

ТРАКТОВКА ВРЕМЕНИ И МЕТАИСТОРИИ В ИДЕЯХ РУССКОГО КУЛЬТУРНОГО РЕНЕССАНСА

Анализируется время как категория культуры, особенности «чувства» времени, проявившиеся в русской культуре начала XX в. Наиболее ярко эпоха рубежа веков выразила себя в русском культурном ренессансе. Религиозно-мистические искания порубежья задали основные линии и сюжеты осмысления проблематики времени. Центральной фигурой культуротворчества эпохи стал В. Соловьев, чье учение во многом резонировало с идеями истории-времени и метаистории, заявившими о себе в начале XX в.

Ключевые слова: время; Вечность; эсхатология; апокалиптика; русская культура.

«Понимание» времени, «чувство» времени, свойственное культуре, является основанием для осмысления социокультурных процессов. В «понимании» времени раскрывается сущность культуры, ее глубинные установки, ценностные ориентиры. Стоит отметить, что это понимание является полисемантическим, так как, во-первых, реализуется на разных уровнях культуры, в разных слоях общества, во-вторых, оно индивидуализировано, т.е. представляет собой субъективное «переживание» времени. Вместе с тем «понимание» времени базируется на общенациональных ментальных основаниях культуры, заявляет о себе в устойчивых культурных сюжетах, мифологемах, в их трактовках и реализуется в определенных социокультурных условиях. В ходе исторического развития идея времени, свойственная культуре, претерпевает изменения. Каждый культурно-исторический период, каждая эпоха привносит в нее свои смыслы. Эти особенности проявляются в интерпретации вневременного, в осмыслении оппозиции «время – Вечность», отражающей ценностные установки культуры, в представлениях о метаистории. В поле нашего внимания русская культура рубежа XIX–XX вв., тот феномен, которым она ознаменовалась, – русский культурный ренессанс – и то переживание времени, которое проявило себя в этом культурном контексте.

Авторство определения порубежной эпохи как культурного, духовного ренессанса принадлежит Н. Бердяеву. По мысли автора, это был не столько хронологический период, представленный совокупностью философских, этических направлений, сколько особый образ мышления и мироощущения, характеризующийся духовной напряженностью, «религиозной взволнованностью» и неким пороговым чувством «таинственности мира». Это была одна из самых утонченных в истории русской культуры эпох, ставшая временем «появления новых душ и новой чувствительности» [1. С. 152–154]. Краткий, но очень напряженный по интенсивности мысли и взлету творчества период не мог не выразить себя в определенном «чувстве» времени. Анализ представлений о времени, сформированных эпохой, видится значимым для исследования ее духовно-культурных движений, а также целостного видения динамики культуры.

Основанием культурного ренессанса стала религиозная философия, представшая лидирующей областью культуры. Мощно заявив о себе на излете «петербургской» эпохи, накануне драматического «раз-

рыва» в отечественной истории, она несла на себе печать этих событий. Острое чувство надвигающейся катастрофы, атмосфера пророчеств о конце мира, апокалиптические настроения эпохи повлияли на общую направленность русской философской мысли. Проблематика времени, истории стала точкой пересечения различных философских, мистических, религиозных исканий эпохи, разрешалась в контексте религиозно-мистических настроений культурного ренессанса.

Центральным вопросом культуры этого периода стал вопрос о смысле истории, о соотношении мира, принадлежащего времени (истории), и вневременного Абсолюта. Сама проблематика, безусловно, была порождением эпохи, осознаваемой неким историческим «поворотом», переходом и даже онтологическим «порогом». Задача выявления принципа соотношения мирского и сакрально-теологической сферы разрешалась в сложном соединении идей, окрашенных религиозным чувством, но при этом не укладывающихся в рамки традиционного православно-христианского миропонимания. Н. Бердяев, анализируя общее мироощущение эпохи, писал: «Религиозное возвращение было христианообразным, обсуждались христианские темы и употреблялась христианская терминология. Но был сильный элемент языческого возрождения, дух эллинский был сильнее библейского мессианского духа. В известный момент произошло смешение разных духовных течений. Эпоха была синкретической, она напоминала искание мистерий и неоплатонизм эпохи эллинистической и немецкий романтизм начала XIX века» [Там же. С. 152]. Принципом организации культуры этого периода стал синкретизм, соединяющий темы, идеи, сюжеты в одном религиозно-мистическом поле, но не сводящий их в единое органическое целое.

