

ПРОБЛЕМЫ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

УДК 1 (091)

РЕЦЕПЦИЯ ЦЕННОСТНЫХ УСТАНОВОК Ф. НИЦШЕ В РОССИИ И НАЧАЛО «СЕРЕБРЯНОГО ВЕКА»

В.В. Буланов

ГБОУ ВПО «Тверской государственный медицинский университет», г. Тверь

Исследуется характер рецепции ценностных установок Ф. Ницше в России конца XIX в. и его влияние на начало Серебряного века. В данной связи автор характеризует содержание этих ценностных установок и разнообразие реакций на них в среде российской интеллигенции того времени. При этом автор стремится выяснить, как появление русских поклонников философии Ф. Ницше было связано с формированием такого культурного феномена как «Серебряный век».

Ключевые слова: добро, истина, красота, мифологема, философия, ценность.

Культура России рубежа XIX-XX столетий, времени называемого «Серебряным веком», испытывала много различных влияний, но сильнейшее из всех оказал Ф. Ницше [3, с. 100]. Первые почитатели его идей появились в России в конце 1880-х гг. И уже в начале 1890-е гг. дискуссии вокруг ницшевской философии раскололи российскую интеллигенцию. В те годы она в основном довольствовалась не очень качественными переводами отрывков его произведений и их субъективными оценками на страницах журналов. Многие представители старшего поколения интеллигенции отвергли идеи Ф. Ницше как возмутительные или безумные. Но почти все молодые поэты, художники и мыслители увлеклись его «переоценкой ценностей» и, пусть отчасти, согласились с обоснованностью его претензий на разработку ценностных основ философии будущего [8, с. 43]. Они стремились с её помощью избавиться от тоски и пессимизма, но при этом поклонники почти всегда ограничивались выхватыванием из контекста ницшевской философии цитат, близких их убеждениям [13, с. 76; 5, с. 176].

Философия Ф. Ницше, и это не могло не импонировать российской новаторски настроенной интеллигенции, была подчёркнуто антимещанской. Ведь она призывала «преодолеть» презренных и при этом ненавистных «маленьких людей», которые ради комфорта и во имя жалких «маленьких добродетелей» и лицемерной «любви к ближнему» всячески мешают появлению сверхчеловека, единственному смыслу все земной жизни [12, с. 9, 52, 259]. Ведь даже ницшевская критика христианства была лишь формой борьбы против мещанства как мировоззрения «больного, стадного типа человека», во имя своего удобства идущего на трусливые компромиссы и допускающего «моральную нечистоплотность» [10, с. 299–300].

Для российской публики 1890-х гг. Ф. Ницше как философ предстал в несовместимых друг с другом ипостасях (богоборца и богоискателя, врага и защитника жизненного начала), и вскоре число индивидуальных истолкований его мировоззрения сравнялось с количеством разновидностей философии того времени. В течение этого десятилетия чуть ли не все представители российской интеллигенции, претендующие на собственное влияние на образованное общество, так или иначе выражали своё отношение к мировоззренческим ценностно-смысловым взаимосвязям (и соответственно к пониманию смыслового содержания фундаментальных ценностей истины, добра и красоты), изложенным в трудах Ф. Ницше.

Это не удивляет, если учесть, что из самого популярного произведения Ф. Ницше – «Так говорил Заратустра» – можно сделать вывод, что истина одновременно и относительна и абсолютна. Истина относительна, так как она формулируется людьми, движимыми присущей им волей к власти и предрассудками их народа. Но истина и абсолютна: сам Ф. Ницше повествует о том, какую тайну открыла ему сама жизнь, и при этом заявляет, что абсолютная истина доступна лишь немногим, и каждый из них должен обретать её по-своему. Он отвергает рациональное мышление, убеждён в том, что абсолютная истина несовместима с христианством: недаром он создаёт концепцию «смерти Бога», критикует заповеди, полученные Моисеем от Бога, и полемизирует с ценностными установками Христа [12, с. 100-101, 176, 180–182, 258, 260–262].

