

Деструкция метафизики как морального мироистолкования: версии Достоевского и Ницше

Проводится сравнительный анализ основных концептуальных моментов версий деструкции метафизики как морального мироистолкования в творчестве Ф. М. Достоевского и Ф. Ницше.

Деструкция метафизики начинается с разоблачения ее моральной подоплеки, которая заключается в оценке сущего как недолжного и создании образа желательного, благого, следовательно, трансцендентного, «истинного» мира. В то же время мотивом критики классической метафизики выступает моральный пафос, требования интеллектуальной совести, «усиленного сознания». Результатом деструкции является разрыв классического единства разума, морали и бытия в творчестве обоих мыслителей. Метафизика ниспровергается как мироистолкование «доброего» (у Ницше) и «непосредственного» (у Достоевского) человека. Итогом деструкции метафизики как моральной интерпретации мира являются предложенные Достоевским и Ницше противоположные проекты преодоления морали в «сверхморали», а классической метафизики – в неклассических версиях истолкования мира, в которых его основной чертой оказывается иррациональная воля.

The comparative analysis of the main conceptual moments of versions of metaphysics destruction as moral interpretation of the world in F. M. Dostoyevsky and F. Nietzsche's creativity is carried out.

Destruction of metaphysics begins with exposure of its moral background which consists in an assessment real as undue and creation of an image of desirable, good, therefore, transcendental, "true" world. At the same time moral pathos, requirements of intellectual conscience, "the strengthened consciousness" present themselves as a motive of classical metaphysics criticism. The rupture of classical unity of reason, morals and life in the works of both thinkers is

the result of destruction. The metaphysics is subverted as world interpretation of "kind" (at Nietzsche) and "direct" (at Dostoyevsky) person. The metaphysics destruction as moral interpretation of the world results in offered by Dostoyevsky and Nietzsche opposite projects of overcoming moral in "supermoral", and classical metaphysics – in non-classical versions of interpretation of the world in which the irrational will appears as its main line.

Ключевые слова: метафизика, мораль, деструкция, трансцендентное, генеалогия, интерпретация, «добрый человек», «подпольный человек», «усиленное сознание».

Keywords: metaphysics, morality, destruction, transcendental, genealogy, interpretation, "good man", "underground man", "strengthened consciousness".

Ф. М. Достоевский и Ф. Ницше относятся, согласно К. Ясперсу, к мыслителям, обозначившим «духовный порог» современной эпохи [1]. Пережившие и осмыслившие кризис гуманизма и восхождение нигилизма и как личный опыт и как судьбу Европы и России, они совершили «переоценку всех ценностей», которая означала «разрыв континуитета» (К. Ясперс) в истории европейской культуры. Сердцевиной этого разрыва стало «открытие» морали, которое немецкий мыслитель считал своим эпохальным свершением, провозвещающим грядущие катастрофы во всех областях жизни европейского человека. Это провозвестие составляет также «нерв» творчества Достоевского. «Молчание трансцендентного» (Ж. П. Сартр) и событие «смерти этического субъекта» (С. С. Хоружий) неразрывно связаны между собой и выступают не только как философская проблема, но прежде всего как насущная проблема человеческого существования. Метафизика как учение о сверхчувственных началах сущего всегда есть *мета-физика*, трансцендирование, выхождение мысли за пределы опыта, наличного бытия, сущего. Радикальное устранение трансцендентного, «*мета-*», предпринятое в ходе деструкции классической метафизики, открыло «головокружительную имманентность» (Ж. Делёз) мира, в котором человеку предстояло отныне строить свое существование. Уже с конца XIX в. европейская мысль искала путь от развершейся в человеческом существовании бездны «безмолвия бытия» (М. Бубер) к новому обретению бытия и смысла, к новым возможностям жизни. При всех перипетиях истории метафизики в XX в., самые радикальные проекты ее преодоления обернулись признанием невозможности полной ее элиминации из философского языка и европейской культуры. В современной философии обсуждаются возможности возрождения метафизики после Ницше, этика занята формированием неклассического дискурса в ситуации «отбрасывания всех эссенциалистских позиций» [2]. Новый «прорыв к трансцендентному» (П. П. Гайденко) в философии и становление неклассического этического дискурса обуславливают необходимость сравнительного анализа концептуальных оснований классического и неклассического дискурса в метафизике. В связи с этим важно, на наш взгляд, еще раз осмыслить впечатляющий судьбоносный опыт «деструкции», по М. Хайдеггеру, европейской метафизики, осуществленный почти одновременно Достоевским и Ницше [3]. В этом опыте лейтмотивом выступает низложение метафизики в качестве морального мироистолкования. Целью статьи является сопоставление ключевых мотивов названной деструкции в творчестве Достоевского и Ницше. Достоевскому, безусловно, принадлежит первенство в художественно-метафизическом осмыслении феномена нигилизма как «болезни» европейского человечества, однако именно Ницше создал его развернутую философскую концепцию [4]. С этой точки зрения представляется правомерным начать рассмотрение с ключевых концептуальных моментов деструкции метафизики как морального мироистолкования у Ницше, с тем чтобы в ходе дальнейшего анализа сопоставить их с основными мотивами версии Достоевского.

