

ПРОБЛЕМЫ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

УДК 1 (091)

ПРОБЛЕМА КУЛЬТУРНОГО ТВОРЧЕСТВА: Ф. НИЦШЕ И РУССКАЯ РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ

С.П. Бельчевичен, В.Б. Рыбачук, Е.Ю. Вихрова

ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь.

В статье анализируется проблема культурного творчества в наследии Ницше и её влияние на русскую религиозную философию. Полемизируя с немецким мыслителем, русские философы искали религиозные источники культурного творчества в обновленном историческом христианстве.

Ключевые слова: проблема культурного творчества, кризис гуманистической культуры, русская религиозная философия.

Проблема культурного творчества является одной из наиболее значительных в философии XIX–XX вв. К ней обращались как западные, так и русские философы, писатели, психологи, представители творческой и художественной интеллигенции. Они пытались понять источники культурного творчества, оценить сам процесс созидания культурных ценностей, выявить его участников. Среди них известный немецкий мыслитель Ф. Ницше, который заявил не только о глобальном кризисе европейской культуры, но и смерти человека и Бога. Ницше анализировал существование человека сквозь призму борьбы противоположностей аполлонического и дионисийского начал, коренящихся в его природе. Противопоставляя античного героя христианству, Ницше рассматривал христианство как религию, сдерживающую культурные интенции человека и негативно влияющую на его культурное творчество.

Согласно Ницше, историческое христианство отнюдь не делает предметом своего внимания способность человека к культурному творчеству. Отцы церкви и видные христианские теологи зачастую рисуют его как беспомощное и порочное существо, несущее в своей природе первородный грех. Именно догмат о грехопадении первых людей послужил тем стержневым тезисом, на котором базировалась вся последующая религиозная мысль, пристально рассматривающая все многогранные стороны бытия отдельного индивида. Акцентируя данную позицию, немецкий мыслитель пишет: «Христианская вера есть с самого начала жертвоприношение: принесение в жертву всей свободы, всей гордости, всей самоуверенности духа и в то же время отдание самого себя в рабство, самопоношение, самокалечение» [1, с. 103]. Более того, Ницше говорит о том, что моральные нормы, выработанные христианством, мешают человеку реализовать свою «волю к жизни», к созиданию принципиально новых форм культуры. Итак, согласно христиан-

ской традиции в интерпретации Ницше, человек в силу несовершенства своей природы не в состоянии создавать непреходящие ценности. Он лишь с помощью святой церкви, играющей роль посредника в диалоге человека и Бога, может осмыслить Божественную правду, открывающую перед ним двери мировой сокровищницы.

Продолжая традицию ренессансного антропоцентризма, Ницше был в ряду тех, кто восстал против подобного подхода к индивиду, утверждая его творческую мощь. Его идеал Сверхчеловек, способный к духовному и телесному перерождению. Человек, который может противостоять натиску современной массовой культуры, стоять над толпой и управлять ею.

Ницшеанские идеи стали предметом анализа со стороны Вл. Соловьева. Отмечая популярность Ницше в России, сравнивая ницшеанство с модными тогда направлениями – марксизмом и учением Л. Толстого, Вл. Соловьев считает, что эта тенденция определяется не только увлечением модой, но и значимостью некоторых идей Ницше. Отмечая это обстоятельство, он пишет: «Из окна ницшеанского «сверхчеловека» прямо открывается необъятный простор для всяких жизненных дорог, и если, пускаясь без оглядки в этот простор, иной попадет в яму, или завязнет в болоте, или провалится в живописную, величавую, но безнадежную пропасть, то ведь такие направления ни для кого не представляют безусловной необходимости, и всякий волен выбрать вон ту верную и прекрасную горную дорожку, на конце которой уже издалека сияют среди тумана озаренные вечным солнцем надземные вершины» [2, т. 2, с. 628].

