Чернышева Анна Владимировна

ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ РУССКОГО СИМВОЛИЗМА: "НОВОЕ РЕЛИГИОЗНОЕ СОЗНАНИЕ" И "ПЛЮРО-ДУО-МОНИЗМ"

Статья посвящена анализу философии культуры русского символизма, связывающего возрождение культуры с возрождением эллинизма, в котором и заключается истинное призвание славянской культуры. Вниманию читателя предлагается анализ наиболее интересных в философском плане концепций выдающихся теоретиков и художественных практиков русского символизма - Д. С. Мережковского, Вяч. Иванова и А. Белого.

Адрес статьи: www.gramota.net/materials/3/2011/6-1/54.html

Источник

Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики

Тамбов: Грамота, 2011. № 6 (12): в 3-х ч. Ч. I. С. 216-221. ISSN 1997-292X.

Адрес журнала: www.gramota.net/editions/3.html

Содержание данного номера журнала: www.gramota.net/materials/3/2011/6-1/

© Издательство "Грамота"

Информацию о том, как опубликовать статью в журнале, можно получить на Интернет сайте издательства: www.gramota.net

Вопросы, связанные с публикациями научных материалов, редакция просит направлять на адрес: voprosy_hist@gramota.net

УДК 1(091)/130.2

Статья посвящена анализу философии культуры русского символизма, связывающего возрождение культуры с возрождением эллинизма, в котором и заключается истинное призвание славянской культуры. Вниманию читателя предлагается анализ наиболее интересных в философском плане концепций выдающихся теоретиков и художественных практиков русского символизма - Д. С. Мережковского, Вяч. Иванова и А. Белого.

Ключевые слова и фразы: символизм; символ; символизация; эллинская культура; эллинизм; дионисизм; новое религиозное сознание; плюро-дуо-монизм; плюрализм; ценность.

Анна Владимировна Чернышева, к. филос. н., доцент
Кафедра «Социология и культурология»
Московский государственный технический университет им. Н. Э. Баумана
irida64@bk.ru

ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ РУССКОГО СИМВОЛИЗМА: «НОВОЕ РЕЛИГИОЗНОЕ СОЗНАНИЕ» И «ПЛЮРО-ДУО-МОНИЗМ»©

Одним из самых влиятельных литературно-художественных и философских направлений отечественной мысли рубежа XIX-XX вв. становится символизм. Возникнув в 80-е гг. XIX столетия во Франции и распространившись затем и в других европейских странах, именно в России символизм обретает своеобразные особенности и получает философское обоснование. Русский символизм начала XX века представляет собой определенное миропонимание и связывает возрождение культуры с возрождением эллинской культуры, противопоставляющейся варварству. В произведениях русских символистов эллинская культура рассматривается как неумирающий образец всей европейской культуры, ее универсальный и неиссякаемый источник. Именно в возрождении эллинской культуры, по их мнению, заключено призвание культуры славянской.

В 1907 г. в журнале «Золотое руно» выходит статья Вяч. Иванова «О веселом ремесле и умном веселии», в которой высказывается мысль об альтернативности варварства и эллинства, о постоянном обращении варварства к эллинской культуре, о путешествии в Элладу «за мудростью формы и меры». «Неорганичной», «паразитской», «варварской» современности, испытывающей кризис вследствие своего рационализма и духовного вырождения, автор статьи противопоставляет идеал целостной эллинской культуры, сохранившей живое сознание своей слитности с природой. Из всего многообразия европейской культуры именно эллинская культура выбирается им как образец для построения новой культуры.

Вряд ли у кого-то вызывает сомнения тот факт, что программа возрождения культуры эллинства или эллинизма как пути преодоления кризиса европейской культуры является утопичной и движимой стремлением придать новую жизнь или теургическим мистериям гностицизма, или экстатическим культам «матери-земли» и «странствующего бога» (орфический дионисизм или христианство). Данная программа формируется на основе бессознательного или осознанного европоцентризма, коль скоро один из этапов в развитии европейской культуры принимается за аксиологический образец или норму, которому как варварские противопоставляются все остальные этапы. Выдвижение культуры эллинизма в качестве классического идеала означает, что европоцентристская шкала ценностей сохраняет свое значение, что именно она является критерием оценки всех существовавших и существующих культур, что культурность присуща лишь одной культуре, а всем остальным - только варварство. Сторонники рассматриваемого направления не только стремятся воплотить в своем художественном творчестве символическое мировоззрение, но и теоретически разработать его философские принципы.