Для Ницше метафизика – это господствовавшая на протяжении двух тысячелетий интерпретация сущего, начало которой положил Платон изобретением сверхчувственного мира идей, возвышающегося над чувственным миром становления; квинтэссенцию этого мироистолкования воплощает христианство. Согласно Ницше фикция метафизического мира покоится на вере в мораль, которая выступает как скрытая основа и цель всех философских построений. «Со времен Платона философия находится под властью морали» [5]. Задача «новых философов» состоит в деструкции морального фундамента величественных философских зданий, так как доверие к разуму, вера в истину является моральным феноменом. Принцип тождества мышления и бытия предстает как моральный предрассудок, как следствие отождествления истины и блага. «Что мышление служит мерой действительности, – такое воззрение является грубым non plus ultra моральной доверчивости (к изначальному принципу истины, лежащему в основе всех вещей)...» [6]. Мораль говорила «да» истине, «да» «истинному миру» и «нет» «кажущемуся миру». Ницше раскрывает тайну симбиоза разума, «инстинкта познания», порождающего метафизику, и морали. Метафизический разум изначально морален. Философ, одержимый волей к истине, как комментирует Ж. Делёз, – это правдивый человек. «Человек, который не хочет обманывать, желает

лучшего мира и лучшей жизни; все доводы в пользу того, чтобы не обманывать, суть доводы моральные» [7]. Разум, противостоящий чувственному восприятию, «кажимости», открывает «истинный», сверхчувственный мир. «Правдоподобный мир неотделим от... воли рассматривать этот мир как видимость. Коль скоро это так, противоположность познания и жизни, различие между мирами раскрывает свой подлинный характер: речь идет о различии морального происхождения, о *противоположности морального характера*» [8]. Мораль – это требование «так должно было бы быть», точка зрения «желательности», которая заключает в себе суждение о сущем, его критику. Оценивая мир, в котором живет, как недолжный и неистинный, философ измышляет мир «как он должен был бы быть», а значит подлинный, «истинный мир». Мораль, следовательно, всегда есть некая интерпретация человеческой жизни и сущего в целом, отвечающая человеческим потребностям: находясь под влиянием морали, она втолковала моральные противоположности в «текст и в сущность дела». Следовательно, «...“истинный мир” построили из противоречия действительному миру – вот в самом деле кажущийся мир, поскольку он является лишь *морально-оптическим обманом*» [9].

Упразднение «истинного мира» требует упразднения морали, которое Ницше осуществляет с помощью генеалогического метода, призванного ответить на вопрос: «кто толкует?» «кто говорит в морали и метафизике?» Мораль оказывается интерпретацией сущего, которая отвечает потребностям «доброго» человека. Он уверен в существовании «истинного мира» и его противоположности кажущемуся, неистинному, недолжному миру. Психологическая почва веры в «истинный мир», в сущее – недоверие к становлению, страх перед временем, обманом, смертью. «Добрый человек», желая избавиться от них, «раздувает свои потребности до размеров *космических и метафизических ценностей*» [10]. «Психология метафизики», таким образом – это, по Ницше, психология «доброго человека». Но, поскольку «сама жизнь ценит через нас» [11], то всякая интерпретация инспирирована каким-то видом жизни. Метафизика как мораль, занимая позицию осуждения жизни, может быть только симптомом усталой, нисходящей жизни. В основе морали «доброго человека» – *ressentiment*, «инстинкт мести и злопамятства», бессильная воля страждущего и посредственного человеческого типа. «Добрый человек» предстает как тиран. Условия своего существования, воплощенные в морали – мире, «*лежащем по ту сторону всяких страданий*» [12], – он делает масштабом жизни, предписывает их миру как закон. Отличительная черта «хорошего человека» – «гиперболическая наивность»: привычка «полагать себя смыслом и мерой ценности вещей...» [13] Порок этой «космической наивности», как показывает М. Хайдеггер, состоит не в очеловечении вещей, а в том, что оно осуществляется не сознательно. «“Добрый человек” этой “морали” есть, мысля метафизически, тот человек, который ничего не подозревает о происхождении ценностей, которым он подчиняет себя как безусловным идеалам» [14]. Принимая высшие ценности как подарок самого сущего, «добрый человек» обретает в подчинении им свое жизненное призвание. Поэтому он представляется Ницше не только тираном, но одновременно и «идеальным рабом». «*Идеальный раб* (“добрый человек”). Тот, кто не может мыслить себя как “цель” и, вообще, не в состоянии из себя создавать цели, тот склоняется к морали *самотречения* – инстинктивно» [15]. Наивное преувеличение собственной ценности, достигаемое парадоксальным путем через отречение от самого себя и приближение к единому для всех идеальному масштабу, составляет тайну «доброго человека». Но в ней заключено сильнейшее противоядие от отчаяния, «от прыжка в Ничто», от нигилизма. «Добрый человек» создал сверхчувственный мир как «бесконечно ценное целое», чтобы «...*иметь возможность верить в свою собственную ценность*» [16]. Мораль «добрых» в качестве метафизического мироистолкования определила судьбы европейского человечества и, в конечном счете, породила нигилизм. Образ-символ «доброго человека» у Ницше, однако, не однозначен. Веры в «истинный мир» придерживаются не только «неизлечимо посредственные», но и «высшие люди», или «возвышенные». В отличие от «доброго человека», они наделены «усиленным сознанием» (Ф. М. Достоевский), им не свойственна наивная, не знающая сомнений вера. Неспособные жить во лжи, они осознают несоответствие жизни высшим ценностям и неизбежно становятся пессимистами. Однако они ищут надежду на старых путях, пытаются спасти «истинный мир». Тип «высшего человека» представлен в книгах Ницше ученым, философом, выдающимися представителями «*homines religiosi*». Сократ, Паскаль, Кант, Шопенгауэр, Вагнер персонифицируют тип «высшего человека».