Отношение Ф. Ницше к истине вызвало дискуссию в России сразу же после начала обсуждения его философии – в 1892–1893 г. К этому времени в философии классическому направлению, опирающемуся на культ науки, стало противостоять новое, неклассическое направление, сближающееся с искусством и литературой, отвергающее системное философствование [4, с. 8]. Поиск истины ведется Ф. Ницше с позиции неклассической философии, только ещё приобретающей первых сторонников в России 1890-х гг. Многие его оппоненты отказ от классической философской традиции посчитали проявлением неискренности, нелепости, психической патологии [13, с. 71, 97–99, 134–135].

Однако образность и эстетизированное изложение мыслей, присущие неклассической философии, в том числе и Ницше, очаровали многих представителей новаторски настроенной российской интеллигенции. Они ценили нетривиальность, «живость и подвижность» мысли Ф. Ницше, её «пластическую мощь», и этим охотно оправдывали нередкие противоречия и двусмысленности текстов этого смелого мыслителя [9, с. 38; 13, с. 329]. Примеру Ницше как неклассического философа последовали многие молодые российские мыслители, например Л. Шестов, который был увлечён философской лирикой Ницше, и у которого системность мышления И. Канта вызвала отторжение [19, с. 202; 20, с. 8, 113]. Не удивительно, что Л. Шестов стал одним из первых экзистенциалистов: ницшевское философствование стало стимулом для

мыслителей, ищущих новые пути к обретению ответа на вопрос: «Что есть истина?». В частности, Л. Шестов путем исследования экзистенциальных выборов, совершенных Ф. Ницше, пришел к выводу, что ницшевский выход «по ту сторону добра и зла» является скрытой до сих пор от людей евангельской истиной [19, с. 302].

Гносеологический релятивизм Ф. Ницше также вызвал дискуссию в среде российских мыслителей 1890-х гг. Например, В.В. Чуйко считал это недостатком ницшевской философии – неспособностью обрести истину, вызванной психической патологией [13, с. 129], а В.С. Соловьев, напротив, достоинством – эффективным методом избавления от догматизма [там же, с. 329-330]. П.Б. Струве заметил, что релятивизм Ницше вызван лишь тем, что этот философ был честен сам с собой и потому искал истину, но не мог поверить в неё [там же, с. 329]. Гносеологический релятивизм Ф. Ницше, нацеленный на протест против современной ему культуры, был с воодушевлением воспринят В.Я. Брюсовым [2, с. 62], будущим теоретиком русского символизма.

Можно выделить три вида реакций российских религиозных мыслителей 1890-х гг. на отвержение немецким мыслителем истинности христианства. Л.Н. Толстой был так возмущен антихристианской риторикой философа, что не счёл нужным даже вступать с Ф. Ницше в полемику, назвав его поведение «наглостью» [16, с. 49]. В отличие от него В.С. Соловьев отметил, что, хотя претензия этого мыслителя на истинность его версии учения о сверхчеловеке безосновательна, так как был и есть только один сверхчеловек – Христос, обращение Ницше к этой проблематике полезно: оно содействует началу беседы о подлинном сверхчеловеке [13, с. 297-302]. Н.М. Минского неклассический стиль философствования Ф. Ницше впечатляет, но при этом сожалеет о том, что этот мыслитель не постиг подлинной истины, не может помочь обретению новой реальности, свободной от лжи и уродства [13, с. 303–305]. В России 1890-х гг. никто не осмелился согласиться с Ф. Ницше в том, что христианство несовместимо с истиной. Но кое-кто вместе с ним усомнился в истинности христианства. Так, Д.С. Мережковский в своем самом ницшеанском произведении – романе «Смерть богов...» – допускал, что многие христиане стали лицемерными и злыми, забыв о любви Христа к жизни и к миру [7, с. 232, 284]. А Л. Шестов заявил, что присущее Л.Н. Толстому (да и христианству), отождествление Бога и добра является роковой ошибкой, и что это открыл именно Ницше [19, с. 307].