Одной из ключевых фигур русского Серебряного века и философии символизма является разносторонний литератор, автор многочисленных стихов, романов, эссе и литературно-критических статей Дмитрий Сергеевич Мережковский (1865-1941).

Как и большинство русских мыслителей, в молодости он переживает этап увлечения позитивизмом и идеями народничества. Однако уже к началу 90-х гг. Д. С. Мережковский «заболевает» символизмом и свой первый стихотворный сборник называет «Символы», а в 1893 г. появляется его большая работа «О причинах упадка и о новых течениях современной литературы», ставшая одним из первых манифестов русского символизма. «Символы, - отмечается в статье, - должны естественно и невольно выливаться из глубины действительности. Если же автор искусственно их придумывает, чтобы выразить какую-нибудь идею, они превращаются в мертвые аллегории, которые ничего, кроме отвращения, как все мертвое, не могут возбудить» [11, с. 173-174]. Для мыслителя такого рода символы присущи всякому подлинному искусству. К примеру, он усматривает их в барельефе античного Парфенона, где за реалистическим изображением стройных юношей, ведущих молодых коней, чувствуется «влияние *идеальной* человеческой культуры, *символ* свободного эллинского духа. Человек укрощает зверя. Это не только сцена из будничной жизни, но вместе с тем - целое откровение божественной стороны нашего духа» [Там же, с. 173].

© Чернышева А. В., 2011

Согласно Д. С. Мережковскому, подобный символизм свойственен всем великим созданиям греческого искусства и вообще подлинному искусству, в котором «под реалистической подробностью скрывается художественный *символ*» [Там же], будь то трагедия Еврипида, драма Г. Ибсена или роман Г. Флобера. Главными элементами нового искусства он называет следующие: «*мистическое содержание, символы* и расширение художественной впечатлительности» [Там же, с. 74] - и обнаруживает их в творчестве великих русских писателей.

Д. С. Мережковский стремится осуществить символизм и в своем художественном творчестве, и в критической деятельности, которую он тоже рассматривает как художественную. Его стихи, романы, статьи - это манифестация символизма. В одном из стихотворений он так формулирует канон своего символизма.

Дух Божий веет над землею,
Недвижен пруд, безмолвен лес;
Учись великому покою
У вечереющих небес.
Не надо звуков: тише, тише,
У молчаливых облаков
Учись тому теперь, что выше
Земных желаний, дел и слов [12, с. 33].

Для Д. С. Мережковского символизм в искусстве - это обращение художника через символ к мистическо-религиозному основанию мира, ибо, по его словам, «без веры в божественное начало мира нет на земле красоты, нет справедливости, нет поэзии, нет свободы!» [11, с. 224]. Таким образом, концепция символизма Д. С. Мережковского тесно связана с его философско-религиозными воззрениями, которые он определяет как «новое религиозное сознание».

«Новое религиозное сознание» - это провозглашенное им религиозно-философское движение. Возникнув в начале XX века, оно охватывает ту часть русской интеллигенции, которая в обновленном христианстве видит решение всех духовных и общественных вопросов России, вставших перед ней в преддверии революции 1905-1907 гг.

Осознание кризиса «исторического христианства» (в особенности в России) порождает у Д. С. Мережковского и его единомышленников стремление его реформировать. Мыслитель выступает против зависимости церкви от государства, против тезиса о единстве православия и самодержавия; утверждает, что «религия современной Европы - не христианство, а мещанство»; а в статье, посвященной 25-летию со дня смерти Ф. М. Достоевского, «православие, самодержавие, народность» определяются им не как «три твердыни, а три провала в неизбежных путях России к будущему» [10, с. 310], а в результате этого возникает положение, при котором «не только человек человеку, но и народ народу - волк». За 8 лет до начала Первой мировой войны русский философ высказывает осуществившееся впоследствии пророчество: «Не сегодня, так завтра они бросятся друг на друга, и начнется небывалая бойня» [9, с. 29-30].