Вл. Соловьев солидарен с Ницше в том, что человеку свойственно критическое отношение к своему существованию и окружающему его миру. Человеческая природа такова, что человек стремится к совершенству и самосовершенствованию. Представления об идеальном, по мнению философа, носят априорный характер и свойственны человеку как социальному существу, поэтому он утверждает: «Человеку естественно хотеть быть лучше и больше, чем он есть в действительности, ему *естественно* тяготеть к идеалу сверхчеловека» [там же, с. 629]. Преобразование себя и мира есть важнейшее условие культурного творчества. Однако ницшеанские ценности не могут удовлетворить русского религиозного автора: «Дурная сторона ницшеанства бросается в глаза. Презрение к слабому и больному человечеству, языческий взгляд на силу и красоту, присвоение себе *заранее* какого-то исключительного сверхчеловеческого значения – во-первых, себе единолично, а затем себе коллективно, как избранному меньшинству «лучших», т. е. более сильных, более одаренных, властительных, или «господских», натур, которым все позволено, так как их воля есть верховный закон для прочих, — вот очевидное заблуждение ницшеанства» [там же, с. 628].

Более того, идеалы нищезанства представляются Вл. Соловьёву несостоятельными, так как сверхчеловек не способен преодолеть феномен смерти, с которым не может смириться ни одно живое существо. Поэтому сверхчеловек – это тот, кто преодолел смерть и указал другим путь спасения, «смертью смерть поправ». Таким образом, для Вл. Соловьёва путь нравственного совершенствования – превращение человека в сверхчеловека – возможен только на пути поиска новых религиозных источников культурного творчества, где создание культуры – дело рук разумного человека, вдохновленного Богом.

Свою нетривиальную версию решения проблемы культурного творчества предлагает Д. Мережковский. В идеях Ницше и Вл. Соловьёва Д. Мережковский ищет точку опоры для пересмотра традиционных христианских взглядов на проблему культурно-исторического творчества. Критическая полемика Ницше с христианством стала предметом пристального внимания ряда представителей «неохристианства», и Д. Мережковский предлагает свой вариант подхода к наследию немецкого философа в свете религиозных идей Вл. Соловьёва.

Вместе с Вл. Соловьёвым он анализирует проблему культурно-исторического творчества через призму человеческой активности. Д. Мережковский разочарован в современном ему обществе и культуре, но пройдя через фазис поклонения нищезанству, он не стремится преодолеть современного ему человека созданием сверхобразца – сверхчеловека, человекобога. Напротив, под влиянием Вл. Соловьёва русский мыслитель обращается к природе отдельного индивида, видя тайну его внутреннего мира и способности к творчеству в контакте с Абсолютом. В ряде работ начала века Д. Мережковский отходит от культурфилософских идей Ницше, и яркое тому свидетельство – новая версия религиозной антропологии, предлагаемая русским теоретиком.

Человек, в интерпретации Д. Мережковского, не просто природное существо, а носитель уникального духовного мира. Он способен ставить перед собой вопросы о смысле бытия, рассуждать о сущности жизни и смерти. Именно поэтому, считает Д. Мережковский, возможно религиозное самосознание: «Религиозное чувство есть высший метафизический предел, который достигает из всех животных один человек, сознающий смерть. Я знаю, что хочу жить и после смерти, – вот начало религии» [3, т. 13, с. 5]. Религиозная потребность определяется Д. Мережковским как естественная, составляющая основу человеческого существа, поэтому индивид в состоянии прорвать окружающую его эмпирическую действительность, узы повседневности и прийти к Богу, опираясь на свой разум и волю. Следовательно, индивидуальное творчество человека сопряжено, по Д. Мережковскому, с поиском абсолютных ценностей. Человек не может отказаться от Бога, ибо связан с ним узами духовности и любви. В представлении Д. Мережковского, он носитель особой осознанной рели-

гиозной имманентности, которая «подталкивает» человека к Богу, порождая религиозный импульс, показывая ему тем самым иные, трансцендентные источники культурного творчества.

Но чтобы человек смог осознать эти реалии жизни, ему, во-первых, нужен опыт личного бытия. Индивид, по Мережковскому, в своей земной жизни должен столкнуться с двумя противоположными понятиями: любовью и смертью. Любовь есть реальное и в то же время трансцендентное утверждение личного бытия. Смерть есть такая же реальность и в то же время отрицание бытия, уничтожение раз и навсегда личности. Д. Мережковский верит в то, что человек сделает выбор в пользу любви, потому что «волею ищет религиозный смысл в любви, в абсолютном утверждении личного бытия» [4, т. 10, с. 16.] Но это уже выход не эмпирический, а мистический, трансцендентный. Другими словами, человек, выбирая любовь, выбирает Абсолютное, Божественное начало.