«Религиозная взволнованность» эпохи заставила заговорить о вечном, вызвала к жизни утопические и эсхатологические настроения, проявилась в предельном интересе к проблематике метаистории, т.е., по сути, была основанием для активизации циклической модели времени. Религиозно-мистические искания порубежья в самых разных своих проявлениях устремлены были к одной цели – концу истории, раскрывающему ее смысл. Синкретизм эпохи отразился в способах разрешения «рокового вопроса» о конце времен, сказавшись на характере философского дискурса.

Соответствующая духу эпохи потребность в осмыслении соотношения и взаимодействия двух

планов бытия отчетливее всего была выражена религиозно-философской концепцией всеединства. Начало учению о всеединстве в контексте культурного ренессанса было задано В. Соловьевым. Сама по себе идея всеединства, конечно, не была новой в философском поле. «Идея (категория, символ, парадигма) всеединства менее всего может причисляться к изобретениям русской мысли, – отмечает С.С. Хоружий. – Под разными именами она присутствует в философии искони, начиная уже с эпохи мифологических истоков философского мышления. Однако это еще вовсе не означает вторичности, эпигонства русской метафизики всеединства, ибо суть и путь всеединства специфичны: оно принадлежит к разряду тех фундаментальных начал, которые не постигаются последовательно и до конца в некотором процессе прогрессивного познания, но всегда остаются новой неисчерпаемой темой философского размышления» [2. С. 33]. В интерпретации русского мыслителя она стала интегрирующей для религиозно-мистических исканий, философских построений и эстетических концепций эпохи. Особенно значимой она была для эстетики символизма, близкой творчеству В. Соловьева.

Учение Соловьева стремилось к разрешению противоречий между тварным и нетварным миром. Проблематика времени и истории прочитывается в контексте разрешения этой задачи. Стоит отметить, что это не было возвращением к традиционному христианскому пониманию соотношения мира, принадлежащего времени, и Абсолюта, вневременного начала. Соловьевская идея связи между миром и Абсолютом содержала в себе утверждение свободного творчества, теургии, творческих (со-творческих) усилий мира как условия преображения, снятия противоречий между временем и вневременным. Тезис о творческих возможностях мира станет основным для интерпретации времени и истории в контексте эпохи. В трудах последователей мыслителя представлен ряд вариантов понимания границ и возможностей творческого акта по «преодолению» времени.

Задача осмысления «тайны связи» двух планов бытия разрешается в построениях Соловьева учением о звене, соединяющем две сферы. Посредствующим элементом между мирами в его учении выступает София – душа мира, вечно соединенная и во временном процессе соединяющаяся с Абсолютом. Легко установить непосредственные и опосредованные источники собственных идей Соловьева. Он встраивает свое учение в христианскую и дохристианскую традицию, указывает на Ветхий Завет, «Книгу Притчей Соломоновых», где можно найти развитие идеи Софии и где она сама упоминается под еврейским названием Хохма. Его учение возникает не без влияния философии Шеллинга, понимающего Абсолют как единство противоположностей (Единого и его инобытия). Здесь прочитывается тезис Якоба Беме о Вечной Божественной Премудрости – Софии, которую Беме называет отражением Бога, обладающим самостоятельностью и свободой. Кроме философских источников образ Вечной Женственности задан миром поэзии. Чаще всего в исследовательской литературе говорится о влиянии поэзии Гете, сам же Соло-

вьев цитирует строки Шелли, по его утверждению, «самого вдохновенного английского поэта»: «Есть существо, есть женственная Тень, / Желанная в видениях печальных...» и утверждает, что «все истинные поэты так или иначе знали и чувствовали эту женственную Тень» [3. С. 518, 519]. Соединяя и перерабатывая известные религиозно-философские концепции и основываясь на собственном мистическом опыте, Соловьев формирует свое направление в учении о всеединстве, создает концепцию, органически связанную порубежной переходной эпохой и резонирующую с ее общим мироощущением.