Д. С. Мережковский абсолютно убежден, что избежать «небывалой бойни» и остановить «грядущего Хама» возможно только путем религиозной революции. «В революции правда человеческая становится Божеской; в религии правда Божеская становится человеческой; обе эти правды должны соединиться в новую, совершенную Богочеловеческую истину» [10, с. 93]. Мыслитель неоднократно повторяет мысль о необходимости Третьего Завета, который дополнит как Ветхий Завет - религию Бога в мире, так и Новый Завет - религию Бога в человеке. Третий Завет призван стать религией Бога в человечестве, ставшем Богочеловечеством. Третий Завет - Третье Царство Духа. Согласно богословским рассуждениям Д. С. Мережковского, «в первом царстве Отца, Ветхом Завете, открылась власть Божия как истина, во втором царстве Сына, Новом Завете, открывается истина как любовь; в третьем и последнем царстве духа, Грядущем Завете, откроется любовь как свобода» [9, с. 27]. В своих исторических романах он стремится показать, как становилась идея Третьего Завета.

Для Д. С. Мережковского в этом процессе всемирной истории должна раскрыться «правда не только о духе, но и о плоти, правда не только о небе, но и земле, не только о нисхождении небесного к земному, но и о восхождении земного к небесному, не только о загробной, но и о здешней жизни, не только о личном, но и о всеобщем, *всечеловеческом* спасении…» [Там же, с. 62]. Таким образом, автор поворачивает свою религиозную философию к земной, здешней жизни. Всю свою творческую жизнь философ стремится к синтезу телесного и духовного, веры и разума, к преодолению их односторонностей. Его идеал - примирение через православие в единой соборной вселенской Церкви Святой Софии, Премудрости Божией, веры католичества и разума протестантизма. Христианство для него не исключает красоты эллинской античности, телесность художественного мира Л. Н. Толстого - духовности творений Ф. М. Достоевского, ценности русской истории и культуры - богатства культуры западноевропейской.

С «новым религиозным сознанием» связана и другая концепция символизма, представленная в литературном и философском творчестве Вячеслава Ивановича Иванова (1866-1949).

В начале 1890-х гг. Вяч. Иванов знакомится с произведениями Ф. Ницше. Особое впечатление на него производит «Рождение трагедии из духа музыки», в котором утверждается двойственная природа искусства, сочетающего в себе противоположные начала, олицетворяемые античными богами Аполлоном и Дионисом. Если аполлоническое начало предполагает полное чувство меры, самоограничение, свободу от диких порывов, мудрый покой, то дионисийское начало - опьяняющий восторг, радостно охватывающий человека,

вызванный воссоединением природы и человека, в котором «субъективное исчезает до полного самозабвения» и в нем «звучит нечто сверхприродное: он чувствует себя богом» [13, с. 61, 62].

Как и для Д. С. Мережковского, для Вяч. Иванова символизм - «принцип всякого истинного искусства» [8, с. 197], но вместе с тем он отмечает и существование «новейшей символической школы» [Там же, с. 186] в русской поэзии, родоначальником которой является Ф. И. Тютчев. Особенностью этой школы он считает сознательное выражение художником созвучия «того, что искусство изображает как действительность внешнюю (realia), и того, что оно проводит во внешнем, как внутреннюю и высшую действительность (realiora)» [Там же].

В «новейшей символической школе» Вяч. Иванов выделяет два направления: идеалистический и реалистический символизм.

