

ТРАГЕДИЯ ЭПИКУРЕИЗМА: ЭПОХИ ОТТЕПЕЛИ В ИСТОРИИ КУЛЬТУРЫ

НИКОЛАЙ ХРЕНОВ

Николай Андреевич Хренов — доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник сектора художественных проблем медиа Государственного института искусствознания, член Союза кинематографистов России, Москва, Россия

E-mail: nihrenov@mail.ru

В последние столетия человечеству пришлось пережить множество радикальных сдвигов, которые подчас прогнозировались и, более того, сознательно вызывались к жизни, а подчас являлись бессознательным следствием проводимых правящей элитой реформ. Радикальное сознание модерна, вырвавшееся из философии Просвещения, ориентировано на разрушение и пересоздание социумов. Так началась волна революций. Принцип революции вытеснял принцип эволюции, а короткие длительности исторического времени вытесняли большие длительности. Поскольку культура развивалась в больших длительностях, то ритмы становления индустриального общества ей не соответствовали. Социология заменяла культурологическую рефлексию. Мировые войны XX века демонстрировали пик в реализации модернистских идей. Постепенно революционный разрушительный радикализм спровоцировал обратную логику. Становилось все более очевидным: вытесняя культуру на периферию и обходясь без нее в социальном строительстве, человечество двигается к тупику. Цивилизация, которая, казалось бы, больше соответствует ритмам индустриального общества, культуру не заменяет. Так, со второй половины XX века возникает и входит в этап интенсивного развития нау-

ка о культуре. От футуризма человечество поворачивается к пассаизму, к осознанию значимости истории, развертывающейся, в том числе, и в больших длительностях. В центре внимания автора данной статьи — все разнообразие выходов из культуры, будут ли эти выходы связаны с природой или с цивилизацией. Так, в качестве одного из вариантов такого выхода автор рассматривает повторяющиеся в истории ситуации оттепели. Исходной точкой таких ситуаций являются оттепельные эпохи в истории античности. Осмысляя такие ситуации, автор обращается к идеям Эпикура, а также к волнам вспышки эпикуреизма в последующей истории. С точки зрения автора настроения эпикуреизма в XVIII веке во многом повлияли на возникновение эстетики. По мнению автора, эстетика явилась первым шагом к осознанию значимости проблематики культуры.

Ключевые слова: культура, цивилизация, империя, природа, оттепель, эпикуреизм, пассионарность, смерть культуры, кризис культуры, объективация духа, критика культуры, дионисийство, эпикуреизм, эстетика

THE TRAGEDY OF EPICUREISM: EPOCHS OF THE THAW IN THE HISTORY OF CULTURE

Nikolay Khrenov

DSc in Philosophy, professor, Moscow, Russia

E-mail: nihrenov@mail.ru

In recent centuries, mankind has to go through many radical shifts, which were sometimes predicted and, moreover, were deliberately called to life, and sometimes were an unconscious consequence of the reforms carried out by the ruling elite. The radical consciousness of modernity, escaped from the philosophy of the Enlightenment, is focused on the destruction and re-creation of societies. Thus the wave of revolutions began. The principle of revolution supplanted the principle of evolution, and short durations of historical time crowded out long durations. Since culture developed over long periods, the rhythms of the formation of an industrial society did not correspond to it. Sociology replaced cultural reflection. The world wars of the 20th century showed the peak in the implementation of modernist ideas. Gradually revolutionary destructive radicalism provoked the opposite logic. It was becoming more obvious: displacing culture to the periphery and dispensing with it in social construction, humanity is moving towards a dead end. Civilization that seems to be more in line with the rhythms of an industrial society does not replace culture. So the science of culture appears and enters the stage of intensive development since the second half of the XX century. Humanity turns from futurism towards passeism and the awareness of the significance of

history, which unfolds in long duration too. The author of this article focuses on all the variety of exits from culture, whether these exits will be associated with nature or with civilization. So, as one of the options, the author considers the thaw situations recurring in history. The starting point of such situations is the thaw epochs in the history of antiquity. In comprehending such situations, the author turns to the ideas of Epicurus, as well as to the waves of the outbreak of Epicureanism in subsequent history. From the point of view of the author, the mood of Epicureanism in the 18th century largely influenced the emergence/origins of aesthetics. According to the author, aesthetics was the first step towards realizing the importance of cultural issues.

Key words: culture, civilization, empire, nature, thaw, epicureanism, passionarity, death of culture, cultural crisis, objectification of spirit, criticism of culture, dionysianism, epicureanism, aesthetics

1. Что стоит за словосочетанием «открытие культуры»?

Когда-то Лесли Уайт, пытаясь осмыслить непростое для научного сообщества включение культуры как предмета исследования в систему науки, написал: «“Открытие” культуры когда-нибудь встанет в истории науки в один ряд с гелиоцентрической теорией Коперника или открытием клеточной основы для всех форм жизни» (White, 1997, 147). Л. Уайт употребляет, казалось бы, очень странное словосочетание — «открытие культуры». Правда, слово «открытие» он берет в кавычки. Почему же приходится «открывать» то, что существует на протяжении всей человеческой истории и, как хочется верить, будет существовать всегда?

Да, культура как система традиций, норм, ценностей, существовала всегда. И всегда она функционировала как эффективное средство выживания человека и человечества. Человек вызвал ее к жизни потому, что природа не всегда ему это выживание обеспечивала. Вся история свидетельствует о созидательной и творческой деятельности человека, направленной на расширение и увеличение способов и возможностей выживания с помощью культуры.

Человечество открывало и творило новые средства ощупью, вслепую, не имея предварительного плана, не опираясь ни на какую науку. Если создавалось то, что не способствовало выживанию и даже ему вредило, то люди это забывали

и старались снова создавать что-то более конструктивное. Если это получалось, то найденное включалось в систему, действующую и в последующие эпохи.

Сегодня технологии демонстрируют самые фантастические средства, облегчающие жизнь человека. Но нельзя упускать из виду, что технологии не только могут быть способом выживания, но и приводить к тому, что М. Фуко называет «смертью человека», технология может стать способом уничтожения и человека, и природы, и вообще всего живого. Не случайно Ж.-Ж. Руссо, словно подхватывая идею Платона о преимуществах устной коммуникации перед письменной, доказывал, что расширение коммуникации — обратная сторона утраты личностного взаимодействия человека с другими людьми и миром. Да, разрешая создавшиеся в истории противоречия, каждое новое средство порождает новые противоречия. Вот что писал возвращающийся к рефлексии Ж.- Ж. Руссо К. Леви-Стросс по поводу той же самой письменности: «Мы не склонны к парадоксу и не собираемся давать отрицательную оценку колоссальному перевороту, наступающему в связи с изобретением письменности. Однако необходимо отдавать себе отчет в том, что, облагодетельствовав человечество, она одновременно отняла у него нечто существенно важное» (Lévi-Strauss, 1983, 325).

Как и Ж.-Ж. Руссо, К. Леви-Стросс имел в виду разрушение непосредственной формы общения и возникновение в структуре коммуникации посредников. Новое средство, расширяя пространство коммуникации и увеличивая число ее участников, имеет много плюсов. Но в то же время из коммуникации с помощью письменности исчезает то, что новые коммуникации создать неспособны, а именно, исчезает интеракция как условие диалога, столь существенное в функционировании не только информации, но и культуры в целом. Пик фантастических возможностей выживания совпадает с возникновением таких сил, которые могут служить исключительно злу. Тем не менее, человек всегда творил и вынужден творить подобные вещи, поскольку без них также невозможно развитие его жизни.

С этой точки зрения можно рассматривать многие сферы, например, религию, мораль, искусство, общество, эстетический вкус, спорт и т.д. как частные проявления культуры. Все

эти сферы могут быть отнесены к культуре. Культура пронизывает все проявления индивидуальной, и общественной жизни. Культура является всепроникающей, но при этом ее миссия, ее предназначение, ее функции длительное время не осознавались. Употребленное Л. Уайтом понятие «открытие» относится даже не к самой культуре, а к нашей способности осознавать, осмысливать ее функции. Мы уже говорили: сперва в истории человечества что-то создается интуитивно, и только потом, с некоторым запозданием осознается, что же и для чего было сделано, происходит рефлексия над негативными и позитивными сторонами этих изобретений. Потому Платон, пытаясь понять смысл письменности, приходил к выводу о негативных ее последствиях. Сегодня нам это может показаться странным. Но в наше время к таким размышлениям подводит, например, деятельность еще одного замечательного явления культуры — интернета. Человечество еще не успело осознать всех позитивных и негативных последствий этого средства.

Конечно, в философском осмыслении культуры какие-то прорывы всегда имели место. Однако полного, исчерпывающего представления о культуре, которое сложилось бы в систему, не было. Оно появилось позднее. «Открытие» культуры, о котором говорит Л. Уайт, произошло лишь в XX веке. Так мы приближаемся к основному вопросу, который хотелось бы в данной статье обсудить. Почему же все-таки это открытие произошло именно в XX веке? Почему имела место такая запаздывающая логика в открытии культуры?

А может быть, поставить вопрос более частным образом? Вторая половина XX века прошла под знаком открытия культуры именно в России. Из этого мы и будем исходить. Активизация рефлексии о культуре, прерванной в 20-е годы XX века, но уже возникшей и развившейся с начала этого столетия (Asoian & Malafeev, 2000), была реакцией на то, что произошло в России в первой половине истекшего столетия.

