

# ЧЕЛОВЕК В КАНУННЫХ ЭПОХАХ

УДК 930.0

## ПЕРЕХОДНАЯ ЭПОХА И «АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ ПОВОРОТ»

М. Б. Красильникова  
(Рубцовск, Российская Федерация)

*В статье анализируются версии человека, соответствующие переходному состоянию культуры начала XX века. Изменение концепции человека рассматривается как один из наиболее репрезентативных критериев переходных периодов. «Антропологический поворот» эпохи анализируется через «диалог» европейской и русской мысли, через художественные версии «нового человека», возникшие под влиянием кризисного, переходного мироощущения и миропонимания.*

*Ключевые слова: переходная эпоха, кризис, «антропологический поворот», сверхчеловек, Богочеловечество*

Предметом пристального внимания современного гуманитарного знания стали «канунные» периоды истории, социокультурные переходы. Повышенный интерес к феномену переходности связан с тем, что современность осознается как некое «пороговое» состояние. «С концом XX века окончился фундаментальный этап человеческой истории», — утверждает А. Дугин, определяя суть происходящего [1, с. 18]. Сегодня в поле зрения исследователей попадают исторические, социальные, культурологические, искусствоведческие аспекты проблемы переходности, соотносенные, безусловно, с проблематикой человека.

Проблема переходности не имеет однозначного решения уже потому, что выделение переходных эпох и периодов в истории культуры далеко не бесспорно. Поскольку культура находится в постоянном развитии, то определение отдельных ее периодов как переходных может быть расценено некорректным: вся история культуры может быть рассмотрена как непрерывный переход. Вместе с тем так же очевидно, что в динамике культуры есть периоды «акме» с устойчивой системой ценностей, задающей «образ» эпохи, и есть периоды повышенной динамичности, изменчивости, представляющие собой своеобразные «перекрестки» смыслов и ценностей, где заявляет о себе нечто новое и формируется новая конфигурация культуры. Переход может быть представлен как момент культурно-исторической динамики, когда утрачивается определенность и целостность культуры, но она еще не обретает целостности нового ти-

па. Неопределенность есть то, что составляет суть переходности, это открытое пространство культуры, пространство возможностей, в котором заявляют себе идеи, рождающиеся из нового мироощущения и дающие начало новому миропониманию.

Теоретико-методологическое обоснование переходности вариативно. В его основе осмысления может лежать «чувство» истории и модель времени, различные типы периодизации. М. Бубер выделяет в истории человечества эпохи «обустроенности» и «бездомности», что соотносимо с периодами «акме», устойчивости и переходов. Школой «Анналов» разработан историко-антропологический метод исследования, связанный с обращением к глубинам коллективного сознания. В инструментарий этого направления входят такие понятия как «коллективные представления», «умонастроение», «мыслительные стереотипы». Подобные методологические установки можно найти в трудах М.М. Бахтина, А.Я. Гуревича, Ю.М. Лотмана. Критерием оценки эпохи как переходной при этом подходе становится экзистенциальное переживание, мироощущение, мировосприятие. Таким образом, при исследовании переходности в центре внимания оказывается человек. «Переживание» эпохи переходности, свойственное историческому субъекту, является основанием для «модели» человека эпохи.

Л.А. Черная полагает, что в качестве наиболее адекватного критерия для осмысления переходных периодов может быть использована модель, концепция человека,

стержнем которой она, вслед за М. Шелером, усматривает соотношение «человек-абсолютный центр» [2, с. 39—40]. Развитие культуры порождает вариативность отношений между человеком и «абсолютным центром». Соотношение «человек-абсолютный центр» является фокусом, через который просматриваются основные интенции культурной динамики. Переходные, кризисные эпохи, меняющие ценностную разметку культуры, характеризуются напряженным вниманием к этому соотношению, поскольку через него определяются векторы целе- и смыслополагания.