В первом направлении символ является только средством художественной изобразительности, он - не более чем сигнал, который должен установить общение разделенных индивидуальных сознаний. «Символ есть условный знак, которым обмениваются заговорщики индивидуализма, тайный знак, выражающий солидарность их личного самосознания, их субъективного самоопределения» [Там же, с. 155]. В статье «Символизм» он пишет: «Идеалистический символизм посвятил себя изучению и изображению субъективных душевных переживаний, не заботясь о том, что лежит в сфере объективной и трансцендентной для индивидуального переживания» [Там же, с. 156].

Для второго направления всякая вещь уже есть символ, тем более глубокий, «чем прямее и ближе причастие этой вещи реальности абсолютной». Символ здесь соединяет отдельные сознания людей в «соборное единение», которое «достигается общим мистическим лицезрением единой для всех, объективной сущности» [Там же, с. 155]. По мнению Вяч. Иванова, «реалистический символизм, в своем последнем содержании, предполагает ясновидение вещей в поэте и постулирует такое же ясновидение в слушателе». Пафос реалистического символизма выражен в лозунге - «от реального к реальнейшему» [Там же, с. 156]. Важно отметить, что термин «реализм» используется автором в философско-средневековом смысле, обозначавшем, в противоположность «номинализму», философские воззрения, утверждавшие реальное существование общих понятий и универсалий, подобно платоновским идеям.

Именно такому реалистическому символизму Вяч. Иванов отдает безусловное предпочтение и связывает его с мифом. «Реалистический символизм раскроет в символе миф. Только из символа, понятого как реальность, может вырасти, как колос из зерна, миф. Ибо миф - объективная правда о сущем». Более того, «если возможен символизм реалистический, возможен и миф» [Там же, с. 157]. Между мифом и символом усматривается внутренняя связь - «миф есть динамический вид (modus) символа - символ, созерцаемый как движение и двигатель, как действие и действенная сила» [Там же, с. 184]. И более поздняя формулировка: «Миф и есть символ, понятый как действие», миф - высшее проявление символа [7, с. 148]. И этот миф, как считает мыслитель, прежде всего, миф дионисийский, эллинский.

Вяч. Иванов не скрывает, что импульс его дионисийству дал Ф. Ницше, который «возвратил миру Диониса» и «возвратил жизни ее трагического бога» [8, с. 27]. В статье «Ницше и Дионис» он раскрывает различие между его поклонением Дионису и ницшеанским. «Трагическая вина Ницше в том, что он не уверовал в бога, которого сам открыл миру. Он понял дионисийское начало как эстетическое и жизнь - как «эстетический феномен», тогда как для Вяч. Иванова дионисийское начало, «прежде всего, - начало религиозное» [Там же, с. 34].

Русский мыслитель подчеркивает сходство Диониса и Христа, тем самым эллинизируя само христианство. В книге «Дионис и прадионисийство» он подчеркивает, что «Дионис есть божественное бытие в его многообразных и мимолетных проявлениях, душа явления вообще, бог, исчезающий и снова возникающий» [6, с. 179]. Отмечается и такая особенность Диониса: «Все божества олицетворяют закон; все они - законодатели и закономерны сами. Один Дионис провозглашал и осуществлял свободу» [Там же, с. 40]. По словам автора, «трагедия была глубочайшим всенародным выражением дионисийской идеи и вместе последним всенародным словом эллинства». Когда же эллинство сменилось эллинизмом - заключительной фазой древнегреческой истории и культуры, «дионисийская идея ищет себе выражение в эллинистических мистериях, проникнутых одною идеей - страдающего, умирающего и воскресающего бога. Так эллинский мир создает почву для христианства» [Там же, с. 285].

Христианство, исповедуемое Вяч. Ивановым, эллинизируется через миф о Дионисе и представляет собой вариант «нового религиозного сознания». Подчеркивая близость дионисийства христианству, Вяч. Иванов в то же время утверждает, что «дионисийский восторг не координируется с вероисповеданием»: «Ясно, что план, или разрез, дионисийства проходит через всякую истинную религиозную жизнь и всякое истинное религиозное творчество, независимо от форм их завершительной кристаллизации» [8, с. 168]. Рассматривая феномен дионисийства вне определенного религиозно-догматического истолкования, мыслитель трактует его предельно широко. «Дионис есть божественное всеединство Сущего…» [Там же, с. 28]. В таком понимании мифический образ Диониса в философско-мистических воззрениях Вяч. Иванова играет такую же роль, как София в философско-религиозном учении В. С. Соловьева.