Возникновение и утверждение тоталитарного режима, перечеркнувшего российский художественный, философский и религиозный, а в общем, культурный ренессанс, породивший в начале XX века и рефлексия о культуре, было, в свою очередь, реакцией на то, что можно было бы обозначить как

«выход из культуры». Это была пассионарная творческая вспышка, возникшая в Серебряном веке. Она была беспрецедентной и футуристичной. «Выходом из культуры» ее можно назвать, поскольку резко разрывала с предшествующими традициями. Эта вспышка явилась основой реализации социальной утопии. Активизация утопического сознания не только выводила за пределы культуры, но противостояла всем ее предшествующим нормам. И в какой-то момент та культура, что развивалась на протяжении нескольких предшествующих столетий, разрушилась. Эту мысль можно иллюстрировать самыми разными сферами, в том числе, архитектурой, особенно культовой, вообще искусством, многие представители которого потом оказались в эмиграции, правом и т.д.

И далее эта вспышка свободы и творчества, утверждения утопических проектов в форме революции, сменилась тоталитаризмом. Это две стороны «выхода из культуры»: творческий и свободный бунт — и утверждение жесткого бюрократического подавления. Разрушения тоталитаризма оказались немалыми. Из системы культуры выпадали целые слои культуры, не соответствующие идеологическим установкам. Спыхватились лишь во второй половине XX века. В период, названный «Оттепелью». Было осознано, что разрушение храмов оказывалось не только упразднением церкви и вообще религии, но разрушением культуры. Культурологический поворот и культурологический пафос явились реакцией на легкомысленную расправу над культурой, причем, на государственном уровне. Было осознано, что главным виновником разрушения культуры было государство. Так началась критика существовавшей до тех пор государственной культурной политики. Эта критика была в то же время и критикой государственной идеологии, которая оказывалась в основе новой отечественной идентичности.

Интуитивно казалось, что основой другой идентичности могла быть лишь культура, прежняя культура. Собственно, во многом именно культура давала разочаровавшимся в утопии людям надежду. Отсюда и объяснение, почему культура в XX веке становится предметом внимания, во всяком случае в России. Так еще недавно полагали, и так думал автор данной

статьи. Но сегодня такой ответ уже является недостаточным. Происходящие в прошлом веке процессы требуют более глубокого объяснения. Наше предположение заключается в том, что изменяется статус самой культуры. Видимо, в определенный момент человечество начало ощущать, что в культуре что-то происходит, и от этого зависит жизнь каждого человека и человечества в целом. Что-то исчезает из жизни, что когда-то казалось стабильным и было гарантом стабильности остается лишь культура.

Одним из объяснений позднего открытия культуры является также то, что прежде, чем возникнет полное и исчерпывающее представление о культуре, необходимо подвергнуть осмыслению частные сферы, которые без соотнесенности с культурой до конца понять невозможно. Процесс развертывания осмысления частных сфер культуры длительное время происходил изолированно от культуры в целом, что понятно, поскольку наука о культуре отсутствовала, а, следовательно, все представления о ней были фрагментарными и приближительными, в то же время частные науки, вроде социологии или этнологии, уже появились. В качестве иллюстрации можно было бы сослаться на историю изучения эстетических явлений, на историю изучения общества, историю изучения этноса, историю изучения мифа, историю изучения искусства и т.д.

Но этот вопрос можно даже сформулировать и еще более парадоксально. Интерес к науке о культуре, проявившийся во второй половине XX века, что иллюстрирует ее институционализация, возникает в момент, когда, кажется, исчезает предмет этой науки, то есть культура. Уж не пора ли произнести это ужасное словосочетание «смерть культуры»? Ведь ставил же М. Фуко вопрос о «смерти человека». Может быть, пора уже употребить и словосочетание «смерть культуры»?

Нечто подобное, то есть возрастание интереса к предмету изучения по мере исчезновения этого предмета формулирует Ж. Бодрийяр. Он говорит, что изучение какого-либо объекта становится актуальным, когда он исчезает или находится на грани исчезновения. Это положение Бодрийяр формулирует на примере этнологии как науки: «Для того, чтобы этнология продолжала жить, необходимо, чтобы умер ее объект, который,

умирая, мстит за то, что его “открыли”, и своей смертью бросает вызов науке, которая пытается овладеть им» (Baudrillard, 2015, 14). Впрочем, это касается любой науки, в том числе, науки о культуре. «Разве не живет любая наука на этом парадоксальном склоне — пишет Бодрийяр, — на который ее обрекает исчезновение ее объекта в тот самый момент, когда она пытается овладеть им, и безжалостная реверсия, которую она получает со стороны мертвого объекта» (Baudrillard, 2015, 14).

Но, может быть, культура не умирает. Просто начинает казаться, что под воздействием технологий или новых общественных механизмов какие-то проблемы решаются лучше и быстрее, чем если бы их решение сводилось исключительно к культуре. Почему же лучше и быстрее? Ритм жизни стал другим. Многочисленные технические изобретения спровоцировали и закрепили способность человека не только растягивать время, но и его ускорять. Но коль скоро это стало возможным в реальности, то включенный в новые временные ритмы человек тоже оказывается вынужден в соответствии с ними существовать. Пожалуй, такая формулировка является более приемлемой. Более того, по отношению к культуре возникает даже некоторое недоверие, словно в ней появилось нечто такое, что противостоит человеку, что-то вроде отчуждения. Вот только как эту ситуацию, когда начинает казаться, что дублирующие культуру или осуществляющие ее функции средства справляются с проблемой выживания лучше, оценивать? Как это возможно? Как к этой ситуации относиться? Что за ней стоит? Это что — временная, то есть переходная ситуация, заканчивающаяся тем, что культура все же рано или поздно втягивает в себя неучтенные, неструктурные процессы жизни, подчиняя их своему контролю или же эта ситуация рождается новыми процессами жизни и, следовательно, свидетельствует о рождении другой системы ценностей, а потому той культуры, которая была до этого, уже никогда не будет, ибо она уходит в прошлое.

В зависимости от того, какой из этих вопросов мы делаем главным, находится и оценка этой ситуации. Если это временная, переходная ситуация, то тут, соответственно, возможна отрицательная оценка. Если же мы имеем в виду переход

на новый уровень культуры, то речь должна идти о развитии культуры, и в этом случае оценка оказывается положительной. Стало быть, дело еще и в самой культуре, в ее состоянии. Она уже перестает осуществлять лишь функцию выживания. В ней начинают ощущаться не только позитивные, но и негативные моменты. И поскольку это так, то это не могло не подхлестывать научную мысль, которая начала в этом разбираться так поздно. Поэтому вновь и вновь ставится на обсуждение вопрос, что такое культура.

Делая такое заключение, мы не можем не поставить вопрос: а что, разве никто из мыслителей прошлого не фиксировал столь противоречивого состояния культуры? Да, в истории мысли это имело место. Подобные суждения по поводу состояния культуры высказывал еще представляющий «философию жизни» Г. Зиммель в своей статье «Кризис культуры». Развивая гегелевскую идею по поводу опредмечивания духа, он писал:

Нам противостоят бесчисленные объективации духа, произведения искусства и социальные нормы, институты и познания, подобно управляемым по собственным законам царства, притязающие на то, чтобы стать содержанием и нормой нашего индивидуального существования, которое в сущности не знает, что с ними делать, и часто воспринимает их как бремя и противостоящие ему силы. (Simmel, 1996, 490)

Что такое эти «объективации духа», как не слагаемые культуры, сама культура, только уже в отчужденном от человека варианте?

Имеют место высказывания и еще более радикальные, причем, высказывания, в которых говорится уже не просто об «объективациях духа», а именно о культуре. Так, например, Й. Хейзинга говорит:

В овладении и исследовании природы культура ушла бесконечно далеко вперед и невообразимо тонко отшлифовала человеческий ум, — пишет Й. Хейзинга — Культура стала богаче и мощнее, чем когда — либо раньше. Но она не обрела подлинного, самобытного стиля, в ней отсутствует единая вера, в ней нет внутреннего доверия к собственной прочности, нет критерия истинности, нет гармонии и достоинства, нет божественного покоя. Она обременена таким грузом всяческого вздора и нелепых идей, какого никогда прежде

не несла миру. Что делать человеку с этой культурой? Разве фантом, возникающий перед нашим взором при слове «культура», имеет право носить это имя? (Huizinga, 2010, 174)

Это суждение относится вовсе не к сегодняшнему дню. Прочитанный Хейзингой на тему кризиса культуры в 1935 году доклад, послуживший основой для его эссе под названием «Тени завтрашнего дня», относится к тому краткому периоду, который находится между двумя мировыми войнами. Вывод Хейзинги по поводу того, удастся ли культуре, а вместе с нею и человеку противостоять надвигающейся катастрофе, имеет вполне конкретное историческое обоснование. Отсюда и метафора в названии последней работы Хейзинги «Затемненный мир» (1944). Мысль о погружении человечества в темноту, в ночную эпоху в первой половине XX века приходила в голову не одному Хейзинге. Так, проводя в 1922 году параллели между эллинистической эпохой античности и началом XX века, Н. Бердяев усматривает в своем времени вхождение в ночную эпоху:

В истории чередуются дневные и ночные эпохи. Эллинистическая эпоха была переходом от дневного света эллинского мира к ночи Средневековья. И мы стоим у грани новой ночной эпохи. День новой истории кончается. Рациональный свет ее гаснет. Наступает вечер... По многим признакам наше время напоминает начало раннего Средневековья. Начинаются процессы закрепощения, подобные процессам закрепощения во времена императора Диоклетиана. (Berdiaev, 1994a, 389)

Между прочим, в этой своей статье, включенной в знаменитый сборник «Освальд Шпенглер и “Закат Европы”», от которого Ленин впал в гнев, еще более утверждаясь в мнении, что «закат Европы» будет преодолен начатой пролетариатом мировой революцией, философ лишь повторил то, что он писал еще в 1918 году в статье «Варварство и упадничество». А писал он тогда то же, что спустя время Хейзинга лишь повторит: «Не без основания можно сказать, что наша эпоха подходит к новому Средневековью. На культурное человечество идет тьма, опускается ночь, и в этой тьме гаснет свет рационализма, свет нескольких столетий» (Berdiaev, 1994b, 371). О чем свидетельствуют суждения, подобные тому, что высказывает Хейзинга? В том, что мы понимаем под культурой, функцио-

нируют противостоящие человеку процессы. Именно поэтому культура, смысл которой состоит именно в соотношенности с человеком и его выживанием, как кажется, перестает осуществлять свои основополагающие функции.