Провокационно и отношение Ф. Ницше к добру. С одной стороны, он писал, что представления о добре относительны, что любое творчество есть преступление против общепринятого добра и потому нужно вообще выйти «по ту сторону добра и зла», стать имморалистом [12, с. 9, 17, 51, 100]. С другой стороны, у Ницше была своя мораль, отвергающая другие понятия о добре и зле. Он провозглашал критерием добродетели «дарящую любовь» и связанную с нею готовность пожертво-

вать всем по имя появления сверхчеловека [12, с. 8, 10, 65, 259, 264–265]. Также этот философ много внимания уделяет критике христианских представлений о добре: он не верит искренности призыва любить ближнего, провозглашает сострадание вреднее любого порока, считает, что грех в понимании христиан есть благо, обвиняет их в скрытой ненависти к стихии жизни [10, с. 299; 12, с. 52, 260]. Презрительно и с негодованием отзывается Ф. Ницше о христианском понимании добра, якобы присущем «лишним, маленьким людям» [12, с. 43, 66, 259].

Формулируя свое неоднозначное отношение к добру, Ницше, как и в случае с истиной, выступил как катализатор полемики в среде мыслителей России 1890-х г. Сторонники классического философствования писали о его неспособности сформулировать последовательную концепцию добра [19, с. 98, 132, 142, 163, 176–177]. В ответ на это В.П. Преображенский заявлял, что у Ф. Ницше основой данной концепции является защита жизни как высшей ценности [13, с. 68–69]. Отношение Ницше к христианскому пониманию добра также подверглось в России 1890-х гг. критике. Его оппоненты либо утверждали, что Ф. Ницше неадекватно воспринял христианскую мораль из-за своей порочности, либо пришли к выводу, что он впал в заблуждения, вызванные несоответствием реалий христианского общества учению Христа, содержащего подлинное добро [13, с. 80, 89–91, 97, 110–112]. В защиту Ницше как критика христианского понимания добра выступил В.П. Преображенский [13, с. 54–56, 58, 66–67]. Частичную правоту Ницше в его отношении к добру признал А. Вольтский, считавший, что изначально немецкий философ был прав, ориентируясь на безысходный трагизм и иррациональность бытия, но затем его отношение к добру деградировало [13, с. 194–196]. А также Л. Шестов, который провозглашал «иммориализм» главным открытием Ф. Ницше, хотя и связывал с ним открытие пути к постижению Бога [19, с. 302, 307].

Провокационность отношения Ницше к красоте тоже несомненна. Он наперекор традиции превознесения фундаментальных ценностей истины и добра утверждает, что обе они производны от красоты, и деградируют, если начинается недооценка красоты [11, с. 470–473, 522, 528, 532–533]. Философ приходит и к выводу о том, что познание истины и добра неотъемлемо от эстетической оценки [12, с. 81, 98, 103, 105], и потому оно недоступно сторонникам классического философствования, приверженцам христианства и «лишним людям», представителям толпы [12, с. 8, 75, 104, 259, 267].

Ницшевское превознесение красоты как фундаментальной ценности многие российские интеллигенты 1890-х гг., приверженные классическому философствованию, посчитали признаком прискорбного равнодушия к истине и добру [13, с. 93, 132–133, 329–330]. Многие сторонники неклассического философствования восприняли эстетизм Ницше с воодушевлением. Д.С. Мережковский и Н.М. Минский в 1890-е гг. некото-

рое время допускали, что культ красоты может быть оправдан даже при его враждебности истине и добру [7, с. 222–223; 13, с. 313].

Религиозные мыслители России 1890-х гг. также спорили с эстетизмом Ф. Ницше. Для В.С. Соловьева красота должна находиться, вопреки ницшевской философии, во взаимосвязи с другими фундаментальными ценностями и в Боге [15, с. 293]. Л.Н. Толстой все дурные явления в современной культуре ассоциировал с ницшевским культом красоты [16, с. 49–50; 17, с. 188–189]. Н.Ф. Федоров отнесся к эстетизму Ницше тоже критически, считая культ телесной красоты аморальным [18, с. 44, 59].