Для дионисийского символизма Вяч. Иванова большое значение имеет и такое понятие русской философской мысли, как соборность. В его трактовке соборность - это «тайна мистического коллектива», означающая мистически-космическое единство человечества. «В глубине глубин, нам не досягаемой, все мы - одна система всеединского кровообращения, питающая единое всечеловеческое сердце» [Там же, с. 133].

Последним высказыванием поэта-философа становится чрезвычайно интересный текст - «Переписка из двух углов». В этой работе Вяч. Иванов не идеализирует существующее положение «нашей расчлененной и разбросанной культурной эпохи, бессильной родить соборное сознание, эпохи, осуществляющей предпоследние выводы исконного греха “индивидуации”, которыми отравлена вся историческая жизнь человечества - вся культура» [Там же, с. 132-133]. Пусть «соборность вспыхивает на мгновение и гаснет опять, и не может многоголовая гидра раздираемой внутренним междоусобием культуры обратиться в согласный культ» [Там же, с. 133]. Однако философ убежден в том, что ценности «дивно живучи и живы, потому что живою своею кровью напитало их, как вы говорите, человечество, огненную душу свою в них вдохнуло» [Там же, с. 127]. Даже в разрухе 1920 г. он пытается рассмотреть предзнаменование грядущего воскрешения культурных ценностей: «То, что именуется сознательным пролетариатом, стоит всецело на почве культурной преемственности. Борьба ведется не за отмену ценностей прежней культуры, но за предносящееся умам, как некая верховная задача, оживление в них всего, что имеет значение объективное и вневременное, - в ближайшие же дни за их переоценку» [Там же, с. 129]. Однако вскоре дионисийский символист приходит к выводу, что возникшая в России общественно-политическая и духовно-культурная ситуация несовместима с его миропониманием и душевным настроем. Материалистическое и социалистическое мировоззрение оказалось несовместимым с «мифологическим» мировосприятием Вяч. Иванова, которое и давало ему возможность отрешиться от «злобы дня» и злобы в прямом смысле этого слова.

Значительный вклад в разработке теоретических принципов символистического направления принадлежит поэту, писателю и философу Андрею Белому (1880-1934), для которого символизм - это не только и даже не столько определенная направленность художественного творчества, сколько особое миропонимание и образ самой жизнедеятельности. Используя для построения своего «символизма метафизики» самый разнообразный материал, он отказывается сводить свое символическое миропонимание к любому из его элементов.

Свою философию символизма сам автор определяет как «плюро-дуо-монизм», который для наглядности может быть представлен в виде треугольника, основанием которого является плюрализм, т.е. многообразие жизненных явлений, рассматриваемых философом, с одной стороны, и различные философские концепции, включенные в теорию символизма, с другой. Между основанием и вершиной треугольника находится дуализм, которому соответствует деление мироздания на реально-материальную и духовную составляющие, а также проблема «дуальности познаний и творчеств». И, наконец, вершиной треугольника, объединяющей как плюрализм, так и дуализм, выступает «конкретный монизм», воплощенный высшим началом - Символом с большой буквы. Мыслитель стремится к созданию такой теории символов, которая была бы плюралистической, сочетающей в себе концепции различных мыслителей, и одновременно монистической, единой, свободной от эклектического смешения разнородных элементов, соединяющей их в целостную систему. Символизм А. Белого можно рассматривать как одно из проявлений системного плюрализма.

Первую из трех сфер его символизма составляет «сфера символа», вторую - «символизм как теория», третью - «символизация как прием» [3, с. 435]. Свою триаду автор определяет как «сферы - Символа - Символизма - Символизации» [Там же, с. 437].

