

Творческая природа человеческого бытия в свете идей русских философов

DOI 10.22394/1726-1139-2017-8-110-118

Александров Владимир Борисович

Северо-Западный институт управления — филиал РАНХиГС (Санкт-Петербург)

Профессор кафедры социальных технологий

Доктор философских наук, профессор

vladboralex@mail.ru

РЕФЕРАТ

В статье анализируется понимание природы творчества русскими религиозными философами. Фундаментальное значение данной темы для философской антропологии выводится ими из того очевидного для религиозного мыслителя обстоятельства, что «образ и подобие творца не может не быть творцом».

В трудах русских философов представлены в определенной степени различающиеся подходы к пониманию творчества, которые тем не менее имеют ряд общих принципиальных черт, вытекающих из общности их мировоззренческой установки. Так, для Бердяева цель творческого порыва — достижение иной жизни, иного мира, т. е. выход в сферу трансцендентного. Для Соловьева в соответствии с развиваемой им философией всеединства это тоже стремление к иной, подлинной жизни, смыслом которой является любовь, означающая, что человек находит в другом полноту собственной жизни. В философии Г. В. Флоровского цель творчества — творение человеком самого себя как выражение стремления к соединению с Богом. Названные подходы дополняют друг друга, создавая объемный образ феномена творчества.

Несмотря на различие точек зрения по вопросу о сфере творческого бытия, все русские философы сходятся в том, что творчество, являясь абсолютным началом человеческого бытия, по своей природе иррационально и что субъектом творчества является конкретный субъект как свободная личность.

В статье проводится мысль, что для русских философов проблема творчества имеет, прежде всего, метафизический смысл, главное в котором его понимание как начала, конституирующего фундаментальную основу человеческого бытия.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА

творчество, личность, свобода, необходимость, теургия

Aleksandrov V. B.

The Creative Nature of Human Life in the Light of the Ideas of the Russian Philosophers

Aleksandrov Vladimir Borisovich

North-West Institute of Management, Branch of RANEPA (Saint-Petersburg, Russian Federation)

Professor of Chair of Social Technologies

Doctor of Science (Philosophy), Professor

vladboralex@mail.ru

ABSTRACT

The article analyzes the understanding of the nature of creativity in the works of Russian religious philosophers. The fundamental importance of this topic for philosophical anthropology is derived from the obvious to the religious thinker circumstance, that “the image and likeness of the Creator cannot be a Creator”.

In the works of Russian philosophers represented to some extent differing approaches to understanding creativity, which, however, have some common fundamental traits, stemming from their common worldviews. So, for Berdyaev, the purpose of the creative impulse is the

achievement of another life, another world, i. e., the output in the sphere of transcendental. For Solovyov in accordance with his philosophy of unity is also a desire for a different, authentic life, the meaning of which is love, meaning that one person finds in the other completeness of his own life. In the philosophy of G. V. Florovsky goal of creativity — the creation of the man himself as an expression of the desire for Union with God. The approaches complement each other, creating a volumetric image of the phenomenon of creativity.

Despite the differences in points of view on the question of the scope of a creative being, all Russian philosophers agree that creativity, being the absolute beginning of human existence, by its nature irrational and that the creative subject is a specific subject as a free person.

The article presents the idea that for Russian philosophers the problem of creativity has primarily a metaphysical sense, the point of which his understanding as the beginning, constitute the fundamental basis of human existence.

KEYWORDS

creativity, personality, freedom, necessity, theurgy

Для русских религиозных философов одним из ключевых в антропологической проблематике всегда был вопрос о творческом начале в человеческой природе. Этот вопрос естественным образом актуализировался пониманием человека как сотворенного по своему образу и подобию Богом, являющимся абсолютным творческим началом. По словам Бердяева, «образ и подобие Творца не может не быть творцом» [1, с. 340]. Размышления русских философов, осуществлявшиеся в рамках подобной парадигмы, представляют интерес в силу того, что они породили целый ряд идей, имеющих значение не только для развития религиозного мировоззрения, но и для всякой философской попытки понять природу творчества. Это идеи, касающиеся понимания личности как субъекта творчества, взаимоотношения свободы и творчества, творчества и закона. Особый интерес представляют мысли русских мыслителей о том, что если понимать творчество как порождение нового, то, что можно считать таковым, т. е. тем, что не является простым преобразованием существующего, а представляет собой нечто иное по своей природе, нежели существующее в том мире, где человек находит себя, нечто *не бывшее ранее*.