Метафизика делает выводы «доброго человека», которые «внушены страданием», своим отправным пунктом. Философы – возвышенные, – закрывая глаза на происхождение метафизического «истинного мира» из психологии «доброго человека», утверждают безусловность морали. Эта безусловность иллюзорна и покоится на утверждении трансцендентного источника морали. «С *философской* точки зрения мораль служит основой самой себе как способность разума; она учреждается не за счет выведения из чего-то другого, но за счет того, что мысленно осознает

свое происхождение из сверхчувственной сущности человека...» [17] Созданный усилиями разума «истинный мир» приобретает характер долженствования по отношению к жизни, предписывает человеку повиновение. На это обстоятельство указывает М. Хайдеггер: «Если “истина”, т. е. истинное и действительное, выводится и возводится в некий самосуший мир, то это подлинно сущее выступает как нечто такое, чему должна покориться вся человеческая жизнь. Истинное есть само по себе должное и желанное» [18]. Своего апогея симбиоз разума и морали достигает у Канта, философа, который представляется Ницше предельным воплощением типа «возвышенных». Комментируя позицию Ницше, Делёз отмечает, что в ситуации, когда человек уже не хочет подчиняться ни Богу, ни государству, ни родителям, разум сохраняет незыблемость своего положения как высшей инстанции и убеждает нас «...сохранить послушание, ибо он говорит: повелеваешь ты сам» [19]. Вместе с тем философия Канта представляет собой поворотный момент в истории метафизики, в «Сумерках идолов» она предстает как заключительный этап эволюции идеи «истинного мира», ведущий к ее самоупразднению [20]. Очерчивая границы чистого разума, Кант фактически указывает на внеразумный характер моральных требований. При помощи критики чистого разума Кант, утверждает Ницше, сумел сделать свое моральное царство недоступным нападкам разума. Настаивающий на самозаконности нравственного разума, он изобрел, тем не менее, трансцендентный мир высших ценностей, в ранг которых возвел иррациональные «веле-ния сердца», – мир недоказуемый, «не могущий быть обетованным». Вслед за Ницше Т. Адорно показывает, что интенцией критики практического разума является спасение «позитивности *mundis intelligibilis*», в учении о котором Кант «как никакой другой философ, представил... конъюнктуру человеческого (гуманного) и трансцендентного» [21].

Важнейшим моментом ницшевской деструкции метафизики в качестве моральной интерпретации сущего является разрушение убеждения в безусловности и трансцендентном происхождении морали. Сам моральный разум в своем историческом развертывании приходит под именем «интеллектуальной совести» к необходимости такой деструкции, к открытию сущности морали. Ницшевское понятие интеллектуальной совести еще раз указывает на исконную связь разума и морали. Интеллектуальная совесть как атрибут новых философов, «свободных умов» – наследие требования безусловной правдивости, воспитанной в европейском человеке христианством. Как отмечает Ясперс, «сама критика морали проистекает из усиленной до предела моральности» [22], а Хайдеггер говорит, что переоценка всех ценностей возникает «из недвусмысленного осознания явлений» и, следовательно, «новое полагание ценностей должно иметь свое происхождение в новом и усиленном сознании (расчете)» [23]. (Очевидно, понятие «усиленное сознание» употреблено здесь не случайно, ведь у Достоевского, имя которого Хайдеггер упоминает в самом начале «Европейского нигилизма», это важнейшая характеристика героев-нигилистов.) Разум обращается против разума, мораль восстает против морали. Интеллектуальная совесть философа – свободного ума требует, прежде всего, преодолеть «доброе человека» в самом себе, произвести «вживисекцию над “добрый человек”, над “*homo bonae voluntatis*” ... над *собою!*» [24].