Во-вторых, он должен найти знание, но не рационалистического толка, а религиозно-мистическое. Страх перед смертью, который не объясним с помощью разума, можно преодолеть, ибо смерть упраздняется бессмертием одного. Знание о том, что феномен смерти побеждён, является «опорой», на которую человек может надеяться в своей земной жизни. Д. Мережковский пишет об этом так: «Если Христос не воскрес, человечеству не на что надеяться, не во что верить, нечего любить, тогда человечество обречено» [там же, с. 13]. Философ особенно акцентирует внимание на том, что «явление Плоти Воскресшей есть новая ступень мировой эволюции... от органического к сверхорганическому... к победе живого над мертвым» [там же, с. 15]. Стандарты научной рациональности, согласно позиции Д. Мережковского, могут быть легко преодолены верой человека в Божественное чудо. Оно, уверен философ, может показать человеку путь к Богу. Д. Мережковский призывает индивида сделать выбор в пользу мистического мирозерцания. Метафизическое видение реальности разрывает оковы научного понимания мира, показывая человеку, что он часть Божественного бытия.

Д. Мережковский утверждает, что человек находится в состоянии постоянного выбора, «агонии», преодоления антиномий, составляющих основу его существования: «Что такое “страсть?” Крайнее во всем духовно-телесном существе напряжение воли. В слабых, не очень страстных желаниях человек знает, или думает знать несомненно, что желает себе добра, а не зла, все равно в чем – в низшем ли наслаждении, физическом или в высшем духовном блаженстве; знает, что хочет не погубить, а спасти душу свою. Но по мере того, как напряжение воли растет, желание становится все более страстным, воля раздвояется, противоречит себе и противоборствует...» [5, с. 424]. Преодолевая рождающиеся противоречия, человек, по Д. Мережковскому, созидает условия своего будущего существования. Итак, в противовес ницшеанскому видению проблемы культурно-исторического творчества

Д. Мережковский под влиянием Вл. Соловьева развивает свое собственное видение культуры как сферы творческой деятельности человека. Он полагает, что, порывая с трансцендентными религиозными истоками, человек теряет связь с мистическим основанием культурного творчества, что в конечном итоге ведет цивилизацию в тупик. Отсюда его осознанный выбор Бога. Культурное творчество, согласно Д. Мережковскому, лежит в основе созидания как социального, так и духовного измерения человеческого бытия. Именно религиозное начало оказывается той позитивной силой культурной деятельности, которая помогает человеку приобщиться к духовным ценностям.

Отталкиваясь от этих посылок, Д. Мережковский критикует как теоцентрические концепции видения мира, так и антропоцентрический гуманизм Возрождения и Нового времени, акцентирует собственное понимание проблемы культурно-исторического творчества, в котором человек является достойным партнером в диалоге с Богом. Осознанное стремление человека к Богу позволит, согласно Д. Мережковскому, с одной стороны, обеспечить решение острых социальных проблем, с другой – показать обществу проторенную дорогу к Богочеловеческой формации, открывающей перед индивидом панораму культурного будущего.

Для решения проблемы культурного творчества в духе неохристианства Д. Мережковский избрал современную ему литературу. Л. Толстой и Ф. Достоевский являются для него некими символами особого видения мира, они говорят на разных языках, выбирают противоположные формы культурного творчества, но подсознательно в своей литературной деятельности они идут к одной цели – «Святой плоти».

Изображая жизненные вехи биографии Л. Толстого и Ф. Достоевского, Д. Мережковский рисует их образы совершенно противоположными красками. Л. Толстой предстает перед нами не как автор всемирно известных романов, а как певец плоти. Подобный портрет писателя изображается благодаря хорошо подобранным случаям из жизни Л. Толстого. Философ акцентирует внимание на таких деталях быта, как любовь писателя к простой пище, скудная обстановка в доме Л. Толстого, его стремление к удобной и неброской одежде. Все это истолковывается Д. Мережковским как любовь Л. Толстого к себе самому, к своей плоти. Л. Толстой – аристократ как в быту, так и в литературе. У читателя растет и крепнет убеждение, что писатель, несмотря на свое стремление к духовному переустройству, не смог достичь нужного результата, подсознательно оставаясь сторонником плотского начала. Л. Толстой не смог до конца выполнить завет Христа, говорит Д. Мережковский, – не отдал своего имения, не ушел из дома. Таким образом, духовное перерождение не состоялось, поэтому писатель и герои его произведений в поисках христианской истины обречены блуждать во тьме. Они пытаются найти вечные ценности, но, как замечает Д. Мережковский, «их христианские чувства, в особенности христиан-