2. «Выход за пределы культуры» и его возможные последствия

Иногда кажется, что культура перестает отторгать такие процессы, которые соотносимы с неорганизованностью и хаосом. За примерами далеко ходить не нужно. Скажем, такое привычное для нас явление и обозначаемое как «массовая культура», явно несоотносимое с культурой в ее теоретическом смысле, тем не менее, все же обозначается как культура, то есть представляет нечто для культуры внутреннее и входящее в систему культуры. Это ведь тоже «объективация духа».

Когда культура перестает осуществлять свои основополагающие функции — это означает, что процессы жизни вырвались из подчинения культуре, которая эти процессы призвана организовывать и контролировать. Эти процессы происходят помимо культуры и независимо от нее. Таким образом, можно утверждать, что совершился *выход за пределы культуры*. Это означает, что в общественную жизнь впускается нечто природное, хаотическое, спонтанное, или то, что Ф. Ницше некогда обозначил как дионисийское. Но для этого дионисийского инстинкта есть и еще более понятное и не менее точное определение. Впуская в жизнь людей нечто природное, общество дает свободу проявления дикой, варварской стихии. Возникает возможность того, что в философии, в частности, у Д. Вико, обозначается как варварство или как варварское возрождение. В связи с возможным взрывом дионисийской стихии возникает вопрос: имеется ли в ней какой-то конструктивный смысл? Ведь взрыв дионисийства есть бунт против регламентирующей и контролирующей функции культуры.

Может быть, в этом взрыве и в самом деле существует какой-то конструктивный смысл, раз он в истории систематически случается. Ведь как можно представить, сохраняя свои нормы и установки, культура со временем высыхает, мертвет, перестает соотноситься с природой и жизнью, и поэтому

возникает необходимость ее как-то реанимировать, выводить из тупика. Чтобы представить, как это происходит в самой жизни в истории, следует обратить внимание на то, какой механизм для изживания этого варварства был вызван к жизни в культурах прошлого. Этим механизмом являлся, например, праздник, утративший к сегодняшнему дню почти все признаки, которые за ним закреплялись в прошлом и превращали его в мощный механизм регулирования дионисийской стихии. В праздничное время человек как бы выходит из себя, как и из привычного мира с его запретами и предписаниями.

Праздничное мировосприятие — это свободное, невозможное в обычное время мировосприятие. Свобода же и есть возвращение к несублимированным с помощью культуры природным инстинктам. Ф. Арьес пишет:

В течение тысячелетий человек, защищаясь от природы, упорно, с помощью морали и религии, права и технологии, социальных институтов и экономики, организации труда и коллективной дисциплины возводил свой неприступный бастион. Но это укрепление, воздвигнутое против природы, имело два слабых места: любовь и смерть, через которые всегда понемногу просачивалось дикое насилие. Человеческое общество прилагало большие усилия, чтобы укрепить эти слабые места в своей системе обороны. Оно сделало все, что могло, чтобы смягчить неистовство любви и агрессивность смерти. Оно обуздало сексуальность запретами, варьирующимися от общества к обществу, но всегда имеющими целью умерить ее применение и уменьшить ее власть. (Ariès, 1992, 330)

Средством смягчения и культурной редакции природного начала служили праздники. В формах праздников репрессивная функция культуры, особенно по отношению к сексуальности, ослаблялась. Характеризуя этот механизм снятия шлюзов, запретов в культуре, Ф. Арьес пишет: «В самом деле, именно в этом состояла роль праздников: периодически открывать шлюзы и впускать на какое-то время насилие и дикость» (Ariès, 1992, 330).

Касаюсь функций праздника, Й. Хейзинга настаивает на компенсаторном его значении. Праздник предстает контрастом по отношению к жизни, является источником восстановления жизненных сил, чистым наслаждением, радостью жизни:

«Чем более резким был контраст с убожеством повседневной жизни, — пишет он- следовательно, более необходимым был праздник, тем сильнее должны были быть средства, способные — через пьянящее ощущение красоты, через удовольствие — смягчить гнет реальности, без чего жизнь казалась бы нестерпимо тусклой» (Huizinga, 1988, 282). Во время праздника человек позволял в своих действиях свободу, которая в обычное время могла вызвать неприятие со стороны коллектива, а самое главное, предков, ту свободу, которая с точки зрения повседневности, представляла как распушенность и вседозволенность. Во время праздника человек упразднял те табу, которым он в обычное время подчинялся в самой жизни. Праздник означал свободу во всех смыслах, в том числе, и сексуальную.

Вот почему в сознании представителей церкви маска как атрибут праздника ассоциировалась со свободой. Но эта свобода существовала лишь до тех пор, пока человек носил маску. «Временная сексуальная свобода входила в обряд, — пишет В. Пропп, — но она кончалась резко и внезапно с окончанием праздника. Эта свобода противоречила выработавшимся моральным нормам и требованиям. Человек на время терял обличье человека, а затем вновь его должен был обретать» (Propp, 1963, 134). Праздничное поведение соотносится с удивительным механизмом культуры, которая утверждает так называемый «высший инстинкт» (Golosovker, 1987). Но это утверждение предполагает, что она «работает» с «низшими инстинктами».

Дело вовсе не в том, чтобы их закрепить и подавить раз и навсегда низшие инстинкты, как это происходит в обществах, в которых на поздних этапах истории утрачиваются традиционные ценности и перестают действовать свойственные культуре механизмы, а в том, чтобы изменять складывающиеся в самой жизни жесткие отношения между низшими и высшими инстинктами, ослаблять эту жесткость, высвободить низшие инстинкты в архаических и непосредственных формах, но высвободить лишь на определенное и установленное культурой праздничное время. Традиционная культура исходит из реальности низших инстинктов. Люди отдавали себе

отчет в том, какой силой, в том числе и разрушительной, они могут стать. Поэтому такое значение и придавалось праздничной культуре с ее механизмом изживания инстинктов и влечений. В действии этого механизма проявляется особая мудрость культуры. Ведь низшие инстинкты — это не только то негативное, чему следует противостоять. Это природа, которую каждая культура должна заключать в определенные границы и вырабатывать созидательные формы ее проявления. Человечество постоянно возвращается к природе, особенно в тех ситуациях, когда, будучи связанной высшими проявлениями духа, его энергия иссякает.

Любопытно, что механизм такого поведения может быть реализован не только в праздничном времени, а в самом социуме, в истории, в жизни. Это особенно касается секулярных, то есть поздних обществ, в которых развертываются процессы десакрализации. Та праздничная культура, что пронизывала бытие в традиционных культурах, давно угасла. Известно, что наши праздники, идеологизированные до крайней степени, умирают вместе с извратившей их идеологией. Традиционную праздничную стихию не восстановить. Но ведь эта стихия давно уже преодолела границы праздника и стала признаком социального поведения человека. Не вообще социального поведения, а социального поведения, реального лишь для определенных периодов времени.

Что характерно для праздника? Мы уже отмечали преодолеваемый культурой регресс в варварство. Это упразднение бастиона, как назвал культуру Ф. Арьес. Эту активизацию варварства обсуждали в эпоху Серебряного века русские философы, в частности, Н. Бердяев в уже цитированной нами статье «Варварство и упадничество». И кстати, именно в этом восходящем в XX веке варварстве философ усматривал конструктивный смысл, иллюстрируя свою мысль возвращением Средневековья на фоне угасания некогда блестящей античной эпохи.

Но всякий раз, когда наступает упадок культуры, когда иссякают ее силы от слишком замкнутого и самодовлеющего существования, спасение идет от нахлынувшего на нее потока варварства. Есть варварство плоти и крови, и есть варварство духа, не просветленное и не истонченное культурой, которое

обновляет дряхлеющую культуру, дает новый приток сил. Весь античный мир со своей великой культурой погиб бы бесследно, если бы новая сила варварства по плоти и крови и варварства по духу, каким представлялось христианство, не вступила в историческую жизнь. То, что называют средневековым варварством, не только добило разлагающуюся античную культуру, но и спасло ее для вечности. (Berdiaev, 1994b, 371)

Конечно, когда Бердяев пытался доказать пользу погружения в хаос, он обращался к далекой истории, иллюстрируя это Средневековьем. Но ведь его мысли были спровоцированы первыми десятилетиями XX века, в том числе, и революцией 1917 года, хотя она в 1918 году еще не воспринималась столь драматически. Эту мысль философа о пользе вторжения варварства затем подхватит А. Блок в своей статье 1921 года «Крушение гуманизма». Фиксируя после 1917 года омассовление и угасающий гуманизм, поэт, однако, по этому поводу не сокрушается. Он утверждает: «так как цивилизованные люди изнемогли и потеряли культурную цельность; в такие времена бессознательными хранителями культуры оказываются более свежие варварские массы» (Blok, 1962, 93). Констатируя такой поворот, поэт доказывает, что он как раз и свидетельствует о том, что культура заканчивает свою историю, сменяясь цивилизацией.

