

Н.А. Царева*

ПРОБЛЕМА РЕЛИГИИ В РУССКОМ СИМВОЛИЗМЕ И ЕВРОПЕЙСКОМ ПОСТМОДЕРНИЗМЕ

Философы постмодернизма, как и символисты, дальнейший прогресс человечества связывают с духовной культурой. Религия осмысливается мыслителями как возможность духовного раскрепощения творческих сил личности. Символистская идея синтеза эмпирического и трансцендентного, выраженного в эстетических формах, в своеобразном виде развивается в философии постмодернизма.

Ключевые слова: Религиоведение, русский символизм, постмодернизм, теургия, компаративистский подход.

N. A. T s a r e v a. Problem of religion in Russian symbolism and European post-modernism

Both philosophers of post-modernism and symbolists establish linkage between further progress of mankind and spiritual culture. The religion is supposed by thinkers as an opportunity to reveal a person's creative and spiritual power. The post-modernism philosophy in its own way develops the idea of empiricism and transcendent synthesis that is expressed in aesthetic patterns.

Key words: religion, Russian symbolism, Post-Modernism, postmodernism, theurgy, comparative approach.

Начало и конец XX в. характеризуются очевидной последовательной тенденцией к отказу от традиционного рационального пласта сознания и нарастанием интереса к внерациональной сфере сознания. Становится очевидным, что человеческое сознание состоит из противоположных, но родственных сторон — разума и фантазии, рассудка и интуиции, и механистические и натуралистические толкования природы человека не способны объяснить его душу и ее различные проявления.

Философы Серебряного века ощущают начавшийся кризис научной рациональности как глобальный мировоззренческий сдвиг. Сознание получает иную направленность и обнаруживает выход в религии, открывающей трансцендентную абсолютную истину, недоступную рациональному мышлению. «Наше время должно определить двумя противоположными чертами — это время крайнего материализма и вместе с тем самых страстных идеальных порывов духа. Мы присутствуем при великой, многозначительной борьбе

* Царева Надежда Александровна — кандидат философских наук, доцент кафедры гуманитарных и социально-экономических наук Тихоокеанского военного-морского института, тел.: (8) 423-258-05-23; e-mail: nadezda58@rambler.ru

двух взглядов на жизнь, двух диаметрально противоположных миро-созерцаний. Последние требования религиозного чувства сталкиваются с последними выводами опытных знаний» [Д. Мережковский, 1991, с. 284]. Д. Мережковский так характеризует культурно-историческую ситуацию своего времени: цивилизованная, материальная сторона жизни ведет человека к «иррелигиозному» состоянию — умственной форме существования, лишенной духовности.

По словам Г. Флоровского, «конец века» означает в русском развитии рубеж и начало, перевал сознания. Изменяется самое чувство жизни. В те годы многим вдруг открывается, что человек — существо метафизическое <...> Религиозная потребность вновь открывается в русском обществе» [Г. Флоровский, 2005, с. 456].

Современная духовная культура испытывает состояние, аналогичное началу XX в. В обществе происходит стихийное ускорение темпа перемен жизни, вследствие этого изменяется ее восприятие человеком: знания и ценности становятся непостоянными, эфемерными. Материальные успехи постиндустриального общества приводят к доминированию утилитарных ценностей. Скептическое, ироническое отношение к действительности чаще всего перерастает в нигилизм. Мир представляется хаосом, в котором отсутствуют причинно-следственные связи, ценностные и нравственные ориентиры. В ситуации потери реальной основы во внешнем мире человек ищет опору в своем внутреннем мире. Поэтому сегодня наблюдается все возрастающий интерес к имманентной сфере, к внерациональному, к религии.

Об актуальности веры пишут многие европейские мыслители. Так Р. Нибур, размышляя о состоянии человечества, приходит к выводу, что наибольшее значение имеет теперь проблема веры. Ж. Маритен, М. Хайдеггер и другие метафизики XX в. причину кризиса всех сфер жизни видят в потере современностью смысла бытия, в утрате интереса к абсолютным измерениям сущего.

Иррационалистические и субъективистские тенденции философии постмодернизма имеют общие истоки с русским символизмом. На рубеже XIX—XX вв. русские символисты осознают, что в результате увлечения естественными науками, позитивизмом и материализмом общество пришло к бездуховным цивилизационным процессам. Через столетие понимание этой проблемы приводит представителей постмодернизма к выводу о необходимости соединения имманентного и трансцендентного.

