, социокультурная ситуация, цивилизация, механицизм.*

Для рубежа столетий кризис мировоззрения и сопутствующая ему масштабная переоценка ценностей — дело совершенно обычное; свои хрестоматии резких скачков и переходов от старого к новому в ценностно-смысловой системе координат создавали и демонстрировали все без исключения рубежные времена и в особенности, конечно, конца XIX — начала XX вв. В этом случае многократно увеличиваются и обостряются противостояние различных мировоззренческих позиций, онтологических установок, социальных феноменов и процессов. Но главное, как нам кажется, заключается в еще более открытом сопротивлении личностного общественному. И подоплёка здесь не только и не столько политическая или идеологическая, а скорее гносеологическая — человеку становится более родным не то знание, которое получено от жизненного опыта или мудрости, а знание, добытое строгим методом и прикладным усилием. Такое *твердое* знание постулируется естественными науками, и оно отнимает у исследователя его чувственность и эмоции, загоняет его в пространство осязаемого факта и рациональной действительности. Кроме того, в границах слома эпох пока никак не может уместиться

какая-либо значимая парадигма, которая бы направляла развитие знаний в определенное русло.

Парадигма конца XIX — начала XX столетий, с одной стороны, определялась течениями и тенденциями эпохи Серебряного века, но всё же четких очертаний так и не приобрела. Вернее, она формировалась под воздействием иногда заметно противоречивых социокультурных феноменов и от этого была открыта для разного рода провокаций. И, прежде всего, авангардистского и модернистского толка. Такие явления и феномены в культуре и искусстве как, например, новояз, заумь и другие, безусловно, оказывали влияние на создание определенных новых ценностей в обществе. Их появление меняло облик культуры и систему ценностей, но не так стремительно, как могло бы быть на самом деле. Одним из главных вопросов, стоящих перед культурой рубежа столетий, становился вопрос преемственности прошлого традиционалистского опыта социокультурного развития и настоящего, в котором доминирует новое видение мира и места человека в нем. Вместе с тем немаловажное значение приобретает и проблема поиска концепции человека как своеобразной ценностно-смысловой системы, рас-

крывающей значения диалога общества, государства и человека. Концепция личности, с другой стороны, — это результат философских обобщений в культуре и искусстве, за которыми стоит прорыв в миры человека, в социокультурную реальность, формирующую взгляд человека на мир. Можно, по-видимому, утверждать, что каждый вид искусства открывает свою концепцию человека и особенно звучащие находки в этом ключе характерны, пожалуй, для литературного творчества конца девятнадцатого — начала двадцатого веков. Коммуникативные возможности литературы довольно высоки и способны открыть перед читателем различные ипостаси человеческого бытия и мировоззрения, и литература создает такие многогранные образы личности, которые соответствуют духу эпохи и включаются в концепцию личности. Однако какова же концепция человека в условиях развития авангардистской культуры? Очевидно, что она может являться продолжением новаторских исканий русского авангарда и отражать всю палитру увлечений художников по искажению и травестии социокультурной реальности. Но в то же время создание концепции человека и для авангардистских течений и направлений является необходимым условием их закрепления в культурном пространстве. Видимо, от того, что всё-таки такой стройной концепции не последовало, во многом и зависел сравнительно непродолжительный период хождения авангарда в народ и исход его судьбы.

В целом же русская культура двадцатого столетия представляет собой довольно противоречивый феномен. От конца XIX к началу XXI вв. произошло безусловное увеличение «вселенского» масштаба культуры¹, обозначившегося и в процессах индустриализации на заре эпохи, и в движении культуры по пути глобализации преимущественно в последнее время. Эти явления носят вполне закономерный характер, и поэтому их причинно-следственные связи обнаруживаются в экономических, политических и других законах развития общественных отношений. Но этому изменению находится объяснение и в мировоззренческих истоках эпохи — философии и мудрости, творчестве, духовной свободе, душевных порывах и исканиях, искусстве и религиозности, национальном характере. Именно в них прежде всего таятся условия жизнеспособности культуры². Эта черта — жизнеспособность, особенная

для каждой культуры, для русской имеет важнейшее значение, поскольку задает ракурс культурной динамики от традиции к новации.

В жизнеспособности культуры состоит возможность преодоления кризисного состояния, истощения сложных и опасных для развития культурной системы явлений. И в то же время жизнеспособность — это свойство, которое позволяет культуре в наибольшей степени приблизиться к человеку и открыть ему новые онтологические и гносеологические перспективы. Оно имеет эмпирические критерии, которые определяются прежде всего предметным окружением человека и обнаруживают связь с его материальной деятельностью. К числу таких критериев можно отнести уровень совершенствования среды артефактов в показателях экономического и социального развития, количество и качество актуализированных культурных пережитков в историческом процессе и т.д. Но следует отметить, что свойство жизнеспособности культуры не состоит только лишь в регламентации культурной динамики посредством выделения объективных параметров и закономерностей. Безусловно, следует учитывать и характер проявления этого свойства в жизненном пространстве культуры, в котором прослеживается достаточно четкая дифференциация «живого» и «неживого» в культурной системе. В связи с этим можно сделать предположение о том, что живая культура обладает жизнеспособностью в несколько раз большей, чем культура безжизненная, лишенная своих сил и энергии. В этом смысле постановка вопроса «жизни» и «смерти» культур в плоскости, например, культурного витализма определяется возможностями сохранения в культуре живых, действенных источников ее развития. Так, Т.А. Семилет отмечает, что «общество бессмертно, а вот культурные организмы гибнут, исчезают этнокультурные образования, стираются из памяти или становятся «мертвыми» языки, религии, храмы, символы величия и поклонения»³. Разделение «живого» и «неживого» в русской культуре XX в. вовсе не связано с тяжелыми временами культурной жизни периода гражданских войн и революций, культура личности и стремительного распространения массовой культуры к концу столетия. Вряд ли это имеет отношение к смене парадигм художественности — от авангардизма к постмодернизму, в которой часто видится причина смещения многих мировоззренческих полюсов в оценках действительности. Не совсем правильной будет такая демаркация на основании интуитивности и подвижных ощущений человека. «Живое» в культуре и его противоположность обнаруживаются не только

¹ На это указывает, например, в римском исчислении столетий семантика чисел в перестановке знака «I»: XIX век — срединное положение, сдвиг в правую сторону в обозначении XXI века — нарушение симметрии и предполагаемое увеличение показателя.