Особенностью неклассического стиля философствования является образность, переходящая к созданию мифологем. Именно такое есть у Ф. Ницше, который для аргументации своего видения смыслов, соотносимых с фундаментальными ценностями культуры, формулирует ряд образов, являющихся мифологемами. В этих мифологемах эстетическое содержание явно преобладает над этическим и гносеологическим. Об этом свидетельствуют самые значимые из ницшевских мифологем, которые можно встретить в его произведениях «Рождение трагедии из духа музыки...» (начало Аполлона и начало Диониса) и труда «Так говорил Заратустра» (воля к жизни/ к власти и сверхчеловек). Для Ницше гармония начал Аполлона (красоты, явленной для древних греков в виде успокаивающих иллюзий) и начала Диониса (жизни, трагизм которой древние греки могли пережить, только будучи умиротворенными красотой иллюзий) [11, с. 470–473] является залогом существования культуры, способной к творчеству (показательным примером которой для этого мыслителя и является культура Древней Греции). И далее, даже в период создания труда «Так говорил Заратустра» Ницше остается верен подобному пониманию соотношения жизни и красоты. Недаром он утверждает, что жизнь всегда трагична, так как вынуждена постоянно преодолевать саму себя [12, с. 102], но для того, чтобы, осознавая это, продолжать жить, нужно поклоняться красоте. Ведь для того, чтобы неуклонно стремиться преодолеть себя как человека во имя появления сверхчеловека (а только такая жизнь, по Ницше, достойна людей), нужно вырабатывать в себе способность выдерживать испытания красотой [12, с. 9–11, 104–105, 264–265]. Также в сочинении «Так говорил Заратустра», излагая своё видение истины и добра, мыслитель апеллирует к образу воли к жизни / к власти. При этом философ повествует о якобы состоявшейся беседе между ним и жизнью как носителем этой воли, предопределяющим все поступки живых существ и при этом источником мудрости [12, с. 99–102]. С мифологемой «воля к жизни/к власти» связан образ сверхчеловека как смысл жизни всех земных существ, как идеал, предопределяющий отношение к истине, добру и красоте, а также представляющий воплощением концентрации воли и творческой мощи в человеке. Именно волю к жизни/к власти Ницше провозгласил подлинным мерилom хорошего и дурного, и как раз

в связи с этим он объявил христианство самым пагубным порождением всемирной истории культур [10, с. 299–300; 12, с. 8, 260, 264–265].

Если бы эти мифологемы были восприняты российскими читателями Ницше адекватно тому содержанию, которое в них вкладывал их автор, то довольно быстро прекратилась бы полемика об отношении этого мыслителя к фундаментальным ценностям культуры. И тогда в среде российской столичной интеллигенции 1890-х гг. не возникло бы той интегрирующей силы, с помощью которой возник хронотоп «Серебряного века». Но эта полемика оказалась столь бурной, что совокупность российских поклонников философии Ф. Ницше даже разделилась на два непримиримых направления. Представители первого из них заявили о самоценности личности и во имя её подняли бунт как против буржуазной морали, так и против Бога. Сторонники второго направления с ними спорили. Потому всех российских поклонников философии Ницше спланивала не только увлеченность её неклассическим стилем, но и принадлежность к общему для них всех диалогическому дискурсу, генезис и длительное существование которого стало возможным именно из-за споров о правильной интерпретации ницшевских идеологем. Без убежденности в обоснованности своего восприятия «воли к жизни/власти», «сверхчеловека» (о них споры начались сразу же), а также «начала Аполлона» и «начала Диониса» (полемика вокруг них стала актуальной позже) не получится и сформулировать собственное отношение к той интерпретации смыслового содержания фундаментальных ценностей, которую предложил Ф. Ницше.