Когда поэт пишет, что рождение всякой культуры начинается с рождения музыки, а заканчивается ее угасанием, то тут мы явно имеем дело с интертекстом, то есть цитатой из Ф. Ницше:

Всякое движение рождается из духа музыки, оно действует проникнутое им, но по истечении известного периода времени это движение вырождается, оно лишается той музыкальной влаги, из которой родилось, и тем самым обрекает на гибель. Оно перестает быть культурой и превращается в цивилизацию. Так случилось с античным миром, так произошло и с нами. (Blok, 1962, 111)

Окончание данного суждения поэта свидетельствует, что ему уже известен не только диагноз, данный современной эпохе Ф. Ницше, но и тот диагноз, что поставил современности О. Шпенглер. Ведь как утверждает поэт, цивилизация пожирает культуру. Культура не перерождается, она растворяется в цивилизации.

Тема погружения в варварство, интересовавшая мыслителей и художников начала прошлого века не ушла в прошлое. Она все еще актуальна (Motroshilova, 2010). То, что культура в принципе может высыхать и мертветь, мы знаем не только по Й. Хейзинге, описавшему под этим углом зрения поздний период Средневековья. Люди нашего поколения сами пережили нечто подобное в позднесоветскую эпоху. Поскольку этот период был достаточно длительным и даже получил наименование «застоя», то он, конечно, был отрефлексирован, получив выражение в искусстве. Так, спектакли по пьесам А. Вампилова (например, по пьесе «Утиная охота») и фильмы, вроде фильма Р. Балояна «Полеты во сне и наяву», выразили это настроение сполна.

Но ставя на обсуждение вопрос, почему культура была открыта так поздно, то есть в XX веке, мы хотели бы эту ситуацию иллюстрировать более близкими нам событиями. Иначе говоря, важно было бы осмыслить тот этап, когда возникшая в первой половине XX века культура, а еще точнее, советская культура начала восприниматься человеком как отчужденная от него сила, как бремя, от которого следовало освободиться как можно скорее. Хотя это настроение запрятывалось в бессознательное, отчего и был такой эффект пьес Вампилова и фильма Балояна, ибо с их помощью беспредметная, казалось бы, тревога входила в сознание. Тем не менее, оно окрашивало собою мировосприятие людей и в начале перестройки проявилось в форме митингов и пафосных речей. На этой почве восприятия культуры как отчужденной от человека стихии зарождались замыслы режиссеров позднесоветской эпохи, многие из которых так и не смогли, по причине цензуры, быть реализованными. Мы, в частности, под этим углом зрения рассматривали несостоявшийся фильм В. Шукшина «Я пришел дать вам волю», а также историю создания таких фильмов, как «Агония» (режиссер. Э. Климов) и «Трудно быть богом» (режиссер А. Герман-старший) (Khrenov, 2018).

Сегодня, во втором десятилетии XXI века мы открываем в этом периоде нечто человеческое и позитивное, тем не менее, приговор той эпохе имел место, получая выражение не только в лучших произведениях, в том числе, и в уже нами названных

(Khrenov, 2013). Это настроение, разумеется, породило последующий выход за пределы культуры. Происходило очищение культуры от «объективаций духа», порожденных устремленного человека в будущее. То, что было названо «перестройкой» и представляло выход за пределы существующей культуры.

Но опыт тех процессов, что развернулись в последующих десятилетиях вплоть до сегодняшнего дня, не был подвергнут глубокому осмыслению. А потому отношение к этому опыту двоятся. С одной стороны, происходит идеализация перестроечных десятилетий и этот опыт оценивается, несмотря на крах либеральных идей, позитивно, то есть как шаг к идеалу, с другой, имеет место резкая критика и политиков, ответственных за принимаемые в этот период решения (в частности, Горбачева и Ельцина), и вообще всего этого курса на либерализацию. Но погружаясь в политические и экономические аспекты этих процессов, мы пытаемся в них уловить лишь этот момент выхода из культуры, который в истории перманентно происходит, и в этом смысле перестроечный «выход» — лишь очередная и знакомая ситуация, которую в России принято называть *оттепелью*. В этой ситуации повторился тот «выход», который и делает эту ситуацию совсем не уникальной, а повторяющейся, даже циклической.

3. Прецеденты «выхода из культуры» в истории. «Оттепель» как иное обозначение «выхода»

Тому, что мы назвали «выходом из культуры», начало которого следует связывать с серединой 80-х годов прошлого века, предшествовали и гораздо более значимые для судьбы человечества другие «выходы». Следовало бы вообще представить типологию таких «выходов». Мы этого аспекта лишь коснемся. «Выход» — это выход из каких-то стабильных и привычных границ культуры. Что это означает? Существуют ли какие-то формы жизни, которые не контролируются культурой? Ведь организация и регламентация жизненных процессов, что и свидетельствует о системности, является прерогативой культуры. Собственно, уже угасание традиционных обществ, возникновение и становление индустриальных или массовых обществ, закономерности функционирования которых

пытаются объяснить социологи, демонстрируют такой выход за пределы системы ценностей, что формировалась в традиционных обществах.

Данного примера было бы уже достаточно для того, чтобы продемонстрировать, что это такое: выход за границы культуры. Но история культуры сохраняет много таких ситуаций «выхода». Наблюдение за «выходом» позволяет точнее представить функции культуры, а также логику ее функционирования. Несомненно, культура должна постоянно включать в себя процессы жизни, остающиеся до определенного времени вне культуры, не осознанными культурой и не включенными в ее ценностные системы. Но когда культура это делает, то возникает ситуация неопределенности. Ведь активизировавшиеся процессы жизни, не подчиненные культуре, могут оказаться сильнее культуры, и под их воздействием культура может не сработать. Иначе говоря, те функции, что за ней закрепляются, оказываются неосуществленными.

В качестве примера можно сослаться на мысль Т. Адорно, утверждавшего, что после газовых камер в Освенциме во время Второй мировой войны, в которых сжигали людей, говорить о культуре абсурдно. Абсурдно, потому что она продемонстрировала свое бессилие и неспособность противостоять хаосу и взрыву варварства, имевшему место даже в одной из самых развитых культур. Мысль Т. Адорно отчасти продолжает уже процитированные суждения Г. Зиммеля и Й. Хейзинги. Но она более радикальна:

Триумфальная победа и поражение культуры состоит в том, что все забывается; уже толком не помнишь, а что же ты пережил, увидев фургон для ловли бездомных собак. Культура не терпит памяти, хранящейся в бессознательном, потому что отождествляет эту память с памятью о старине Адаме, а она неотделима от понятия культуры. Культура испытывает отвращение к вони, потому что сама дурно пахнет; ее дворец, как великолепно сказано у Брехта, построен из собачьего дерьма. Спустя годы, после того как эти строки были написаны, Освенцим доказал, что культура потерпела крах. То, что могло произойти там, где живы все традиции философии, искусства и просветительского знания, говорит о чем-то значительном, а не просто о том, что дух, культура не смогли познать человека и изменить его. В самих Спартах культуры, в эмпатических

устремлениях ее автаркии живет неистинное. После Освенцима любая культура вместе с любой ее уничтожительной критикой — всего лишь мусор. (Adorno, 2003, 327)

Цитируя Адорно, мы отдаем отчет в том, что это крайний пример. Попробуем привести пример более мягкий и в истории весьма распространенный. Это ситуация, когда «неструктурный остаток», то есть некое мировосприятие начинает расширяться в результате выхода за границы культуры, и это обстоятельство достигает такого состояния, когда это неструктурное, то есть внекультурное образование оформляется в некую программу, в философскую систему, оправдывающую поведение тех субъектов, настроения которых, может быть, подчас бессознательно начинают определять все пространство культуры. Это то, что Л. Гумилев называет пассионарной вспышкой. Это состояние вне культуры и можно назвать «оттепелью». Такое состояние русские люди пережили с конца 50-х годов, после смерти Сталина, когда тоталитарный режим начал разлагаться, а из лагерей начали возвращаться невинно осужденные люди. Эта ситуация была превосходно осмыслена в фильме А. Прошкина «Холодное лето 53-го года».

Но в истории можно фиксировать целую цепь таких оттепелей. Скажем, ситуация, возникшая в Серебряном веке в России тоже воспринималась как оттепель, что закрепилось даже на уровне языка. Д. Мережковский в статье «О причинах упадка и о новых течениях со временной русской литературы» писал: «Мы живем в странное время, похожее на «оттепель» (Merezhkovskii, 1994a, 137). «Оттепель» и есть начало «выхода» из некогда стабильной культуры, а собственно, она и есть сам этот выход. Этот выход сопровождается любопытная вещь. Ее можно проиллюстрировать суждениями того же Мережковского. В ситуации, которую он называет «оттепелью», он сам проявляет интерес к стойкам, в частности, к Марку Аврелию. Потому что, как пишет Мережковский, «настроение эпохи Марка Аврелия соответствует настроению конца нашего века» (Merezhkovskii, 1995b, 362). Ведь эпоха Марка Аврелия — недолгий перерыв, глубокое затишье между двумя бурями. Казалось бы, ничто не угрожает внутреннему процветанию государства. Но отчего же возрастает тревога? Да и не

просто тревога, а то, что назвали ощущением упадка? Выражением этого настроения в Древнем Риме стала, как утверждает Мережковский, эпидемия самоубийств.