² Жизненные силы русской культуры: пути возрождения в России начала XXI века. М., 2003. С. 87-101.

³ Семилет Т.А. Культурвитализм — концепция жизненных сил культуры. Барнаул, 2004. С. 61.

в течении времени, когда одна эпоха сменяет другую, по-новому модифицируя действительность, и не только в человеческом забвении конкретных институтов культурной системы, существование которых напрямую зависит от степени общественного развития и часто от идеологических постулатов. Эти свойства и состояния культуры зависят, по нашему мнению, от процессов в жизненном пространстве культуры.

Принято считать, что русская культура безбрежна в географическом измерении, вбирая культуры разных территорий и народов, в эпохальном времени, начиная свой отсчет до христианства и после его принятия, в характере преломления национальных особенностей — «широте русской души», в отражении природного многообразия и величия и т.д. Эти свойства придают культуре жизнеспособность и определяют вектор ее развития, а кроме того, формируют жизненное пространство культуры. В этом проявляются особенности менталитета русского человека, его прирожденные черты носителя определенной национальной культуры. Однако при этом следует обратить внимание на тот факт, что отсутствие четкой демаркации в ареале распространения русской культуры и существование довольно устойчивых стереотипов, касающихся этноцентричности русской культуры, не позволяет увидеть в ней серьезные разрывы ментальных полей. На этом фоне часто допускаются расхожие, противоречивые оценки состояния культуры, преимущественно сводящиеся к кризисности.

Очевидно, что любое состояние кризисности в любой системе не может рассматриваться только как негативное явление — давно обосновано, что кризис также способствует стимулированию дальнейшего развития того или иного явления или процесса. Конечно, сложнее в этом смысле культурная система, характеризующаяся, с одной стороны, слитностью ее элементов, но в то же время, с другой стороны, подвижностью составляющих ее элементов. Тем не менее некие константы культурного развития сохраняются в ее жизненном пространстве, обеспечивающим и культурную динамику, и сохранность важнейших воспроизводящихся культурных явлений и феноменов.

Кризисное состояние — это объективный процесс в любой сложной системе, тем более такой, какой является система культуры. В этом смысле вести речь о кризисе — всё равно что повторять некую прописную истину. Действительно, кризис для русской культуры по сути становится ее обычным состоянием, вынуждающим культуру искать новые формы, но в то же время стремиться к сохранению важных традиционных культурно-исторических элементов, способствующих культурной трансмиссии — передаче ценностей и норм от

одного поколения носителей культуры другому и последующим. Очевидно, что наибольший пик кризисного состояния культуры приходится на рубежи столетий, о чем упоминалось и выше в данной статье. Однако если для слома веков характерен не только мировоззренческий кризис, но и, как правило, экономический, индустриальный, нередко политический, то кризис культуры — это состояние, в котором культура может пребывать на протяжении довольно длительного времени и, возможно, в течение столетия или даже более продолжительного периода. И это при том, что на собственно культурный кризис, сопровождающийся часто утратой ценностей или их существенной переоценкой, наслаивается кризис социальный с выраженными общественными или государственными приоритетами. Кроме того, кризису культуры всегда сопутствует и кризис человека, а следовательно, он тоже носит затяжной характер и многократно увеличивает последствия и восприятие потерь духовных и материальных. В этой связи актуальным остается вопрос о той силе или энергии или ценностях, которые всё же удерживают культурную систему от падения в пропасть несмотря ни на что.

Центром жизненного пространства русской культуры является *витальный комплекс*, не преодолимый для каких-либо сил извне. Так формируется защитное свойство культурного организма решительно противостоять кризисному процессу, сберегая жизненные силы и жизненную энергию. Проблема кризиса культуры всегда имела объективированные формы выражения, влияющие на социальную структуру, ведущие к редукции цивилизации и социальных отношений. Однако кризисное состояние зачастую рассматривается как способ эффективного стимулирования культуры, обостряющий борьбу культурного организма за выживание и развитие. В этом случае культура, действительно, «проверяет» свои ценностные свойства, которые формировались на протяжении веков и которые в короткое время могли подвергнуться заметным изменениям. Витальный комплекс культуры не зависит от объективной хронологии, социально-экономической выгоды, он проявляется в ситуациях кризисного состояния культуры в результате непреодолимых социальных потрясений либо изменений. Кроме того, витальный комплекс в целом отражает этно-национальный характер культуры, специфику менталитета, особенности культурной коммуникации и системные принципы жизненного пространства культуры. В этом комплексе на первом месте стоят ценности жизнеспособности, являющиеся источником жизненных сил всякой культуры.

В древних обществах ценности жизнеспособности выступали атрибутами отправления религиозных куль-

тов, обрядов и ритуалов. Они становились условием сохранения жизни племени и рода, но только лишь как «идея фикс». Ценность самой жизни была травестированной, так как четкой границы между жизнью и смертью не существовало. Среди прочих витальных ценностей (здоровье, счастье, душа, семья и др.) ценность жизни выступает в роли шаманической силы, вызывающей здоровье, спокойствие души, сохранение семейного благополучия. В череде современных социальных событий жизнь как ценность рассматривается в философском ключе. Мудрость, эпохальный разум, идеализированное пространство бытия можно рассматривать как существенные характеристики жизни и одновременно доказательство негуманности действительности, насилия в мире, мизантропии. Для рубежных времен социокультурная ситуация складывается таким образом, что слом традиционных ценностей не выглядит как удар по самобытности культуры, по ее этнонациональной специфике, но совершенно очевидно, что и однозначного восприятия такой ситуации в обществе ждать не следует.