Первая сложность, с которой сталкивается религиозный мыслитель, начинающий размышлять о природе творчества, заключается в том, что в Святом писании ничего не говорится о творческой природе человека. Главный мотив евангельских заповедей — это послушание, исключающее, на первый взгляд, всякую возможность рассматривать человека как творческого по своей природе субъекта. Выход из этой ситуации потребовал весьма нестандартного отношения к священным текстам, можно сказать диалектического переосмысления самого принципа послушания. Так, в частности, Бердяев предположил, что само послушание в его высших формах неизбежно должно быть творческим процессом. Но прямой призыв к творчеству в священных текстах создавал бы искушение облегченного отношения к заповедям, что и обусловило отсутствие темы творчества в евангельских текстах. Тем не менее не находя прямого призыва к творчеству, *«мы чувствуем священный авторитет умолчания Евангелия о творчестве»* [1, с. 328]. Это умолчание имеет принципиальное значение: во взаимоотношениях послушания и творчества послушание оказывается определяющей стороной. В противном случае творчество приобретало бы самодовлеющий характер и утрачивало бы свой глубинный смысл.

Из сказанного следует, что творческая устремленность человеческого бытия — это та тайна, которую человеку даровал Бог и которую он должен *открыть* в себе, как свое подобие Творцу. «Бог ждет от человека антропологического откровения в творчестве, сокрыв во имя богоподобной свободы его пути творчества и оправданием творчества» [1, с. 329]. Но в чем главный смысл творческого бытия человека и каковы те пути, по которым оно должно идти? Ответ на этот вопрос в рус-

ской философии неоднозначен, что свидетельствует о том, что парадигма религиозного понимания мира имеет достаточно большой, если так можно выразиться, мировоззренческий и методологический потенциал.

Наиболее проработанным ответом на вопрос о смысле человеческого творчества является, по-видимому, данный Бердяевым в его известной одноименной книге. Основная направленность человеческого творчества — это создание нового мира, которое является результатом восхождения человека к Богу. Цель «творческого порыва — достижение иной жизни, иного мира, восхождение в бытии» [1, с. 347]. Творчество мистично по своей природе, это выход в сферу трансцендентной реальности, являющийся по своей сути теургией.

Данная позиция задает «высокую планку» в понимании творчества, выводя его, по сути дела, за рамки всякой деятельности, осуществляемой человеком в своем земном бытии. Парадоксальным следствием такого подхода оказывается осуществляемый русским философом отказ в творчестве и науке и искусству. В частности, он полагает, что великие достижения искусства и науки (например, в эпоху Античности или Возрождения) не являются творчеством в подлинном смысле слова, а выступают первичной формой послушания, будучи «в общем и общеобязательном ходе мировой культуры и «науки и искусства»... формой приспособления к необходимости» [1, с. 332–333]. Когда речь идет о творении нового бытия, то наука, по мнению Бердяева, оказывается ни при чем, поскольку ее дело представляет собой сугубо инструментальное средство овладения окружающим миром. «Наука не есть бытие, наука есть лишь частная форма приспособления к частным формам бытия. Интеллектуализм, отождествляющий бытие с наукой, природу с математическим естествознанием, поистине демоничен и истребителен» [1, с. 352].

Творимые художниками, учеными, политическими мыслителями, книги, картины или правовые учреждения, не являются творческими продуктами в полном смысле этого слова. Но тогда, что они собой представляют? Ответ Бердяева выглядит весьма неожиданным. Эти творения, по его мнению, есть феномены культуры, но не формы нового бытия. «Вместо бытия творится культура» [1, с. 347]. Такое противопоставление бытия и культуры ослабляет, на наш взгляд, всю концепцию творчества, развиваемую русским мыслителем.

В свете этой установки он осуществляет критику понимания творчества в материалистической философии, видящей как раз цель подлинного творчества в земном культурном делании (науке, искусстве и т. д.). Критикуя «экономический материализм», как философию, завершающую представление о творчестве наукой и искусством, он называет его философией «человека, не искупившего грех и ведающего лишь закон» [1, с. 333]. В силу данного обстоятельства, по Бердяеву, «для марксизма и «науки и искусства» не есть творчество, а лишь приспособление» [Там же]. Такая позиция вызывает ряд вопросов. Главный из них заключается в том, какие возможности есть у человека, кроме земного культурного делания, для творения нового бытия, через которое осуществляется его восхождение к Богу? Думается, что никаких иных возможностей у человека просто нет. Необходимо увидеть, как творение культуры выводит человека в те новые формы бытия [в определенном смысле трансцендентные обыденной жизни), которые могут возвышать человека и представлять собой движение к Богу, о котором говорит Бердяев. В этой связи думается, что прямая проекция представления о Божественном творении на творческую деятельность человека будет не правомерной. Требуются принципиальные оговорки о природе той реальности, которую создает человек. Именно такой реальностью и является реальность культуры.