Философский постмодернизм возникает как следствие необходимости осмысления принципиальных изменений, происходящих как в сфере производства, так и в области искусства, испытывающего радикальные трансформации. В стремлении обосновать новые ценности философы обращаются к внерациональному знанию, активно используя религиозный и эстетический опыт.

Одной из основных характеристик современного мира немецкий теоретик постмодернизма П. Козловски считает религиозное развитие, начавшееся после развенчания концепции прогрессистского развития общества, связанного с экологической, энергетической и другими проблемами. Культура всегда была тесно связана с религией, считает философ, и в настоящей ситуации «постмодерн проявляет духовные и религиозные признаки. Он воскрешает в памяти тот факт, что культура и общество всегда имеют религиозное измерение» [П. Козловски, 1997, с. 31].

Развитие современной мысли доказывает, что наука не смогла вытеснить религию и философию. «Имманентное» и «трансцендентное» — философские категории, которые конкретизируют различные аспекты двух других фундаментальных категорий — «внутреннее» и «внешнее» и активно рассматриваются в постмодернизме. «Имманентное» означает пребывающее внутри какой-то целостности, оно характеризует эту целостность изнутри. «Трансцендентное» — нечто, находящееся за пределами целостности, и потому оно недоступно для исследования. Тесная взаимосвязь этих двух сфер в современную постиндустриальную эпоху выражается в очевидной тенденции к синтезу рационального и внерационального знания.

На фоне научно-технического прогресса множатся попытки приобщения человека к тайным природным силам для достижения практических целей. Религиозная форма знания и метафизика продолжают играть в мышлении человека значительную роль. Стремление человека к абсолютному началу, познанию своей души может принимать различные формы: мистические, религиозные, но особую роль в этом процессе принадлежит искусству. По словам М. Вебера, «искусство конституируется теперь как некий космос все более осознанно постигаемых самостоятельных ценностей. Оно берет на себя функцию различным образом толкуемого спасения в миру — спасения от растущего гнета повседневности и прежде всего от усиливающегося гнета теоретического и практического рационализма. Тем самым оно вступает в прямую конкуренцию с религией спасения» [М. Вебер, 1976, с. 143].

Русский символизм и постмодернизм объединяет активизация эстетической рефлексии. Искусство как в начале, так и в конце XX в. ставит целью познание предельных законов бытия, глубинной сущности человеческой личности.

Представители русской философии Серебряного века убеждены, что всякая, даже материальная культура в конечном счете есть культура духа, она имеет духовные основания и предстает как продукт творческой работы духа над природными стихиями. Нерелигиозной культуры не может быть, она всегда религиозна как по

своему происхождению, так и по своему заданию. По словам Н. Бердяева, «вопросы о творчестве, о культуре, о задачах искусства, об устройстве обществ, о любви и т.п. приобретали характер религиозных» [Н.А. Бердяев, 1995, с. 246].

Русский символизм как значимая составляющая часть философии русского модернизма является прежде всего мировоззрением, философией, а потом уже литературным направлением: «Не искусство лишь, взятое само по себе, разумеет мы, но шире — современную душу, породившую это искусство» [Вяч. Иванов, 1909, с. 162]. В связи с этим символизм находится в русле поисков русской философии рубежа XIX—XX вв., признающей значимость иррациональной глубины человека.

Особенное влияние на развитие идей символизма оказывает учение Вл. Соловьева, его концепция всеединства, означающая признание трансцендентной глубины за каждым элементом бытия, единство человека с абсолютным, безусловным началом. Идея «внутренней целостности», определяющей внешнюю истину, позволяет Соловьеву обозначить предмет творчества — это истинная красота, принадлежащая к «сверхприродному, сверхчеловеческому» миру. Ученому недоступно постижение трансцендентного. Только душа поэта, не связанная реалиями жизни, в минуту вдохновения способна проникнуть в область внерационального. Истинное знание, «то, что вошло в душу свыше», становится «внутренней необходимостью» поэта, которую он передает в своем творчестве.