Культуре необходима некая самозащита от мировоззренческих сломов и «покушений» и надрывов. Она должна иметь свое жизненное ядро, свой витальный комплекс. Таким образом, *витальный комплекс* русской культуры представляет собой совокупность необходимых для культурного развития явлений и процессов, обеспечивающих культурную коммуникацию и способствующих осуществлению преемственности культур в движении поколений. В понимании витального комплекса, с точки зрения динамики культуры, преобладают принципы единения культуры, сохранения ее целостности и системности, транслирования во времени и т.д. Однако в отличие от известных процессов динамики культуры витальный комплекс является генетической цепью культурно-органической системы, и, значит, в нем содержится в предельно концентрированном виде вся информация о прошлом, настоящем и будущем культуры. В мировоззренческом аспекте витальный комплекс является вовсе не абстрактной категорией, отстраненно типизирующей происходящие вокруг человека и в его душе события и изменения. В ситуации социальных «пиков», острых переходных моментов, когда размыкаются ментальные поля и человек отчуждается от культуры, становясь в большей степени частью огромного технического «организма» мирового масштаба, витальный комплекс создает необходимые защитные механизмы. Это «языки» культуры, которые не умирают в отличие от сложноорганизованных вербальных систем в человеческом бытии. Это трансформация ценностно-смысловых координат, имеющая позитивное значение для сохранения культуры и т.д. Но главное —

это изменение устойчивого представления о духовной парадигме культуры на рубеже столетий.

Безуспешны, по-видимому, всякие попытки каким-либо категоричным образом дать исчерпывающую характеристику той противоречивой и необыкновенно богатой на открытия эпохе, которая очерчивается рубежом двух столетий — девятнадцатого и двадцатого.

Между тем существует, как нам кажется, некая доминирующая черта, представляющая рубежную эпоху как «новый мировой эон». Эта особенность, замеченная Н.А. Бердяевым, универсальна прежде всего тем, что не вырывает человека из своего времени, а, напротив, погружает его в грандиозный конфликт эпох⁴. Именно поэтому, согласно И.В. Кондакову, «одним из важнейших понятий новой культурно-исторической эпохи стало понятие *творчества* в широком смысле, представление о свободе творчества, творческой индивидуальности...»⁵. По сути, человек и время соприкасаются в творческом процессе, но это взаимодействие никогда не было идеальным и почти всегда являлось противоречивым и более того — конфликтным. Конфликт в надеждах человека на лечебную силу времени, зачастую не оправдывающих себя, в вечной и проигрываемой борьбе с быстротечностью времени и т.д.

Человек и время — это, конечно, вечный вопрос; он актуализирует проблемы вселенского масштаба — и общества, и государства, и культуры поставлены перед временем на колени; оно беспощадно к ним. «Вопрос о времени» решается человеком нередко в сложных или пограничных условиях его оставленности, отчужденности, выброшенности из социальной реальности. Но время измеряется эпохами — периодами огромными, на протяжении которых проверяются и ценности, и нормы, и люди, и культуры. Эпоха — это ключ к решению фундаментальных вопросов бытия, но нередко человек не располагает возможностями для использования этого ключа по назначению.

Новую культурно-историческую эпоху принято измерять ставшими уже хрестоматийными формулами: и «новый мировой эон» Бердяева, и «Грядущий Хам» Мережковского, и «наше время» Розанова, — все эти и другие «формулы» лишней раз подчеркивают сложность складывающейся к началу XX в. социокультурной ситуации. Той ситуации, которая, как полагает И.В. Кондаков, «была гениально «схвачена» А. Блоком в его лапидарной формуле «Возмездия»: «сознание нераздельности и неслиянности искусства, жизни

⁴ Бердяев Н.А. Кризис искусства. М., 1990. С. 13.

⁵ Кондаков И.В. Русская культура: краткий очерк истории и теории. М., 1999. С. 222.

и политики»; «трагическое сознание неслиянности и нераздельности всего...»⁶. В этом неразрешимом противоречии, кажется, нашло свое выражение не только трагическое мироощущение человека, но и «всякий дурной корень» самой эпохи, по мысли Василия Розанова⁷.

Бердяев в своей работе «Кризис искусства» очень точно, на наш взгляд, охарактеризовал новую культурно-историческую эпоху, отметив, пожалуй, ее главную черту — дисгармоничность, вызванную истребляющим проникновением в жизнь человека и общества технического прогресса: «В мир победоносно вошла машина и нарушила вековечный лад органической жизни. С этого революционного события все изменилось в человеческой жизни, все надломилось в ней»⁸.

Действительно, именно машина, «распятие плоти мира», становится не только символом новой эпохи, но и своеобразным действенным ускорителем всех без исключения социокультурных процессов в начале XX в. И.А. Исаев, замечая, что «машинизация определила... утрату духовности», наделяет машину поистине религиозным свойством вершить судьбы людей, «отрезвляя» их духовную жизнь и практически сводя на нет проявления индивидуальности⁹. Об этом же много раньше писал Александр Блок в статье «Крушение гуманизма»: «Мы уже не можем отрицать того факта, что некоторое новое и враждебное цивилизованному миру движение распространяется...»¹⁰. Неоднократно во многих своих работах заявлял об этом и Бердяев: «Механическая, уравнивающая, обезличивающая и обесценивающая цивилизация с ее дьявольской техникой... есть лжебытие, призрачное бытие, вывернутое бытие»¹¹. Машина становится всем: мировоззрением, образом жизни, способом творчества, природой, но, по мысли Бердяева, самое главное заключается в том, что «машинизация и механизация — роковой, неотвратимый космический процесс»¹².

Устремленная ввысь, в космос, машина становится трансцендентальной субстанцией, «творящей

Вселенную». Творение это забывает о душе, но порождает новое мышление, а вслед за ним и «искусственный мир, минимально отражавший мир действительных вещей»¹³. Итак, машина становится той необузданной энергией, которая лишает человека индивидуальности, превращая его в винтик — деталь машины. Художественный мир уподобляется искусно проработанной конструкции, способствуя, по мысли Б.П. Вышеславцева, наступлению эпохи массового человека¹⁴.