ские мысли Иртеньева, Оленина, Безухова, Левина... возбуждают множество сомнений» [4, т. 7, с. 183].

Улыбка Наташи Ростовой, её взгляд значат для Пьера Безухова много больше, чем витиеватые речи светских дам. По мнению Д. Мережковского, похожие примеры должны доказать симпатии Л. Толстого к религии плоти. Но за плотью, внешним образом, за поступками князя Андрея и его жены стоят их мысли, тайные желания, роковые страсти, всё то, что несёт на себе отпечаток духовности. Д. Мережковский не может не понимать этого, поэтому ему приходится признать, что «Л.Н. Толстой – великий творец человеческих тел и только отчасти человеческих душ» [там же, с. 184]. Но этот комплимент в устах критика всего лишь часть сложной схемы, согласно которой ему необходимо показать значимость исповедуемой Л. Толстым религии: «Неодолимая религиозная душа человечества, – пишет он, – не только в бесплотной святости, но и в Святой Плоти, в переходе человеческого в божеское не только через духовное, но и через животное» [там же, с. 213]. Л. Толстой хотя смутно, но предчувствовал эту основополагающую истину – святость всякого тела, духовность всякой плоти. Таким образом, слава Л. Толстого заключается именно в том, что он первый выразил «область телесно-духовной действительности», и в этом его величайшая заслуга.

Однако на этом заканчиваются все достижения толстовского мирозерцания. Его правду о плоти Д. Мережковский признает далеко не идеальной – это всего лишь одна сторона правды. Л. Толстой так и не сделал последнего шага от внешнего к внутреннему, от плоти к духу.

На протяжении всей работы философ критикует великого русского писателя за упрощенный подход к христианским ценностям. Гнев Д. Мережковского направлен против легковесного изображения таинств в произведениях Л. Толстого. Философ убежден, что «в условиях земного мира не может быть души без тела, разума без плоти – не может быть и религии без таинства» [там же, т. 8, с. 203].

Анализируя литературно-философское наследие Л. Толстого, Мережковский критикует писателя не только за простоту взглядов, но и обвиняет его в сознательном отрицании абсолютных ценностей. Л. Толстой нивелирует христианскую культуру, предлагая взамен её «рафинированный вариант». Его поиски смысла жизни ложны, как и искания героев толстовских произведений. Так, духовный переворот Нехлюдова, трагические перипетии жизни которого заставляют его вновь обратиться к Нагорной проповеди Христа – квинтэссенции нравственности, трактуется Д. Мережковским не как возврат к традиционным ценностям, а наоборот – уход от них к буддистскому нигилизму [там же, с. 216]. Подводя итоги религиозного творчества Л. Толстого, Д. Мережковский дает далеко не самый лестный отзыв о деятельности писателя. Л. Толстой, по его мнению, «кончил-таки самую обыкновен-

ною житейскою пакостью ... дешевой американской подделкой христианства» [там же, т. 9, с. 138]. С чем же связана столь жёсткая критика? Дело в том, что Д. Мережковский вполне сознательно соотносит литературную деятельность Л. Толстого с пропагандой чувственно-эмпирического видения мира, отрицающего духовное начало в человеке, и уже из этого, по всей видимости, следует его столь негативное отношение к Л. Толстому. Таким образом, Д. Мережковский отказывает великому русскому писателю в духовности. Религия творчества Л. Толстого – это религия плоти, а не духа – таков окончательный вердикт Мережковского. Всеми возможными средствами он подводит своих читателей к мысли об односторонности пути, выбранного Л. Толстым. Иначе ему видится философское учение Ф. Достоевского.