Касаясь Серебряного века, и в частности, стихотворения А. Ахматовой, в котором имеет место словосочетание «тоска самоубийства», академик А. Панченко утверждает, что эта «тоска самоубийства» была настроением всего этого периода, который обычно называют русским или славянским Ренессансом как выражением одной из первых в истории России XX века оттепели. Панченко недоумевает: все творцы Серебряного века были прекрасными людьми, но откуда у них появилась «тоска самоубийства»? И не только у них. Продолжая свою мысль, выдающийся филолог пишет: «просто нация заболела». В связи с этим недоумением академик не случайно напоминал о потребности культурологов выделить в истории каждого типа культуры разные фазы, вплоть до надлома и распада. Как известно, Л. Гумилев такие фазы применительно к России тоже выделял. Эта мысль не прошла мимо внимания Панченко:

Просто нация заболела. И эта всеобщая болезнь длится до сих пор, правда, с периодами некоторого выздоровления, например, в войну 1941 — 1945 гг., когда был национальный духовный подъем, к сожалению, невостребованный. Диагноз здесь поставить можно, но откуда зараза? Этого мы никогда не узнаем. Сын Н. С. Гумилева Л. Н. Гумилев нашел термин «фаза надлома». А вот откуда этот надлом? Непонятно, равно как непонятно, почему один человек живет долго, а другой — мало. (Panchenko, 1969, 78)

Очень странное заключение академика. Эпидемия самоубийства — выражение духа эпохи надлома великой культуры. Так было в эпоху эллинизма. Нечто похожее имело место в Серебряном веке. Ведь не случайно в литературе постоянно проводилась параллель между финальной эпохой античности и Западом начала XX века. Это усматривал не один только О. Шпенглер. Вот, например, как эта параллель проводится у А. Блока. «Кольцо существования тесно; // Как все пути приводят в Рим, // Так нам заранее известно, // что все мы рабски повторим» (Blok, 1969, 78). Что касается эллинизма, то это посетившее римлян настроение, связанное с влечением

к Танатосу, получило даже философское оправдание, например, в философии стоиков. Параллель со стоиками проводил и Ф. Ницше (Jaspers, 1969, 445). Он писал: мы — последние стоики. А что характерно для стоиков? А вот та самая тревога и тоска, о которой пишет Ахматова.

Уделяя внимание книге Э. Ренана «Марк Аврелий и конец античного мира», Мережковский тоже пишет: «Настроение эпохи Марка Аврелия соответствует настроению конца нашего века» (Merezhkovskii, 1995b, 362). А вот как Мережковский объясняет тоску: он объясняет ее тем же надломом:

Такой осенний день в истории — век императора Марка Аврелия. По-видимому, всюду распространяются блага римской цивилизации — “*raх Romana*”, и вместе с нею внешнее счастье, просвещение и материальное довольство. Народы благодарны императору, все его любят, ничто не угрожает внутреннему процветанию государства. Люди не знают, на что жаловаться, а между тем чувствуют необъяснимую, с каждым днем возрастающую тревогу и утомление. Над этим культурным обществом, завершившим цикл развития и достигшим зрелости, веет предчувствием смерти. (Merezhkovskii, 1995b, 362)

Вот психология надлома, толкающая к смерти. Во власти этого настроения был даже император Марк Аврелий. Но в его эпоху это настроение превращалось в эпидемию, и, кстати сказать, оно время от времени в истории возвращается. Вот как об этом пишет Мережковский:

Его (Марка Аврелия — *Н. Х.*) преследует мысль о смерти. Это хорошо знакомый нам страх, никогда не затихающий и неотразимый. Он преследовал римлян времен упадка, лишенных веры, и теперь после долгого перерыва снова пробудился; он преследует людей XIX века самых различных темпераментов, национальностей и направлений — одинаково Бодлера, как Леопарди, Байрона, как Толстого, Флобера, как Ибсена. (Merezhkovskii, 1995b, 367)

Между прочим, ставя вопрос о немотивированности «тоски самоубийства», академик Панченко на него, сам того не замечая, отвечает. Как он утверждает, такой тоски не было в эпоху Второй мировой войны, когда имел место коллективный духовный подъем, способствовавший солидарности людей, их единению. А что же происходит в эпохи «оттепели», каковой

была эпоха Марка Аврелия и на какую походит более поздние аналогичные эпохи? Бичом таких эпох становится разобщенность и то, что в 60-е годы прошлого века пытались выразить с оглядкой на запрещенный у нас экзистенциализм, а в России, как справедливо утверждает Н. Мотрошилова, причины для экзистенциалистского настроения имели место, в том числе, описываемые с помощью понятия «некоммуникабельность». Но еще в XIX веке, поскольку Мережковский находил признаки подобных настроений еще и в этом столетии, констатация такого настроения привела к употреблению нового словосочетания, имевшего хождение в среде мыслителей социологической ориентации. Так, Э. Дюркгейм называл это самоощущение человека «социальной аномией», разрывом привычных коллективных связей между людьми. Тут невозможно не отметить, что в момент оттепели, которая имела место в Серебряном веке, в России был издан трактат Дюркгейма о самоубийстве, в котором этот комплекс получил фундаментальное освещение.

4. Эпикуреизм как настроение и как признак психологии «оттепели». «Выход из культуры» и эстетика.

А. Панченко обратил внимание на тот аспект культуры Серебряного века, о котором обычно мало размышляют. Его суждение, в частности, объясняет, почему психология стоицизма кое-что в этой культуре способна объяснить. Однако мы хотели бы обратить внимание на еще один аспект этой культуры как культуры оттепели. У нас есть понимание времени Серебряного века, которое не совсем совпадает с уже сказанным. Когда Д. Мережковский называет это время «оттепелью», то он не так уж и не прав. Напротив, мы полагаем, что в данном случае он прав. Не прав же он лишь в том, что для понимания смысла этого времени, он привлекает не того философа. Ведь атмосфере этого времени соответствует не столько стоик, сколько эпикуреец. Как и вообще, настроение «выхода из культуры» оказывается способным выразить лишь Эпикур, идеи которого оказали колоссальное влияние на общество. И если Мережковскому показалось, что это время выражает Марк Аврелий, то это толь-

ко потому, что стоики, порочившие Эпикура и его последователей, сами в некоторых своих положениях Эпикура повторяли.

Судя по всему, значение Эпикура для понимания атмосферы Серебряного века велико. И даже не только самого Эпикура и его идей, а возвращения к той ситуации в культуре, которую впервые попытался осмыслить Эпикур. Этот пласт культуры Серебряного века пока исследованию не подвергнут. Между тем, эпикуреизм — значимая особенность оттепели рубежа XIX-XX веков. Чтобы реконструировать атмосферу эпикуреизма, обратимся, в частности, к опубликованной в 1890 году в журнале «Русская мысль» статье В. Модестова. Именно Модестов первым обратил внимание на активизирующийся в конце XIX века эпикуреизм и, кстати, не только в России.

Как он отмечает, в одном только 1889 году только в России появились сразу три публикации об Эпикуре. Он задается вопросом: «Чем объяснить такой внезапный интерес к Эпикуру и такое живое стремление познакомить русскую публику с учением греческого философа, о котором до сих пор если и заходила речь в нашей литературе, то разве мимоходом и случайно» (Modestov, 1890, 43). Отвечая на этот вопрос, Модестов утверждал, что Эпикур принадлежит к интереснейшим философам, когда-либо появляющимся в истории. Причем, его влияние объясняется даже не глубокомыслием и оригинальностью идей философа, а их огромным влиянием на человечество, ибо его философия затронула основы умственной и нравственной жизни римлян, остававшейся без внимания в философии «античного Просвещения». Этому влиянию пытались противостоять охранители общественных устоев, усматривающие в идеях Эпикура потакание разврату. Но даже блестящему оратору Цицерону не удалось убедить римлян в том, что Эпикур наносит вред нравственности римлян. Ведь Эпикур, обращаясь к частному человеку, отвечал на вопрос, как в ситуации упадка, надлома великой культуры, когда в сознании людей нарастает тревога, выжить. Аскет Эпикур учил, как жить, сообразуясь с природой, не предаваясь суетным желаниям, обуздывать страсти, быть терпеливыми, уметь переносить самые тяжелые страдания, и если надо, то уметь и прекращать жизнь добровольным из нее выходом. И в том, что касается

добровольного выхода из жизни, его мысль смыкалась с установками его врагов — стоиков, и вообще со сторонниками самоубийства. Таким образом, в поле внимания философа — не общество, а человек, соотносимый не столько с культурой, сколько с природой, не столько с разумом, сколько с эмоциями. А что касается культуры, то именно Эпикур одним из первых философов задолго до Ж.-Ж. Руссо аргументировал, что от нее может быть не только польза, но и вред, а следовательно, в иных ситуациях она перестает контролировать не только индивидуальную, но и коллективную жизнь.