Отрицательная роль машины, однако, не исчерпывает сложности социокультурной ситуации в начале XX в. Если, согласно Бердяеву, «техническая цивилизация... хочет знать человека»¹⁵, то она, безусловно, не отвергает законы общественного развития. Об этом рассуждает Л.К. Долгополов, который уверен в том, что главным понятием «для характеристики социально-психологической сферы бытия личности» следует скорее всего признать «понятие *противопоставленности* (выделено нами. — Е.П.): личность была противопоставлена обществу...»¹⁶. Эта идея противопоставленности так или иначе нашла свое выражение не только в протесте двадцатого века против индивидуализма и не столько в «разрозненных усилиях цивилизации, — как писал Александр Блок, — поправить непоправимое, вылечить мертвого, воссоединить гуманизм»¹⁷, сколько в стремлении общества радикальным образом изменить мир, противопоставить себя миру. По всей видимости, именно здесь следует искать «вход в новый мировой эон истории»¹⁸, который приоткрывает завесу над тем, каким образом перекраивался исторический и социальный мир в начале XX в.

Андрей Белый писал в этот период: «Как подземный удар, разбивающий все, предстает революция; предстает ураганом, сметающим формы...»¹⁹. Социокультурная ситуация в начале столетия была совершенно очевидно осложнена несколькими революциями, которые потрясли все устоявшиеся традиции предшествующего

⁶ Кондаков И.В. Перед страшным выбором (Культурно-исторический генезис русской революции) // Вопросы литературы. 1993. Вып. VI. С. 98-99.

⁷ Розанов В.В. О себе и жизни своей. М., 1990. С. 331.

⁸ Бердяев Н.А. Кризис искусства. М., 1990. С. 13.

⁹ Исаев И.А. Политико-правовая утопия в России (конец XIX — начало XX вв.). М., 1991. С. 176.

¹⁰ Блок А. Крушение гуманизма // Блок А. о литературе. М., 1980. С. 248.

¹¹ Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 495.

¹² Бердяев Н.А. Кризис искусства. М., 1990. С. 13.

¹³ Исаев И.А. Политико-правовая утопия в России (конец XIX — начало XX вв.). М., 1991. С. 151.

¹⁴ Вышеславцев Б.П. Кризис индустриальной культуры: Марксизм. Неосоциализм. Неолиберализм. N.-Y., 1982. С. 18.

¹⁵ Бердяев Н.А. Судьба человека в современном мире // Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М., 1994. С. 327.

¹⁶ Долгополов Л.К. На рубеже веков. О русской литературе конца XIX — начала XX века. Л., 1985. С. 19-20.

¹⁷ Блок А. Крушение гуманизма // Блок А. о литературе. М., 1980. С. 247.

¹⁸ Исаев И.А. Политико-правовая утопия в России (конец XIX — начало XX вв.). М., 1991. С. 147.

¹⁹ Белый А. Символизм как миропонимание. М., 1994. С. 296.

времени, но в большей степени подвергли трансформации как человека, так и общество в целом. Однако амбивалентный характер революции, несущей то кровь, то прозрение, кажется, мог вполне прийти по душе и личности, и обществу: «Акт революции, — отмечал Белый, — двойственен: он — насильственен; он — свободен...»²⁰. Насилие признавалось необходимым в крушении старых форм, за которым сразу же открывалась душеспасительная свобода. Она, конечно же, являлась лишь иллюзией и даже фарсом, подогревающим смысл жизни, буквально заставляющим человека восторгаться тем искусственным миром, который сначала легко покорялся техническому процессу, а затем очень точно определял суть новой культурно-исторической эпохи.

Неоднозначно, порой достаточно осторожно, воспринималась революция ее современниками. Взгляды их то и дело менялись в зависимости от того, в какой мере революция злоупотребляла насилием и предоставляла человеку свободу в образе жизни и творчестве. В. Розанов, к примеру, категоричным образом обособлял революцию от человека, полагая, что она «не выше человеческого, а ниже человеческого»²¹. Д. Мережковский, склонный к образным сравнениям, нисколько не сомневался в том, что революция — это сплошной балаган, то веселящий публику, то заставляющий ее рыдать²². Как бы там ни было, но именно революция на фоне набирающей обороты индустриализации являлась едва ли не единственной возможностью преодолеть витающие над эпохой декадентские настроения и сопутствующие им пессимизм и нигилизм. Правда, эта возможность, по всей видимости, так и не была должным образом использована. Послереволлюционную ситуацию С.Н. Булгаков характеризует состоянием общественного оцепенения, апатией, духовным разбродом и унынием²³.

Новая культурно-историческая эпоха складывалась не только в условиях насилия, кровопролития и водружения знамен, но и в титанических усилиях по «освобождению» человека. Таким образом, «вопрос о человеке» признавался едва ли не самым важным в истории. Он переходил из одного времени в другое, и всякий раз предлагались два основных пути его разрешения, ставшие традиционными. Первый путь — это насилие. Другой — свобода. М.О. Гершензон, убежденный в том,

что в революционный период «личность очутилась на свободе», преодолев «гипноз общественности», лишь вскользь заметил, как «ужасный удар потряс... душу до самых оснований»²⁴.

Н. Бердяев, обращавшийся во многих своих работах к «вопросу о человеке», решительно заявлял о том, что революция по своей сути враждебна свободе и гуманности²⁵. Но вместе с тем философ понимал, что революция может хотя бы на время остановить проникновение техники в душу человека. Последнее признавалось Бердяевым страшнейшим ударом по цивилизации, который разрушит человека, расподобит его. Картина представлялась более чем удручающей: человек «растворяется и исчезает или в космической жизни, или во всемогущей технике, он принимает образ и подобие природы, или образ и подобие машины. Но и в том, и в другом случае он теряет свой образ и разлагается на элементы. Исчезает человек...»²⁶. Две равновеликие определяющие человеческого бытия — революция и индустриализация — являются как будто на первый взгляд антагонистами в борьбе за человека. Вряд ли это так на самом деле. Машина вызвала сопротивление в человеке, которое вылилось в революционный переворот, усиливший положение техники, — в этом диалектическом единстве человек и вовсе терялся, исчезал.