Русские символисты вслед за Соловьевым стремятся вскрыть имманентные глубины трансцендентной реальности в мире и в человеческом существе. Теоретики символизма полно развивают соловьевское понимание искусства как мистической «свободной теургии», преображающей мир на путях к его духовному совершенству. Поставленные символизмом задачи определяют своеобразие символистского учения, представляющего синтез искусства, религии и философии.

Искусство, утверждает Андрей Белый, имеет религиозный смысл. Свое религиозно-философское учение философ называет «религией свободного человечества», религию же определяет как «систему последовательно развертываемых символов», т.е. настаивает на тождестве символической и религиозной природы символизма.

Искусство, по Иванову, выходит за пределы эстетики и является религиозным феноменом. Но речь идет не о современной ему православной соборности. Христианские таинства «ветхой святыни» должны быть заменены совершенно иным теургическим началом: «...творчество было решительным отрицанием предания, безусловным разрывом не только со всеми <...> заветами и запретами прошлого, но и со всем душевным строем <...> освятившим эти заве-

ты» [там же, 1994 с. 385]. Вяч. Иванов полагает, что свободная и цельная вера в Бога является организующей силой мира, началом духовной и внешней жизни.

Для достижения религиозных целей символисты используют нерелигиозные средства. По глубокому убеждению русских символистов, духовная культура имеет перспективы развития только на основе синтеза искусства и религии. Искусство должно стать средством религиозного преображения жизни. Путем соединения теологии, философии и науки через внутренний опыт человека, обладающего особыми способностями можно познать Божественную сущность мира.

Творческая религиозная интуиция станет основой будущей духовной культуры, поскольку главная цель искусства и религии совпадает — преображение мира и человека. «Мы должны преодолеть все формы безрелигиозного, — пишет А. Белый, — но мы должны также преодолеть все формы религиозного, характер преодоления форм религиозной культуры есть религия *suí generis*; образное выражение этой религии в эсхатологии; религия Символа в этом смысле есть религия конца мира, конца земли, конца истории...» [А. Белый, 1994, с. 60].

Специфику философского осмысления веры в русском символизме Ф. Степун оценивает как борьбу «за свободу личности и свободу творчества, за новую, если не подлинно христианскую, то все же так сказать, духоверческую культуру» [Ф.А. Степун, 1992, с. 91]. То есть религиозность рассматривается в символизме как духовно-идеальное содержание действительности. Следовательно, можно сделать вывод о том, что в философии символизма доминирует не религиозная основа, а эстетическая. Г. Флоровский писал: «Это был особый путь возврата к вере, через эстетизм и через Ницше, и в самой вере оставался осадок этого эстетизма, остаток искусства и литературности. Раньше у нас возвращались к вере через философию <...> Путь через искусство был новым» [Г. Флоровский, 2005, с. 456]. Символисты предлагают преображение человеческой души посредством искусства. Новый индивид изменит мир, и это будет органическое нравственно ориентированное изменение человечества.

Теория символизма утверждает существование универсального начала бытия и ставит задачу открыть подлинное знание о мире, помочь человеку в раскрытии его внутреннего потенциала. Личный религиозный, мистический путь личности не должен ограничиваться догматами церкви. Вера философски осмысливается как путь к освобождению личности, творчества, к новой духовной культуре.

В философии постмодернизма, как и в символизме, религия понимается как бессознательно-интуитивное индивидуальное творчество.

Символистская идея метафизического назначения искусства своеобразно актуализируется в постмодернизме. Искусство способно открывать единство бытия и экзистенции, рационализировать иррациональное. Философы начала и конца XX в. убеждены, что технически организованное пространство не может определять судьбу человека. Необходимые человеку ценности, которые не может дать наука и техника, сохраняет и создает искусство. Человек в поисках внутренней устойчивости обращается прежде всего к искусству.

А. Белый обосновывает символизм как мировоззрение. Ж. Делёз определяет свою философию как трансцендентальный эмпиризм, открывающий новое видение действительности, новый тип мышления. Внерациональное знание наряду с рациональным должно участвовать в переосмыслении мира. В философии постмодернизма, как и в русском символизме, искусство представляется пространством взаимодействия эмпирического и трансцендентного, оно способно проникать за зримую оболочку вещей к их сокровенной сущности.