Надо сказать, что и сам философ признает, что культура на вершинах своих приходит к самоотрицанию и в той или иной степени становится творением нового бытия. «Творчество в искусстве, философии, в морали, в общественности, —

пишет Бердяев, — переливается за границы своей сферы, не вмещается ни в какие классические нормы, обнаруживает порыв к трансцендентному... Искусство переливается в теургию, философия в теософию, общественность в теократию... Символизм в искусстве переходит за грани классического искусства и его норм, в символизме открываются последние пределы творческого художественного акта, в нем путь к теургии» [Там же]. Примерами такого перехода искусства за свои границы, «прорыва к иному бытию» выступает, по его мнению, творчество великих русских писателей — Гоголя, Достоевского, Толстого. В философии, согласно Бердяеву, показателен пример Ницше. «Философия, мораль, искусство Ницше — предельны, конечны. В Ницше уже высокая культура переходит за все пределы культуры, идет к концу» [Там же]. В этом же духе следует понимать возрождение мистики и оккультизма, которое «обличает глубокий кризис культуры, невозможность остановки на культурной середине, на классических ценностях» [Там же].

Очевидно, что противопоставление культуры и творчества возможно только в том случае, если не видеть целостности культурного процесса, игнорировать то вполне очевидное обстоятельство, что высокие достижения культуры являются возможными только потому, что есть вообще феномен культуры в различных его проявлениях. Противопоставляя культуру как особую форму бытия человеческого духа ее высшим достижениям, выходящим в мир подлинного бытия, Бердяев по сути дела противопоставляет сложный путь к высшим достижениям культуры и сами эти достижения. Конечно, не все, что совершается в сфере, называемой культурой, позволяет определить ее как путь к высшему бытию. Но в целом культура — это и есть творение нового бытия, которое осуществляется как в специализированных формах ее существования (науке, искусстве), так, между прочим, и в тех формах, которые относятся к миру повседневности, реальной жизни людей, действующих, переживающих, мыслящих, вступающих в определенные отношения. Образцами культуры как сферы, в которой формируется подлинное бытие, могут быть жизни простых людей, подвижников, героев, создающих национальную культурную традицию. *Культура, не творящая новое бытие, не является культурой, а неким плоским ее передразниваем, имитацией или мимикрией.*

Такое понимание культуры не противоречит пониманию творчества как продолжения дела Божественного творения, как борьбы с первородным грехом, преодоления существующего в мире зла и создания, тем самым, нового, доселе не существовавшего мира. Не противоречит оно и пониманию творчества как высшего уровня этой борьбы, которому предшествуют такие ступени, как подчинение данному свыше закону и искупление, которые находятся в этом, посюстороннем мире. Оно вполне может быть согласовано и с фундаментальной установкой концепции творчества Бердяева о том, что «закон начинает борьбу со злом и грехом, искупление завершает эту борьбу, в творчестве же свободном и дерзновенном призван человек творить мир, новый и небывалый, продолжать творение Божье» [1, с. 331].

Другой вариант ответа на вопрос о цели творчества дает философия всеединства В. С. Соловьева. В исходных позициях его концепция предвосхищает идеи Бердяева, по поводу того, что цель творчества мистическая, представляющая собой «общение с высшим миром путем внутренней творческой деятельности» [2, с. 174]. В дальнейшем логика философии всеединства выводит на представления, существенно отличающиеся от идей Бердяева. Для этой философии смыслом творческого бытия человека выступает «абсолютная человечность», истинная, «всеобщая жизнь», сущностью которой является любовь [3, с. 547]. Причем, что очень важно, Соловьев стремится включить в творчество этой всеобщей жизни не только дух человека, но и его телесное начало, утверждая, что образы всеединства создаются духовно-телесным творчеством [3, с. 547]. Это означает, что творчество, будучи направляемо мистическими силами, есть, тем не менее, преобразование по-

сюстороннего мира, мира, в котором человек укоренен своей жизнью, которая должна обрести в результате творчества свою подлинность. Эту последнюю Соловьев в духе своей философии характеризует следующим образом: «истинная жизнь есть то, чтобы жить в другом как в себе, или находить в другом положительное и безусловное восполнение своего существа» [3, с. 544].