В трактовке А. Белого, «Символ - окно в вечность» [Там же, с. 249], а «сфера Символа - подоплека самой эсотерики символизма: учения о центре… всех соединений; и этот центр для меня Христос; эсотерика символизма в раскрытии по-новому Христа и Софии в человеке» [Там же, с. 435]. Он не раз отмечает религиозный характер своего символизма [Там же, с. 430, 440], но вместе с тем не сводит его в целом только к религии.

Безусловным новаторством А. Белого является формула «*Символизм есть ценность*», как и «*ценность есть символ*», и «*символ* в этом смысле есть последнее предельное понятие» [Там же, с. 36]. В статье «Проблемы культуры» он связывает понимание ценности с важнейшими вопросами культуры. Подчеркивая, что «вопрос о ценности вообще в современной теоретической мысли опирается на вопросы культуры как на вопросы, связанные с уяснением практических задач бытия». Неслучайно поэтому «некоторые умственные течения выдвигают с особенной резкостью вопрос о ценности» [Там же, с. 18].

Сам А. Белый признается, что его новый подход к теории символизма связан с разработкой теории культуры на гносеологической базе Фрейбургской школы и, в частности, Г. Риккерта, в которой центральное значение имеет понятие «ценность». Для А. Белого проблематика теории ценности важна для построения теории символизма, рассматриваемого как определенный тип культуры. По его мнению, символизм, выступая за творчество более совершенных форм жизни, переносит «вопрос о смысле искусства к более коренному вопросу, а именно - к вопросу о ценности культуры» [Там же, с. 22].

Что же такое ценность? В статье «На перевале» он пишет о том, что «вопрос о *ценностях* в свете школы Риккерта и Ласка становится центральным вопросом символизма и теоретико-познавательных выводов». Через разработку этого вопроса им и ставится задача - обосновать независимую эстетику как точную науку [1, с. 243]. Однако, сохраняя понятие «ценность», А. Белый стремится преодолеть его неокантианскую интерпретацию. Уже в статье «Феникс» он, трактуя еще ценность в духе кантианства в качестве «нормы долженствования», в то же время осознает ценности как возвращение от нормы к бытию: «Это - единство слова и плоти. Это - воскрешающая ценность. Это - соединение, символ. Мы возвращаемся к бытию». И далее: «Наша жизнь становится ценностью. Мы, как участники жизни ценной, обитаем вне пределов старой жизни и смерти» [Там же, с. 144].

Согласно концепции А. Белого, «никакое гносеологическое понятие не определит ценность никак», ибо «ценность неопределима познанием; наоборот: она-то познание и определяет» [3, с. 35]. Поэтому ценность - не гносеологическое понятие и не психологическое. Это - понятие творческой деятельности. В статье «Эмблематики смысла» он утверждает, что ценность «не в субъекте, и она не в объекте; она - в жизненном творчестве» [Там же, с. 38]. «Ценность символизируется живой, индивидуальной деятельностью» [Там же, с. 43]. По его мнению, «понимая все роды творчества как символы ценностей, мы вскрываем источник автономного творчества» [Там же, с. 63]. Поэтому теория символизма утверждает все виды ценностей. Для А. Белого, таким образом, «*теория ценностей есть теория творчества. Это и есть теория символизма*» [Там же, с. 161]. Задача теории символизма состоит в том, чтобы, «во-первых, указать теоретическое место, из которого следует строить систему, во-вторых, вывести из основного понятия о ценности ряд методических ценностей» [Там же, с. 58].

В концепции А. Белого теория ценности - это также и теория символизма, потому что сама ценность - это уже символ. Согласно его рассуждениям, «понятие о *ценности* не сможет стать понятием психологическим в обычно принятом смысле; но оно и не понятие гносеологическое; оно как бы эмблема эмблемы». Отсюда следует: «класс понятий о ценном, не будучи ни гносеологическим, ни психологическим, относится к классу символических понятий» [Там же, с. 35]. Утверждая, что «*ценность есть символ*», а «*символ* есть всегда символ *чего-нибудь*» [Там же, с. 36], он в своей трактовке ценности осуществляет то, что впоследствии будет названо *семиотическим* подходом, т.е. исследованием ценности как особого вида *знака*. Обосновывая жизненную реальность ценности, ее творческую природу, семиотический («символистический», «эмблематический») характер, А. Белый внес значительный вклад в развитие теории ценности и стал одним из самых значительных аксиологов и теоретиков ценности в России.