Бердяев предлагает настойчиво отвергать всякие попытки расподобить человека, он считает, что человек все же имеет возможность защитить себя и от насилия общества, и от насилия машины. Это представляется совершенно очевидным, если учесть, что на самом деле «человек не может быть ни образом природы, ни образом машины. Человек — образ и подобие Божье (выделено нами. — Е.П.)»²⁷. Другое дело, что теперь и машина, и революция так же легко уподобляются Богу. Сам Бердяев признает это. Следовательно, необходимо понять, что в человеке помимо его способности к борьбе за свободу и сопротивления «очень бездарному времени» позволит ему не исчезнуть, но более того — укрепить свои позиции. В этой связи, пожалуй, нет необходимости опровергать очевидную мысль о том, что «лишь д у х о в н о е знание человека может постигнуть

²⁴ Гершензон М.О. Творческое самосознание // Вехи. Интеллигенция в России: Сб. статей 1909-1910. М., 1991. С. 103.

²⁵ См., напр.: Бердяев Н.А. Русская идея // Вопросы философии. 1990. № 2; Он же. Самопознание (Опыт философской автобиографии). М., 1991; Он же. Судьба человека в современном мире // Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М., 1994.

²⁶ Бердяев Н.А. Судьба человека в современном мире // Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М., 1994. С. 327.

²⁷ Там же. С. 327.

²⁰ Там же. С. 301.

²¹ Розанов В.В. О себе и жизни своей. М., 1990. С. 195.

²² Мережковский Д.С. Балаган и трагедия // Мережковский Д.С. Акрополь: Избр. лит.-крит. статьи. М., 1991. С. 252-260.

²³ Булгаков С.Н. Героизм и подвижничество // Вехи. Интеллигенция в России: Сб. статей 1909-1910. М., 1991. С. 43.

переход от старого, разлагающегося мира к миру новому (разрядка наша. — *Е.П.*)»²⁸.

Итак, новая культурно-историческая эпоха заявила о духовной свободе человека, предполагая, что присутствие технического элемента в творчестве будет незначительным. Правда, Бердяев, например, в своей статье «Судьба человека в современном мире» очень точно, на наш взгляд, подмечает, что человека, испытывавшего творческий духовный подъем, ни на минуту не оставляет вовсе не жесткая, достаточно покладистая власть экономизма. Она не настаивает на незыблемости своего авторитета в обществе, но проявляет искреннюю заботу о человеке: «Теперь уже никто и ничто не может ускользнуть от этой власти. Все находится под знаком заботы...»²⁹. Преимущества власти экономизма на первый взгляд неоспоримы: от технического прогресса с экономической расчетливостью на вооружение общества берутся выверенные приемы извлечения пользы (в этом вся «забота» экономики: нужно быть полезным человеку!), а в революционной стихийности экономика вычисляет способы обогащения, очевидность полезности которых, кажется, не требует доказательности. Но следует отметить, что в этих робких шагах власти экономизма, проявляющей будто бы ненавязчивую заботу о человеке, начинает заявлять о себе тот режим «вывернутого бытия», который позже получит название тоталитарного. И.В. Кондаков, располагая рассуждениями Д.С. Мережковского о Грядущем Хаосе, замечает, что «внешние приметы грядущего тоталитаризма — воинствующее хулиганство, босячество, черносотенство»; далее «плод внутреннего, духовного мещанства...»³⁰. Страшнее всего то, что в тоталитарных системах люди объединяются механическим способом, и эта механистичность напрочь отвергает духовное начало, возвращая человека в искусственный мир с довлеющей в нем техникой.

Тем не менее не следует, думается, отклонять идею о личностном характере новой культурно-исторической эпохи, которая во многом становится ведущей. Связано это прежде всего с высвобождением «активных начал человеческой жизни из-под диктата гнетущих социальных обстоятельств», как считает В.А. Келдыш³¹. Кстати

²⁸ Бердяев Н.А. Декадентство и мистический реализм // Бердяев Н.А. Духовный кризис интеллигенции. М., 1998. С. 14.

²⁹ Бердяев Н.А. Судьба человека в современном мире // Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М., 1994. С. 343.

³⁰ Кондаков И.В. Перед страшным выбором (Культурно-исторический генезис русской революции) // Вопросы литературы. 1993. Вып. VI. С. 103.

³¹ Келдыш В.А. Новое в критическом реализме и в его эстетике // Литературно-эстетические концепции в России конца XIX — начала XX вв. М., 1975. С. 79.

сказать, эти активные начала в первое время можно было принять за процессы эффективной механизации и механизации, и только впоследствии в них стали подозревать личностную направленность. По справедливому замечанию Н. Богомолова, для человека в начале XX столетия было характерно «деятельное, действенное отношение к этой эпохе и ее проблемам»³². В этом, похоже, состояла главная задача человека, которая находила свое непосредственное выражение в творческих исканиях.

Александр Блок в своей статье «Три вопроса» видит в творчестве всю ту же власть экономизма с ее апологией пользы: «Перед русским художником стоит неотступно этот вопрос *пользы*. Поставлен он не нами, а русской общественностью...»³³. Творчество в своей социальной детерминированности не освобождает человека от «духовного мещанства», а лишь усугубляет это состояние. В этой непростой ситуации, когда творчество вырабатывает только отношение к самой эпохе, роль человека становится незавидной — он либо переходит в разряд пассивных созерцателей происходящих событий, либо, подстраиваясь под власть экономизма, и вовсе теряется в расчетах полезности/бесполезности как искусства, так и самой жизни. Именно из-за противоречий самой эпохи рубежа веков и начала XX в. от художника не требовалось создания «исторической концепции», однако личное отношение к происходящему каждый человек должен был иметь. Как известно, практически везде, где затрагивается личностное начало — в творчестве либо в социокультурной реальности³⁴, приходится рассматривать проблему личностной свободы. В этом диалектическом единстве или противоборстве именно «творчество неотрывно от свободы» и более того: «творчество рождается из свободы», как полагает Н.А. Бердяев³⁵. Власть экономизма, проявляющая заботу о людях, более всего занимает выражение их идей в творчестве. Само собой разумеется, что составление только лишь личного отношения к происходящему вряд ли в полной мере устраивало власти, поскольку вовсе не исключало идеологического бунта, который был страшнее всякого оружия. Таким образом, в «искренней заботе» о реализации человеческой свободы в творчестве власть экономизма видела свою наи-

³² Богомолов Н.А. Об этой книге и ее авторах // Серебряный век. Мемуары. М., 1990. С. 5.