Обнаружение в истоках метафизики морали, а в истоках последней психологических потребностей «доброе человека» переносит мораль из мира самосущего «истинного мира» в мир явлений, лишая ее связи с трансцендентным, в конечном итоге развеивает иллюзию «подлинного бытия». Обнаруживая за моральной интерпретацией волю к Ничто, философ приходит к выводу: мораль есть частный случай «коренной безнравственности всего существующего» [25], истина – частный случай заблуждения. Классической метафизике у Ницше противостоит антиметафизическая «философия становления»; ее суть «заключается в абсолютно неэтическом видении» [26]. Хайдеггер обращает внимание на двойственное понимание морали у Ницше. С одной стороны, мораль – совокупность прежних высших ценностей, в подчинении которым «добрый человек» находит цель своей жизни. С другой стороны, мораль означает систему оценок, имеющую корни в жизненных условиях человеческого существования. По Ницше, сама жизнь есть требование «так должно быть»: «точка зрения желательности, незаконной игры в суд составляет принадлежность хода вещей» [27]. Корень морали – не в кантовской разумной «доброй воле», а в иррациональной воле к власти. Такой подход, по сути дела, означает «устранение этического» (С. Киркегор). По замечанию Ясперса, редукция морали к воле к власти скрывает специфический смысл этического. В самом деле, мораль оказывается одним из обликов воли к власти, одним из способов интерпретации. Устранение этического, казалось бы, ведет к «радикальной необязательности» (К. Ясперс) и произволу, однако имморализм Ницше не означает оправдания внеморальной «просто жизни». Мысль Ницше, при «полной закрытости в имманентном» (П. П. Гайденко), обнаруживает стремление к трансцендированию феноменального мира. Отсюда возникает проект преодоления морали в «сверхморали», императивом которой становится «творчество без трансценденции» (К. Ясперс).

В творчестве Достоевского нет сознательно заявленной программы деструкции «всего прежнего мировоззрения» (Ф. М. Достоевский), однако масштабы философских открытий Достоевского и Ницше, несомненно, сопоставимы. Писатель осмыслил эпохальный феномен нигилизма, создав, по сути дела, художественно-метафизический мир неклассического типа, во многом превосхитив поиски европейской философской мысли. «Теория познания, этика, онтология – вся философия конструируется совсем по-иному для того, кто примет “посвящение” от Достоевского...» [28] Задача ниспровержения «всего прежнего мировоззрения» выпала, прежде всего, на долю героя «Записок из подполья», произведения, обозначившего поворот в мирозерцании самого Достоевского. Л. Шестов рассматривал «Записки» как подлинную критику чистого разума, задача которой состояла в «преодолении того строя идей, который гегелевская философия как итог развития европейской мысли воплотила в себе» [29]. «Подпольный человек» – один из главных «концептуальных персонажей» (Ж. Делёз) Достоевского, первый в ряду героев-нигилистов, – человек «усиленно сознающий», не знающий «живой жизни», сознательно выбирающий жизнь в «углу», в «подполье» в противовес фальшивому существованию в мире «непосредственных людей и деятелей». Обнаруживается явная параллель между «подпольным человеком» и «жителем подземелья» из «Утренней зари» Ницше. Задача у этих концептуальных персонажей одна и та же – «подкапывать» фундамент величественных философских зданий, возводимых веками. Метафора «спуска в глубину» и у Достоевского, и у Ницше – обозначение способа деструкции «истинного мира», пути мышления, усматривающего в подоплеке высших ценностей иррациональную стихию воли.