Как и другие теоретики символизма, он рассматривает символизм двояко, ибо «граница, несомненно, лежит между символизмом как школой и символизмом как миросозерцанием» [2, с. 2]. С одной стороны, «всякое искусство по существу символично» [3, с. 246]. Искусству действительно присущ семиотический (или знаковый) аспект, который можно называть и символическим, поскольку в предметном результате художественного творчества оно выражает его духовное содержание. Поэтому А. Белый неоднократно подчеркивает, что подлинный символизм предполагает единство формы и содержания.

С другой стороны, существует «школа символистов» как особое течение в культуре конца XIX - начала XX вв., которой принадлежит и сам А. Белый и как поэт, и как писатель. Он усматривает связь между символической «школой» и предшествующей художественной культурой. Но вместе с тем, по теории символизма А. Белого, необходимо усматривать «грань, отделяющую современное искусство от прошлого». Новое символическое искусство - «символ кризиса миросозерцаний; этот кризис глубок; и мы смутно предчувствуем, что стоим на границе двух больших периодов развития человечества» [Там же, с. 255].

Концепция символизма А. Белого складывается в основном к 1912 г. В последующие годы она лишь уточняется и осуществляется в художественном творчестве. Да и сам символизм уже начинает уступать свое место последующим художественным течениям. Трагедия А. Белого заключается в том, что, будучи крупнейшим теоретиком и практиком символизма, он переживает его, предчувствуя его кризис еще в 1907-1908 гг. Притом, как крупный художник, он сам не всегда «вмещается» в собственные теоретические рамки. Н. А. Бердяев указывает, что А. Белый «принадлежал к поколению символистов и всегда исповедовал символическую веру, но в художественной прозе А. Белого можно открыть образцы почти гениального футуристического творчества» [5, с. 410].

Подводя итог всему вышеизложенному, необходимо отметить, что, будучи определенным миропониманием, символизм оказал ощутимое влияние на развитие русской философской мысли начала XX в. Создатели и идеологи данного направления не только стремились воплотить символическое мировоззрение в своем художественном творчестве, но и разработать его философские принципы.

Список литературы

1. **Белый А.** Критика: эстетика, теория символизма: в 2-х т. М., 1994. Т. 2. 588 с.
2. **Белый А.** О символизме // Труды и дни. 1912. № 2. С. 47-52.
3. **Белый А.** Символизм как миропонимание. М., 1994. 528 с.
4. **Белый А.** Символизм: книга статей. М., 1910. 97 с.
5. **Бердяев Н. А.** Философия творчества, культуры и искусства: в 2-х т. М., 1989. Т. 2. 607 с.
6. **Иванов Вяч.** Дионис и прадионисийство. Баку, 1923. 319 с.
7. **Иванов Вяч.** Лик и личины России: эстетика и литературная критика. М., 1995. 413 с.
8. **Иванов Вяч.** Родное и вселенское. М., 1994. 284 с.
9. **Мережковский Д. С.** Больная Россия. Л., 1991. 272 с.
10. **Мережковский Д. С.** В тихом омуте: статьи и исследования разных лет. М., 1991. 315 с.
11. **Мережковский Д. С.** Эстетика и критика: в 2-х т. Харьков, 1994. Т. 1. 525 с.
12. **Мережковский Д. С., Гиппиус З. Н.** Стихотворения. Таллинн, 1992. 299 с.
13. **Ницше Ф.** Сочинения: в 2-х т. М., 1990. Т. 1. 829 с.