София предстает в творчестве мыслителя конкретным выражением принципа всеединства. Учение о Софии у Соловьева неоднозначно. Открывается оно в «Чтениях о Богочеловечестве», где понятие Софии тождественно понятию мировой души. Душа мира двойственна: она включает в себе и божественное начало, и тварное бытие, принадлежит и времени, и вечности. Будучи посредствующим звеном она не определяется исключительно ни тем ни другим. Мировая душа может в своем самоутверждении свободным актом отделиться от божественного начала и утверждать себя вне Бога. Но при этом она перестает быть объединяющим началом, «ниспадает из всеединного средоточия Божественного бытия на множественную окружность творения, теряя свободу и власть над этим творением; ибо такую власть она имеет не от себя, а только как посредница между творением и Божеством...» [4. С. 164]. Временно отторгаясь от божественного всеединства, она становится пленницей земного хаоса. Обособление мировой души в результате проявления своеволия приводит к тому, что тварный мир подвергается «суете и рабству тления», единство мироздания распадается на множество отдельных элементов. Однако, по мысли Соловьева, распавшийся мир все же сохраняет стремление к идеальному всеединству: «Как под божественным порядком все вечно есть абсолютный организм, так по закону природного бытия все постепенно становится таким организмом во времени» [4. С. 165, 166]. Время (история) понимается философом «формой внутреннего объединения» и условием для восстановления органической связи существующего. По Соловьеву, софийное «собрание» мира, мироустроительство, пересоздание действительности, преображение и есть суть исторического процесса. История понимается им как мистерия, персонажем которой является становящееся всеединство. Всеединство, составляющее содержание и цель мирового процесса, окончательно разрешает противоречия между временем и вечностью, так как представляет собой универсальный переход в новую историю, переход, связанный с преображением мира. Преображение возможно свободным творческим актом самого мира.

В сюжете взаимодействия двух планов бытия русская религиозная мысль, а затем и эстетика символизма интенсивно разрабатывали тему творческой активности. В соответствии с христианским учением Абсолют обладает бесконечно большей творческой силой, нежели творческая способность мира. Коренная интуиция учения Соловьева заключается в том,

что творчеству мира отводится особая роль: всеединство не дано как реальность, его нужно воплотить, пресуществить в действительность. «Человек дорог Богу не как страдательное орудие его воли, а как добровольный союзник и соучастник Его великого дела», – утверждает Соловьев [5. С. 258].

Нельзя не видеть противоречивости мысли Соловьева: софиологический детерминизм, вера в то, что исторический процесс ведет к воплощению божественной идеи в мире, вступает в противоречие с идеей свободы, творчества как условия соединения мира с Абсолютом.

Соловьевская идея преображения имела мощный резонанс в культуре порубежья. Она нашла отражение не только в философской рефлексии последователей мыслителя, но и в художественной сфере, в эстетике символизма, так как была созвучна умонастроению эпохи. Учение Соловьева о преображении, понимаемом не как данное свыше, а как свершающееся в истории божественной силой и усилиями становящегося всеединства (по словам Поруса, «преображение мира преображенным человеком»), представляет собой грандиозную утопию, стремящуюся к разрешению противоречия между временем и вечностью. От этой утопии начинаются «перепутья и завихрения русской софиологии» (С. Хоружий) как в философских построениях, так и в мире искусства. «Облик Соловьева – и призрак его Софии – чуждятся и мелькают всюду на всем протяжении этой уникальной поры в жизни русского духа. Своим всеединством он задал Серебряному веку серьезную (хотя все ж, увя, архаичную) тему и большую работу; своей Софией он не просто оказался созвучен слабостям и соблазнам этой эпохи, но доброй долей создал эти соблазны», – считает С.С. Хоружий [6]. Исследователь склонен рассматривать соловьевскую Софию не в контексте русской духовной традиции, а как порождение «александрийского духа», особого типа культуры – синкретичной, смешанной, соединяющей разнородные элементы, но не доводящей их до синтеза, и, по сути, культуры переходной. Русская культура Серебряного века также была синкретичной, стремилась к синтезу, но при этом сохраняла разрозненность своих элементов, жила ожиданием великих событий и потрясений. «Российский Серебряный век, как век древней Александрии, – мир в преддверии и предчувствии катастрофы», – утверждает С. Хоружий. – Серебряный век – русская Александрия, и Соловьев с Софией – пророк ее» [Там же]. Философские построения Соловьева рассматриваются исследователем как «датированное» явление – возникшее в определенной атмосфере эпохи и прочитывающееся только в ее контексте. Этим объясняется и влияние учения о всеединстве, Софии: будучи порождением одного культурного контекста, почти все религиозно-философское, поэтико-мистическое творчество эпохи резонировало с идеями Соловьева.