³³ Блок А. об искусстве. М., 1980. С. 96.

³⁴ См.: Мазев А.И. Проблема синтеза искусств в эстетике русского символизма. М., 1992. С. 24.

³⁵ Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства: в 2 т. Т. I. М., 1994. С. 150.

первейшую задачу. Н.А. Бердяев очень точно заметил по этому поводу: «Люди творческого духа совсем не революционеры в социально-механическом смысле слова. Их революции иные, несоизмеримо более радикальные, коренные, органические»³⁶.

Границы свободы творчества неопределенны, они по своей сути социальны; они вовсе не отвергают присутствие личностного начала. В этом состоит трагедия человека: как будто «слишком свободен стал человек, слишком опустошен своей пустой свободой, слишком обессилен...»³⁷. Мера свободы становится решающим регулятором социокультурной реальности (жизни): человеку может не доставать свободы (и это роковое обстоятельство лишь способствует бездеятельному «личностному отношению к происходящему»), но в то же время он может устать от «вывернутого бытия», душа его будет опустошена и сметена «скоростью механического движения». В этом состоит трагедия и творчества, и человека. Суть ее, по нашему мнению, очень верно выразил Н.А. Бердяев в своей «философии творчества»: «...мучит человека противоположность между тем, чтобы создать что-то, и тем, чтобы быть чем-то»³⁸. Этот разрыв отдаляет творчество и идеологию, но трагедии здесь на первый взгляд как будто вовсе и нет.

Трагедия творчества и человека усугубляется или исчерпывается «всеобщим базарным сочувствием» и «опошлением», как считает А. Блок³⁹. В этом два пути человеческого бытия — скрыть за всеобщим весельем проклятие или создать собственный волшебный мир, исключаящий разного рода несчастья. «Выверт для этого искусства (начала XX в. — Е.П.), — как считает Д.С. Лихачев, — похвала, потому что оно насквозь озорное и веселое»⁴⁰. Действительно, путь балагана, всеобщего праздника разрушает многие из тех социальных стереотипов, которые определяли меру свободы человека. Но в то же время в карнавале можно было легко потерять и меру вещей, не заметить как исчез человек, расподобился. Действительно, то, что *мера вещей утеряна*, человек начала века понимал. Ее надо было искать, создавать заново. Без меры вещей человек существовать не может. Требовалась новая концепция, новая нравственная система личности.

Новая культурно-историческая эпоха задалась целью отыскать нравственную концепцию личности. Это сделать было вовсе не легко на фоне значительных социальных и духовных преобразований в начале XX в. Засилие техники, крушение гуманизма, превращение человека едва ли не в математическую функцию и другие обстоятельства решительным образом не допускали даже мысли о возведении нравственной системы личности. С другой же стороны, резкое возражение власти экономизма этим идеям вызвало такое сопротивление самой эпохи, разорванной революциями и брожением умов, что стало очевидным — необходимо найти меру вещей, которая разрешит противоречия «нового мирового эона» и духовной жизни человека.

Итак, начало двадцатого века было ознаменовано по крайней мере двумя важнейшими событиями, которые способствовали поиску новой нравственной системы личности. Во-первых, это революционные перевороты, фактически уничтожившие все предшествующие традиции и резко противопоставившие человека обществу. Во-вторых, человек в своей противопоставленности машине, незащищенности перед техническим процессом превратился в функцию «должного существования» в наступившем «новом мировом эоне», по Бердяеву. Довольно категорично отозвался о сложившейся в стране ситуации А. Блок, заявив, что Россия в начале века оказалась «без божества, без вдохновенья»⁴¹. Точно в таком же положении оказалась и культура начала столетия, которая растерянно искала способы своего бытия в условиях «очень бездарного времени».

Константин Бальмонт чутко уловил мироощущение человека «нового мирового эона»: «...люди, которые мыслят и чувствуют на рубеже двух периодов... развенчивают все старое, потому что оно потеряло свою душу и сделалось безжизненной схемой. Но, предшествуя новому, они сами, выросшие на старом, не в силах видеть это новое воочию...»⁴². Именно в этом противостоянии нового и старого рождалась новая культура. Она стала всем, что символизировало собой протипление многому, русский культурный ренессанс, творческий духовный подъем, невозможность достигнуть творческого преобразования бытия. Она «борется со смертью, хотя бессильна победить ее реально»⁴³, «...роковым образом склоняется к упадку и к истощению»⁴⁴, культура не имела

³⁶ Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 484-485.

³⁷ Бердяев Н.А. Кризис искусства. М., 1990. С. 4-5.

³⁸ Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства: в 2 т. Т. I. М., 1994. С. 298.

³⁹ Блок А. об искусстве. М., 1980. С. 92.

⁴⁰ Лихачев Д.С. Заметки о русском. М., 1984. С. 20.

⁴¹ Блок А. Крушение гуманизма // Блок А. о литературе. М., 1980. С. 230-250.

⁴² См.: Рапацкая Л.А. Искусство «серебряного века». М., 1996. С. 8.

⁴³ Бердяев Н.А. Философия неравенства. М., 1990. С. 249.

⁴⁴ Бердяев Н.А. Кризис искусства. М., 1990. С. 25.