А вот именно адекватности восприятия и не хватало очень многим российским читателям произведений немецкого философа, пытавшимся соотнести ницшевские мифологемы с его высказываниями об истине, добре и красоте. Однако они при этом пытались вести с Ницше опосредованный межкультурный диалог и сразу столкнулись с затруднениями. Основными из них стали распространенные в российском обществе 1890-х гг. стереотипы восприятия Ницше, вырабатываемые сознанием его читателей негативные атрибуты и возникающие на их основе различные наборы предрассудков.

Ницшевская мифологема «воля к жизни / воля к власти», базовая для постижения отношения этого мыслителя к фундаментальным ценностям, в России 1890-х гг., несмотря на активное обсуждение философии этого мыслителя, не оказала заметного влияния на формирование соответствующего диалогического дискурса. Одних, очень немногочисленных в российском обществе светских мыслителей, она не заинтересовала, потому что их привлекала в ницшевском философствовании лишь этическая проблематика, например, Н.К. Михайловского [13, с. 133]. Большинство читателей Ницше она не заинтересовала из-за присущего им стереотипа, побуждающего видеть источник истины только в Боге. Недаром Л. Шестов ницшевский этический релятивизм, выраженный в призыве

выйти «по ту сторону добра и зла», объяснил постижением великой истины, открытием подлинного содержания Евангелия [19, с. 302].

Так в сознании российских читателей Ф. Ницше мифологема «сверхчеловек» оказалась оторванной от обосновывающей её мифологемы «воля к жизни / воля к власти», а с помощью этой мифологемы мыслитель и обосновывал своё отношение к истине, добру и красоте. Так возник ряд интерпретаций этого образа, искаженных негативными атрибуциями и стереотипами. Одни читатели работ Ницше, например, Д.С. Мережковский, восприняли образ сверхчеловека как ипостась Антихриста [7, с. 222–223], а другие, как Л.Н. Толстой, увидели в нём поощрение аморальности декадентов и апологию безнравственности завоевателей и тиранов [17, с. 189]. Были и читатели, которые решили, как Л. Шестов, что Ницше, начав своё служение идеалу сверхчеловека, предал прежние убеждения: осознанно – во имя комфортной роли проповедника, поучающего и обличающего других и тем самым успокаивающего собственную нечистую совесть [19, с. 303–304]. Или, как Н.Н. Михайловский, посчитавший, что немецкий мыслитель совершил эту измену незаметно для себя, соблазнившись мыслью о наличии критерия качественного неравенства людей как легким решением мучивших его социальных и этических вопросов [13, с. 166–167].

Исходя из этих интерпретаций ницшевской мифологемы «сверхчеловек», было можно, как П.Е. Астафьев, отвергать наличие у Ницше способности к логике и, соответственно, наличия у него непротиворечивого представления об истине [13, с. 98–99]. Или утверждать, как Л. Шестов, что философ не вынес суровости этой истины и потому изменил ей, начав заниматься самообманом и обманом своих читателей [19, с. 303–306]. Понимая смысл учения Ницше о сверхчеловеке таким образом российский мыслитель мог воспринимать его отношение к добру либо, следуя Л.М. Лопатину, как циничное и человеконенавистическое из-за собственной озлобленности и порочности [13, с. 70], либо, в духе В.В. Чуйко, как отражающее патологическую неспособность немецкого мыслителя к оценке добра как автономной фундаментальной ценности [13, с. 132–133]. Также было можно поверить Л.Д. Троцкому в том, что ницшевская этика – это «оправдание хищничества... буржуазии» [13, с. 324–325]. Или, следуя за В.В. Розановым, можно было называть её обоснованием стремления поработать слабых людей и паразитировать за их счет [14, с. 78–79]. Или, как Н.Я. Грот, утверждать, что Ницше хочет сделать массу жертвой на пути созидания сверхчеловека, которому, вследствие отсутствия Бога, как казалось и Ивану Карамазову, всё позволено. А также соглашаться с ним в том, что этика Ф. Ницше олицетворяет стремление к утверждению языческого идеала, сопряженное с отречением от христианской религии и морали [13, с. 80–81, 84, 87]. Такие восприятия мифологемы «сверхчеловек» вели к убежденности Д.С. Мережковского в том, что ницшевское представление о красоте неотделимо от принятия соблазна Антихриста мощью и богопо-

добием [7, с. 222–223]. Или к согласию с утверждением В.В. Чуйко, соответственно увлечение Ф. Ницше всем, что красиво, свидетельствует лишь о его нечувствительности ко всему, что непосредственно связано с нравственностью [13, с. 132–133].