Символисты акцентировали внимание на соловьевской идее свободной теургии, теургического предназначения искусства, возможности и необходимости преображений мира силой искусства, которое в их эстетике стремилось заменить религию. Эстетика

символизма выразила общее умонастроение духовного ренессанса – стремление соединить небесное и земное. В творческом акте усматривалась возможность разрешения противоречий между временем и вечностью, возможность «овладения» временем.

Софиологические мотивы в контексте культурного ренессанса разворачиваются по линиям, намеченным в учении Соловьева: хилиастическая утопия софийного мироустроительства, мотив творческого преображения, «прорыва» из истории в метаисторию и сюжет падшей Софии, апокалиптическое видение финала истории.

Утопические чаяния составляли пафос творчества Соловьева до 90-х гг. XIX столетия. Более поздний период характеризуется тем, что мыслитель захвачен другим сюжетом истории – эсхатологическим. В конце жизни он остро переживает чувство трагизма и катастрофичности истории, в его творчестве можно увидеть движение от утопии к апокалиптике. Наложение, совмещение хилиастической утопии и эсхатологии характерны для эпохи в целом.

Ключевая для Соловьева идея преображения мира в интерпретации его последователей оказалась связанной с эсхатологическими ожиданиями эпохи. Проблематика времени в религиозно-философских построениях разрешалась в контексте эсхатологического мифа. Русская духовная культура порубежья создает свой эсхатологический миф – «творческую» эсхатологию не ожидания конца времен, а «преодоления» времени. Даже апокалиптика принимает новые очертания: в каноническом тексте описан фатальный конец мира, конец времени, в контексте культурного ренессанса пассивное ожидание «конца времени» сменяется идеей творческого прорыва.

В эсхатологических предчувствиях ждали в буквальном смысле духовного обновления, грезили «новым небом и новой землей». Было переживание современности как поворотного момента в большом масштабе истории. «Все отчетливее сквозят в нашем времени черты не промежуточной эпохи, а новой эры, наше время напоминает не столько рубеж XVIII и XIX вв., сколько первые столетия нашей эры», – писал А. Блок [7. С. 433]. Было и ожидание грядущей революции как революции духа: социальная революция понималась как «прелюдия» к апокалиптической борьбе космических сил, в которой сгорит старый мир. А. Белый отмечал, что Блок понял «призывы зари Владимира Соловьева как наступление громадной мировой эпохи, переворачивающей все» [8. С. 491]. В публицистике Д. Мережковского революция предстает в образах «геологического переворота», «землетрясения». Он убежден, что «революция духа» будет эсхатологической и ознаменует конец исторического течения времени, поворот к новому небу и новой земле. Политическая и социальная революция, по мысли Мережковского, есть лишь предвестие последней, завершающей революции – религиозной [9. С. 92, 93].

Вместе с тем, говоря о русском культурном ренессансе как об эпохе необыкновенного творческого подъема, Н. Бердяев видел и другое: «...русскими душами овладели предчувствия надвигающихся ката-

строф. Поэты видели не только грядущие зори, но и что-то страшное, надвигающееся на Россию и мир (А. Блок, А. Белый). Религиозные философы прониклись апокалиптическими настроениями» [1. С. 153]. В автобиографической книге «Самопознание» он отмечал, что в духовно-культурной жизни России того времени соединились два противоположных чувства: чувство восхода и надежды на преображение жизни и чувство заката и гибели [Там же. С. 29]. Анализируя искусство порубежной эпохи, Бердяев обозначил в нем две ведущие тенденции: аналитическую (футуризм) и синтетическую (символизм), и обе они, по мысли философа, проникнуты катастрофическим мироощущением. Синтетическое искусство, считает Бердяев, стремится сотворить эсхатологическую мистику. Суть футуризма мыслитель раскрывает через апокалиптические образы. Футуризм, по его мнению, есть порождение скорости, движения, ускорения времени. «Ускоренное время, в котором развивается небывалое, катастрофическое движение, есть время апокалиптическое...» [10. С. 22]. Это напряженное время двойственно, в нем, по мысли философа, величайшие возможности соединены с величайшими опасностями.