«Искусство, — пишет Ж. Делёз, — дает нам подлинное единство: единство материального знака и абсолютного духовного смысла. Сущность является в точности таким единством знака и смысла, каким оно открывается в произведении искусства» [Ж. Делёз, 1999, с. 67]. Знаки искусства заставляют нас мыслить, интерпретировать понятие, свернутое в них. Главной чертой воображения Делёз называет символизацию, посредством которой в творческом процессе преодолевается тварное бытие и совершается прорыв в трансцендентное. Поэту и художнику удастся в моменты озарения увидеть мерцание истины. Творчество представляется Делёзу единственным мостом, соединяющим человека и бытие. Возможности искусства беспредельны, его символическая природа позволяет человеку не подчиняться миру вещей, а творить мир. Воображение создает новые произвольные формы отражаемого объекта, который обретает в искусстве свой особый модус существования, отличный от реального объекта.

Творчество Делёз понимает как становление, в процессе которого понимаемое множится и различается, благодаря чему могут существовать смыслы. Подлинное произведение искусства не останавливается на единичном воплощении различия, а бесконечно его повторяет. При этом повторение, говорит Делёз, не есть возврат к тому же самому, оно отлично от него. Различие и повторение — это две активные взаимосвязанные силы сущности. В произведении повторение есть движущая сила разнообразия, и наоборот, разнообразие — движущая сила повторения, благодаря этому художник никогда не устаревает. Искусство способно дать нам разнообразие, которое отсутствует в жизни. Различие как постоянно

существующий вопрос принуждает к мышлению. Сущности в произведении искусства, по Делёзу, открываются как непредставимое различие, «предельное и абсолютное различие <...> что составляет бытие и заставляет нас его постигать» [там же]. Так философ приходит к выводу о сопричастности искусства Абсолютному, способности прозревать тайну мироздания и его смысл.

Как феномены неклассической философии, символизм и постмодернизм имеют общее понимание сущности поэтического слова. В поэзии открывается сверхразумная абсолютная основа. Внерациональное знание о себе и мире, необъяснимое рациональным способом, находит в поэзии вербальное воплощение.

Синтез рационального и внерационального в природе поэтического слова позволяет Ж. Дерриде назвать поэзию «неабсолютным абсолютom». Поэзия находится по ту сторону логоса, она переносит человека «в имени по ту сторону имени». Благодаря своему символическому языку поэзия дает возможность проникать в сущностные глубины мира и человека. Поэзия не замкнута на себе, «никогда не соотносится сама с собой», она изменяет видение мира, «прерывает или опрокидывает абсолютное знание, бытие». Дерриде постоянно соединяет понятия «сердце» и «поэзия» («сердце/наизусть») для выражения духовной сущности поэзии. Она свободна от субстанции, субъекта, письма, и эта свобода открывает человеку его внутреннее «я», «способность “сердцем” выбрать себя по ту сторону тела, пола, уст и глаз, оно стирает грани, ускользает из рук, ты едва слышишь его, но оно научает нас сердце» [Ж. Деррида, 2000а, с. 452].

Единственной областью, независимой от власти политики и экономики, Ж. Бодрийяр считает поэтический язык. М. Фуко видит в литературе возможность воскрешения живой сути языка. Поэтическое творчество Ж. Батай рассматривает как средство преодоления мира вещей. Поэтическое видение открывает сущность человеческой экзистенции, «мир интимного», недоступный рациональному знанию.

Художественную деятельность Р. Барт определяет как самостоятельный модус философствования. Поэзия представляется философу универсальной сферой проявления творческого духа. Познание истины требует духовной жизни, а слово — это «строительный материал», через который мысли и чувства воплощаются в образы. Следовательно, поэзия есть особое мышление в словесных образах с целью познания мира и человека. Эмоциональный элемент поэзии позволяет ей оказывать влияние на умы и сердца там, где рациональные формулы науки зачастую оказываются бессильны.

Постмодернизм, являясь своеобразным внерелигиозным мировоззрением, осмысливает Бога как возможность духовного само-

сознания. Здесь обнаруживается общее с символистским понимание религии как творческого процесса совершенствования духовного мира человека.