Оттепель Серебряного века — не единственный пример извечно повторяющейся в истории ситуации выхода из культуры. Столетие назад в истории России, когда Александр I замыслил радикальные реформы, тоже имела место оттепель, как она будет иметь место позднее, уже в эпоху Александра II, когда было отменено крепостное право, и начали говорить о гласности. Но оставим российскую историю и обратимся к западной истории. Скажем, что из себя представляет эпоха Просвещения, как не очередную в истории оттепель, ведь это было время радикальной критики церкви и вообще религии? Это настроение было обозначено как «вольтерьянство». Это понятие, кстати, употреблялось и в России (Sipovskii, 1914).

Для обоснования оттепели в эпоху Просвещения, которая закончилась французской революцией, необходимо отыскать философа, который бы воспринимал свою эпоху как оттепель и обосновал ее уже не как выход из культуры, а как явление для культуры внутреннее, как результат ее прогрессивного развития. И на этот раз, чтобы осмыслить целую эпоху в истории Запада с точки зрения выхода за пределы культуры, мы обратимся не к Вольтеру или к Руссо, а опять же к Эпикуру. К Новому времени он был почти забыт. Забыт он был еще и потому, что своими современниками он был несправедливо оклеветан и проклят, в том числе и своими коллегами-философами, представителями других школ. Конечно, об Эпикуре вспомнили и не могли не вспомнить в эпоху Ренессанса, и Л. Валла сопоставляет учение Эпикура с христианским учением и учением стоиков (Walla, 1981, 104). Его вспоминает и французский философ XVII века П. Гассенди.

Однако время, выдвинувшее в первые ряды мыслителей, отреагировавших на новые настроения Руссо, обращало эпоху предромантизма, а точнее, сентиментализма к эпохе эллинизма и к Эпикуру, хотя саму эту эпоху сравнивали вновь скорее со стоиками. Но именно Эпикур больше всего в жизни ценил эмоции, а не разум. А это свидетельствовало уже о распаде системы, практикующей жесткую регламентацию человеческого поведения и о приближении к человеку, к его природе. Поэтому, скажем, Дидро не мог не заинтересоваться забытыми идеями Эпикура. Он написал статью «Эпикуреизм», поместив ее в своей знаменитой «Энциклопедии», очередной том которой вышел в 1751 году как раз в период, когда многие философы Запада, наконец-то, пытались отразить открытие эстетического чувства и писали трактаты об эстетическом вкусе.

И кстати, открытие науки *эстетики* в XVIII веке тоже имеет прямое отношение к развернувшейся эпохе оттепели. Ведь открытие эстетики, имевшее место приблизительно за два столетия до открытия культуры, о которой пишет Л. Уайт, можно охарактеризовать как прямое следствие оттепели и той общественной атмосфере, в которой снова и снова разворачивается процесс выхода из культуры.

Просветители пытались даже, обрушиваясь на церковь, пожертвовать тем смыслом понятия «культура», что связан с культом. Без этой атмосферы оттепели, без этого выхода из культуры и «опредмечивания духа» как причины отчуждения через культуру не могла бы возникнуть кантовская концепция эстетического. А ведь она, как часто говорят, появилась внезапно и непредвиденно даже для самого Канта уже на позднем, завершающем этапе его биографии. Тут определяющую роль явно сыграла даже не биография гения, а дух времени, точнее, дух распространяющейся в Европе оттепели. Что же касается Дидро, то и он не прошел мимо эстетического, в чем и улавливается связь между эстетикой и эпикуреизмом. В 1752 году он опубликовал свои «Философские исследования о происхождении и природе прекрасного».

Когда в этой работе он пытается выяснить, существует ли красота абсолютная, вневременная, или человечество име-

ет дело с красотой относительной, то в этой его постановке вопроса отсутствует один нюанс: относительность прекрасного, несомненно, имеет место. Но важно иметь в виду, что одно дело, когда прекрасное есть выражение культуры, продолжающей сохранять стабильность, и, следовательно, вопрос о выходе из нее не стоит, и совсем другое дело, когда этот выход происходит. Такой «выход» в XVIII веке как раз и способствовал открытию прекрасного как значимого признака культуры, причем, культуры, освобождающейся от «предмечивания духа».

Начиная говорить об эстетике, мы не отклоняемся и от проблематики культуры. Ведь как утверждает Й. Хейзинга, для культуры эстетическая сфера является основополагающей. В данном случае историк культуры солидаризируется с Я. Буркхардтом, который в структуре культуры на первое место ставил не социально-экономические, а именно эстетические аспекты. Он делает это сознательно, предупреждая читателя: «тот факт, что Буркхардт в своем представлении о культуре на первое место ставит ее эстетическую сторону, не должен нас удивлять» (Huizinga, 2010, 214). Выделяя эстетическую сферу в качестве основополагающей для культуры, Хейзинга противопоставляет ее научному и техническому, то есть цивилизационному аспекту:

Мы все слишком хорошо знаем, что высокая степень научного и технического совершенства не является гарантией культуры. Для этого необходимы: прочный правовой порядок, нравственный закон и человечность — основные устои общества, которое и является носителем культуры. Наряду с этим наше представление об определенной культуре будет связано в первую очередь с достижениями в эстетической сфере, с произведениями искусства и литературы. (Huizinga, 2010, 21)

Возникновение эстетики — признак начавшейся оттепели и одна из прекрасных черт распространяющегося настроения эпикуреизма в Европе. Однако у оттепели и эпикуреизма есть и другая сторона. Чтобы понять XVIII век с этой точки зрения, необходимо заглянуть в неофициальную историю нравов. В этой истории множество фактов. Остановим свой взгляд хотя бы на так называемых *petites maisons* или домов, имеющих у состоятельных французов, в которых происходили

оргии сладострастия, свидетельствующие о том, на каких уровнях и в каких формах происходит в эпохи «оттепели» возвращение к природе. Ведь когда стоики называли развратником Эпикура, который был программным аскетом, то они как раз и имели в виду эти самые дома сладострастия, всю ту сферу, которую в XVIII веке наилучшим образом, должно быть, выразил маркиз де Сад, и против которой человечество, как утверждал уже процитированный нами Ф. Арьес, выставило бастион в виде культуры.

Э. Фукс так пишет о нравах галантного века:

В этих бесчисленных приютах сладострастия, праздновались изо дня в день в продолжении целых десятилетий не поддающиеся исчислению оргии безумнейшего разврата. Самые изысканные вымыслы эротической фантазии находили здесь каждодневно свое еще более рафинированное воплощение. Единственным средством изобразить точнее эти формы разврата было бы привести ряд описаний из наиболее порнографических романов эпохи. Ибо за исключением патологических вымыслов де Сада действительность, вероятно, никогда не отставала от воображения порнографических писателей того времени. Но и многое из того, что вышло из большого мозга маркиза де Сада, было во вкусе многочисленных распутников эпохи и потому, вероятно, также осуществлялось на практике. (Fuchs, 1994, 316)

Чем такие дома сладострастия во Франции XVIII века уступают вакханалиям, имевшим место в Древнем Риме? Как свидетельствовал доклад одного из консулов римскому сенату, здесь распространялся культ Диониса, а этим культом прикрывались «беспримерные преступления и бесстыдства»: «Грязные надругательства чаще совершались мужчинами над мужчинами, чем мужчинами над женщинами. Тем из мужчин, кто отказывался совершать насильнический акт мужеложества или открывался сам подчиниться акту мужеложества, становился жертвой культа» (Madden, 2010, 70). Такой культ в среде римлян получил широкое распространение. Он свидетельствовал об упадке нравов. Многие ощутили, что этот упадок угрожает существованию Рима. Вот причина того, почему и Эпикур также был неверно понят, проклят и предан забвению. В конечном счете культ Диониса в Древнем Риме запретили.

Почему же такое возвращение к природе, соблазнительное и притягательное, все же так пугало — что, собственно, и породило проклятие Эпикуру? Пугало оно потому, что деградация морали, выход за границы культуры как раз и увлекает к надлому великие и не только великие культуры. Когда Л. Гумилев ставит вопрос о причине распада Киевской Руси, он отвечает так: «Не пассионарное напряжение, а разнузданность инстинктов, характерная для инерционной фазы этногенеза, видна в этих и многих подобных событиях истории распада Киевской Руси» (Gumilev, 1992, 333). Мы не будем приводить факты из истории нравов, характерных для Серебряного века, которые напоминают нравы Древнего Рима и галантного века. Их достаточно. Сошлемся на фильм А. Балабанова «Про уродов и людей», в котором воспроизводится порнографический угар начала XX века.

Что же касается того, как в истории время от времени возникает стремление очиститься от различных вариантов зиммелевского «опредмечивания духа», в том числе, и в формах культуры, высказывался, возвращаясь к Ж.-Ж. Руссо, О. Шпенглер. Ведь эти варианты «опредмечивания духа» оказываются способами отчуждения от природы, чувства, удовольствия, свободной красоты. Но история нас постоянно возвращает к этому, потому и происходят «выходы за пределы культуры», последствия которых неоднозначны, поскольку, как мы уже видели, и эстетическая рефлексия, творческая активность, бурное развитие искусства, но также и излишняя свобода нравов, погружение в телесные страсти, становятся их проявлением. Но эти выходы оказываются необходимостью, без них культура и человек в ней неспособны к выживанию.

5. «Выходы из культуры» и «партия жизни»

Таким образом, к каждому выходу за пределы культуры следует относиться двойственно. С одной стороны, культура обязана подчинять своему контролю все, что в обществе происходит и получает развитие, на то она и культура. И в этом смысле она действует, уподобляясь платоновской цензуре, описанной в его «Государстве». Если культура достигла стадии зрелости, то отклонения от нее, кажется, невозможны.