Апокалиптическими настроениями оказались охвачены все сферы культуры. Эсхатологические образы улавливаются в творчестве М. Чюрлениса, А.Н. Скрябина, В.В. Кандинского и др. «Апокалипсис русской поэзии вызван приближением конца всемирной истории», – писал А. Белый [11. С. 417]. Архетипические идеи хилиазма и эсхатологии преломились в синкретичном общем культурном «тексте» эпохи, и интерпретация этих идей не могла быть однозначной. Здесь были и искания духовного порядка, и мистика, и «ожидание зорь», и предчувствие катастрофы.

Кроме того, идея преображения имела разное осмысление на разных «этажах» бытия. Художники, философы, поэты, составляющие духовную элиту культуры, задавались решением «предельных» вопросов, оставаясь в границах религиозно-мистических исканий, эстетических теорий, связанных с поисками вечного начала. «Внизу» идея «завершения времен» преломилась в революционной практике. Для многих представителей русской творческой интеллигенции ужас «апокалиптической трубы» оказался гораздо сильнее ожиданий преображения. «Если бы кто-нибудь предсказал еще несколько лет тому назад ту бездну падения, в которую мы теперь провалились и в которой беспомощно барахтаемся, ни один человек не поверил бы ему. Самые мрачные пессимисты в своих предсказаниях никогда не шли так далеко, не доходили в своем воображении до той последней грани безнадёжности, к которой нас привела судьба», – писал С. Франк [12].

И.А. Бунин, классик рубежа столетий и оппонент утопического, теургического видения истории, создает художественный дневник современности (1918–1919 гг.) – «Окаянные дни». Этот дневник фиксирует во-первых, переживание эпохи как без-временья, т.е. поистине апокалиптического «конца времен» («...времени уже не будет...» Откр. 10:6), во-вторых, экспансию времени, чужеродного прежней устойчи-

вой культуре (запись от 5 февраля 1918 г.: «С первого февраля приказали быть новому стилю. Так что по-ихнему нынче уже восемнадцатое» [13. С. 21]). Это «новое» время осознается не только чужим, но призрачно-нереальным: «По вечерам жутко мистически. Еще светло, а часы показывают что-то нелепое, ночное» [Там же. С. 64]. Чувство распада времени соответствует социокультурному разлому, когда на всем пространстве России «вдруг оборвалась громадная, веками налаженная жизнь и воцарилось какое-то недоуменное существование...» [Там же. С. 68]. Для автора это «последние времена», смерть без надежды на светлое воскресение. Об этом свидетельствует запись, сделанная в пасхальную ночь 24 апреля 1918 г.: «Весна, пасхальные колокола звали к чувствам радостным, воскресным. Но зияла в мире необъятная могила. Смерть была в этой весне, последнее целование...» [Там же. С. 72]. Тема «надлома», распада времени прозвучала в творчестве Бунина еще раньше – в «Антоновских яблоках» (1900 г.), где мотив «переживания» времени становится сюжетообразующим. Прежний устойчивый уходящий мир выполняет функцию мифологического пра-времени, оно сменяется «измельчавшим» настоящим временем и наступлением тревожного пред-будущего. В осмыслении драматических событий 1918–1919 гг. «разрыв» времени для Бунина очевиден. Прошлое стало призрачно далеким, и связь с ним – со временем Пушкина, Карамзина – утрачена. Истончается нить истории, мир культуры распался, вместо него – «бродячая кибитка» и кочевничество: «...Время и бытие точно проваливаются куда-то, и памяти, воспоминаний почти нет» [Там же. С. 149].