Ницшевские мифологемы «начало Аполлона» и «начало Диониса» тоже были восприняты российскими мыслителями 1890-х гг. в связи со стереотипом религиозной веры как единственно возможного источника истины. По А. Вольнскому, Ницше, отказавшись от мистицизма во имя натурализма, забыл подлинное содержание своих идеологем и потому ошибочно противопоставил натурализованное и демонизированное «начало Диониса» «началу Аполлона» [13, с. 194–196]. А Д.С. Мережковский даже воспринял «начало Аполлона» как образ демона гордыни, а «начало Диониса» представил демоном сладострастия [6, с. 190].

Такие различия в восприятии этих ницшевских мифологем стали ещё одной гарантией длительности полемики вокруг восприятия философии этого мыслителя в среде российской интеллигенции рубежа XIX–XX вв., симпатизирующей неклассическому стилю философствования.

Дискуссия российских мыслителей 1890-х гг. по поводу отношения Ф. Ницше к фундаментальным ценностям культуры усилила разобщение интеллигенции. Критики его философии составляли подавляющее большинство. Им были свойственны приверженность классическому стилю философствования, христианское вероисповедание и неприятие эстетизма. В то же время мыслители, которые симпатизировали ницшевскому отношению к фундаментальным ценностям культуры и его мифологемам, оказались в меньшинстве и друг с другом имели важные мировоззренческие расхождения, но объединяла их приверженность неклассическому стилю философствования и стремление к переоценке ценностей. Недаром одним из истоков эпохи русского модерна было влияние философии Ф. Ницше [1, с. 12].

Вышесказанное позволяет прийти к выводу, что эта дискуссия оказала большое влияние на складывание сообщества субъектов культуры, причастных Серебряному веку. В этот процесс, если учитывать специфику ценностных установок Ф. Ницше, могли быть вовлечены лишь те российские интеллигенты конца XIX в., которые занимали субкультурную позицию по отношению к христианству и при этом увлекались неклассическим стилем философствования. Ведь именно мода на переоценку всех христианских ценностей и восстание против любой классики стали характерными чертами культурных явлений и процессов рубежа XIX–XX вв., соотносимых с феноменом «Серебряного века».