Весь прошлый век был отмечен кризисными процессами, основным аспектом которых является антропологический кризис. Рубеж XIX—XX веков был ознаменован тезисом о смерти Бога и, соответственно, поиском «нового» человека. Как было отмечено, современность переживается, осознается как глобальный переход, но совершенно очевидно, что начало XX века знаменовалось сходным мироощущением, переживанием коренного, глубинного поворота. Мыслители, деятели искусств того времени видели в современности закат одной эпохи и рождения новой. Провозвестником грядущих глобальных потрясений в европейской культуре стал О. Шпенглер. Его книга «Закат Европы» (*Untergang des Abendlandes* 1918—1922) задала тезис об «изломе» всемирно-исторической траектории, который стал центральным для рефлексии общественной мысли. Вступление человечества в переходный период констатировал В. Шубарт: «Уже в течение десятилетий те немногие, коим доступно видение дальних перспектив, сходятся в том, что на наших глазах что-то движется к концу <...> Мы переживаем несколько десятилетий мощных потрясений между угасающей и нарождающейся эпохами. Таким образом, на наших глазах умирает не раса и не культура — умирает эпоха» [3, с. 16—17]. Переживание порубежья как грандиозного исторического перелома было свойственно и русским мыслителям и творцам. «Ничего устойчивого больше не было. Исторические тела расплавились. Не только Россия, но и весь мир переходил в жидкое состояние», — писал Н. Бердяев [4, с. 154]. Сказанное позволяет сделать вывод о том, что длительность и глубина кризисных процессов, масштаб трансформаций, которыми отмечен весь XX век, делают возможным рассматривать его как целостную кризисную эпоху, прологом которой стал конец века XIX. Кризисная, поворотная эпоха знаменовалась антропологическим поворотом, который приобрел решающую роль в жизни общества и культуры.

Проблема человека, смысла его существования, соотношения с миром и Абсолютом, оказалась в центре перелома, захватившего все формы европейской и русской культуры на рубеже XIX—XX веков. Этот период и в русской, и в европейской культуре отмечен тем, что под диктатом рационализма ценности, находящиеся «над» человеком, утратили значение смыслообразующих целей. Существенную роль в процессе «освобождения» человека от его определения «скрепляющей идеей» играло научное познание, претендующее на самостоятельное определение сути и конечной цели жизни человека и тем самым устраняющее его трансцендентную обусловленность. Исторически сформировавшаяся в европейской культуре картина мира, соответствующая «механической вселенной», исключала трансцендентное основание. В позитивизме человек предстал как «элемент бытия», устроенный по тем же законам, что и вся остальная природа, духовная составляющая личности получила рациональную интерпретацию. В европейской философии протестом против умаления значения отдельной личности стала метафизика человека Ф. Ницше. По словам К. Ясперса, Ницше «целиком отдал себя на съедение грызущей тревоге за судьбу человека и его бытия: что будет с ним завтра? уже сегодня?» [5, с. 101]. Ясперс отмечает, что философия Ницше — порождение своего времени, кризисного, поворотного: «Век, в котором он жил, обозначал для него — на историческом фоне тысячелетий — некий поворотный пункт, таивший одновременно и величайшую опасность и величайшую возможность для души человека, для истины его оценок и ценностей, для самой сути человеческого бытия. И Ницше сознательно вступает в самый центр водоворота мировой истории» [5, с. 9]. В своем учении он оповещает мир о «смерти Бога» — о событии, которое означало изменение положения человека по отношению к сущему в целом. Он пишет об этом «величайшем из новых событий» в «Веселой науке», повторяет эту «новость» устами Заратустры: «Бог мертв» [6, с. 7].

Весть Ницше о смерти Бога, безусловно, ставит вопрос о человеке, который в этой ситуации утрачивает источник своей идентичности. Для Ницше событие «смерти Бога» становится началом учения о «сверхчеловеке». Освобождение от трансцендентного начала, бывшего жизненной опорой европейского человека, стало «антропологическим

Весть Ницше о смерти Бога, безусловно, ставит вопрос о человеке, который в этой ситуации утрачивает источник своей идентичности. Для Ницше событие «смерти Бога» становится началом учения о «сверхчеловеке». Освобождение от трансцендентного начала, бывшего жизненной опорой европейского человека, стало «антропологическим

поворотом», утверждающим сверхчеловека центром мира: «Сверхчеловек — смысл земли. Пусть же ваша воля говорит: да будет сверхчеловек смыслом земли!» [6, с. 8]. В результате такого «освобождения» человека от трансцендентного начала принцип «истины от Бога» столкнулся с принципом «истины от человека», что и составило «осевое противоречие» эпохи.