Порубежная эпоха активизировала мифологическое мышление, но особенно значимым для нее оказался эсхатологический миф, сводящий начало истории с ее концом. Он оказался интерпретирован в основном двумя сюжетными линиями: переживание современности как начала новой эпохи – духовного обновления, «прорыва» в метаисторию, творческого преображения мира («творческая эсхатология») – и как «конца времен» – без надежды на воскресение, на вхождение времени-истории в божественную благодатную вечность.

В первом случае миф снимал противоречие между временем и вечностью в соответствии с идеей всеединства творческим преодолением разрозненности и несовершенства мира. Здесь определились два варианта «конца истории»: выход в метаисторию по «вертикали» и завершение «старой» истории прорывом в историческое «завтра» («вечность во времени») «по горизонтали».

Во втором случае эсхатологический миф интерпретировался как апокалипсис в воплощенно-историческом смысле.

Итогом эпохи стало «раздробленное» время. Синтез, заявленный Соловьевым, не состоялся. На смену поэтико-философско-религиозному ренессансу пришла культура другого типа, ценностно-смысловые представления которой оказались соотносенными с другой моделью времени. Циклическая модель времени, заявившая о себе на рубеже XIX–XX вв. и определявшаяся поиском «срединного пути», связи

мира и Первоначала, в контексте новой культуры линейное время, «телеологичность» которого была отошла на второй план. Ее вытеснило динамичное задана горизонтальным измерением.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бердяев Н. Самопознание (опыт философской автобиографии). М., 1990.
2. Хоружий С.С. Идея всеединства от Гераклита до Бахтина // Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. СПб., 1994.
3. Соловьев В.С. Общий смысл искусства // В.С. Соловьев Философия искусства и литературная критика. М., 1999.
4. Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. СПб., 1994.
5. Соловьев В.С. Оправдание добра // Соч. : в 2 т. М., 1990. Т. 1.
6. Хоружий С.С. Перепутья русской софиологии // Хоружий С.С. О старом и новом. СПб., 2000. С. 141–169. URL: platonanet.org.ua
7. Блок А. Владимир Соловьев и наши дни // Александр Блок, Андрей Белый: Диалог поэтов о России и революции. М., 1990.
8. Белый А. Речь, посвященная памяти А. Блока // Александр Блок, Андрей Белый: Диалог поэтов о России и революции. М., 1990.
9. Мережковский Д. Реформация или революция? // Д.С. Мережковский. В Тихом омуте: Статьи и исследования разных лет. М., 1991.
10. Бердяев Н.А. Кризис искусства. М., 1990.
11. Белый А. Проблемы культуры // А. Белый. Символизм как миропонимание. М., 1994.
12. Франк С.Л. De profundis // Из глубины: Сборник статей о русской революции. М., 1990. URL: www.vehi.net/deprofundis/frank.html
13. Бунин И. Окаянные дни: Неизвестный Бунин. М., 1991.

Статья представлена научной редакцией «Культурология» 20 июня 2014 г.

INTERPRETATION OF TIME AND METAHISTORY IN THE RUSSIAN CULTURAL RENAISSANCE

Tomsk State University Journal. No. 386 (2014), 89-93. DOI: 10.17223/15617793/386/14

Krasilnikova Marina B. Polzunov Altai State Technical University (Rubtsovsk, Russia). E-mail: krasilnikovamb@mail.ru

Keywords: time; eternity; eschatology; apocalypitics; Russian culture.