Список литературы

1. Артамошкина Л.Е. От мифа – к биографическому типу (истоки формирования ницшеанца в культуре Серебряного века) // Вопросы культурологии. 2013. №4. С. 12–17.
2. Брюсов В.Я. Ко всем, кто ищет. Как предисловие // Брюсов В.Я. Среди стихов, 1894–1924. Манифесты, статьи, рецензии. М.: Советский писатель, 1990. С. 61–68.
3. Варакина Г.В. Русский миф о Ф. Ницше начала XX века // Вопросы философии. 2007. № 6. С. 100–113.
4. Колобаева Л.А. Иван Бунин и Лев Шестов: литературно-философские переключки // Известия РАН. Серия литературы и языка. 2010. Т. 69. №1. С. 8–19.
5. Кондаков И.В., Корж Ю.В. Фридрих Ницше в русской культуре Серебряного века // Общественные науки и современность. 2000. №6. С. 176–186.
6. Мережковский Д.С. Пушкин // Мережковский Д.С. В тихом омуте. М.: Советский писатель, 1991. С. 146–212.
7. Мережковский Д.С. Смерть богов (Юлиан Отступник) // Мережковский Д.С. Собрание сочинений: в 4 т. М.: Правда, 1990. Т.1. С. 27–308.
8. Мотрошилова Н.В. Дискуссии о философии Ф. Ницше в России Серебряного века // Ф. Ницше и философия в России. Сб. ст. СПб: РХГИ, 1999. С. 38–45.
9. Неклюдова М.Г. Традиции и новаторство в русском искусстве конца XIX – начала XX века. М.: Искусство, 1991. 395 с.
10. Ницше Ф. Антихрист. Проклятие христианству // Ницше Ф. По ту сторону добра из зла; Казус Вагнер; Антихрист, Эссе Номо: Сборник. Минск: Попурри, 1997. С. 297–371.
11. Ницше Ф. Рождение трагедии из духа музыки, или Эллинизм и пессимизм // Ницше Ф. Так говорил Заратустра; К генеалогии морали; Рождение трагедии, или Эллинизм и пессимизм: Сборник. Минск: Попурри, 2001. С.453–591.
12. Ницше Ф. Так говорил Заратустра // Ницше Ф. Так говорил Заратустра; К генеалогии морали; Рождение трагедии, или Эллинизм и пессимизм: Сборник. Минск: Попурри, 2001. С. 3–297.
13. Ницше: pro et contra. СПб: РХГИ, 2001. 1087 с.
14. Розанов В.В. О легенде «Великий инквизитор» // Розанов В.В. Собрание сочинений. Легенда о Великом инквизиторе Ф.М. Достоевского. Литературные очерки. О писательстве и писателях. М.: Республика, 1996. С. 11–113.
15. Соловьев В.С. Первый шаг к положительной эстетике // Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве; Статьи; Стихо-

- творения и поэма; Из «Трёх разговоров»: Краткая повесть об Антихристе. СПб: Художественная литература, 1994. С. 289–297.
16. Толстой Л.Н. О Шекспире и о драме // Толстой Л.Н. Собрание сочинений: в 22 т. М.: Художественная литература, 1983. Т. 15. С. 258–314.
17. Толстой Л.Н. Что же нам делать? // Толстой Л.Н. Собрание сочинений: в 22 т. М.: Художественная литература, 1984. Т. 16. С. 166–398.
18. Фёдоров Н.Ф. Вопрос о братстве, или родстве, о причинах небратского, неродственного, т. е. немирного, состояния мира и о средствах к восстановлению родства (Записка от неучёных к учёным, духовным и светским, к верующим и неверующим) // Федоров Н.Ф. Собрание сочинений: в 4 т. М.: Издательская группа «Прогресс», 1995. С. 35–308.
19. Шестов Л. Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше (Философия и проповедь) // Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. М.: АСТ, 2000. С. 207–307.
20. Шестов Л. Шекспир и его критик Брандес // Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. М.: АСТ, 2000. С. 7–206.

THE RECEPTION OF F. NIETZSCHE'S VALUE STANDARDS IN RUSSIA AND THE BEGINNING OF "SILVER AGE"

V.V. Bulanov

Tver State Medical University, Tver

The article examines the reception of F. Nietzsche's value standards in Russia in the late XIX-th century and its influence on the «Silver age» formation period. In this context, the content of these value standards and the diversity of reactions to Nietzschean axiological views in the milieu of the Russian intelligentsia of this time are revealed. The author seeks to find out how the emergence of Russian adepts of philosophy F. Nietzsche was associated with the birth of the «Silver age» cultural phenomenon.

Keywords: *good, truth, beauty, mythologem, philosophy, value.*

Об авторе

БУЛАНОВ Владимир Владимирович – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и психологии с курсами биоэтики и истории Отечества ГБОУ ВПО «Тверской государственный медицинский университет», Тверь. E-mail: altotas3111978@mail.ru

Author information

BULANOV Vladinir Vladimirovich – Ph.D., Assoc. Prof. of the Dept. of Philosophy and Pdychology with courses of bioethics and Russian History, Tver State Medical University, Tver. E-mail: altotas3111978@mail.ru