CULTURE PHILOSOPHY OF RUSSIAN SYMBOLISM: "NEW RELIGIOUS CONSCIOUSNESS" AND "PLURO-DUO-MONISM"

Anna Vladimirovna Chernysheva, Ph. D. in Philosophy, Associate Professor
Department of Sociology and Culturology
Moscow State Technical University named after N. E. Bauman
irida64@bk.ru

The article is devoted to the analysis of the culture philosophy of Russian symbolism connecting culture revival with Hellenism revival which is the true vocation of Slavic culture. The author presents the analysis of the conceptions of the outstanding theoreticians and artistic patricians of Russian symbolism - D. S. Merezhkovskii, Vyach. Ivanov and A. Belyi - which are the most interesting in philosophical aspect.

Key words and phrases: symbolism; symbol; symbolization; Hellenic culture; Hellenism; Dionysism; new religious consciousness; pluro-duo-monism; pluralism; value.

УДК 930:001.92; 930.001.8

Статья посвящена рассмотрению вопросов организации и становления региональных правоохранительных органов России в период с февраля по октябрь 1917 года.

Ключевые слова и фразы: Временное правительство; полиция; народная милиция.

Марина Станиславовна Чудакова, к.и.н., доцент
Кафедра истории и философии
Ярославская государственная медицинская академия
marichud@rambler.ru

ПРАВООХРАНИТЕЛЬНЫЕ ОРГАНЫ РОССИИ (ФЕВРАЛЬ-ОКТЯБРЬ 1917 ГОДА)©

В переломные моменты жизни государства и общества особую роль играют творчество и самодеятельность масс. Их инициатива во многом определяет дальнейший путь развития страны. Таким моментом в истории России был период с февраля по октябрь 1917 г.

К 1917 году в России насчитывалось 75 губернских и областных жандармских управлений, 33 жандармско-полицейских управления железных дорог. Общая численность жандармского корпуса на октябрь 1916 г. достигала 14667 человек [7, с. 116]. Временное правительство понимало, что сохранить старый полицейский аппарат в условиях революционного подъема невозможно. Поэтому новая власть формально должна была санкционировать ликвидацию царских карательно-розыскных органов. В связи с этим весьма любопытны воспоминания бывшего начальника Московского охранного отделения П. П. Заварзина: «В 1917 г., после переворота, все значение розыскного аппарата понимал только В. Л. Бурцев, настаивавший и стремившийся сохранить Департамент полиции и его розыскные учреждения с заменой старых руководителей людьми новой государственной идеологии и иных стремлений. Временное правительство, а в особенности Керенский, держались иного мнения» [5, с. 421].

С инициативой охраны порядка выступало и население. 4 марта 1917 г. общим собранием рабочих Волжского химического завода т-ва «Никита Понизовкин и сыновья» «было решено и приведено в исполнение без инцидентов следующее: 1) обезоруживание урядника и 12 человек стражников; 2) организация комитета охранения порядка; 3) избрание милиции в количестве 38 человек из числа рабочих и служащих для охраны порядка… а также наблюдения за 241 чел. военнопленных, работающих на заводе» [4, д. 40, л. 2]. В протоколе собрания граждан Гальяновой улицы г. Твери отмечено: «Нанять временного сторожа с выдачей ему необходимого оружия. Охрана улицы должна вестись с 10 часов вечера до 6 утра. Для контроля установить очередность дежурства граждан улицы» [2, д. 235, л. 17].

Итак, вполне понятно, что Временное правительство не оставляло планов возрождения полиции, ведь еще 4 марта петроградскому общественному градоначальнику было разрешено не арестовывать «не опороченных, добровольно явившихся к комиссарам Временного правительства чинов петроградской полиции» [6, с. 20]. Вместо Департамента полиции в составе МВД было образовано Временное управление по делам общественной полиции и по делам личной и имущественной безопасности граждан, переименованное лишь 15 июня в Главное управление по делам милиции и по обеспечению личной и имущественной безопасности граждан. 15 марта 1917 г. Временное правительство предоставило губернским комиссарам право решать вопрос о приеме на службу в милицию «достойных из числа бывших чинов полиции и корпуса жандармов» [Там же, с. 21]. Более того, по свидетельству все того же П. П. Заварзина, «посланный за границу комиссар

© Чудакова М. С., 2011