Но невозможны ли? Формулируя тезис о действии культуры по принципу цензуры, мы одновременно как бы узакониваем ее статичность и неспособность к развитию. Между тем, культура тоже заинтересована в развитии, а это развитие предполагает то, что ей противостоит, то, что идет от природы, от инстинкта, от общества, человека и иногда от техники. Это то, что может проникать даже в искусство. Все в этом мире развивается, становится, переходит из одного состояния в другое. В этом смысле не является исключением и культура.

Но получается так: абсолютный контроль культуры ведет к статике, неподвижности, отсутствию развития, а значит, к смерти. Как показал еще Шпенглер, культуры ведь тоже умирают. Значит, отклонения от ценностных установок культуры не только возможны, но неизбежны и неотвратимы. Более того, они желательны, они способны осуществлять позитивную функцию. Таким способом они спасают культуру от смерти. Такие отношения и есть то, что мы уже обозначили как выход за пределы культуры. Этот выход имеет, как следует из данного тезиса, не только негативный, но и позитивный смысл. С помощью такого выхода обеспечивается развитие культуры, ее переход из одного состояния в другое. Но иногда кажется, что отклонение может стать столь значительным, что грозит распадом и в самом деле «смертью» культуры. Но в том-то и заключается смысл культуры и ее предназначение, что, несмотря на угрозу со стороны непредсказуемой жизни, она все же должна и обязана овладеть ситуацией и включить эту жизнь в свою жесткую матрицу. В ту матрицу, которая отшлифована в течение многих веков в процессе преемственности традиций, передаваемых от поколения к поколению.

По сути, это и есть более конкретное представление о том, что предназначение культуры заключается в обеспечении выживаемости человека и человечества. И вот если на ситуацию выхода из культуры посмотреть, как на спасение культуры, на ее выход из тупика, окостенения и омертвения, то такой выход оказывается переходом как более сложным процессом. Переход — более точное название интересующего нас здесь явления. Переход предполагает не только выход из системы, но и обязательный последующий вход в культуру, которая уже

не является прежней, а предстает преобразенной. В истории науки для этого процесса существует специальная терминология, в частности, концепция А. ван Геннепа, обратившего внимание на то, что, оказывается, выход из культуры не является непредсказуемым и спонтанным, чем-то таким, что физики назовут бифуркацией, а запрограммированным самой культурой (Van Gennep, 1999, 15).

Издревле культура, чтобы обезопасить себя от распада в результате нахлынувшего на нее хаоса, выработала механизм временного впуска в себя хаоса, оформив этот впуск в форму время от времени повторяющегося ритуала. Поэтому переходное состояние в культурах прошлого развертывается в формах ритуала. Однако эта ритуальная форма перехода характерна для традиционных, а не для секулярных культур, какой является наша современная культура. Если в традиционных культурах переход развертывается непременно в ритуальных формах, то как же это происходит в более позднее время? В тех же ритуальных формах или в каких-то других или вообще всякие формы уже излишни? Не демонстрирует ли XX век то, что ритуализация перехода оказывается излишней?

Применительно к XX веку мы все чаще констатируем провалы в архаику. Но это — следствие переходности, когда происходит распад сформированных на поздних этапах ценностей и, соответственно, активизация тех ценностей, которые, казалось бы, давно в истории культуры успели угаснуть. Но не являются ли эти провалы в архаику тем самым возвращением в варварство, о котором пишет Н. Мотрошилова? Но не является ли эпоха, начавшаяся XX веком, названная Ф. Ницше и М. Хайдеггером эпохой нигилизма, принципиально новой эпохой и прежде всего в смысле нового положения культуры? До сих пор, какие бы экстремальные ситуации в истории ни возникали, культура справлялась с функцией обеспечения выживаемости человека и человечества. Во всяком случае так оно до сих пор и было, даже если Т. Адорно и констатирует экстремальную в этой всепобеждающей миссии культуры ситуацию. И все же культура со своими основными функциями справлялась. Справлялась до тех пор, пока не возникло такое накопление разрушительных сил, действие которых способ-

но мгновенно отправить не просто одну какую-то культуру на планете, но и всю планету ввергнуть в небытие.

Во втором томе «Заката Европы» О. Шпенглер излагает уже не идею существования разных культур, как в томе первом, но говорит о противостоящих в каждой культуре двух силах или двух началах — начале «существования» и начале «бодрствования» (Spengler, 1998). Со временем эти начала предстают в истории в так называемых «прасословиях» — рыцарском и духовном. Причем, противостояние этих сословий для понимания морфологии каждой культуры весьма важно. Так, рыцарское сословие отличает привязанность к земле, почве и месту происхождения. Это прасословие, отождествляемое со стихией существования, преследует лишь одну цель — жизнь ради жизни. Вдумаемся в обозначение этой цели: в нем мы улавливаем то главное, к чему взывает любой вариант «оттепели» в истории.

Чрезвычайно глубокую интерпретацию этой мысли Шпенглера дал в своей книге «Остров Россия» В. Цымбурский (Tsyymburskii, 2007). Продолжая линию Шпенглера, Цымбурский такое мировосприятие отождествляет с «партией жизни». Эта «партия жизни» доминировала на всем протяжении истории, пока культура развертывалась в аграрной среде, то есть до начавшихся интенсивных урбанизационных процессов, до того периода, когда город стал определять историю культуры. Иначе говоря, до начала процесса, который Цымбурский вслед за Шпенглером называет «городской революцией», и которая в самых разных культурах совершается в свой положенный час. Когда этот процесс начинается, культура, в соответствии со Шпенглером, начинает трансформироваться в цивилизацию. Однако «партии жизни» в истории всегда противостояло то, что Цымбурский называет «партией ценностей», соотносимой в истории с началом «бодрствования». Эту «партию» интересует не жизнь, а возможность жизнь контролировать, в том числе, с помощью законов, оценивать ее с точки зрения каких-то идей и ценностей. Если выразиться языком Ж.-Ж. Руссо, то применительно к этой партии и можно употребить выражение «ломать народ через колено» — так французский философ критически характеризовал в свое время реформы Петра I.

Интересно взглянуть, как эти формулировки Шпенглера можно проиллюстрировать с помощью опыта большевизма. Собственно, именно носители «партии ценностей» предстают разрушителями во время революции институтов, некогда созданных представителями «партии жизни». Становление в поздней истории городской культуры способствует активизации «партии ценностей», остававшейся дотоле в тени. Согласно В. Цымбурскому, большевистская революция в России — это восхождение «партии ценностей», оттесняющей от власти «партию жизни». Причем, все это разворачивается в контексте городской революции. Этот революционный переворот, в результате которого к власти приходит «партия ценностей», Цымбурский называет «Реформацией». Кстати, в отечественной науке существует уже традиция сопоставлять русскую революцию 1917 года с Реформацией (Zhukotskii & Zhukotskaia, 2008).

Но время идет и на смену Реформации, ценности которой удавалось удерживать на протяжении нескольких десятилетий, приходит Контрреформация. Если иметь в виду историю России XX века, то этот период у нас и был назван «оттепелью». Не случайно в связи со своими идеями Цымбурский вспоминает А. Солженицына, который, призывая преодолеть идеи и наследие большевизма, говорит о необходимости возрождения той культуры, которая в России была до 1917 года и которую, как было сформулировано в одном из фильмов С. Говорухина, «мы потеряли». Так, Цымбурский пишет: «Голос Солженицына зазвучал одним из голосов русской Контрреформации, стремящейся вернуть дореформационные ценности новому горожанину, созданному большевистскими десятилетиями» (Tsymburskii, 2007, 483). По сути, речь идет о реабилитации того, что Шпенглер называет «формой», без которой культура существовать не способна. Что за всем этим стоит? Получается, что стоит «партия жизни», способная дать творческий ответ на тот вызов истории, который стал негативным результатом деятельности «партии ценностей».

Судя по всему, оттепель в России, начавшаяся с конца 50-х годов прошлого века, вновь пробудила к деятельности ту «партию», которую Шпенглер называет «партией жизни». Однако нужно заметить, что «партия жизни» без ценностей тоже

не существует, только этой ценностью является в данном случае сама жизнь, то есть то, что в свое время Ф. Ницше назвал «волей к жизни». Эта партия как раз и демонстрирует волю к жизни как самоцель. Если культура регламентирует и контролирует, и делает это при помощи «партию ценностей», то, следовательно, «партия жизни» действует от имени природы.

Спрашивается, можно ли в силу того, что эта «партия» ориентирована на свободу, а значит, на природу, утверждать, что «партия жизни» является более конструктивной и даже более человеческой? Каждая из этих «партий» обладает своими как привлекательными, так и негативными сторонами. Потому, наверное, они в истории и сменяют друг друга. Если «партия ценностей» утверждает функциональность человека, жестко его соотнося с нормами культуры, с тем «опредмечиванием духа», от которого со временем необходимо освободиться, то «партия жизни», культивируя природное, дионисийское начало, может возвращать в дикость, порождать варварское возрождение. Возникает уже не прогресс, а регресс культуры, и он по-своему закономерен. Вот эти два полюса, за которыми стоят две «партии», демонстрируют внутренний механизм функционирования культуры, который весьма близок представлениям «философии жизни».