Наиболее полно постмодернистское отношение к религии выражено в работах Ж. Батая. Философ подчеркивает социальную роль религии: ее традиционные формы принуждают, подавляют личность человека. В христианстве Бог действует рационально, согласно потребностям реального мира, а не сферы интимного. В своей работе «Внутренний опыт» философ пишет о необходимости отказа от ценностей и авторитетов традиционной религии.

Ж. Батай не показывает реального существования Бога и религии как таковой: религия понимается как имманентный, интимный мир. Не нужно выделять Бога из всего сущего, это принижает «Высшее Существо», уравнивает его с другими сущностями, человеком, животным и т.д. В учении Батая представление о Боге есть представление человека о своей сущности. «Высшее Существо» несет в себе Божеские черты обезличенного, смутно различного и имманентного существования» [Ж. Батай, 2000, с. 31]. Нет различия между духовным и Божественным мирами, поэтому Бог рассматривается Батаем как движение духа в человеке, благодаря которому наше знание движется к бесконечному. То есть представление человека о Боге есть признание существования высшей ценности. Такое понимание Бога становится основой самопознания, самосознания человека. Внутренний опыт — это самосознание, движение сознания за свои пределы.

В этом смысле идея Бога как идея совершенства существования в философии Ж. Батая тесно смыкается с символистским пониманием религиозности как духовно-идеального содержания действительности.

Вся русская философия рубежа XIX—XX вв. признает существование рационального и иррационального начал в человеке, соответственно трансцендентного и эмпирического миров.

Тем не менее необходимо уточнить, что иррационалистическая философия русского символизма, явно тяготеющего к трансцендентным измерениям бытия, не является религиозным учением. Понятия метафизики и веры относятся к разным сферам философии и религии, хотя их объединяет устремленность к постижению трансцендентного. Это обусловлено сущностью метафизики как учения об основаниях и судьбах отдельного человека и всего мироздания в целом. Вера есть способ познавательного отношения к трансцендентному началу, который непостижим без нее. Метафизика позволяет осмыслить сверхреальность, недоступную для эмпирического опыта. Философия и религия тесно связаны пониманием того, что вера нуждается в метафизике, которая спасает ее

от суеверий, а метафизика нуждается в вере, которая придает ей ценностно-познавательное измерение. Когда речь идет о сферах духовного познания, границы между религиозной метафизикой и метафизикой философской стираются.

Сущность духовного феномена русского символизма заключается в синтезе религии, философии и искусства. В символизме происходит соединение рационального и внерационального знания, рационализация внерационального.

Вера предстает в символизме не в виде религиозной или конфессиональной определенности, а в функции метафизического познания. Теоретиками символизма религиозность понимается предельно широко — как признание существования идеальной основы мира. Бердяев, характеризуя религиозные чувства символистов, пишет, что их вера в Софию заменяет собою веру в Христа [Н.А. Бердяев, 1995, с. 246]. Для символизма характерна внеконфессиональная религиозность. По словам Эллиса, «религиозное устремление в современном искусстве и в современном символизме, как бы оно ни было искренне, пламенно, глубоко и интимно, никогда не обретет ни понимания, ни благословения, ни духовного содержания в современных мертвых, внешних и чуждых всякой культуре и всякого художества формах церковности» [Эллис, с. 199].

Постмодернизм, так же как символизм, внеконфессионален. Плюрализм как основная характеристика постмодернизма подразумевает, что, по сути, он несовместим ни с какими религиями. Традиционные религиозные представления критикуются теоретиками постмодернизма как рационалистические конструкции, создаваемые обществом, они являются источником власти, подавляющей человека. Христианство, полагает Делёз, превратилось в институт, основной функцией которого является поддержание социального порядка. Но этот порядок лишен духовной основы, что порождает разделенность имманентного и трансцендентного миров: жизнь подчиняется мысли, законам, которые она создает. Избавить от подчинения единой идеологии может номадическая кочевая культура, самостоятельность мышления людей. Необходимо единство мысли и жизни, трансцендентного и имманентного.

Рассматривая различные религиозные учения, Ж. Деррида пишет о вере следующее: «В конечном счете, список (этих концепций) не имеет четких границ, и можно сказать, конечно, с учетом всех различий, что в определенном смысле и Кант, и Гегель, и, конечно, Кьеркегор, и я, и даже, как бы это ни казалось провоцирующим (невероятным), Хайдеггер принадлежат к этой традиции, традиции, которая состоит в разработке недогматических удвоений (аналогов) догмы, в философском и метафизическом удваивании, в мышлении, которое “повторяет” возможность религии без

(вне) религии (мы должны еще обязательно вернуться когда-нибудь к этому грандиозному и чрезвычайно сложному вопросу)» [Ж. Деррида, 2000б, с. 216].