Главный мотив деструкции прежнего мироистолкования, предпринятой «подпольным человеком», – тот же, что и у Ницше: расхождение между требованиями разума, узаконившего притязания морали, и действительностью, подозрение «усиленного сознания» относительно фальши «истинного мира». Характерная черта «подпольного человека», как и других героев-нигилистов Достоевского, – это соединение «усиленного сознания» с потребностью «высшей мысли» и «высшей жизни», с жадной истины, гармонии, смысла. К ним с полным правом может быть отнесена ницшевская характеристика: «Пессимисты – это бунтари, движимые моральным пафосом. Мораль как причина пессимизма. Пессимизм как предтеча нигилизма» [30]. Главным аргументом в деле деструкции «основополагающего метафизического строя» (М. Хайдеггер) является страдание, неопровержимо свидетельствующее об отсутствии гармонии и смысла в мире и заставляющее осудить его, а заодно поставить под вопрос сами высшие ценности. Платоновский мир истины, добра и красоты в рассуждениях «подпольного человека» трансформируется в «каменную стену». «Какая каменная стена? Ну, разумеется, законы природы, выводы естественных наук, математика» [31]. «Каменная стена» – не только метафора для непреложных законов природы, устанавливаемых наукой, но и норм морали, выступающих в качестве «самоочевидностей разума», «принудительной и принуждающей истины» (Л. Шестов). Согласно Достоевскому смысл критики прежнего строя идей таков: «Да ведь разум оказался несостоятельным перед действительностью, да, сверх того, сами-то разумные, сами-то ученые начинают учить теперь, что нет доводов чистого разума, что чистого разума и не существует на свете... что есть разум Иванов, Петров, Гюставов, а чистого разума совсем не бывало; что это только неосновательная выдумка восемнадцатого столетия» [32]. «Математика», «дважды два четыре» (символы «закона разумной необходимости») вторгаются в сферу человеческого существования. Наука, растолковывающая человеку, что «ни воли, ни каприза на самом-то деле у него и нет» [33], и утилитарная этика, обосновывающая необходимость добродетели, объединяются в сознании «подпольного человека» в одно целое. Символическое воплощение царства благоразумия, торжества союза разума и морали – образ «Хрустального дворца», имеющий явное сходство с «величественными и нравственными зданиями» из предисловия к «Утренней заре» Ницше [34].

«Усиленное сознание» нигилиста, побуждаемое моральным пафосом, подвергает деструкции самоочевидности разума, противопоставляя им как фикциям жизнь – «бесперывность процесса достижения» [35] и волю как ее квинтэссенцию. «Подпольный человек» ясно видит, что «каменная стена» – «не слово на мир» (по Ницше, всего лишь «толкование, а не текст»). Все философские теории, обосновывающие неизбежность «хрустального дворца», – «одна логистика»; возможно, и само хрустальное здание – только иллюзия. Моральная рефлексия играет особую роль в ниспровержении «истинного мира». Размышление над причиной, возможностью и нравственной оправданностью поступка уходит в дурную бесконечность, «резоны испаряются». «Подпольный человек» вопрошает: «Ну а как я, например, себя успокою? Где у меня первоначальные причины, на которые я упрусь, где основания?» [36]. Результат такого «недвусмысленного осознания явлений» – «...уничтожение веры в общие правила. “Нет ничего святого”» [37]. Единственной реальностью оказывается бесосновное и бесцельное становление: «мрачная кос-

ность» природы и «абсурд всей исторической действительности» [38]. Отсюда и негативная оценка философии, высшим предметом которой всегда было бытие. Вот суждение из черновых материалов к «Подростку»: «Философия... это нечто о законах бытия вещей, причем бытие должно быть непременно и во всяком случае выше ума человеческого единственно для того, чтобы всю жизнь человек искал определить его и не мог. Мало того, надо непременно, чтоб человек никогда ничего не сыскал в бытии: это приличнее, и в том задача. Это, так сказать, высшая игра в жмурки – ну вот и все» [39]. В этой оценке сосредоточен смысл деструкции метафизики в варианте Достоевского: метафизический, «истинный мир» недостижим для человеческого понимания. Поиски бытия, тождественного благу, не приводят ни к чему – высшая истина, дарующая смысл человеческой жизни, оказывается фикцией, всего лишь «высшей игрой в жмурки». Так и у Ницше: «...Характер бытия не “истинен”, а *ложен*... в конце концов нет более основания убеждать себя в бытии истинного мира...» [40]