Но это теория. Хочется задуматься, как же этот механизм функционирует в русской культуре. Для русского человека слово «оттепель» много значит. В XX веке этим словом обозначился распад сталинской империи с присущим ей вариантом «опредмечивания духа». Употребляя применительно к первой половине XX века слово «империя», мы подразумеваем под ней такую политическую систему, в которой никакого эпикуреизма быть не может. Атмосфера эпикуреизма возникает в эпоху надлома и распада империи, что и произошло в середине XX века.

Почему же «партия жизни» в России в 60-е годы XX века оказалась столь уязвимой и слабой? Дальнейшее движение истории связано с реабилитацией и поддержанием имперского начала до тех пор, пока с приходом к власти Горбачева не началась очередная волна «оттепели». Почему в истории России и не только в XX веке, но и за его пределами «оттепель» каждый раз сменяется заморозками? Видимо, это систематиче-

ское возрождение имперского начала связано с тем, что Россия как цивилизация, объединяющая множество этносов, вообще функционирует в формах империи. Империя становится судьбой России. Такое функционирование российской культуры тоже связано с традицией. Традицией византийского происхождения, которая, несмотря на выход за пределы культуры, начавшийся при царе Алексее Михайловиче в XVII веке и продолжившейся при его сыне Петре Алексеевиче, до сих пор сохраняется и бессознательно срабатывает.

Исключительностью нашего сегодняшнего периода в истории, то есть последних десятилетий, начиная с Оттепели, является то, что в России вроде бы снова начинает доминировать «партия жизни». Ведь что такое перестройка, как не активизация «партии жизни», новый вариант «выхода из культуры»? А чем иным является становление в современном мире либерального сообщества? Активизация «партии жизни» и «выход из культуры», обращение к ценностям жизни, к ценностям природы, атмосфера освобождения, наслаждения, легкости нравов, даже развращения, на которое сетовали римские блюстители морали, то есть атмосфера, которую мы связали с «эпикуреизмом», есть, на наш взгляд, основа активизации рефлексии о культуре и успехов в становлении науки о культуре. В конце концов, это и стало основой того, что Л. Уайт называет «открытием культуры».

Может быть, причина трудностей становления «партии жизни» в России объясняется неспособностью либерального сообщества по-новому организовать жизнь? Возможно, в сегодняшних условиях «партия жизни» и в самом деле оказывается способной выйти из тени, но откуда взяться составляющим ее силам? Этот вопрос поставил еще один комментатор идей Шпенглера Б. Межуев применительно прежде всего к Западу. Он пишет:

Финальные пассажи «Заката Европы», написанные в преддверии кризиса капитализма начала 1930-х сегодня звучат еще более актуально, когда, с одной стороны, всем и в самом деле «опротивела капиталистическая экономика», а, с другой, действительно «рассеялись грезы о возможности улучшить действительность с помощью Маркса. И, судя по всему, выход

из тупика будет обнаружен именно в указанном Шпенглером направлении — в утверждении или, скажем осторожнее, попытке утверждения в ситуации экономического хаоса некоей новой глобальной власти, власти тех сил, которые сохранили в себе волю к жизни. (Mezhuev, 2012, 100)

Это суждение свидетельствует о том, что реальность не подтверждает успешного возвращения «партии жизни». Тот «выход из культуры», который связан с городской революцией и, соответственно, с индустриальным или массовым обществом, как и с последствиями этого общества — бюрократизацией и тоталитарным режимом, все еще продолжается. Будем надеяться, что предыдущие и не всегда удававшиеся попытки утверждения «партии жизни» в конце концов приведут не просто к очередной «оттепели» как временной ситуации, а к окончательному выходу из изжившей себя культуры и переходу ее на новый уровень.

REFERENCES

- Adorno, T. (2003). *Negative Dialectics*. Rus. Ed. Moscow: Nauchnyi mir Publ. (In Russian).
- Ariès, Ph. (1992). *The Hour of Our Death*. Rus. Ed. Moscow. Progress-Traditsiia Publ. (In Russian).
- Asoian, Iu., & Malafeev, A. (2000). *Discovery of the idea of culture. The experience of Russian cultural studies in the mid-19th and early 20th centuries*. Moscow: OGI Publ. (In Russian).
- Baudrillard, J. (2015). *Simulacra and Simulation*. Rus. Ed. Moscow: POSTUM Publ. (In Russian).
- Berdiaev, N. (1994a). Barbarism and decadence. In *Philosophy of Creativity, Culture and Art* (371—376). Moscow: Iskusstvo Publ. (In Russian).
- Berdiaev, N. (1994b). Faust's dying thoughts. In *Philosophy of Creativity, Culture and Art* (376—392). Moscow: Iskusstvo Publ. (In Russian).
- Blok, A. (1962). The collapse of humanism. In *Collected Works in 8 vols.*, Vol. 6. Moscow, Leningrad: Gosudarstvennoe izdatel'stvo khudozhestvennoi literatury Publ. (In Russian).
- Blok, A. (1969). *Collected Works in 8 vols.* Moscow, Leningrad: Gosudarstvennoe izdatel'stvo khudozhestvennoi literatury Publ. (In Russian).
- Fuchs, E. (1994). *Illustrated history of morals. Gallant age*. Rus. Ed. Moscow: Respublika. (In Russian).

- Golosovker, J. (1987). *The Logic of Myth*. Rus. Ed. Moscow: Nauka Publ. (In Russian).
- Gumilev, L. (1992). *Ancient Russia and the Great Steppe*. Moscow: Mysl' Publ. (In Russian).
- Huizinga, J. (1988). *The Autumn of the Middle Ages*. Rus. Ed. Moscow: Nauka Publ. (In Russian).
- Huizinga, J. (2010). *Shadows of Tomorrow. Man and culture. Darkened world*. Rus. Ed. St. Petersburg: Izdatel'stvo Ivana Limbakha Publ. (In Russian).
- Jaspers, K. (2004). *Nietzsche: An Introduction to the Understanding of His Philosophical Activity*. Rus. Ed. St. Petersburg: Vladimir Dal' Publ. (In Russian).
- Khrenov, N. (2018). The methodological aspect of studying the history of art: the principle of "history of art without names" in the cinematic version. In *Teoriia khudozhestvennoi kul'tury. Vypusk 16 (79-138)*. Moscow: Respublika Publ. (In Russian).
- Khrenov, N. (Ed.). (2013). *From the art of the thaw to the art of the collapse of an empire*. Moscow: Kanon-Plius Publ. (In Russian).
- Lévi-Strauss, C. (1983). *Structural anthropology*. Rus. Ed. Moscow: Glavnaia redaktsiia vostochnoi literatury Publ. (In Russian).
- Madden, T. F. (2010). *An empire of trust. How Rome was building the New World. How America is building a new world*. Rus. Ed. Moscow: Progress-Akademii Publ. (In Russian).
- Merezhkovskii, D. (1994). *Aesthetics and criticism*, Vol. 1. Moscow, Kharkiv: Isskustvo Publ., SP "Folio" Publ. (In Russian).
- Merezhkovskii, D. (1995a). *L. Tolstoy and Dostoevsky. Eternal companions*. Moscow: Respublika Publ. (In Russian).
- Merezhkovskii, D. (1995b). Marcus Aurelius. In *L. Tolstoy and Dostoevsky. Eternal companions (361-370)*. Moscow: Respublika Publ. (In Russian).
- Mezhuev, B. (2012). *Political criticism of Vadim Tsybursky*. Moscow: Evropa Publ. (In Russian).
- Modestov, V. (1890). Epicureanism and Modern Interest in it. *Ruskaia mysl'*, №3, 41-57. (In Russian).
- Motroshilova, N. (2010). *Civilization and barbarism in the era of global crises*. Moscow: Kanon-Plius Publ.
- Panchenko, A. (2013). The Silver Age and the Death of Russia. In *Lectures and reports by members of the Russian Academy of Sciences at SPbGUP (1993-2013) in 3 vols*. Vol. 3. St. Petersburg: Izdatel'stvo SPbGUP Publ. (In Russian).
- Propp, V. (1963). *Russian agrarian holidays*. Leningrad: Izdatel'stvo LGU Publ. (In Russian).

- Simmel, G (1996). Crisis of culture. In *Selected works. Vol. 1. Philosophy of culture* (489-494). Rus. Ed. Moscow: Iurist Publ. (In Russian).
- Sipovskii, V. (1914). From the history of Russian thought in the 18th — 19th centuries. Russian Voltaireanism. *Golos minuvshogo*, №1, 105-132. (In Russian).
- Spengler, O. (1998). *The Decline of the West*. Rus. Ed. Moscow: Mysl' Publ. (In Russian).
- Tsyburskii, V. (2007). *Island Russia. Geopolitical and chronopolitical works. 1993-2006*. Moscow: Nauka Publ. (In Russian).
- Van Gennep, A. (1999). *Rites of passage*. Rus. Ed. Moscow: Izdatel'skaia firma "Vostochnaia literature" RAN Publ. (In Russian).
- Walla, L. (1981). About true and false good. In *Aesthetics of the Renaissance. Anthology* (109-139). Rus. Ed. Moscow: Iskusstvo Publ. (In Russian).
- White, L. (1997). The Science of Culture. In *Anthology of Culture Research. T. 1. Interpretations of culture* (141-156). Rus. Ed. St. Petersburg: Universitetskaia kniga Publ. (In Russian).
- Zhukotskii, V., & Zhukotskaia, Z. (2008). *Russian Reformation of the XX century: articles on the cultural philosophy of Sovietism*. Moscow: Novyi khronograf Publ. (In Russian).