«сколько-нибудь широкого социального излучения»⁴⁵ и т.п. Эта культура рождалась в те «испепеляющие годы» (метафора Блока), когда за фантастически короткий срок своего капиталистического развития в XX в. Россия сделала мощный рывок в «новый мировой эон», вошла в число передовых стран мира, прежде всего в сфере промышленного производства. На фоне этих масштабных исторических событий в культуре наметился глубинный кризис — *социокультурный разрыв*. Прежде всего он выражался в самой возможности сочетания в рамках одной культурной парадигмы несовместимых творческих принципов, мировоззренческих позиций, типов деятельности, личностей, целей и средств⁴⁶. В этой непростой ситуации невозможно было предугадать перспективы формирования нравственной концепции личности.

Для исследований в области истории русской культуры, приходящихся на 1970-е — 1980-е гг., вопрос о новой концепции личности, о преодолении дегуманизации (о борьбе с «крушением гуманизма», по выражению Блока) разрешался сравнительно просто. В противостоянии двух культур — некогда господствовавшей буржуазной культуры и активно формировавшейся новой социалистической — появлялся человек стальной души как сама закономерность эпохи, вызванная революциями. Носитель демократических и социалистических элементов, человек эпохи символизировал собой ревностного бойца с прошлым. Но в своей апологии борьбы он незаметно превращался в антропофункцию, становился эгоистом и индивидуалистом⁴⁷. Такого рода упрощенные построения вовсе не занимал внутренний мир человека. Герой эпохи существовал лишь в двух измерениях — политической действительности и революционной борьбе. Социокультурный разрыв демонстрировало существенное, сверху донизу, пересоздание *социальных* основ жизни: общество принимало лишь человека-воина и совершенно отвергало человека-творца с избытком душевных порывов.

Иную концепцию личности начала XX в. предлагают современные исследователи. Так, Л.А. Колобаева, например, считает, что главная беда человека новой эпохи заключается в извращенном отношении лич-

ности к истории, чрезмерном внимании к ней. «Если немисливо вовсе сбросить «тиранию исторического сознания», — пишет исследователь, — нужно выработать «праздничное», выразительно-игривое отношение к прошлому, к бытию вообще, позволяющее увидеть в мироздании нечто большее, нежели полигон человеческих достижений. Навстречу этой потребности идет культура XX века...»⁴⁸. Путь человека к *homo fantasia*, мечтателю, пролегает не только через противостояние истории, но и внутреннее противление — влияние техногенного «нового мирового эона» столь велико в начале XX в., что мода на машину становится нравственным исканием личности. Таким образом, человек, избавляясь от чрезмерного внимания к истории, методично приближается к новому божеству — Машине, символу социального совершенствования. Социокультурный разрыв обнаруживает себя в стремлении человека построить мироздание «*fantasia*» (праздник, балаган, игра, мечта) в отрыве от реальных исторических событий, направленных на «овеществление» государства, строительство новой жизни, скорее промышленной, чем нравственной.

Интересные, на наш взгляд, рассуждения о положении человека в начале XX столетия, его роли в культурно-историческом процессе приводит И.В. Кондаков. По мнению исследователя, человек эпохи, то оставляемый общественным вниманием и предоставленный самому себе, то направляемый на идейную определенность своего мировоззрения, занимает настолько противоречивую и парадоксальную позицию, что как будто выпадает из собственного времени и словно теряется в «социокультурном плюрализме эпохи». Применительно к личности Розанова Кондаков называет такую ситуацию «*непониманием самого себя*»: Розанов просто-напросто демонстрировал своим читателям «собственное непонимание»⁴⁹. Это социально-психологическое клише внутренней невменяемости и, таким образом, мотивированной безответственности человека в политике, философии, морали, эстетике и собственно в социокультурной реальности (жизни) является своего рода атрибутом самой эпохи рубежа веков и начала XX в. Социокультурный разрыв, развившийся в скрытой за непониманием себя самого и происходящих событий безответственности человека не только за судьбу общества, но за свою собственную судьбу, по сути, способствовал скандальному, оскорбительному шествию манифестов времени, вызову бук-

⁴⁵ Бердяев Н.А. Самопознание (Опыт философской автобиографии). М., 1991. С. 150.

⁴⁶ См. об этом: Кондаков И.В. Русская культура: краткий очерк истории и теории. М., 1999. С. 224-226.

⁴⁷ См., например: Асмус В.Ф. Философия и эстетика русского символизма // Асмус В.Ф. Избранные философские труды. Т. I. М., 1969; Ласковая М.П. Богоискательство и богостроительство прежде и теперь. М., 1976; Русская художественная культура конца XIX — начала XX вв.: Книга первая. М., 1968.

⁴⁸ Колобаева Л.А. Концепция личности в русской литературе рубежа XIX-XX вв. М., 1990. С. 8.

⁴⁹ Кондаков И.В. Русская культура: краткий очерк истории и теории. М., 1999. С. 238.

важно всему и всем: дадим пощечину общественному вкусу, ломать мы будем вместе с вами, нам до Ницше нет дела и т.д. Достаточно красноречиво эту ситуацию бескомпромиссной дуэли человека и общества и шире: человека и его времени — охарактеризовал Бердяев в своей философии свободы: человека постоянно истязает «противоположность между тем, чтобы создать что-то, и тем, чтобы быть чем-то»⁵⁰. В этом философу видится основная проблема обоих столетий — и девятнадцатого, и двадцатого.

Очевидно, что манифестация уподобляет человека винтику «вывернутого бытия», а общество определяет на позиции активного борения с этой тенденцией. Однако сложность ситуации вовсе этим не исчерпывается: стремление человека «быть чем-то» делает его свободным в выборе как социокультурной реальности, так и способов ее постижения. Бердяев называет в числе других наиболее адекватный из таких способов — творчество или культуру. Правда, заранее оговаривается, что «культура по глубочайшей своей сущности... есть великая неудача»⁵¹.