Иллюзия «истинного мира», разумного и благого бытия полностью отвечает чаяниям «непосредственного человека». Это «концептуальный персонаж», аналогичный «доброму человеку» Ницше, антипод «усиленно сознающего» «подпольного человека». В противоположность последнему, вынужденному отказаться от «самоочевидностей разума» и жить без прежних нравственных опор, «непосредственный человек» «положительно определен», его жизненная роль и правила выработаны раз и навсегда. «Усиленное сознание», отвергающее небожественный и неморальный мир, устремлено к вечно недостижимому безусловному, а непосредственный человек им уже обладает. Сам эпитет «непосредственный» указывает на отличительную черту этого психологического типа – сознание, не обремененное рефлексией и моральными сомнениями. Безусловное «непосредственных людей и деятелей» – это «каменная стена», перед которой они «пасуют со всею искренностью». Достоевский дает ключевую характеристику психологии «непосредственного человека» и инспирированного ею мироистолкования: «Стена имеет для них [«непосредственных людей»] – что-то успокоительное, нравственно-разрешающее и окончательное, пожалуй, даже что-то мистическое...» [41] Для них «каменная стена» – «слово на мир»: разумность и нравственный порядок внутренне присущи бытию; и потому «непосредственные люди» находят в «каменных стенах» твердое основание для своих поступков. Именно поэтому «стена» заключает в себе нечто «нравственно-разрешающее»: рассудок обосновывает мораль «непосредственного человека», помогает «сосчитать выгоды» и отождествить свою выгоду с добродетелью. Психологию «непосредственного человека», искренно пасующего перед «каменной стеной» (напомним, у Ницше: «хороший человек – идеальный раб»), «подпольный человек» обнаруживает в основании науки, этики разумного эгоизма, в теориях исторического прогресса. И здесь та же не знающая сомнений вера в разум, присущий бытию, наивное приписывание реальной истории всякого рода «желательностей». Мыслитель, убежденный, что доброе начало восторжествует в просвещенном человеке, в глазах героя «Записок» тот же «непосредственный человек». «О младенец! О чистое, невинное дитя!», – восклицает «подпольный человек». Речь идет о той же «гиперболической наивности», отличающей, согласно Ницше, «доброе человека», – способности «раздуть» собственные потребности до космических, метафизических размеров. Привычка полагать разум мерой действительности и человеческого существования заставляет мыслителей в угоду «логике» закрывать глаза на явное неразумие истории и предвидеть торжество разума и гуманности в историческом процессе. Она же побуждает науку исключить из «систем» и «классификаций» волю, иррациональный «каприз», случай и заменить их «логистикой». Здесь же причина того, что в философских теориях свойства «непосредственного человека» предстают как определения человека вообще, «сына природы». Однако «l'homme de la nature et de la verite» – вовсе не норма, а фикция, всего лишь проекция психологии «непосредственного человека». «Вы верите в l'homme de la raison, в l'homme de la nature et de la verite и не замечаете, что он – кукла, которая не существует» [42]. «Непосредственный человек» под видом «l'homme de la nature et de la verite» у Достоевского, как и у Ницше, предстает как тиран. Деспотизм видится «подпольному человеку» в философских теориях, стремящихся заключить человека в рамки разума и благонравия. В мире Достоевского есть, таким образом, свои «возвышенные», на деле занятые метафизическим обоснованием «нормальных интересов» «непосредственного человека».

Герои-нигилисты Достоевского, одержимые волей к истине, разрушают классическое единство истины, добра и красоты. Осознавшие, что «нет ничего святого», как будто следуя требованию Ницше, они экспериментально проверяют мысль о безграничной и опасной невинности («все позволено»). При этом открывают красоту зла, упоение от «мучительного сознания низости», от переступания «черты» – божественного и нравственного закона. Это своего рода эстетики, исповедующие «эстетизм как наслаждение запретным» (П. П. Гайденко), нашедшие наслаждение в обоих полюсах красоты. Практически ниспровергая мораль, они решают метафизиче-

скую проблему: «существование либо обманчиво, либо вечно» [43]. Крах, неизменно ожидающий этих героев на пути «своеволия», свидетельствует о том, что для Достоевского исключена ницшевская версия преодоления морали в «морали созидающего» (Ф. Ницше) и метафизики в эстетическом феноменализме, утверждающем «обманчивость» существования. У Достоевского, как и у Ницше, деструкция морали осуществляется «в контексте сверхморальной перспективы» [44], однако эти «перспективы» существенно различаются. Для Достоевского и его «усиленно сознающих» героев невозможен возврат к прежнему единству разума, морали и бытия, но они, движимые потребностью высшей мысли и высшей жизни, ищут путь нового «прорыва к трансцендентному». Возможность такого прорыва для Достоевского содержится в «чудесной и чудотворной красоте» идеала Христа, которая заключается в его «нравственной недостижимости». Однократное личностное воплощение «идеала красоты», имеющего, по существу, сверхморальную природу, и его рациональная непостижимость указывают на возможность трансцендентной реальности и открывают человеку путь «соприкосновения мирам иным» [45]. Однако сопоставление предложенных Достоевским и Ницше альтернативных проектов преодоления метафизики как морального мироистолкования – тема специального исследования.