Для символизма характерен поиск новой духовной основы. Его теоретики полагают, что традиционная форма христианства не способна ответить на духовные запросы современного человека, и стремятся к созданию «нового религиозного историософского сознания», основой которого видится синтез духовного и материального, Божественного и человеческого начал. Именно такую задачу ставят Религиозно-философские собрания 1901—1903 гг., организованные Д. Мережковским. В реформировании христианства и Церкви он видит главный смысл и содержание религиозного возрождения России. Главной целью христианства должно стать создание объединяющей все народы вселенской культуры.

Символистская идея реформирования христианства имеет общие основания с постмодернистской идеей деконструкции религии как духовно-социальной подсистемы общества. Трансформация традиционного отношения к религии в настоящее время выражается в синтезе различных вероучений, утрате церковных авторитетов, ориентации в духовном развитии и т.д. В связи с этим основной целью постмодернизма, по мнению Г. Кюнга, становится осуществление мира между религиями, единства христианской Церкви, плюралистического синтеза как основы истинно гуманной религиозности. Постмодернизм представляется Кюнгу эрой действительного христианства: «...модернистская парадигма должна быть “снята” (в гегелевском смысле) в парадигме постмодернистской, сохранив свое человеческое содержание, отвергнув свои негуманные качества, она должна перейти в новое состояние, создав множественно-целостный, плюралистически-холистический синтез» [Г. Кюнг, 1990, с. 228]. Итак, для модернистской и постмодернистской парадигмы характерно движение отдельных религиозных форм ко все более всеобщим, образующим целостность всечеловеческой культуры.

Таким образом, сосредоточенность на духовном аспекте человеческого бытия является характерной особенностью как русской, так и европейской философии всего XX в., которая, утверждая свободу и творческое начало личности, никогда не исключает при этом Бога из человека. Свою задачу философы видят в духовном познании человека, его способности развернуть имманентное в себе, приобщиться к реальной, осмысленной духовной жизни.

Проблема религии как значимого элемента современной культуры очень актуальна в наше время. Религиозная форма знания и метафизика продолжают играть в мышлении человека важнейшую роль, помогая ему обнаружить в себе духовное начало. Именно

в таком новом ключе русский символизм и постмодернизм осмысливают религию как возможность духовного раскрепощения творческих сил личности. Исследование тесной связи модернистской (в лице русского символизма) и постмодернистской парадигм позволит раскрыть внутреннюю логику современных культурно-исторических процессов, в том числе и религиозных.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Батай Ж.* Теория религии. Минск, 2000.
- Белый А.* Эмблематика смысла // Белый А. Символизм как миропонимание. М., 1994.
- Бердяев Н.А.* Русская идея: Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // О России и русской философской культуре. М., 1995.
- Вебер М.* Протестантская этика и дух капитализма. М., 1976.
- Делёз Ж.* Марсель Пруст и знаки. СПб., 1999.
- Деррида Ж.* Эллипс // Деррида Ж. Письмо и различие. М., 2000а.
- Деррида Ж.* Насилие и метафизика // Деррида Ж. Письмо и различие. М., 2000б.
- Иванов Вяч.* Поэт и Чернь // Иванов Вяч. По звездам: Опыты философские, эстетические и критические. СПб., 1909.
- Иванов Вяч.* Скрыбин и духовная революция // Иванов Вяч. Родное и вселенское. М., 1994.
- Козловски П.* Культура постмодерна. М., 1997.
- Кюнз Г.* Религия на переломе эпох // Иностранная литература. 1990. № 11.
- Мережковский Д.* В тихом омуте: Статьи и исследования разных лет. Л., 1991.
- Степун Ф.А.* Россия накануне 1914 года // Вопросы философии. 1992. № 9.
- Флоровский Г.* Пути русского богословия // Христианство и цивилизация: Избр. труды по богословию и философии. СПб., 2005.
- Эллис.* Неизданное и несобранное. Томск, 2000.