Список литературы:

1. Асмус В.Ф. Философия и эстетика русского символизма // Асмус В.Ф. Избранные философские труды. Том I. М., 1969. С. 187-237.
2. Белый А. Символизм как миропонимание. М., 1994. 528 с.
3. Бердяев Н.А. Кризис искусства. М., 1990. 48 с.
4. Бердяев Н.А. Русская идея // Вопросы философии. 1990. № 2. С. 87-155.
5. Бердяев Н.А. Судьба человека в современном мире // Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М., 1994. С. 318-363.
6. Бердяев Н.А. Философия неравенства. М., 1990. 288 с.
7. Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. 607 с.
8. Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства: В 2-х томах. Том I. М., 1994. 542 с.
9. Блок А. Крушение гуманизма // Блок А. о литературе. М., 1980. С. 230-250.
10. Блок А. об искусстве. М., 1980. 503 с.
11. Богомолов Н.А. Об этой книге и ее авторах // Серебряный век. Мемуары. М., 1990. С. 3-14.
12. Булгаков С.Н. Героизм и подвижничество // Вехи. Интеллигенция в России: сб. статей 1909-1910. М., 1991. С. 43-84.
13. Вышеславцев Б.П. Кризис индустриальной культуры: Марксизм. Неосоциализм. Неолиберализм. N.-Y., 1982. 350 с.
14. Гершензон М.О. Творческое самосознание // Вехи. Интеллигенция в России: Сб. статей 1909-1910. М., 1991. С. 85-108.
15. Долгополов Л.К. На рубеже веков. О русской литературе конца XIX — начала XX вв. Л., 1985. 352 с.
16. Исаев И.А. Политико-правовая утопия в России (конец XIX — начало XX вв.). М., 1991. 272 с.
17. Колобаева Л.А. Концепция личности в русской литературе рубежа XIX–XX вв. М., 1990. 336 с.
18. Кондаков И.В. Перед страшным выбором (Культурно-исторический генезис русской революции) // Вопросы литературы. 1993. Вып. VI. С. 72-121.
19. Кондаков И.В. Русская культура: краткий очерк истории и теории. М., 1999. 360 с.
20. Ласковая М.П. Богоискательство и богостроительство прежде и теперь. М., 1976. 136 с.
21. Лихачев Д.С. Заметки о русском. М., 1984. 64 с.
22. Мазаев А.И. Проблема синтеза искусств в эстетике русского символизма. М., 1992. 326 с.
23. Рапацкая Л.А. Искусство «серебряного века». М., 1996. 192 с.
24. Розанов В.В. О себе и жизни своей. М., 1990. 876 с.
25. Русская художественная культура конца XIX — начала XX века: Книга первая. М., 1968. 405 с.

References (transliteration):

1. Asmus V.F. Filosofiya i estetika russkogo simbolizma // Asmus V.F. Izbrannyye filosofskie trudy. Tom I. M., 1969. S. 187-237.

⁵⁰ Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 520.

⁵¹ Там же. С. 521.

2. Belyi A. Simvolizm kak miroponimanie. M., 1994. 528 s.
3. Berdyaev N.A. Krizis iskusstva. M., 1990. 48 s.
4. Berdyaev N.A. Russkaya ideya // Voprosy filosofii. 1990. № 2. S. 87-155.
5. Berdyaev N.A. Sud'ba cheloveka v sovremennom mire // Berdyaev N.A. Filosofiya svobodnogo dukha. M., 1994. S. 318-363.
6. Berdyaev N.A. Filosofiya neravenstva. M., 1990. 288 s.
7. Berdyaev N.A. Filosofiya svobody. Smysl tvorchestva. M., 1989. 607 s.
8. Berdyaev N.A. Filosofiya tvorchestva, kul'tury i iskusstva: V 2-kh tomakh. Tom I. M., 1994. 542 s.
9. Blok A. Krushenie gumanizma // Blok A. o literature. M., 1980. S. 230-250.
10. Blok A. ob iskusstve. M., 1980. 503 s.
11. Bogomolov N.A. Ob etoi knige i ee avtorakh // Serebryaniy vek. Memuary. M., 1990. S. 3-14.
12. Bulgakov S.N. Geroizm i podvizhnichestvo // Vekhi. Intelligentsiya v Rossii: Sb. statei 1909-1910. M., 1991. S. 43-84.
13. Vysheslavtsev B.P. Krizis industrial'noi kul'tury: Marksizm. Neosotsializm. Neoliberalizm. N.-Y., 1982. 350 s.
14. Gershenson M.O. Tvorcheskoe samosoznanie // Vekhi. Intelligentsiya v Rossii: Sb. statei 1909-1910. M., 1991. S. 85-108.
15. Dolgoplov L.K. Na rubezhe vekov. O russkoi literature kontsa KhIKh — nachala KhKh veka. L., 1985. 352 s.
16. Isaev I.A. Politiko-pravovaya utopiya v Rossii (konets KhIKh — nachalo KhKh vv.). M., 1991. 272 s.
17. Kolobaeva L.A. Kontseptsiya lichnosti v russkoi literature rubezha KhIKh — KhKh vv. M., 1990. 336 s.
18. Kondakov I.V. Pered strashnym vyborom (Kul'turno-istoricheskii genezis russkoi revolyutsii) // Voprosy literatury. 1993. Vyp. YI. S. 72-121.
19. Kondakov I.V. Russkaya kul'tura: kratkii ocherk istorii i teorii. M., 1999. 360 s.
20. Laskovaya M.P. Bogoisatel'stvo i bogostroitel'stvo prezhe i teper'. M., 1976. 136 s.
21. Likhachev D.S. Zаметки o russkom. M., 1984. 64 s.
22. Mazaev A.I. Problema sinteza iskusstv v estetike russkogo simvolizma. M., 1992. 326 s.
23. Rapatskaya L.A. Iskusstvo «serebryanogo veka». M., 1996. 192 s.
24. Rozanov V.V. O sebe i zhizni svoei. M., 1990. 876 s.
25. Russkaya khudozhestvennaya kul'tura kontsa KhIKh — nachala KhKh veka: Kniga pervaya. M., 1968. 405 s.