Примечания

1. Ясперс К. Смысл и назначение истории. М.: Республика, 1994. С. 501.
2. Хоружий С. С. Кризис классической европейской этики в антропологической перспективе // Этика науки / отв. ред. В. Н. Иванов. М.: ИФ РАН, 2007. С. 7.
3. См.: Кузубова Т. С. Метафизические миры Достоевского и Ницше. Екатеринбург: Изд-во Урал. гос. проф.-пед. ун-та, 2001. Гл. 1.
4. Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Время и бытие. М.: Республика, 1993. С. 63–64.
5. Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. М.: Культурная революция, 2005. С. 238.
6. Там же. С. 256.
7. Делёз Ж. Ницше и философия. М.: Ад Маргинем, 2003. С. 202.
8. Там же.
9. Ницше Ф. Сочинения: в 2 т. М.: Мысль, 1990. Т. 2. С. 571.
10. Он же. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. С. 40.
11. Он же. Сочинения: в 2 т. Т. 2. С. 576.
12. Он же. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. С. 200.
13. Там же. С. 35.
14. Хайдеггер М. Европейский нигилизм. С. 107.
15. Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. С. 212.
16. Там же. С. 34.
17. Ясперс К. Ницше. Введение в понимание его философствования. СПб.: Владимир Даль, 2004. С. 223.
18. Хайдеггер М. Европейский нигилизм. С. 105.
19. Делёз Ж. Ницше и философия. С. 196.
20. Ницше Ф. Сочинения: в 2 т. Т. 2. С. 572.
21. Адорно Т. Негативная диалектика. М.: Академ. проект, 2011. С. 506, 514.
22. Ясперс К. Ницше. Введение в понимание его философствования. С. 228.
23. Хайдеггер М. Европейский нигилизм. С. 91.
24. Ницше Ф. Сочинения: в 2 т. Т. 2. С. 341.
25. Он же. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. С. 195.
26. Рикёр П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. М.: Академ. проект, 2008. С. 611.
27. Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. С. 197.
28. Шестов Л. На весах Иова: Странствования по душам // Шестов Л. Соч.: в 2 т. М.: Наука, 1993. Т. 2. С. 91.
29. Он же. Киргегард и экзистенциальная философия: Глас вопиющего в пустыне. М.: Прогресс – Гнозис, 1992. С. 15.
30. Ницше Ф. Из наследия (осень 1887 г. – март 1888 г.) // Иностран. лит. 1990. № 4. С. 187.
31. Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений: в 30 т. Л.: Наука, 1972–1990. Т. 5. С. 105.
32. Там же. С. 78.
33. Там же. С. 112.
34. Luft, E., Stenberg, D. G. Dostoevskii's specific influence on Nietzsche's preface to "Daybreak" // J. of the history of ideas. Philadelphia, 1991. Vol. 52. № 3. P. 448.
35. Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений: в 30 т. Т. 5. С. 118.
36. Там же. С. 108.
37. Там же. Т. 16. С. 330.
38. Там же. Т. 30. Ч. 1. С. 63.
39. Там же. Т. 16. С. 286.
40. Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. С. 35.
41. Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений: в 30 т. Т. 5. С. 103–104.
42. Там же. Т. 20. С. 203.

43. Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. М.: Политиздат, 1990. С. 81.
44. Гусейнов А. А. Этика и мораль в современном мире // Этическая мысль. Вып. 1 / под ред. А. А. Гусейнова. М.: ИФ РАН, 2000. С. 14.
45. См.: Кузубова Т. С. Метафизические миры Достоевского и Ницше. С. 138–144.