Представление о смысле творчества как стремлении к подлинной жизни, в которой люди «взаимно полагают друг друга, находя каждый в другом полноту собственной жизни», позволило Соловьеву более полно охарактеризовать процесс творчества, нежели это получилось у Бердяева. Это проявилось в том, что, понимая творчество как процесс, по своей сути мистический, он включил в него не только собственно теургию, рассматриваемую как завершающий этап в едином процессе подлинного творчества, но и искусство, и «истинную технику», подготавливающие теургию — божественное творчество. Этот подлинно творческий процесс, включающий в себя искусство, «истинную технику» и теургию он называет «свободной теургией или цельным творчеством» [2, с. 174].

Еще один подход к пониманию смысла творчества, который может существовать в рамках парадигмы Божественного творения мира, мы встречаем в трудах большого русского философа, богослова Г.В. Флоровского, которого Н.О. Лосский назвал самым ортодоксальным из русских мыслителей. Идеи Флоровского существенно дополняют взгляды Бердяева и Соловьева на творчество как творение новой реальности. Его логика, на первый взгляд, иная, но при внимательном рассмотрении отчетливо просматривается понимание человека как творения Бога, ищущего в творческом своем бытии путей соединения с Творцом.

В творческом бытии человека Флоровский делает акцент на его личностной самореализации, которая есть созидание человеком самого себя. «Творческое „вырабатывание себя“, автономное раскрытие тайников своего личного своеобразия, — писал Флоровский, — вот единственная цель жизни и единственная жизненная ценность» [4, с. 210]. Эта общая установка находит у Флоровского принципиальную конкретизацию. Она заключается в утверждении о том, что индивидуальная творческая самореализация не может направляться стремлением к осуществлению некоторой общей идеи, например, некоторого принципа общественного устройства, вытекающего из определенного понимания смысла истории. Критикуя концепции философов, полагавших, что через деятельность исторических личностей реализуются законы истории, он отмечает, что в них «подлинное понятие личности утеряно и подменено суррогатами: лицо учитывается здесь не как таковое, не как неповторимая монада вселенной, а как носитель идей, как воплощение общих понятий» [Там же]. Такой подход, по его мнению, напрочь отрицает творчество, творческую личность, представляя ее, с одной стороны, орудием самоосуществления некоторого высшего закона или логики, а с другой, принципиально упрощая, спрямляя основания деятельности человека, сводя их к послушанию как поиску исторической необходимости и после ее установления к слепому следованию ее требованиям. Если принять такую точку зрения, то получается, что люди «изо всякой, даже освобождающей, мысли спешат сотворить себе кумира, чтобы было к чьим ногам покорно сложить собственную самобытность...они не решаются быть самими собою, и непременно хотят жить для чего-нибудь, чему-нибудь служить, во что-нибудь беспрекословно верить» [4, с. 210–211]. Следствием такой позиции оказывается то, что личность «исчезает, для творческой личности не оказывается места» [4, с. 207].

Флоровский не прорабатывает эту мысль до проблемы соотношения творчества как самоосуществления индивида и творчества как следования тому закону, который дан человеку в священных текстах. Тем не менее проекция его критики представления о творчестве, как противостоящего поклонению земным кумирам, в качестве которых могут выступать и социальные идеи, на представление о человеке,

как творении Бога, призванного следовать евангельским заповедям, позволяет утверждать, что для него самореализация человека есть форма творческого осуществления своего стремления к соединению с Богом.

В соответствии с обозначенным выше пониманием цели творчества, как самореализации человеческого индивида, сферой его существования выступает сама жизнь, реально творимая деятельностью человека, стремящегося к творческому самораскрытию. Нетрудно увидеть, что понята таким образом жизнь сближается с пониманием культуры как процесса, в котором творится подлинное бытие. Можно сказать, что Флоровский оставляет возможность творчества в той реальности, в которой существует человек.