Жизнь Ф. Достоевского, реалии его быта, страшная и мучительная болезнь способствовали тому, что он постоянно сталкивался с трансцендентными явлениями. «Если для Толстого работа и аскетизм были аристократической забавой, то для Достоевского лишение собственности, нужда, труд телесный, слияние с народом – все это пришлось испытать ему на деле, и притом с такой подавляющей суровостью, с какой это возможно» [там же, т. 7, с. 96]. Особое значение при описании биографических данных философ уделяет странной болезни Ф. Достоевского, который, как известно, страдал неврологическими расстройствами. По мнению русского теоретика, заболевание сделало его более чувствительным к тому, что «за плотью и кровью». Сравнивая жизнь Л. Толстого с бытом Ф. Достоевского, философ видит кардинальное различие между ними в том, что для Л. Толстого весь религиозный смысл жизни заключается в переходе от жизни к смерти. «Для Достоевского этого перехода как бы вовсе нет, он как бы все время, пока живет, умирает» [там же, с. 104]. Говоря иначе, то, к чему всю жизнь стремился Л. Толстой, для Ф. Достоевского было повседневной реальностью. Именно так доказывает Д. Мережковский некую мистическую истину, выраженную всем литературным наследием Ф. Достоевского.

Для Ф. Достоевского, утверждает Д. Мережковский, культура есть высшее достижение, продолжение и завершение народа, осознание народом будущего, всемирного, всечеловеческого единства. «Религия Достоевского, как и всякое истинное христианство, есть религия конца, величайшее отрицание всякого барства и мещанства, всякой середины» [3, т. 8, с. 15]. Это заявление русского философа основывается на тщательном анализе литературных источников. Герои Ф. Достоевского, по его мнению, отражают позицию автора. Раскольников, Кириллов, Ставрогин ещё при жизни переступили ту роковую черту, что отделяет мир земной от мира небесного. Достоевский изображает духовные тела, устремлённые в своём движении к неким метафизическим явлениям вселенской реальности. Он – пророк Духа. Религия его творчества – это религия духовности. Поэтому всё творчество Ф. Достоевского рвётся с

векторной прогрессией в день завтрашний. Ф. Достоевский – писатель будущего. Л. Толстой – писатель настоящего, его внимание направлено не вовне, а на реалии современного ему общества. Следовательно, отмечает Д. Мережковский, у Ф. Достоевского в отличие от Л. Толстого присутствует осознанное стремление к Святой Плоти.

Здесь мы оказываемся у некой черты, за которой начинается самое важное, то, к чему стремился Д. Мережковский на протяжении всей своей работы. Критика творческого наследия Л. Толстого и Ф. Достоевского призвана быть всего лишь средством для показа новых культурно-исторических форм творчества. По идее Д. Мережковского, ни Л. Толстой, ни Ф. Достоевский не являются «истинными» в своей литературной жизни до конца, ибо они так и не сумели приблизиться к идеалу. Философ считает, что каждый из них отстаивал свой вариант культурного творчества. Д. Мережковский стремится показать истинное измерение культурного творчества, необходимое обществу. Уже к середине работы мыслитель подводит читателя к возможному варианту событий, давая понять, что является для него приоритетным в культуропреобразующем процессе: «Ежели, – размышляет он, – религиозное созерцание плоти у Толстого – тезис, у Достоевского – антитезис русской культуры, то не следует ли заключить по закону “диалектического развития” о неизбежности русского синтеза, который по своему значению будет в то же время всемирным, о неизбежности последнего и окончательного соединения, Символа, высшей, чем у Пушкина, потому что более глубокой, религиозной, более сознательной гармонии» [4, т. 7, с. 141]. Как справедливо утверждает И.А. Казанцева: «Д. Мережковский не уходит из-под влияния символизма, поэтому „Святая Плоть” видится ему неким символом высшего культурного творчества, к которому изначально стремится каждый человек» [6, с. 76]. Объединяя два подхода к литературной деятельности в единое целое, Д. Мережковский хочет показать не их формальную целостность, а многомерность, потенциальную значимость культурно-исторического творчества. Об этом философ говорит так: «Потому-то и соединяем мы их, что в тайне ждем, не вспыхнет ли между ними, как между двумя противоположными полюсами, искра того огня, той молнии, о которую зажжется великий пожар» [4, т. 7, с. 141]. Но случиться это может, по замыслу Д. Мережковского, только в рамках Третьего Грядущего Завета, ибо только там закончится процесс противостояния, произойдет примирение всяческих противоречий и наступит время вечной гармонии.