Notes

1. Jaspers K. Smysl i naznachenie istorii [Meaning and purpose of history]. Moscow. 1994. P. 501.
2. Horuzhij S. S. Krizis klassicheskoj evropejskoj jetiki v antropologicheskoj perspektive [The Crisis of classical European ethics in anthropological perspective] // Jetika nauki – Ethics science. Moscow. 2007. P. 7.
3. See.: Kuzubova T. S. Metafizicheskie miry Dostoevskogo i Nicshe [The Metaphysical worlds of Dostoevsky and Nietzsche]. Ekaterinburg. 2001. Chapter 1.
4. Hajdegger M. [Heidegger, M.]. Evropejskij nihilizm [European nihilism] // Vremja i bytie – The Time and being. Moscow. 1993. P. 63–64.
5. Nicshe F. [Nietzsche, F.]. Volja k vlasti. Opyt pereocenki vseh cennostej [The Will to power. The experience of revaluation of all values]. Moscow. 2005. P. 238.
6. Ibid. P. 256.
7. Deljoz Zh. [Deleuze, G.]. Nicshe i filosofija [Nietzsche and philosophy]. Moscow. 2003. P. 202.
8. Ibid.
9. Nicshe F. [Nietzsche, F.]. Sochinenija: v 2 t. [Works: In 2 vols.]. Moscow. 1990. Vol. 2. P. 571.
10. Nicshe F. [Nietzsche, F.]. Volja k vlasti. Opyt pereocenki vseh cennostej [The Will to power. The experience of revaluation of all values]. P. 40.
11. Nicshe F. [Nietzsche, F.]. Sochinenija: v 2 t. [Works: in 2 vols.]. P. 576.
12. Nicshe F. [Nietzsche, F.]. Volja k vlasti. Opyt pereocenki vseh cennostej [The Will to power. The experience of revaluation of all values]. P. 200.
13. Ibid. P. 35.
14. Hajdegger M. [Heidegger, M.]. Evropejskij nihilizm [European nihilism]. P. 107.
15. Nicshe F. [Nietzsche, F.]. Volja k vlasti. Opyt pereocenki vseh cennostej [The Will to power. The experience of revaluation of all values]. P. 212.
16. Ibid. P. 34.
17. Jaspers K. Nicshe. Vvedenie v ponimanie ego filosofstvovanija [Nietzsche. An introduction to the understanding of his philosophizing.]. SPb. 2004. P. 223.
18. Hajdegger M. [Heidegger, M.]. Evropejskij nihilizm [European nihilism]. P. 105.
19. Deljoz Zh. [Deleuze, G.]. Nicshe i filosofija [Nietzsche and philosophy]. P. 196.
20. Nicshe F. [Nietzsche, F.]. Sochinenija: v 2 t. [Works: in 2 vols.]. P. 572.
21. Adorno T. Negativnaja dialektika [Negative dialectics]. Moscow. 2011. P. 506, 514.
22. Jaspers K. Nicshe. Vvedenie v ponimanie ego filosofstvovanija [Nietzsche. An introduction to the understanding of his philosophizing]. P. 228.
23. Hajdegger M. [Heidegger, M.]. Evropejskij nihilizm [European nihilism]. P. 91.
24. Nicshe F. [Nietzsche, F.]. Sochinenija: v 2 t. [Works: in 2 vols.] Vol. 2. P. 341.
25. Nicshe F. [Nietzsche, F.]. Volja k vlasti. Opyt pereocenki vseh cennostej [The Will to power. The experience of revaluation of all values]. P. 195.
26. Rikjor P. [Ricoeur, P.]. Konflikt interpretacij. Oчерки o germenevtike [The conflict of interpretations. Essays on hermeneutics]. Moscow. 2008. P. 611.
27. Nicshe F. Volja k vlasti. Opyt pereocenki vseh cennostej [The Will to power. The experience of revaluation of all values]. P. 197.
28. Shestov L. Na vesah Iova: Stranstvovanija po dusham [On the scales of Job: Wandering souls] // Soch.: V 2 t. – Shestov L. Works: In 2 vols. Moscow. 1993. Vol. 2. P. 91.
29. Shestov L. Kirkegard i jekzistencial'naja filosofija: Glas vopijushhego v pustyne [Kirkegard and existential philosophy: a Voice crying in desert]. Moscow. 1992. P. 15.
30. Nicshe F. [Nietzsche, F.]. Iz nasledija (osen' 1887 g. – mart 1888 g.) [From heritage (autumn 1887 – March 1888)] // Inostr. lit. 1990. № 4. – Foreign lit. 1990. No. 4. P. 187.
31. Dostoevskij F. M. Polnoe sobranie sochinenij: V 30 t. [Complete works: In 30 vols]. Leningrad. 1972–1990. Vol. 5. P. 105.
32. Ibid. P. 78.
33. Ibid. P. 112.
34. Luft, E., Stenberg, D.G. Dostoevskii's specific influence on Nietzsche's preface to "Daybreak" // J. of the history of ideas. Philadelphia, 1991. Vol. 52, N 3. P. 448.
35. Dostoevskij F. M. Polnoe sobranie sochinenij: V 30 t. [Complete works: In 30 vols]. P. 118.
36. Ibid. P. 108.
37. Ibid. Vol. 16. P. 330.
38. Ibid. Vol. 30. Part 1. P. 63.
39. Ibid. Vol. 16. P. 286.
40. Nicshe F. [Nietzsche, F.]. Volja k vlasti. Opyt pereocenki vseh cennostej [The Will to power. The experience of revaluation of all values]. P. 35.
41. Dostoevskij F. M. Polnoe sobranie sochinenij: V 30 t. [Complete works: In 30 vols] Vol. 5. P. 103–104.

42. Ibid. Vol. 20. P. 203.

43. Kamju A. [Kamus, A.]. Buntujushhij chelovek. Filosofija. Politika. Iskusstvo [The Revolting man. Philosophy. Policy. Art]. Moscow. 1990. P. 81.

44. Gusejnov A. A. Jetika i moral' v sovremennom mire [Ethics and morality in the modern world] // Jeticheskaja mysl'. Вып. 1 – Ethical thought. Vol. 1. Moscow. 2000. P. 14.

45. See.: Kuzubova T. S. Metafizicheskie miry Dostoevskogo i Nicshe [The Metaphysical worlds of Dostoevsky and Nietzsche]. P. 138–144.