Несмотря на различие точек зрения в понимании сферы творческого бытия, все русские философы сходятся в том, что творчество, являясь абсолютным началом человеческого бытия, по своей природе иррационально и не покрывается никакими разумными схемами. По словам Бердяева, «понять творческий акт — и значит признать его неизъяснимость и безосновность» [1, с. 369].

Флоровский, развивая отмеченную выше критику концепций, обосновывающих существование закономерности исторического процесса, или смысла исторического процесса, могущих определять цели человеческой деятельности, подчеркивает, что «история есть жизнь, а жизнь есть творчество, стихийная борьба, и нет в ней целей и задач» [4, с. 211]. Либо мы признаем закономерность исторического процесса или, как это происходит в ряде философий истории, смысл истории, либо мы признаем человека как существо, сущностную особенность которого составляет творчество. И даже если бы и была цель истории, то она непостижима, «да и бесполезно было бы знать ее: "цель" человечества не может стать "целью" отдельной особи» [4, с. 213].

За этой концепцией отчетливо просматривается иррационалистическое понимание жизни и, в частности, жизни отдельного человека. Жизнь, по Флоровскому, «не только не покрывается разумом, но и прямо противоположна ему: отдельная индивидуальная жизнь протекает помимо "разума", и "разум" бессилён проникнуть в нее... жизнь индивидуальна и каждый "сознает" лишь собственную цель, созидаемую его свободно-волевым устремлением» [4, с. 212–213].

Важнейшей чертой, объединяющей взгляды русских мыслителей, является представление о том, что субъектом творчества является свободная личность. По словам Франка, «фермент новизны, творческая устремленность к будущему, заложены в глубине индивидуального духа» [5, с. 126]. Но что является той субстанцией, из которой рождается творческий порыв, устремленность к новой не существовавшей ранее реальности? По словам Франка, таковой выступает таинственное и невыразимое начало, конституирующее наше личностное бытие, и которым проникнута вся наша жизнь, называемое свободой. «Все новое... как бы начинается из ничего в том таинственном и глубочайшем центре личности, который мы называем свободой» [Там же]. Аналогично размышляет Бердяев, говоря, что «творческий акт имманентно присущ лишь лицу, личности как свободной и самостоятельной мощи» [1, с. 360].

Именно в силу этого обстоятельства творчество по своей природе мистично и не может быть выведено из каких-либо предпосылок, четко определяемых условий, из чего бы то ни было предшествующего. Концептуальной основой этого тезиса является принципиальное противопоставление свободы и необходимости. Тема необходимости вообще должна быть исключена из размышлений о природе творчества. «Из необходимости, — утверждает Бердяев, — рождается лишь эволюция; творчество рождается из свободы» [1, с. 368]. Свобода по самой своей сути противостоит всякой детерминации, «она выходит из детерминированного ряда, она ничем не обусловлена, рожденное из нее не вытекает из предшествующих причин, из "чего-то"»

[Там же]. Такая абсолютизация «недетерминированности» творчества делает по сути дела единственным подлинно творческим актом Божественное творение из ничего. Тем самым всякая философия творчества становится теологией, но не темой философской антропологии. В противном случае творческая природа человека приравнивается Божественному творчеству.

Однако в этом случае требует ответа вопрос о том, в каком смысле мы говорим о том, что субъектом творчества выступает отдельный человек, или индивидуальный дух. Означает ли это утверждение, что творчество человека так же, как и Божественное, есть творение из ничего. Бердяев отвечает по сути дела на этот вопрос утвердительно. «Те, кто отрицают возможность творчества из ничего, те неизбежно должны поместить творчество в детерминированный ряд и тем отвергнуть свободу творчества» [1, с. 369]. А между тем, на наш взгляд, размышляя о человеческом творчестве, мы должны, по-видимому, начать с констатации существенного различия между творчеством человека и творением Бога.

Главной особенностью человеческого творчества, несомненно, предполагающего свободный дух, является предметность, «тематичность». Остановиться на констатации, что свобода единственная основа творчества, значит обесмыслить сам процесс творчества. Рискую упасть с вершин метафизических интуиций в пропасть земной рациональности, заметим, что творческий процесс характеризуют две стороны: это, во-первых, выдвигание цели, и, во-вторых, это сам творческий акт. На каждом из этих этапов существует своя особая диалектика свободы и необходимости.