Эта ситуация в контексте русской культуры была осмыслена в творчестве Достоевского. (Сравнение идей, творчества двух мыслителей — европейского и русского — стало предметом исследования целой плеяды ученых.) И сам писатель, и его герои размышляют о том, что без Бога человек не имеет ни бытийных, ни моральных оснований для жизни. Средствами искусства Достоевский дает философское осмысление коллизий существования человека, пережившего «смерть Бога».

В ситуации устранения Абсолюта, иницированной не только рационализмом, но и проповедью «смерти Бога», оправдание человека определяется идеями, исключаящими христианский детерминизм: идеей совершенствования мира, прогресса, бесконечности человечества и т.д. Достоевский не приемлет такой «прямолинейной простоты» и поверхностного интеллектуализма в понимании человека. Нововременной рационализм не принимается им в разрешении вопросов о человеке. В «Дневнике писателя» он замечает: «Нам знакомо одно лишь насущное видимо-текущее, да и то понаглядке, а концы и начала — это все еще пока для человека фантастическое» [7, с. 323]. Утрата трансцендентного, приводящая лишь к «логическому» объяснению мира, предельно упрощает вопрос о «концах и началах». По Достоевскому, «закон разумной необходимости», претендующий на замещение прежней высшей идеи человеческого существования, которая исходила из сферы религии, не в состоянии объяснить природу человека. В исповеди «самоубийцы от скуки, разумеется, матерьялиста» («Дневник писателя») дано подробное логическое объяснение ухода из жизни «под условием грозящего завтра нуля». Мотивировкой отказа от жизни «самоубийцы от скуки» является отсутствие веры в вечное — как в человеке, так и в человечестве. «Логическое самоубийство» — это бунт человека против своей природной обусловленности. Человек, обладая качествами, не имеющими предпосылок в природе, не может быть удовлетворен границами своего эмпирического бытия, протестует против своего

«экспериментального» существования. Идея природной высшей «гармонии в целом», нивелирующей ценность отдельного человека, не принимается героем. Идея «грядущего счастья», обусловленного «разумными и научными» основаниями, также не оправдывает трагизм конечного бытия. Природа с ее «...всесильными и вечными, мертвыми законами» определяет человеческое существование, вопрос о цели и предназначении человека перед лицом этих «мертвых законов» остается без ответа, отсюда и трагическая мысль героя: «...ну что, если человек был пущен на землю в виде какой-то наглой пробы, чтобы только посмотреть: уживется ли подобное существо на земле или нет?» [7, с. 325—326]. Существование человека, обусловленное лишь законами природы, «самоубийца от скуки» считает глупой комедией, и переносить эту комедию для него унижительно, он отказывается от участия в ней.

«Логический» самоубийца «метафизически обижен» (А. Камю) вечными законами природы, в которые он включен как «элемент» бытия. Трансцендентная цель, которая бы оправдывала трагизм временности человека и преодолевала бы эту временность, утрачена. Но сама «обида», очевидно, возможна только в том случае, если есть представление о другом, «неэкспериментальном» бытии, которое основано на «скрепляющей идее». Таким образом, парадоксально — «своеволием» смерти — жестко ставится вопрос о необходимости обоснования человека.