В конце XIX – начале XX в. Ф. Ницше подверг критике классическую философию, предложив оригинальные подходы к решению проблем антропологии и культурного творчества. Особые надежды немецкий мыслитель связывал с появлением новой генерации человека – Сверхчеловека, способного противостоять стереотипам массового общества и созидать новые формы культуры будущего. Ницшеанская фи-

лософия стала предметом рефлексии со стороны русских религиозных мыслителей. Вл. Соловьев солидарен с Ницше в том, что человеку свойственно критическое отношение к окружающему миру, стремление создать идеал развития. В то же время Вл. Соловьев пытается обнаружить религиозные источники творчества, обращаясь к образу Христа, который совершил подвиг, спас людей от смерти, «смертью смерть поправ», показав тем самым перспективы развития культуры будущего. Неохристианство Д. Мережковского родилось в острой полемике с традиционными философскими идеями, что обусловило желание мыслителя начать поиски в сфере «нового религиозного сознания» [7, с. 46–50]. Он пытается, опираясь на литературно-философское наследие Ницше, Вл. Соловьева, Л. Толстого и Ф. Достоевского, найти иные, забытые историческим христианством, корни культурно-исторического творчества, обращаясь при этом к актуальным спорам о плоти и духе, отношениях человека и Бога.

Список литературы

1. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. Казус Вагнер. Антихрист. Эссе Номо. Минск.: Попурри 1997. 544 с.
2. Соловьев В.С. Сочинения: в 2 т. М.: Мысль 1988. Т. 1. 892 с.; Т. 2. 823 с.
3. Мережковский Д.С. Полное собрание сочинений: в 24 т. М.: Изд-во И.Д. Сытина, 1914.
4. Мережковский Д.С. Полное собрание сочинений: в 17 т. М.: Изд-во М.О. Вольфа, 1911.
5. Мережковский Д.С. Иисус Неизвестный. М.: Республика 1996. 688 с.
6. Казанцева И.А. Проблема культурного творчества в религиозной философии Д. Мережковского // Новое в психолого-педагогических исследованиях: науч.-практ. журн. 2011. № 4(24). С. 74–83.
7. Михайлова Е.Е. Русский позитивизм на пути понимания истории // Вестник Тверского государственного университета. Сер. Философия. 2010. № 4. С. 46–52.

THE PROBLEM CULTURAL CREATIVITY: NIETZSCHE AND RUSSIAN RELIGIOUS PHILOSOPHY

S.P. Belchevichen, V.B. Rybachuk, E.Y. Vihrova

Tver State University, Tver

The article is aimed at the analysis of the cultural creativity problem in Fr. Nietzsche's legacy and its influence on Russian religious philosophy. Arguing

with the German thinker, Russian philosophers sought inspiring religious sources of cultural creativity in a renewed historic Christianity.

Key words: *cultural creativity problem, crisis of the humanistic culture, Russian religious philosophy.*

Об авторах:

БЕЛЬЧЕВИЧЕН Сергей Петрович – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и теории культуры ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», Тверь. E-mail: belchev64@mail.ru

РЫБАЧУК Вадим Борисович – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и теории культуры ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», Тверь. E-mail: vadim@forumtver.ru

ВИХРОВА Екатерина Юрьевна – магистрант направления «Теоретическая культурология» ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», Тверь. E-mail: katjalilija24@yandex.ru

Author informations:

BELCHEVICHEN, Sergey Petrovich – Ph. D., Ass. Prof. of the Department for Philosophy and Theory of Culture, Tver State University, Tver. E-mail: belchev64@mail.ru

RYBACHUK Vadim Borisovich – Ph. D., Ass. Prof. of the Department for Philosophy and Theory of Culture, Tver State University, Tver. E-mail: vadim@forumtver.ru

VIHROVA Ekaterina Yurievna – M.A. student, «Theory of culture» Program, State University, Tver. E-mail: katjalilija24@yandex.ru