Рассмотрение этой диалектики требует, прежде всего, уточнения статуса свободы в процессе творчества. Думается, что определение свободы как субстанции, как безосновной основы бытия, которая глубже всякого бытия [1, с. 369], не совсем точно. Свобода — это состояние человеческого духа, делающее возможным творение в том или ином виде деятельности и тем самым полноту и подлинность человеческого бытия. В этом плане более точен Франк, утверждающий, что «свобода не есть какое-нибудь абсолютное и «прирожденное» право...свобода есть, напротив, первичная обязанность человека в качестве общего и высшего условия для исполнения всех остальных его обязанностей» [5, с. 115].

Если говорить о первом этапе человеческого творчества, выдвигании цели, то, по-видимому, будет справедливым сказать, что свобода не определяет содержание темы творчества, его цели. Формулировка цели, с той или иной степенью конкретности, осуществляется в категориях, выражающих исторический опыт некоторого вида деятельности познавательной или практической. В этом, увы, состоит неизбежная обусловленность творчества, его, если угодно, детерминированность. Думается, кстати говоря, что тема смысла и цели творчества, так или иначе, встает и при попытках выразить идею Божественного творчества. Что касается человека, то даже, если вывести тему творчества на уровень теургии, то сама идея достижения единения с Богом, достижение Богоподобного существования должна быть представлена в сознании человека как результат рефлексии на тему смысла собственного существования. Свобода же здесь выступает условием определения данной цели как значимой для самого субъекта.

Если говорить о самом акте творчества, то он, по-видимому, иррационален, как иррациональна интуиция, озарение или инсайт. Но это не означает, что он вообще не поддается рационализации. Как известно, кроме контекста собственно творческого акта есть еще контекст подтверждения. В данном случае он выступает в согласованности результата творчества с культурной традицией, поскольку путь к Богу в русской культуре это соборный процесс, объединяющий народ во всем объеме его исторического бытия. Это соборное движение возможно именно потому, что, по словам Франка, «отношение к Богу есть имманентная основа самой человеческой жизни» [5, с. 114]. Коренясь в глубинах личного свободного человеческо-

го духа, оно связывает людей в исторически существующее единство и тем самым создает возможность связи человеческого с божественным.

Важной стороной философии творчества является понимание новизны, результата творческого процесса. В этой связи встает вопрос о том, возможно ли возникновение нового естественным путем в ходе объективно совершающегося процесса развития или новое возможно лишь как результат творческой деятельности субъекта. В диалектике, как известно, существует категориальное выражение процесса возникновения нового, в известном законе перехода количественных изменений в качественные. Для Бердяева диалектическая попытка выразить в логике понятий тему новизны является не чем иным, как разрушением самой идеи творчества. По его мнению, то, что диалектика представляет как возникновение нового, является, по сути дела, не чем иным, как процессом перераспределения уже имеющегося природного материала. Этот своеобразный возврат к Дюрингу, вообще к идеям, отрицающим качественные изменения и сводящим все изменения к количественным, имеет тем не менее одно принципиальное отличие от взглядов названного философа: новое не отрицается полностью, но оказывается возможным только лишь как результат творческой деятельности свободного субъекта, создающего новую реальность.

В соответствии с духом креационизма Бердяев полагает, что новое в материальном мире как результат естественного или «спонтанного» процесса не возможно, поскольку мир завершен. «В мире ничто не творится, а лишь перераспределяется. Мир замкнутая данность, мир инертен» [1, с. 364]. Главное, чего не видит материализм, считает философ, это то, что возникновение нового это творческий акт, который, в свою очередь, предполагает наличие творческого субъекта, могущего создать новую реальность.

В свете такого подхода Бердяев критикует дарвинизм, предложивший «механизм» появления новых видов. Главная проблема дарвинизма, по его мнению, заключается в том, что «творческий агент развития для дарвинизма скрыт, что в этом учении нет субъекта развития» [Там же]. «Дарвинизм остается лишь опытом экономически приспособленного описания внешних факторов развития, его «как». Внутрь всякого развития дарвинизм не проникает, он игнорирует творческий субъект» [Там же]. Аналогично он оценивает и марксистское учение об историческом процессе. «Марксистское учение о социальном развитии такое же консервативное, нетворческое, такое же покорное необходимости, как и дарвинистическое учение о биологическом развитии. Марксизм также отрицает творческий субъект, как и дарвинизм. И для марксизма развитие есть лишь перераспределение социальной материи, не знающее абсолютной прибыли. Марксизм не знает личности, не знает свободы и потому не знает творчества» [1, с. 365].