У Ницше существование, лишенное трансценденции, включает свое оправдание в самом себе, что является основой нового понимания человека. Для Достоевского мир имеет смысл, только если есть трансцендентная истина. Но это не возврат к ортодоксальной вере, так как мыслитель выводит свое обоснование трансценденции. Само существование Абсолюта является для него не исходной точкой, а конечным выводом рассуждений, основанных на противоположной посылке. Эту логику писателя отмечает Т.С. Кузубова: «Мыслитель исходит из предположения: «если Бога и бессмертия нет» — и включает о существовании Бога и бессмертия на основании невозможности принять метафизические и жизненные следствия этой посылки» [8, с. 267]. Позже в русле этих рассуждений мысль о необходимости трансцендентного будет изложена Н.А. Бердяевым: «...если нет высшей сферы свободы, вечной и подлинной жизни, нет избавления от необходимости мира, то нельзя дорожить миром и тленной жизнью в нем» [4, с. 284]. По утвер-

ждению И.И. Евлампиева, в своеобразном процессе «освобождения» человека от внешней детерминации Достоевский исходит из убеждения невозможности признания личности вторичной по отношению к какой-то более фундаментальной сущности — даже по отношению к Богу. Этим обусловлено осмысление проблемы взаимосвязи Бога и человека в творчестве писателя. Традиционная, догматическая концепция Абсолюта преодолевается Достоевским, пытающимся «самого Бога понять как некую инстанцию бытия, “дополнительную” по отношению к человеку, а не противоположную ему». В этом случае Бог есть «потенциальная полнота жизненных проявлений личности, ее потенциальная абсолютность, которую каждая личность призвана реализовать в каждом моменте своей жизни» [9, с. 105]. Достоевский подводит русскую философию к мысли о возможности со вмещения понятия «абсолютный» со смыслом бытия конкретной эмпирической личности, к рассмотрению взаимосвязи Абсолюта и человека как равноправных сторон. В стремлении сделать человека центром бытия Достоевский не совпадает с версией сверхчеловека Ницше.

«Онтологическое превознесение» человека в философии Достоевского есть начало «новой антропологии», получившей развитие в русской религиозной философии, в экзистенциализме. Тезис об имманентной связи мира и Бога стал стержневым для русской мысли, русской духовности рубежа XIX—XX веков.

В русском духовном ренессансе проблема сверхчеловека становится одной из наиболее обсуждаемых. Русская мысль, «софилософствуя» с европейской, проявляет себя в осознании двух ранее отмеченных принципов целеполагания («истины от Бога» и «истины от человека») близостью к христианской традиции, преверженностью к «божественной линии». Но при этом понимание Бога как высшей ценности и смысла бытия соединяется у русских мыслителей с утверждением ценности человека. Обоснование этого тезиса находим в учении В.С. Соловьева. Философ считает, что традиционная форма религии исходит из веры в Бога, внерелигиозная цивилизация исходит из веры в человека. Последовательно проведенные до конца, обе веры сходятся в истине Богочеловеческой. Богочеловечество — цель и смысл мирового процесса — понимается, прежде всего, как история человека, реализующего себя в становлении мира. В учении о Богочеловечестве Соловьев стремится объединить

человеческое и божественное. Эту интенцию мысли философа можно рассматривать как основу «откровения» о человеке и мире, прозвучавшего в русской религиозной философии эпохи духовного ренессанса. Напомним, не божественный, а «фактически нам данный действительный» мир объявляется В.С. Соловьевым «загадкой для разума». Разрешение тайны связи мира «условного» и «безусловного» философ видит в человеке [10, с. 143.]. Между тем взгляд на человека как на связующее звено между божественным и природным миром далеко не нов в философии, отражается эта истина и в христианском учении. В учении Соловьева о человеке значимо то, что философ утверждения необходимости мира и человека для Бога: «...действительность Бога, основанная на действии Божьем, предполагает субъекта, воспринимающего это действие, предполагает человека» [10, с. 145]. Соловьев говорит об «идеальном человеке» — «универсальном и вместе с тем индивидуальном существе», далее в его суждениях начинает проступать учение о Софии.

Ницше человека рассматривает как «мост», «переход»: «Человек есть нечто, что должно превзойти» («Der Mensch ist etwas, was überwinden werden soll») [6, с. 8]. Ю.В. Синеокая отмечает, что слово «сверхчеловек» (Übermensch) у Ницше имеет смысл «человек преодоленный» в соответствии с префиксом über — «за пределом» [11, с. 70]. На русской почве понятие «сверхчеловек» указывает на высшую степень качества, трансформируется в идею совершенствования человека. Именно такой формы идеи сверхчеловека придерживается Соловьев. Освобождение человеческого самосознания от власти природы, «постепенное одухотворение человека через внутреннее усвоение и развитие божественного начала образует собственно исторический процесс человечества» [10, с. 177] — утверждает он.