The article analyzes time as a category of culture and the features of the sense of time in the Russian culture in the early 20th century. The era was characterized by a catastrophic, apocalyptic awareness of the world and perception of the present as a turning point in the history. The turn of the century was most clearly expressed in the Russian spiritual renaissance which gave the main lines for understanding the time concept. The basis of spiritual renaissance was philosophy which united the features of literature and publicism and covered the issues of spiritual culture and social life. The central problem of spiritual renaissance was the relation of the timeless Absolute and the world belonging to time. The most outstanding figure of the century was V. Solovyov. His doctrine settled the question of the definition of "connection mystery" between these two planes of being. His doctrine of the unity and Sophia lined up the plots and the mythologems reflecting the "understanding" of time: Sophian "gathering" of the world, building of the world, recreation of reality and transformation. Solovyov's ideas of sophiological determinism of the history, transformation of the world as a condition of removing contradictions between time and the timeless had a powerful response in the culture of the turn of the century. They were in harmony with the frame of mind of the century, therefore, they were reflected not only in the philosophy of the thinker's followers but also in the artistic sphere. Solovyov's key idea of transforming the world in the works of his followers was associated with the eschatological and apocalyptic expectations of the century in the context of which the idea of time and metahistory was presented. The awareness of the world of the century united the idea of a creative breakthrough into the metahistory and apocalyptic expectations. The beginning of the twentieth century was marked by an activation of the eschatological myth and an original interpretation of the "end of history". The plot of "time completion" was presented by spiritual renaissance in accordance with its two main versions – eschatological and chiliastic ones. In the context of culture of the turn of the century the ambiguous interpretation of these plots distinguished the idea of "active eschatology" dominating in religious philosophy and in aesthetics of symbolism. Appearing under the influence of Solovyov's doctrine in a particular cultural context this idea became the basis of the religious and mystical search of the century and largely predetermined the perception of the revolution. The eschatological myth in the context of the century was basically interpreted in two ways – "overcoming of time" and "decay of time".

REFERENCES

1. Berdyaev N. *Samopoznanie (opyt filosofskoy avtobiografii)* [Self-knowledge (experience of philosophical autobiography)]. Moscow: Mezhdunarodnyye otnosheniya, 1990. 336 p.
2. Khoruzhiy S.S. *Posle pereryva. Puti russkoy filosofii* [After the break. Ways of Russian philosophy]. St. Petersburg: Aletya Publ., 1994, pp. 32–66.
3. Solovyov V.S. *Filosofiya iskusstva i literaturnaya kritika* [Philosophy of art and literary criticism]. Moscow: Iskustvo Publ., 1991, pp. 72–89.
4. Solovyov V.S. *Chteniya o Bogochelovechestve* [Lectures on Godmanhood]. St. Petersburg: Khudozhestvennaya literatura Publ., 1994. 528 p.
5. Solovyov V.S. *Sochineniya. v 2 t.* [Collected Works. In 2 vols.]. Moscow: Mysl' Publ., 1990. Vol. 1. 1, pp. 47–580.
6. Khoruzhiy S.S. *O starom i novom* [About the old and the new]. St. Petersburg: Aletya Publ., 2000, pp. 141–169. Available at: platonanet.org.ua.
7. Blok A. *Vladimir Solovyov i nashi dni* [Vladimir Solovyov and today]. In: Blok A., Bely A. *Dialog poetov o Rossii i revolyutsii* [Dialogue of Russian poets and revolution]. Moscow: Vysshaya shkola Publ., 1990.
8. Bely A. *Rech', posvyashchennaya pamyati A.Bloka* [Speech to the memory of Alexander Blok]. In: Blok A., Bely A. *Dialog poetov o Rossii i revolyutsii* [Dialogue of Russian poets and revolution]. Moscow: Vysshaya shkola Publ., 1990.
9. Merezkovskiy D.S. *V Tikhom omute: Stati i issledovaniya raznykh let* [Still waters: articles and studies over the years]. Moscow: Sovetskiy pisatel' Publ., 1991, pp. 85–94.
10. Berdyaev N. *Samopoznanie (opyt filosofskoy avtobiografii)* [Self-knowledge (experience of philosophical autobiography)]. Moscow: Mezhdunarodnyye otnosheniya Publ., 1990. 336 p.
11. Berdyaev N.A. *Krizis iskusstva* [The crisis of art]. Moscow: Interpret Publ., 1990. 48 p.
12. Bely A. *Simvolizm kak miroponimanie* [Symbolism as a worldview]. Moscow: Respublika Publ., 1994, pp. 18–25.
13. Frank S.L. *De profundis*. In: *Iz glubiny: Sbornik statey o russkoy revolyutsii* [From the depths: Collection of articles on the Russian Revolution]. Moscow: MSU Publ., 1990. Available at: www.vehi.net/deprofundis/frank.html
14. Bunin I. *Okayannyye dni: Neizvestnyy Bunin* [Cursed Days: Unknown Bunin]. Moscow: Molodaya gvardiya Publ., 1991. 336 p.

Received: 20 June 2014