Развиваемая Бердяевым теория творчества неожиданно противопоставляется им традиционной христианской религии, которая, как и наука, по его мнению, не знает подлинного творчества. Только в науке это является следствием того, что она не выходит за рамки материального мира, а в религии следствием аскетической абсолютизации послушания, которое в земной практике оборачивается требованием следования законам, открываемым наукой. «Механический и материалистический взгляд на природу мира есть лишь обратная сторона христианско-аскетического мироощущения. Христианство изгнало духов природы и тем механизировало природу. В этом смысле наука — порождение христианства» [1, с. 365]. Таким образом, концепция творчества русского мыслителя предполагает переосмысление самого религиозного мировоззрения, которое должно включить в себя идею свободной творческой личности, стремящейся к единению с Богом через послушание, рассматриваемое как некоторая тайна, суть которой во включении в него в качестве сущностной черты процесса творчества.

В заключение зададимся вопросом: что означают эти общие, на первый взгляд, далекие от реальной деятельности тех людей, которых принято называть творцами, размышления русских мыслителей? Думается, что значение размышлений русских философов состоит в том, что они подняли проблему творчества на предельно высокий уровень философской рефлексии. Они рассмотрели ее не как психологическую или методическую проблему. Для русских философов проблема творчества — это, прежде всего, проблема метафизическая. Она касается не конкретных видов деятельности, а понимания творчества как начала, конституирующего фундаментальную основу человеческого бытия. Выдвинутые ими идеи дают мощный стимул для рефлексии над основными аспектами феномена творчества. Важным фактором, усиливающим данное обстоятельство, является сопряженность концепций творчества каждого из русских мыслителей с определенной общеправославной концепцией. Для Бердяева, например, таковой выступает персонализм. «Только персоналистическое учение о мире, для которого бытие личное и самобытно-субстанциональное, в сила осмыслить творчество» [1, с. 361]. Вообще, согласно его концепции, творчество возможно постольку, поскольку мир есть иерархия личных субстанций, обладающих свободной и оригинальной мощью [1, с. 360–361]. Для Соловьева подобной концепцией выступает философия всеединства на основе любви, в соответствии с которым творчество и есть движение к этой смысловой основе мира. Для Флоровского фундаментальной философской идеей, определяющей его понимание творчества, выступает идея индивидуальности всякой жизни, не подчиненной никаким внешним закономерностям. И тогда творчество представляет собой самоосуществление человека как путь к его единению с Богом. Подходы к феномену творчества, выдвинутые русскими мыслителями, взаимно дополняют друг друга, создают целостный его образ, выражающий особенности отечественной ментальной традиции.

Литература

1. Бердяев Н. А. Смысл творчества // Н. А. Бердяев. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989.
2. Соловьев В. С. Философские начала цельного знания // В. С. Соловьев. Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1990.
3. Соловьев В. С. Смысл любви // В. С. Соловьев. Соч. в 2 т. Т. 2, М., 1990.
4. Флоровский Г. В. Смысл истории и смысл жизни // Русские философы (конец XIX — середина XX века): антология. Вып. 3 / сост. Л. Г. Филонова. М., 1996.
5. Франк С. Л. Духовные основы общества. М. : Республика, 1992.

References

1. Berdyaev N. A. *The Meaning of the Creative Act* [Smysl tvorchestva] // Berdyaev N. A. *The Philosophy of Freedom. The Meaning of the Creative Act* [Filosofiya svobody. Smysl tvorchestva]. M., 1990. (rus)
2. Solovyov V. S. *Philosophical beginnings of integral knowledge* [Filosofskie nachala tsel'nogo znaniya] // Solovyov V. S. *Compositions in two volumes* [Soch. v 2 t.]. V. 2, M., 1990. (rus)
3. Solovyov V. S. *The Meaning of love* [Smysl lyubvi] // Solovyov V. S. *Compositions in two volumes* [Soch. v 2 t.]. V. 2, M., 1990. (rus)
4. Florovsky G. V. *The Meaning of the History and the Meaning of Life* [Smysl istorii i smysl zhizni] // Russian philosophers (the end of XIX the middle of XX century) [Russkie filosofy (konets XIX — sredina XX veka)]: Anthology. V. 3 / Comp. editor. L. G. Filonova. M., 1996. (rus)
5. Frank S. L. *Spiritual bases of society* [Dukhovnye osnovy obshchestva]. M., 1992. (rus)