Думается, что наиболее драматично коллизия «человек-Абсолют», ставшая центральной как для представителей русского духовного ренессанса, реализовалась в творчестве Н. Бердяева. «Антропологическое откровение» философа определяется диалектикой и борьбой двух ценностных ориентаций: антропоцентристской и теоцентристской. Тема человека — центральная для творчества Бердяева. Он подчеркивает не только ее значимость, но и безбрежность: «Тайна личности, ее единственности никому не понятна до конца. Личность человеческая более таинственна, чем мир. Она и есть це-

лый мир» [4, с. 11]. Внимание к человеку и концепция человека в творчестве Бердяева определены общим мироощущением эпохи, в которую включен философ. Это и общее чувство надвигающейся катастрофы, и подъем религиозного сознания, и переживание современности как разрыва, распада истории. «Мне пришлось жить в эпоху катастрофическую и для моей родины, и для всего мира. На моих глазах рушились целые миры и возникали новые <...> Эпохи, столь наполненные событиями и изменениями, принято считать интересными и значительными, но эти же эпохи несчастные и страдальческие для отдельных людей, для целых поколений», — пишет Бердяев. [4, с. 8.] Современный для философа мир отмечен дегуманизацией и «потрясениями» образа человека. Бердяев размышляет о том, что теории Маркса, Ницше, Фрейда, ужасы войны и вспышки жестокости сокрушают «возвышенное учение» о человеке [4, с. 299]. В духе Достоевского он пишет о том, что и «мировая гармония», и прогресс не определяет смысла судьбы отдельного человека. Его философия — бунт против исторического прогресса, не замечающего личность и не для личности происходящего.

В философии Бердяева человек объявляется субъектом мирового бытия, ставится в центр мира. В стремлении сделать человека всеопределяющим центром бытия Бердяев близок к Достоевскому. Внутренняя противоречивость взглядов Бердяева состоит в том, что в его построениях антропоцентризм соединяется со стремлением сохранить онтологический статус Абсолюта. Антропологический проект Бердяева реализуется через мифологему Нового Адама, в которой разворачивается тезис о продолжении человеком миротворения и о таком ответе человека Богу, который может обогатить саму божественную жизнь. Стоит отметить, что философ дает весьма необычное толкование Бога — на языке экзистенциальной философии: «Бог не есть бытие, и к Нему не применимы категории бытия, всегда принадлежащие мышлению. Он существует, Сущий, и об этом мыслить можно лишь экзистенциально и символически» [4, с. 68]. Бердяев ставит человека в центр мира, но его творчество содержит и «божественное» обоснование. В бердяевской картине мира человек претендует на роль самоопределяющегося и вмещающего в себя все субъекта. Творческий акт поднимает человека до трансцендентных высот: «Творческая духовная жизнь не есть движение по плоскости, это — движение вертикальное,

ввысь и в глубь» [12, с. 310] Творчество рассматривается Бердяевым не как способность осуществлять «прибыль бытия», а как возможность изменять, преображать мир. Творческая свобода человека, уверен мыслитель, находится в плане экзистенциальном. Без трансцендентного начала в своем религиозном опыте и в осмыслении человека философ обойтись не может. («Человеку не удалось убить Бога» [4, с. 292]) Но трансцендентность для него, как справедливо заметил Ф.А. Степун, не «горизонт над собой», а «источник света внутри» [13, с. 284]. Человек есть субъект и участник религиозного творчества. В картине мира, заданной Бердяевым, и человек, и Бог претендуют на роль всеопределяющего центра бытия.

Кризисная эпоха начала XX века, грезившая идеей «нового» человека, дала ряд версий «антропологического поворота». Начало XX века ознаменовано вестью о смерти Бога, в его финале утвердился тезис о «смерти субъекта». Два порубежных периода «рифмуются» своим ощущением переходности, «канунности», кризисности. Глубинной проблемой кризиса является человек.

Прошедший век начался констатацией факта «заката Европы» (О. Шпенглер) и закончился утверждением «конца истории» в постмодернистском варианте. Зеркальным отражением «конца» истории, ее фрагментации и утраты смысла стала «фрагментация» человека. Постмодернистский принцип децентрированности, вариативности является основой утраты самоидентичности человека. В ситуации, когда особое значение приобретают «нестабильности», существование целостной личности проблематично. А. Дугин говорит о том, что индивидуум в постмодерне становится дивидуумом (делимым) — именно так определяет автор суть современного антропологического кризиса [1, с. 157]. Общеизвестная формула «смерть субъекта», первоначально обозначавшая исчезновение гносеологической инстанции, понимается сегодня шире — как отказ от классической европейской модели человека. Кризис первой порубежной эпохи характеризовался борьбой человека и трансцендентного начала за право быть «центром» мира, современный кризис характеризуется тем, что этот центр утерян, или даже «отменен». Борются не за что. Постмодернисты всесторонне описали общество спектакля, в котором исчезают все смыслы, в том числе и «тайна человека». Но на смену отмененной классической европейской модели человека никакого «нового человека» пока не родилось.

Список литературы

1. Дугин А. Постфилософия Три парадигмы в истории мысли. — М.: Евразийское движение, 2009. — 744 с.
2. Черная Л.А. Русская культура переходного периода от Средневековья к Новому времени. — М.: Языки русской культуры, 1999. — 288 с.
3. Шубарт В. Европа и душа Востока. — М.: Эксмо, 2003. — 480 с.
4. Бердяев Н.А. Самопознание (опыт философской автобиографии). — М.: ДЭМ, 1990. — 336 с.
5. Ясперс К. Ницше и христианство. — М.: Моск. филос. фонд; Медиум, 1994. — 115 с.
6. Ницше Ф. Так говорил Заратустра. — СПб.: Азбука, 1996. — 332 с.
7. Достоевский Ф.М. Дневник писателя: Избранные страницы. — М.: Современник, 1989. — 557 с.
8. Кузубова Т.С. Метафизические миры Достоевского и Ницше. — Екатеринбург: Изд-во Урал. проф. пед. ун-та, 2001. — 309 с.
9. Евлампиев И.И. На пути к новой метафизике человека // Вопросы философии. — 2002. — № 2. — С. 102—118.
10. Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве; Статьи; Стихотворения и поэма / Сост. А.Б. Муратова. — СПб.: Худож. лит., 1994. — 528 с.
11. Синеокая Ю.В. Проблема сверхчеловека у Соловьева и Ницше // Вопросы философии. — 2002. — № 2. С. 69—80.
12. Бердяев Н.А. Смысл Творчества. Философия творчества, культуры и искусства: в 2 т. — М.: Искусство, 1994. — Т. 1. — 542 с.
13. Степун Ф.А. Портреты / Сост и послесл. А.А. Ермичев. — СПб.: РХГИ, 1999. — 440 с.

**Красильникова Марина Борисовна**, кандидат философских наук, доцент, кафедра «Гуманитарные дисциплины» Рубцовского индустриального института (филиал) ФГБОУ ВО «Алтайский государственный технический университет им. И.И. Ползунова» (Рубцовск); krasilnikovamb@mail.ru.

## TRANSITION EPOCH AND «ANTHROPOLOGICAL TURN»

Marina B. Krasilnikova  
(Rubtsovsk, the Russian Federation)

*The article analyzes the model of a man corresponding to the transition period of culture of the early XXth century. The change in the concept of a man is considered as one of the most representative criteria of transition periods. «Anthropological turn» of the epoch is analyzed by means of a «dialogue» of European and Russian thought, and through art version of a «new man», which appeared under the influence of crisis, transitional world perception.*

*Key words: transition epoch, crisis, «anthropological turn», superman, God-manhood*